Jak wstyd rozprzestrzenia się w nowoczesności

How Shame Spreads in Modernity

James Wilce

Translator: Przemysław Czapliński

Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/td/4573>

ISSN: 2545-2061

Publisher

The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences

Printed version

Date of publication: 1 août 2016

Number of pages: 213-234

ISSN: 0867-0633

Electronic reference

James Wilce, « Jak wstyd rozprzestrzenia się w nowoczesności », *Teksty Drugie* [Online], 4 | 2016,

Dostępny online od dnia: 15 août 2016, Ostatnio przedlądany w dniu 11 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/td/4573>

Jak wstyd rozprzestrzenia się w nowoczesności¹

James Wilce

TEKSTY DRUGIE 2016, NR 4, S. 213–234

DOI: 10.18318/td.2016.4.14

Źródło: J. Wilce *How Shame Spreads in Modernity*, w: tegoż *Crying Shame: Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, s. 118–139.

Czas bezpośrednio zwrócić się ku zapowiedzianemu w tytule niniejszej książki „wstydowni”, który pełni kluczową rolę w moich rozważaniach na temat lamentu. Będę przekonywał, że wstyd jest z gruntu społeczny, nawet jeśli wydaje się osadzony w jednostkach, oraz że takie pojęcia jak „wstyd zbiorowy” czy „narodowy” są zasadne, empirycznie zakorzenione i kluczowe dla zrozumienia powszechnego zaniechania takich praktyk kulturowych jak lament.

Wstyd to skrajnie złożone zagadnienie, a jego związki ze śmiercią, żałobą i lamentem są szczególnie skomplikowane. Zanim rozpocznę wywód przekonujący, że pewien rodzaj wstydu – ten mianowicie, któremu lament jest podporządkowany – rozpowszechnił się w nowoczesności, musimy uznać, że śmierć i praktyki pogrzebowe mogą mieć związek ze wstydem o wiele starszym od nowoczesności, jakkolwiek byśmy ją datowali. To przecież Platon

James Wilce – profesor antropologii Northern Arizona University; autor studiów: *Eloquence in Trouble: Poetics and Politics of Complaint in Rural Bangladesh* (2003), *Language and Emotion* (2009), *Crying Shame* (2009); redaktor tomu zbiorowego *Social and Cultural Lives of Immune Systems* (2003). Obszary badań: antropologia lingwistyczna, dyskurs medyczny, lament i inne formy sztuki werbalnej, język i globalizacja.

1 Niniejszym gorąco dziękuję autorowi, Jamesowi Wilce'owi, oraz jego współpracownicze Janinie Fenigsen za uważną lekturę przekładu i rozliczne – bardzo pomocne – sugestie.

uznawał lament za wstydlivy dla wszystkich poza najniższymi warstwami społecznymi.

W bardzo wielu społeczeństwach tradycyjne praktyki żałobne obejmują lament **oraz** samookaleczanie. Upprzedmiotawiający charakter reprezentacji Innego w aktach podmiotowych (temat niniejszego rozdziału) nie powinien zasłonić stopnia przynależności owych aktów – włącznie z lamentem – do lokalnego systemu znaczeń. Jeśli zaangażowanie ciała i duszy w lamentację wywołuje społeczne potępienie, to dlatego, że odzwierciedla się w nim nieuniknione skojarzenie lamentu ze śmiercią, abnegacją i tym, co wstrętne. Dlaczego żałobnicy poniżają swoje ciała w szczególności, a zarazem zwykły sposób, zakładając mniej atrakcyjny (czarny lub łachmaniarski) strój bądź chodząc nago, rwąc włosy z głowy, rzucając się na ziemię albo nawet do grobu w ślad za człowiekiem, którego stratę oplakują? Każde z tych powszechnych działań reprezentuje **identyfikację** ze zmarłym – ze stanem jego ciała, z ubraniem, w którym zmarł lub które po śmierci zamieniono w całun, oraz z miejscem, w którym teraz musi leżeć.

Zatem te akty, które konstytuują właściwą tradycję zachowań żałobnych, dokonują na podmiocie czegoś, co „instytucje totalne”, takie jak więzienie, narzucają jednostce – całkowite umartwienie². W eposie o Gilgameszu i w Biblii żałobnicy płaczą, wyrwują sobie włosy, rwą na sobie lub zdzierają z siebie ubranie³. Biblijny prorok Joel (IV wiek przed Chrystusem) przekazuje przywódcom Izraela na wygnaniu nakaz Jahwe: „Przepaszcie się, a płaczcie kapłani [...]” (Proroctwo Joela 1:13)⁴. Akty te mają zasadniczo znaczenie rytualne, nie przynoszą zaś ulgi jednostce. „Akty rytualnej abnegacji wyznaczają pierwszą fazę rytuału przejścia [żałobnika]. Poprzez te działania oddziela się on od świata zwykłych mężczyzn i kobiet”⁵.

Francuscy strukturaliści⁶ wywarli wpływ na badaczy Orientu i Biblii. Porównajmy interpretację Gary’ego Andersona z antropologiczną reprezentacją

2 E. Goffman *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Doubleday Anchor, New York 1961.

3 G.A. Anderson *A Time to Mourn, a Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion*, Pennsylvania State University Press, University Park 1991.

4 Biblia Tysiąclecia, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1965.

5 G.A. Anderson *A Time to Mourn...*, s. 74-75.

6 A. van Gennep [1909] *Obrzędy przejścia, Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2006; R. Hertz *Death and the Right Hand*, trans. R. Needham, C. Needham, Free Press. Glencoe, IL 1960.

lamentu. Francuski antropolog Robert Hertz, reprezentujący wczesną fazę strukturalizmu, cytuje „żałobnika z plemienia Hupa”, który mówi: „Ludzie brzydzą się moim ciałem”⁷. Amazońskie plemię Wari praktykowało kiedyś kanibalizm jako sposób identyfikacji ze zmarłym oparty na „współczuciu”⁸. Skłonność żałobnika do głębokiej identyfikacji ze śmiercią obejmuje rytualne samoumartwienie. Wszystko to nie wyjaśnia jednak nowych form zawstydzania, z jakimi spotykają się współcześnie ludzie nazywani „zacofanymi”.

Analiza nowoczesnego wstydu

W poprzednim rozdziale badałem problematyczny związek między lamentem i emocją. Rozdział niniejszy sytuuje lament naprzeciw globalizujących się kultur emocji – globalnej cyrkulacji idei dotyczących emocji i stosowności „ekspresji emocjonalnej” – oraz wobec ideologii, które prowadzą do rozpowszechniania się wstydu związanego z namiętym okazywaniem cierpienia. Rozdział ten wprowadzi również temat „zacofania” lamentu, szerzej omawiany w części następnej.

Jedno z centralnych twierdzeń niniejszej książki głosi, że lament staje się coraz bardziej wstydlivy. Wstyd pociąga za sobą uwewnętrznienie negatywnego wyobrażenia samego siebie. Spójność jaźni, kolektywnej bądź indywidualnej, zostaje zaatakowana przez wstyd⁹. Rosnąca liczba badaczy (np. Saurette¹⁰) dowodzi, że wstyd jest równie kluczowy dla **grup**, co dla jednostek. Wstyd, na którym skupiam się tutaj, pociąga za sobą negatywne reprezentacje charakteru, stanu bądź czynów grupy – reprezentacje, które opierają się na binaryzmach typu „postępowy/zacofany”, „nowoczesny/prymitywny”, „cywilizowany/dziki”. Są to silnie nacechowane wersje opozycji między nowoczesnością a tradycją. Wstyd egzystuje dzisiaj na zamazanej granicy między publicznym i prywatnym. Jako źródło cierpienia i jako środek społecznej

7 R. Hertz *Death and the Right Hand*, s. 52.

8 B.A. Conklin *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, University of Texas Press, Austin 2001.

9 A. Giddens *Nowoczesność i tożsamość, „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Sulżycka, PWN, Warszawa 2010, s. 142.

10 P. Saurette *You Dissin Me? Humiliation and Post 9/11 Global Politics*, „Review of International Studies” 2006 No. 32 (3), s. 495-522.

kontroli wstyd nie tyle zniknął, co raczej zintensyfikował się pod naporem późnej nowoczesności¹¹.

Brak kulturowej zgody co do tego, czy lament jest „przestarzały”, w gruncie rzeczy nie ma większego znaczenia – wstyd potrafi działać wśród niezgody. Dwóch moich znajomych z Afryki ostro się spiera: jeden mówi, że lament jest przestarzały, drugi oplakuje jego odejście. Głosy te reprezentują dwie strony nowoczesności, która waha się między ikonoklazmem i nostalgią¹². Ikonoklastyczne oblicze nowoczesności wzmacnia poczucie wstydu wobec doświadczanych lub domniemyanych niepowodzeń grupy – z uwzględnieniem zacofania wszelkiego rodzaju¹³, a więc i lamentu. Wickett¹⁴ cytuje egipskiego znawcę lokalnej tradycji lamentacyjnej, który „kategorycznie stwierdza, że w tekstach i aspektach tradycji funeralnej przejawiają się zdumiewająco «prymitywne przekonania», jeśli oceniać je w świetle trwającej tysiąclecia ewolucji kultury i religii w Egipcie”¹⁵. W słowach egipskiego uczonego echem powraca opinia niemieckiego badacza z początku XX wieku, który opisywał ewolucyjny związek lamentu z pierwotnym, bezsłownym krzykiem udręki¹⁶. Adiman, wspomniany wcześniej nigeryjski taksówkarz pracujący w Chicago, powiedział mi, że jego katolicycy krewni w kraju prawie nie lamentują. A już z pewnością czynią to o wiele rzadziej niż ich pogańscy sąsiedzi, ponieważ, jak mówi, „jesteśmy cywilizowani [a nie prymitywni]”.

Ten rodzaj wstydu, o którym teraz piszę – poczucie, że Inni postrzegają daną grupę jako zacofaną – jest historycznie konkretny, zakorzeniony w dyskursie rasistowskim i ewolucjonistycznym, które pojawiły się w Europie w epoce oświecenia. Chociaż najczęściej mówimy o wstydzie w odniesieniu do jednostek, podatność poszczególnych osób przynajmniej na niektóre formy wstydu jest powiązana z ich pozycją w świecie (np. pozycją klasową).

11 J. Braithwaite *Shame and Modernity*, „British Journal of Criminology” 1993 No. 3, s. 1-18; N. Elias [1939] *O procesie cywilizacji*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, W.A.B., Warszawa 2011, s. 550-557; A. Giddens *Nowoczesność i tożsamość*; M. Sahlins *The Economics of Develop-man in the Pacific*, „Res” 1992 No. 21 (1), s. 13-25.

12 J.-F. Lyotard [1979] *Kondycja ponowoczesna, Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migaśiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

13 M. Sahlins *The Economics of Develop-man in the Pacific*, „Res” 1992 No. 21 (1), s. 13-25.

14 E. Wickett „For our Destinies”: *The Funeral Lament of Upper Egypt*, Unpublished Ph.D. dissertation, Department of Folklore, 1993 University of Pennsylvania, s. 36.

15 R. Salih *al-Adab al-Sa’bi* [Folklore], al-Nahda al-Masriyya, Cairo 1977, s. 268.

16 O. Böckel *Psychologie der Volksdichtung*, Teubner, Leipzig 1913.

Właśnie dlatego można napotkać marksistowskie wyjaśnienia wstydu w antropologii i w badaniach literackich¹⁷. Helen Merrell Lynd, jedna z pierwszych socjolożek, która wykorzystywała metody antropologii kulturowej do badania wspólnot w Stanach Zjednoczonych, zapoczątkowała również klasowe podejście do wstydu. Na podstawie tej pracy Pamela Fox w studium poświęconym wstydu w brytyjskiej prozie o robotnikach wbudowuje wstyd w „nową wizję oporu”, przekonując, że wstyd i pożądanie (środków kontrolowanych przez klasy wyższe) są pozytywnymi etapami ewolucji krytycznej świadomości klasowej. Mam nadzieję, że czytelnicy zrozumieją moją koncepcję – przedstawianą w późniejszych rozdziałach – dotyczącą ożywiania lamentu i innych tradycji kulturowych jako odpowiedź na opis wstydu z niniejszego i następnego rozdziału. Wstyd to tylko etap prowadzący do decyzji w sprawie oporu lub podporządkowania.

Wstyd i widowisko, trema i globalizacja

W istocie wstyd nigdy nie jest fenomenem jednostkowym. Zawsze pociąga za sobą dialog między reprezentacjami „ja” i Innego. Kto współcześnie, przekraczając granice społeczne i/lub narodowe, próbuje kogoś zawstydzić, ściąga na siebie zarzut prymitywności. Niedawne formy międzynarodowego zawstydzania bez wątpienia wywodzą się z praktyk kolonizatorów poszukujących form upokarzania skolonizowanych¹⁸. Kolonializm uczynił strategiczny użytek z zadawania ran lokalnemu narcyzmowi na poziomie społecznym¹⁹. Dwie powieści o postkolonialnej południowej Azji niezależnie od siebie zostały zatytułowane *Wstyd* (Talima Nasrin, *Lajja*, 1994; Salman Rushdie, *Wstyd*, 1983). Jeśli wiadomość o wstydzie miała dotrzeć do wszystkich, kolonialna retoryka i obrazowanie były równie ważne, jak fizyczny przymus.

Pożyteczne może być porównanie międzynarodowej agresji – zwłaszcza w relacji między supermocarstwem i małym narodem – do seksualnego molestowania dziecka przez osobę dorosłą. Ofiary molestowania rozwijają

17 P. Fox *Class Fictions: Shame and Resistance in the British Working Class Novel, 1890–1945*, Duke University Press, Durham 1994; H. Merrell Lynd *On Shame and the Search for Identity*, Harcourt, Brace, New York 1958.

18 F. Fanon *Black Skin White Masks*, trans. C. L. Markmann, Grove Press, New York 1967.

19 A. Nandy *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi 1983; M. Sinha *Colonial Masculinity: The „Manly Englishman” and the „Effeminate Bengali” in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, Manchester 1995.

w sobie coś, co psychologowie nazywają „wstydem przeniesionym”. Oznacza to, że choć wstyd powinien znajdować się po stronie prześladowcy, to jednak – za sprawą psychologicznego przemieszczenia – właśnie ofiara niesie ze sobą wstyd agresora. Wiemy również, że osoby molestujące to często wcześniejsze ofiary. Aktualna polityka na obszarach takich jak Bliski Wschód, które ustawicznie doświadczają na przemian interwencji bądź agresji ze strony Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników, zawdzięcza część swojej dynamiki wstydu – temu, który możemy porównać do przeniesionego wstydu molestowanego dziecka. Gwałtowne wystąpienia przeciw interesom Zachodu mogą wynikać właśnie z takiego wstydu. Rytualny lament szyicki odgrywa złożoną rolę w tej dynamice: może stać się ujściem dla gniewu wynikającego z doświadczanej przemocy i okupacji militarnej, lecz może też być zamierzonym celem medialnego przekazu, który u części ludzi uruchamia bolesny proces osiągnięcia samoświadomości²⁰.

Wstyd w najnowszej teorii społecznej

Czym jest wstyd, który można wzbudzić w podmiotowości indywidualnej i zbiorowej? Jak odnieść go do publicznego oplakiwania? W teorii psychoanalitycznej wstyd jest reakcją na odczucie wycofania miłości. Reprezentuje strach przed symboliczną śmiercią wywoływaną przez jeden z dwóch powodów powiązanych (w najlepszym przypadku) w paradoks: bycie rozpoznanym (zobaczono nas i usłyszano) oraz bycie nierozpoznanym. Oba te stany wywołujące ogromną obawę sprawiają, że jednostka czuje się bezwartościowa i niekochana do tego stopnia, iż doświadcza dziecięcej grozy na myśl, że zostanie porzucona i umrze. Ten zastanawiający paradoks jednoczy dwie strony naszego strachu przed porzuceniem: boimy się tego, że zostaniemy zauważeni/usłyszani i odrzuceni oraz tego, że tak bardzo będziemy niekochani, iż przestaniemy być zauważani i umrzemy. Dzieci, których **placz** nie wywołuje pełnej miłości reakcji opiekuńczej – dzieci słyszane, lecz odrzucone oraz dzieci po prostu niesłuchane – mogą rozwinąć w sobie wstyd nie tylko w związku z płaczem, ale także w związku z samymi sobą. Rozwijają one „niepewne przywiązanie” – „narcystyczne zranienie”²¹.

20 K. Ghattas *Lebanon-Religion: Blood Flows in Commemoration of Imam Husayn*, Globalinfo (an online news source at <globalinfo.org>), Article #6008, April 2, 2001.

21 H. Kohut *The Restoration of Self*, International Universities Press, New York 1977.

Skoro wstyd wyłania się ze strachu, że zostaniemy przejrzeni na wylot, tzn., że wiąże się on z pewnego rodzaju nagością. Anthony Giddens opracował model wstydu, dokonując przekładu koncepcji Freudowskiej na teorię socjologiczną oraz ujmując nagość jako „zjawisko symboliczne, które wyraża **napięcie między dumą a wstydem** w sytuacjach społecznych [wyróż. – J.W.]”²². „Im bardziej samozwrotna staje się tożsamość jednostki [jak dzieje się w późnej nowoczesności], tym bardziej podstawową rolę w jej osobowości zaczyna odgrywać wstyd”²³. Giddens zostawia tu sporo miejsca dla nowoczesnego wstydu kolektywnego, wynikającego z dostrzeganych przez podmiot niepowodzeń albo słabości grupowej jaźni. Dlatego „narcystyczne zranienie” może charakteryzować równie dobrze społeczeństwa, jak i jednostki.

W jednej z najbardziej prowokacyjnych koncepcji antropologicznych ostatniego czasu Marshal Sahlins²⁴ przekonuje, że zanim „niedorozwinięte” społeczeństwo (powiedzmy w Melanezji) może zacząć się „modernizować», ludzie muszą nauczyć się nienawidzić to, co już mają i co do tej pory uważali za dobre życie. Oprócz tego muszą potępić samych siebie, patrzeć na swoją dotychczasową egzystencję z pogardą oraz zapragnąć być kimś innym”. Wyostrzając kwestię, Sahlins stwierdza, że „rola hańby jest kluczowa: aby pożądać korzyści wynikających z «postępu», jego materialnych cudów i wygod, autochtoniczne poczucie wartości – zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i w odniesieniu do rzeczy przez nich posiadanych – musi ulec deprecjacji”.

Uczciwie trzeba zaznaczyć, że Sahlins również dostrzega możliwość pojawienia się mocnego sprzeciwu wobec upokorzenia: „Doświadczanie «modernizacji» jako działania karnego wiąże się z ryzykiem uruchomienia procesu osiągania samoświadomości przez członków kultury lokalnej rozpoznających wartości własne jako lepsze i odmienne od wartości westernizacji”²⁵. Koledzy-antropologowie Sahlinsa zaproponowali kilka rewizji jego teorii. Robbins²⁶ podkreśla potrzebę pogodzenia „tezy o upokorzeniu” i doniesień

22 A. Giddens. *Nowoczesność i tożsamość*, s. 63.

23 Tamże, s. 140.

24 M. Sahlins *The Economics of Development in the Pacific*, s. 24.

25 Mimo ryzyka z tym związanego odkładam (aż do części III) analizę możliwości takich reakcji oporu na zawstydzanie – autoafirmacji przybierającej formy kulturowej dumy i lokalnego odrodzenia.

26 J. Robbins *Introduction: Humiliation and Transformation: Marshall Sahlins and the Study of Cultural Change in Melanesia*, w: *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia: Humiliation,*

o przypadkach radykalnego zerwania (porzucenia wzorców kultury własnej) z dowodami ciągłości. Lokalne społeczności mogą w istocie „kontrolować proces upokorzenia”. Potrzeba pogodzenia wątku upokorzenia z wątkiem ciągłości wynika, jak przekonuje Robbins, z szerokiego zakresu dzieła Sahlinsa, który twierdzi, że ludzie rozumieją nowe zjawiska, „patrząc przez soczewki kategorii kultury rdzennej”²⁷. Jeżeli tak, pisze Robbins, „to zanim upokorzenie doprowadzi do zerwania więzi z własnymi kategoriami, najpierw musi zostać odczute w obrębie tychże kategorii”²⁸. Besnier dokumentuje ewidentne upokorzenie – albo przynajmniej rozmowy o upokorzeniu – w społeczeństwie melanezyjskim. Mówienie o kłopotach w radzeniu sobie z gwałtownością nowoczesnych przemian **może** sygnalizować rzeczywiste upokorzenie wynikające z zerwania, jakie niesie konfrontacja z nowoczesnością. Skłania to jednak autora do wniosku, że rozmowa o poczuciu upokorzenia to tyle, co rozmowa „starszych pań, które dziś – tak jak dawniej – śmieją się z samych siebie i swoich koleżanek”.

Wezwanie do uważnych badań etnograficznych sformułowane przez Robbinsa i Besniera wprowadza konieczną korektę. Zarazem takie „stany afektywne i [lokalne/globalne] warunki społeczne łączą się z ekonomią polityczną”, a „szersze problemy utraty władzy ekonomicznej i politycznej [...] wywołują zarówno marginalizację, jak i frustrację przynoszone przez nowoczesność”²⁹. W odniesieniu do Bangladeszu narodowe poczucie zacofania rodzi się z relacji podległości państwa w ujęciu globalnym; równocześnie można zakładać, że każdy „wstyd” – o czym będzie mowa poniżej – przechodzi przez filtr długotrwałych lokalnych wzorców rozumienia.

Właśnie na poziomie międzygrupowym w pełni widoczna staje się **historycznie zmienna natura wstydu**. Wstyd, w mojej definicji, nie wyłącza się z uniwersalnych warunków ludzkiej egzystencji, nietkniętych przez kulturę i historię. Ani sama możliwość bycia boleśnie obnażonym, ani znaczenia z tym związane nie są niezmiennie w przebiegu dziejów. Dlatego niedawne przypadki wyłaniania się państw narodowych to szczególnie interesujące

Transformation and the Nature of Cultural Change, eds. J. Robbins, H. Wardlow, s. 3-22, Ashgate, Aldershot 2005, s. 14, 15.

27 J. Robbins *Introduction: Humiliation and Transformation*, s. 15.

28 Tamże, s. 15.

29 B.M. Knaft [Recenzja] *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia: Humiliation, Transformation and the Nature of Culture Change*, eds. J. Robbins, H. Wardlow, „The Contemporary Pacific” 2007 No. 19 (2), s. 619.

miejsca do badania wstydu, czyli do analizy sposobów walki z okazywaniem uczuć i odsłanianiem samego siebie przez członków tychże państw-narodów. Projekt powołania do życia narodowej dumy niemal nieuchronnie pociąga za sobą wstyd jako skutek uboczny; pojawia się on u ludzi niepotrafiących dorównać wzorcom, z których naród zasadnie może być dumny, bądź nawet zagarnia całe narody, które mogą zacząć doświadczać samych siebie jako obiektów litości. Tak właśnie wstyd i duma walczą ze sobą w pewnej nepalskiej wiosce poddanej retoryce narodowego rozwoju, przekazywanej przez podręczniki i inne źródła³⁰.

Prawdą jest, że stawka niektórych wystąpień publicznych w „tradycyjnych społeczeństwach” była tak wysoka, że niepowodzenie mogło pociągać za sobą wstyd lub klęskę. Ocalenie pojedynczych ludzi lub całych grup również mogło zależeć od występu jakiejś jednostki – powiedzmy szamana. Zasadniczo jednak lokalne pojmowanie partycypacyjnej struktury takich wydarzeń chroniło centralnego aktora od wstydu jako takiego. Tradycyjny dyskurs często przedstawia występ jako wytwór całych zbiorowości, nie zaś samotnych osób – intuicyjnie kształtujących swoje bycie i swoją wartość bezpośrednio „na scenie”. Między „inspicjentami” odpowiedzialnymi za powodzenie takich kolektywnych występów często znajdowały się duchy przodków bądź innych osób³¹.

Postmodernistyczne „społeczeństwo spektaklu”³² – powiązane z apoteozą moralnego **świadczenia** cierpieniu – staje w ostrej sprzeczności do społeczeństwa tradycyjnego. Występ został poddany rosnącemu utowarowieniu. Mniej ludzi widzimy „na scenie”, więcej zaś zaczyna obawiać się, że można będzie ich zobaczyć w kontekście występu; równocześnie socjopolityczny nadzór wszelkiego rodzaju staje się wszechobecny³³. Blask światła stał się okrutniejszy. Zmiany takie pociągają za sobą transformację osobowości, natury patrzenia i bycia widzianym, występowania i przynależenia do widowni.

30 L.M. Ahearn *Invitations to Love: Literacy, Love Letters. and Social Change in Nepal*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2001.

31 W. Keane *From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion*, „Comparative Studies in Society and History” 1997 No 39 (4), s. 674-693.

32 G. Debord [1967] *Społeczeństwo spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.

33 M. Foucault *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Pantheon, New York 1980, s. 101.

W coraz większym stopniu jednostka musi raczej „wystawiać siebie”, niż odgrywać cudze role. Tak rozumiany występ nabrał znaczenia, podobnie jak rozmiar towarzyszącego występowi wstydu³⁴. Gwałtowny przyrost mediów i informacji przelewających się przez świat oznacza, że w globalnej wiosce ludzie mogą ujrzeć samych siebie w CNN. Trema – rodzaj lokalnej samowiedzy uznanej przez Geertza za cechę charakterystyczną życia społecznego na Bali – dziś nabrała nowego znaczenia. Nieoczekiwanie całe grupy przekonały się, że są na elektronicznych scenach.

Muzułmanie szyicy na globalnej scenie

Od czasu amerykańskiej inwazji na Irak szyici zyskali medialną uwagę. Ta'ziyeh – szyickie teatralne odegranie śmierci imama Husayna z VII wieku – wystawiono w nowojorskim Lincoln Center w 2002 roku. Ta'ziyeh rozgrywa się w miesiącu Muharram³⁵; rocznica śmierci Husayna przypada w dziesiątym dniu tego miesiąca – dniu Aszura. Publiczne okazywanie żalu wobec męczeństwa imama obejmuje lamentacje i samookaleczanie. Szyicy duchowni od bardzo dawna nieufnie spoglądali na tradycyjny obyczaj znany jako *matam* – na który składają się „gesty żałobne [...] przebiegające od płaczu i bicia się w piersi, aż po samobiczowanie” i samookaleczanie na znak identyfikacji z Husaynem³⁶. Wielu laickich szyitów uznaje biczowanie za sposób okazania szacunku i nie ma zamiaru porzucić tego zwyczaju.

Szyicka tożsamość, zwłaszcza po rewolucji islamskiej w Iranie, stała się czymś „globalnym i transnarodowym, a nie po prostu lokalnym”³⁷. Zglobalizowany szyityzm dotarł do krainy Ladakh³⁸ u podnóża Himalajów. Pinault,

34 Spostrzeżenie to zawdzięczaam Karli Hackstaff. Zob. J.M. Wilce *Madness, Fear, and Control in Bangladesh: Clashing Bodies of Knowledge-Power*, „Medical Anthropology Quarterly” 2004 No. 18 (3) (wydanie specjalne pt. *Illness and Illusions of Control*, s. 357-375).

35 Muharram – pierwszy miesiąc kalendarza muzułmańskiego. Jego nazwa wywodzi się od arabskiego słowa حرام (haram) oznaczającego „zakazany” lub „święty”. Genezą tej nazwy jest zakaz prowadzenia wojen i walk plemiennych w tym okresie przez plemiona Beduinów zamieszkujących Półwysep Arabski przed islamem [przyp. tłum.].

36 D. Pinault *Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India*, „History of Religions” 1999 No. 38 (3), s. 286.

37 Tamże, s. 293.

38 Ladakh – kraina między głównym pasmem Himalajów a górami Karakorum, położona w części górnego biegu rzeki Indus. Geograficznie najbardziej na zachód wysunięty fragment Wyżyny Tybetańskiej; historyczny Tybet Zachodni. Głównym ośrodkiem administracyjnym jest miasto

badacz religii, który przeprowadził zaawansowane badania terenowe, pisze, że rosnąca duma odczuwana przez południowoazjatyckich szyitów „doprowadziła – przynajmniej wśród szyickich duchownych i szyitów wykształconych – do większej podatności” na irańskie wpływy, a zwłaszcza na religijne wysiłki „powściągnięcia kontrowersyjnych praktyk Muharram”³⁹. Jedną z takich prób jest szczególnie warta odnotowania. Podczas miesiąca Muharram w 1994 roku duchowy przywódca Islamskiej Republiki Iranu, ajatollah Ali Chamenei, „uznał za «bezprawne i zabronione» wszelkie akty *matam* wykonywane publicznie z użyciem ostrych narzędzi i mające na celu samookaleczenie. Chamenei obawiał się przede wszystkim uszczerbku, jakiego mógłby doznać wizerunek szyickiego islamu, **gdyby ktoś z zewnątrz zobaczył** [wyróż. – J.W.] samobiczujących się żałobników”⁴⁰. Wyjaśnia to poniższy fragment:

Gdyby okaleczanie ciała z użyciem ostrych narzędzi miało odbywać się w domu za zamkniętymi drzwiami, wówczas szkoda wynikająca z uprawiania takich praktyk wiązałaby się wyłącznie z kwestią ran cielesnych. Jeżeli jednak **działania takie mają miejsce w obecności świadków, przed kamerami telewizyjnymi i na oczach wrogów oraz obcokrajowców**, a nawet na oczach naszej młodzieży, wówczas uwzględnić trzeba dodatkową szkodę. Nie jest to już kwestia jednostkowych czy cielesnych szkód, lecz kwestia **wielkiego uszczerbku [...] na reputacji islamu** [wyróż. – J.W.].⁴¹

Znaczące, że ajatollah, szukając sposobu na wykluczenie praktyk *matam*, odwołał się nie do argumentów teologicznych, lecz do poczucia nagości, do świadomości bycia widzianym w niekorzystnym świetle, jak na globalnej scenie.

Oświadczenia takie wywierały wpływ na mieszkańców krainy Ladakh⁴². Gorliwi naśladowcy Wielkiego Ajatollaha usiłowali wprowadzić ten zakaz, jednak rezultaty były różne. Bardziej zgodni z werdyktem ajatollaha wydają

Leh, Politycznie Ladakh należy do Indii (stan Dżammu i Kaszmir), choć niewielka jego część znajduje się na terenie współczesnych Chin [przyp. tłum.]

39 D. Pinault *Shia Lamentation...*, s. 293.

40 Tamże, s. 299.

41 Tamże. Cyt. za: S.A. Khamenei *Ashura: bayyanat-e rehbar-e mu' azzam-e inqilab-e islami waifti-fa; at-e ayyat-e 'uzam piramun 'azadar-ye 'ashura* (Qom: Dafter-e tablighat-e islami-ye hawzeh-ye 'ilmiyah, 1994), s. 22.

42 D. Pinault *Shia Lamentation...*

się libańscy szyici. Dziennikarz Kim Ghattas (2001) opisał troskę libańskich szyitów o to, jak *matam* jako element tradycji publicznego lamentowania jest postrzegany na świecie. Ibrahim Moussawi, szyicki akademik, powiedział reporterowi, że dziś, gdy ta tradycyjna praktyka szyicka bywa pokazywana przez telewizję, jej wizerunek jest przedmiotem głębokiej troski. Ahmed Kahil, szyicki lekarz pracujący w szpitalu prowadzonym przez Hezbollah, powiedział Ghattasowi: „uważamy, że *matam* nadaje islamowi wizerunek religii zacofanej i dlatego musimy go porzucić”. Moussawi idzie dalej: „Jeśli ktoś chce okazać imamowi Husaynowi swoje oddanie i poświęcić swoją krew, to niech ją odda do banku krwi”⁴³.

Świat globalnej cyrkulacji szyickiego dyskursu możemy nazwać „szyicką nowoczesnością”. Jednak świat taki jest ściśle połączony z Innymi, a rosnące nakładanie się nielokalnych systemów wymiany dyskursu i mediów tworzy kontekst dla **wszystkich** „lokalnych nowoczesności”. Mieszkańcy obszarów dalekich od globalnych centrów władzy coraz częściej doświadczają siebie jako Innych; patrzą na etniczną bądź narodową tożsamość przez okulary percepcyjne potężnych Innych, tkwiąc w dziwnej pozycji między spontanicznością a wyobcowaniem⁴⁴.

Właśnie tę kombinację spontaniczności i wyobcowania możemy nazwać **wstydem**. Wyrażona przez ajatollaha obawa przed narażeniem na wstyd albo na nieprzyjazne spojrzenie nie zdziwiłoby pewnie Norberta Eliasa. Socjolog ten stwierdził, że przez stulecia europejskiej historii „próg odrazy i granica wstydu przesuwali się [...] wraz z procesem «nabywania kultury» i «ucywili-zowania»”⁴⁵. Historia wstydu jest pełna odwrótów, fał wstecznych i wyjątków, podobnie jak historia skutecznego wykorzystywania wstydu jako instrumentu kontroli społecznej. Wiemy jednak „wystarczająco wiele [na temat historii wstydu na Zachodzie], by odrzucić koncepcję jednokierunkowego trendu **odchodzenia** przez społeczeństwa od skuteczności zawstydzania w miarę procesu modernizacji”⁴⁶.

Tak więc globalizacja oznacza, że większość mieszkańców ziemi może zobaczyć samych siebie przez soczewki zglobalizowanych kapitalistycznych

43 K. Ghattas *Lebanon-Religion: Blood Flows in Commemoration of Imam Husayn*, Globalinfo (an online news source at <globalinfo.org>), Article #6008, April 2,

44 Ch. Dole, T. Csordas *Trials of Navajo Youth: Identity, Healing, and the Struggle for Maturity*, „Ethos” 2003 No. 31 (3), s. 337.

45 N. Elias *O procesie cywilizacji*, s. 83.

46 J. Braithwaite *Shame and Modernity*, s. 7, 1 [wyróż. – J.W.].

mediów – zestaw oczu niezdolnych do odzwierciedlenia spojrzenia własnego, bo przynoszących spojrzenie odległego i bogatego świata, który jest całkiem Inny. Poczucie, że ten Inny nas przejrzał i nisko ocenił, że spójność naszej grupy odniesienia została osłabiona bądź rozpadła się, ustanawia wstyd jako rosnące zjawisko międzynarodowe.

Historyczne ukontekstowanie wstydu to dopiero pierwszy krok. Aby zrozumieć, dlaczego ten nowy rodzaj wstydu, który w moim przekonaniu rozprzestrzenia się po całym świecie, nie rozkłada się równomiernie, musimy rozważyć, jak klasa socjoekonomiczna wpływa na wrażliwość.

Wstydlivy płacz, płęć kulturowa i rozpowszechniające się poglądy na temat szacowności klasy średniej

Klasa to sprasowane połączenie dwóch poziomów rzeczywistości: uwarstwionej dystrybucji władzy i prestiżu (czyli **kapitału kulturowego** w jego mnogich formach) w ściśle dialektycznym związku z dystrybucją wszelkich form **kapitału ekonomicznego**. Wstyd to świadomość braku kapitału kulturowego – może nawet poczucie, że zostało się z niego odartym, pozbawionym nawet absolutnego minimum poważania. Adekwatne wyjaśnienie, jak nowoczesność otoczyła wstydem tradycyjne praktyki, takie jak lament, musi uwzględnić niuanse klasowe i genderowe w konstrukcji wstydu, a także „zacofanie” jako wstydlivy atrybut. Przydatne tu będzie zdefiniowanie wstydu w relacji do **dominacji symbolicznej**. Kiedy klasy społeczne dominująca i podporządkowana różnicowo używają określonych form znakowych (np. „skromnego” stroju), godząc się zarazem, że styl życia klasy dominującej jest lepszy, to relacja ta – wedle określenia Bourdieu⁴⁷ – stanowi przykład symbolicznej dominacji albo symbolicznej władzy. Patrząc od dołu, to właśnie okazuje się wstydem (wynikającym z używanego przez grupę języka⁴⁸ bądź innego trybu produkcji znakowej).

Symboliczna dominacja powiązana z *lajja*, czyli „wstydem”, była już częścią sceny na indyjskim subkontynencie, kiedy Brytyjczycy przybyli i dodali następną warstwę. *Lajja* była i jest polisemiczna, oznacza w różnych kontekstach

47 P. Bourdieu *Language and Symbolic Power*, trans. J.B. Thompson, Harvard University Press, Cambridge, MA 1991.

48 D.M. Bonner Garifuna *Children's Language Shame: Ethnic Stereotypes. National Affiliation, and Transnational Immigration as Factors in Language Choice in Southern Belize*, „Language in Society” 2001 No. 30 (1), s. 81-96.

nieśmiałość, skromność, umiejętność okazywania szacunku bądź pokorę. Dynamika lokalnego wstydu przejawia specyfikę klasową i genderową. Ci, którzy są na samym dole w Bangladeszu, niewiele mają do stracenia; są ostatnimi, których można postrzegać jako *lajjuk* (skromni) bądź jako osoby poddające się *parda* (kulturowo zatwierdzonej segregacji płciowej). Południowoazjatyckie rodziny dysponujące niewielkim majątkiem⁴⁹ od dawna poszukują dla swoich synów panny młodej z właściwą dozą odpowiedniej „wstydlivosti”. Jeśli tradycyjna bangladeska rodzina chce zwrócić uwagę na cnotliwość własnej córki, wówczas nazywa ją *lajjuk meye*, „nieśmiałą”, czyli dziewczyną z odpowiednią *lajja*, tzn. z uwewnętrznioną społeczną i, w tym przypadku, płciową kontrolą. W całej południowej Azji taka *lajja* jest wartościowym przymiotem. Jeśli jednak kobieta naruszy społeczne normy, np. odwiedzając kolejne domy i lamentując, to sprowadzi na swoją rodzinę „upokarzające” *lajja*, które powoduje utratę kulturowego, a często także ekonomicznego kapitału. Dlatego jej rodzina, jak w przypadku Latify, musi nakłonić winowajczynię, aby powróciła do działania zgodnego z pozytywną *lajja*⁵⁰.

Systemy klasowe i genderowe mogą być zjawiskami lokalnymi, ale nie rozwijają się w izolacji. Wartości mogą szybko się zmieniać, jednak fala zmian nigdy nie wynosi w górę wszystkich grup społecznych w równej mierze.

Zachowania typowe jako wyznacznik statusu

Zachowanie – działania typowe bądź postrzegane jako uregulowane i podporządkowane zasadom, w tym, dodam od siebie, zasadom dotyczącym okazywania bądź tłumienia emocji – to powszechny wyznacznik statusu. Wyabstrahowane z lokalnych kategorii – takich jak „godny”, „mądry” czy „wrażliwy” – kwintesencje zachowań poszczególnych osób lub grup pełnią rolę zakodowanych ocen ich statusu. Termin „poważanie” ujmuje to nader precyzyjnie, a określenie „mieszczańskie poważanie” mówi, że w pewnych społeczeństwach przynależność do klasy średniej pociąga za sobą wyjątkową potrzebę trwałego szacunku. W końcu to właśnie klasa średnia ma najwięcej

49 T.A. Abdullah, S.A. Zeidenstein *Village Women of Bangladesh: Prospects for Change*, Pergamon Press/ILO-World Employment Program, Oxford:1982; P. Jeffery *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*, Zed Press, London 1979.

50 Kontrowersyjna powieść *Lajja* autorstwa bangladeskiej feministki Taslimy Nasrim (przekład angielski: 1994) – przywoływana wcześniej w niniejszym rozdziale – operuje pozytywnymi i negatywnymi znaczeniami wstydu.

do stracenia. Niewielkie jest prawdopodobieństwo, że nędzarze obejrzą samych siebie w CNN i przeczytają w gazetach o hańbie, która dotknąłszy naród, dotknęła także ich samych. Tymczasem lokalna klasa średnia, ze względu na stopień konsumpcji mediów i potrzebę trwałego poważania, staje się swoistym poziomem zero dla wstydu, o którym piszę. W dziejach Europy wstyd opisany przez Eliasa rozprzestrzenił się, skapując w dół – od dworu królewskiego, przez wyłaniające się mieszczaństwo, aż do niższych grup socjoekonomicznych. Wiązało się to z rosnącą kontrolą emocjonalną. Międzynarodowej ekspansji krykieta towarzyszyło rozprzestrzenianie się charakterystycznej dla XIX-wiecznej elity brytyjskiej praktyki kontrolowania emocji, kojarzonej z samą grą⁵¹. W ten sposób ekspansja krykieta i uczuciowości otaczającej tę grę sprawiła, że lamentowanie stawało się rzadsze w koloniach, a tym bardziej w samej Brytanii.

Bez względu na rozmaite dekonstrukcje, jakim uczeni poddają kategorię „nowoczesności”, w dyskursie lokalnych aktorów społecznych grupy społeczne i systemy moralne dzielą się na „nowoczesne” i „zacofane”. Moralność określana jako nowoczesna może wydawać się atrakcyjna bądź odpychająca, lecz w moralnych dyskursach przejawia się skłonność do przyjmowania tej dychotomii. Stratyfikacja lokalnych klas społecznych, grup etnicznych czy nawet narodów-państw, odnosi się do takich właśnie poglądów. Dyskursy dominujące wiążą pewne klasy z nowoczesnością, a inne etykietują jako „wsteczne”.

„Postępowe” i „zacofane” sposoby wyrażania uczuć: hierarchie wewnętrzne i międzypolityczne

Jeżeli wartości dominujące wypływają z określonych centrów – elit, klasy średniej, narodów hegemonicznych w układzie globalnym – wówczas grupy takie mają nadmierny wpływ na krążące w społeczeństwie idee poważania, „zacofania” i wstydu. Wcześniejsza generacja teorii antropologicznych i psychoanalitycznych (np. Benedict⁵²) sytuowała „kultury winy” ponad „kultuрами wstydu”, ponieważ „wina”, jak zakładano, była wewnętrzną formą kontroli, a więc cechą osobowości „ewolucyjnie wyższej”. Dyskurs ten mógł do

51 A. Appadurai [1996] *Nowoczesność bez granic, Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 91-92.

52 R. Benedict [1946] *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, przeł. i przedm. E. Klekot, PIW, Warszawa 2003.

pewnego stopnia wpłynąć na doświadczanie kulturowej tożsamości i podporządkowania. Wstyd zaczęto kojarzyć z moralnym zacofaniem. Dlatego wstyd, do którego kobiety rzekomo były bardziej skłonne⁵³, jest sam w sobie czymś, czego należy się wstydzić. Jednakże według nowszych teorii⁵⁴ wstyd jest tak samo uwewnętrzniony i uwikłany w nowoczesne formy społecznej kontroli, co wina. Podatność na społeczną kontrolę wymaga podatności na zawstydzanie.

Nierozsądne przeciwstawienie „kultur wstydu” i „kultur winy” prawdopodobnie nigdy nie wyszło z mody. Seymour Hersh⁵⁵ opowiada historię stonkowsko starej teorii antropologicznej, która odrodziła się po inwazji USA na Irak w 2003 roku. Najwyraźniej ktoś z amerykańskiej armii odkrył książkę Raphaëla Patai *The Arab Mind* (1973), w której można przeczytać m.in., że „Arabowie” (zasadniczo) są szczególnie wrażliwi na punkcie wstydu; potem zaczęto rozdawać książkę tysiącom żołnierzy. Przyjęcie tego dzieła Hersh łączy z nadużyciami, jakich dopuszczono się w Abu Ghraib.

Pomysł, że istnieje „arabska umysłowość” bądź „arabska kultura” albo że kultura w ogóle zakłada raczej jednorodność niż napięty kompromis, konflikt i jego rozwiązywanie, przestał być modny w antropologii. Kultura jest dziś kwestionowana, a centralne miejsce w antropologicznej wizji kultury zajmuje koncepcja ideologii walczących o dominację. Klasy stosunkowo zamożne są wyjątkowo uprzywilejowane pod względem wywierania wpływu na meta-kulturową refleksję ustalającą, które formy ekspresji są wstydlive, aczkolwiek klasy te nie używają swojego wpływu w sposób spójny, prosty czy przewidywalny. Historycznie i kulturowo zmienne trajektorie kształtują działania i oceny działań. O ile brytyjskie elity miały ćwiczyć się w ścisłej kontroli nad silnymi emocjami zarówno podczas gry w krykieta, jak i we wszelkich zachowaniach, o tyle amerykańskie wyższe warstwy klasy średniej późnej nowoczesności kultywują emocjonalnie **ekspresywną** formę „psychologicznie pogłębianego indywidualizmu”⁵⁶. Rodzice należący do zamożnej społeczności nowojorskiej, wśród której badania prowadziła Kusserow, kładą „szczególny nacisk na rolę słów w **wyrażaniu uczuć** [wyróż. – J.W.] i artykułowaniu

53 Z. Freud [1930] *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, KR, Warszawa 1992.

54 J. Braithwaite *Shame and Modernity*; A. Giddens *Nowoczesność i tożsamość*.

55 S.M. Hersh *The Gray Zone: How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib*, „The New Yorker”, 24.05.2004 (online edition).

56 A.S. Kusserow *American Individualisms: Child Rearing and Social Class in Three Neighborhoods*, Palgrave MacMillan, London 2004.

potrzeb”⁵⁷. Tacy Amerykanie mogą uważać siebie za bardziej postępowych od osób, które nie cenią otwartego wyrażania uczuć.

A jednak ta nowojorska wyższa warstwa klasy średniej patrzyłaby podejrzliwie na każde lamentowanie – zaś dodanie melodii czy słów (na mocy mojej definicji lamentu) uczyniłoby takie zachowanie jeszcze bardziej dziwnym. Różnica między tymi konkretnymi Amerykanami i, powiedzmy, mieszkańcami Amazonii – którzy bez trudu rozpoznaliby i zaakceptowali rytualne zawodzenie, uznając zarazem milczące zachowanie żałobne za haniebne⁵⁸ – odzwierciedla zarówno ideologię racjonalistyczną, która konstytuuje amerykańską klasę średnią w opozycji do każdego Innego, jak i względną władzę tejże klasy do kontrolowania globalnej cyrkulacji metadyskursów. Nieliczni Euro-Amerykanie akceptują „niekontrolowany” lament, coraz liczniejsi natomiast opowiadają się za ograniczonym płaczem i rozbudowanym „ujęciem żalu w słowa”⁵⁹.

Greg Urban przeciwstawia „kulturze amerykańskiej” style emocjonalne preferowane w brazylijskiej Amazonii:

W kulturach mających rozwinięte tradycje rytualnego zawodzenia czy lamentacji, jak w licznych społecznościach amerindiańskich centralnej Brazylii, żal wyraża się środkami formalnej rozpacz. Inscenizowany szloch powiadamia o czymś smutku. Porównajmy ten ekspresywny styl z zachowaniem kogoś, kto w analogicznej sytuacji – jak często dzieje się w amerykańskiej kulturze – mówi: „Przykro mi”.⁶⁰

Urban lokuje tę różnicę w ramach szerszego kontrastu. We wszystkich społeczeństwach język to narzędzie referencji – narzędzie służące do „mówienia o” czymś. W zachodnich ideologiach języka funkcja referencyjna staje się nadrzędna. Jednakże nie ma międzykulturowej zgody co do tego, że wyrażenie emocjonalne powinno składać się z racjonalnego odniesienia do uczuć – jak

57 A.S. Kusserow *De-Homogenizing American Individualism: Socializing Hard and Soft Individualism in Manhattan and Queens*, „Ethos” 1999 No. 27 (2), s. 222-223.

58 Wnioskuje tak, ponieważ zawodzenie jest ważnym społecznym zobowiązaniem na niektórych obszarach – np. w Amazonii (Urban 1998).

59 J.W. Pennebaker *Opening Up: The Healing Powers of Emotional Expression*, Guilford, New York 1997.

60 G. Urban *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*, University of Texas Press, Austin 1996, s. 175-176.

w zdaniu „Przykro mi”. Opisani przez Kusserow ludzie należący do kultury psychologicznie pogłębionego indywidualizmu mogą doceniać wyrażanie emocji w amazońskiej lamentacji, jednakże wolą raczej racjonalne odniesienie do uczuć doświadczanych niż odgrywanie uczuć w lamencie.

Tylko jeden mały krok dzieli odnotowanie dominacji tych amerykańskich klas społecznych, które preferują referencyjny styl „wyrażania” emocji zamiast ich „odgrywania” czy lamentu bez zahamowań, od zrozumienia, jak percepcja tych różnic może być powiązana z kolektywną pewnością siebie bądź kolektywnym odczuwaniem wstydu. Nie oznacza to, że droga od lamentacji do psychologicznie pogłębionej ekspresyjności jest prosta i nieuchronna. Opór wobec zawstydzania jest zawsze możliwy – o czym świadczą rozmaite ruchy „godnościowe” bądź walczące fundamentalizmy⁶¹. Jednakże **wstydlivość głośnego publicznego lamentowania rozprzestrzeniła się po całym świecie**, zwłaszcza wśród klas aspirujących do elity.

Klasa średnia w poszukiwaniu globalnego poważania

W coraz liczniejszych miejscach **na całym świecie** ludzie domagają się poważania dla klasy średniej. Hinduskie klasy średnie wyłoniły się w trakcie panowania brytyjskiego, a ich rozwój wiąże się z rozwojem angielskich elit i klas średnich⁶². Powiązanie to obejmuje niemało sprzeczności, o czym pisze historyk Sanjay Joshi: „Stworzenie nowych norm **poważania** [wyróż. – J.W.] miało kluczowe znaczenie dla [hinduskiego] projektu klasy średniej”⁶³. Joshi skupia się przede wszystkim na XX-wiecznym procesie narodzin hinduskiej klasy średniej, ale wstyd południowoazjatyckiej miejskiej klasy średniej dotyczący obyczajowości (w tym lamentacji) ich wiejskich kuzynów korzeniami sięga wieku XIX. W kolonialnym Bengalu zbiegły się wpływy dyskursów hinduskiego i brytyjskiego. Rezultat można nazwać nowym dyskursem poważania klasy średniej.

Pięć lat później i sto mil od domu Munira w innym rejonie Bangladeszu (Mymensingh) prowadziłem grupową rozmowę skoncentrowaną na zmianach socjokulturowych. W miejscu publicznym zgromadziło się ponad

61 M. Hardt, A. Negri *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, W.A.B., Warszawa 2005.

62 S. Ahluwalia *Controlling Births. Policing Sexualities: A History of Birth Control in Colonial India, 1877-1946*, Ph.D. dissertation, History Department, University of Cincinnati 2000.

63 S. Joshi *Date? Fractured Modernity: Making of a Middle Class in Colonial North India*, Oxford University Press, Delhi 2001, s. 18.

czterdzieści osób. Zapytałem, czy mogę utrwalić odpowiedzi na taśmie wideo. Wszyscy wyrazili zgodę, ale tylko nieliczni brali aktywny udział w spotkaniu. Mniej więcej przez kwadrans godzinnego wywiadu rozmawialiśmy o lamencie. Zapytałem, czy lamentacja lub **cichy** płacz mają jeszcze przed sobą przyszłość, i wszyscy zgodzili się, że mieszkańcy Bangladeszu gwałtownie odwracają się od głośnego lamentowania. Zapytałem o przyczynę. Stary nauczyciel odpowiedział: „Ponieważ ludzie są już wyedukowani”. A potem dodał po angielsku: „Nauczyli się wstydu! Rozumiesz? Wstydu!” (mówiąc to, uderzał w biurko). Zapytałem, co ma na myśli, on zaś przedstawił następujący scenariusz (przechodząc na rodzimy język Bangla): „Ktoś nadchodzi [zakładam, że miał na myśli: „gdy ja płaczę”] i wiem, że mogę to zrobić. Zachowam kontrolę. Postaram się. Nauczę się, to jasne. Serce pozostaje pod kontrolą. To z powodu wstydu. Jestem wyedukowany. Czy to nie dowodzi naszego postępu w edukacji?”⁶⁴.

Najwyraźniej dla starego bangladeskiego nauczyciela i przypuszczalnie dla większości obecnych „wstyd” (*lajja*) był znakiem pozytywnym – nie elementem znaczącym w dyskursie indywidualnych emocji należących do wizerunku jednostkowego, lecz znakiem sumienia i wartościowego rodzaju konformizmu. Inny uczestnik spotkania – młodszy nauczyciel – wyjaśnił to inaczej, choć równie żarliwie. To konkretnie islamska edukacja rozprzestrzenia się w Bangladeszu, a razem z nią świadomość, że „tego rodzaju płaczu i zawożenia islam nie lubi!”. Dla obydwu nauczycieli pojawienie się pewnego typu edukacji pociąga za sobą rozprzestrzenianie się odpowiedniego wstydu, który pewnego dnia usunie głośnie zawożenie.

Aspirujący do elity Bengalczyki wiedzą, że lamentowania należy się wstydzić – nie znają natomiast korzeni swojego wstydu, zaplątanych w pokrewne sobie historie XIX-wiecznych angielskich i bengalskich klas średnich. Współczesnym mieszkańcom Bangladeszu lament wydaje się „zacofany”. Paradoksalnie właśnie dalekie spojrzenie wstecz rzuca światło na przyczyny tego stanu rzeczy. Dziewiętnastowieczne metadyskursy określające gatunki kobiecych występów wyrosły w kontekście kolonialnym, w którym lokalne elity częściowo naśladowały system wartości brytyjskich Indii – co wprowadziło zamieszanie w ich własne, zakorzenione w kastowości, wyobrażenia o hierarchii powiązanej ze stylem zachowania. Tego typu świadomość własnej historii zawsze jest rzadka – aktywny udział w systemie socjokulturowym najwidoczniej wymaga nieświadomości, jak przekonuje Bourdieu. Jeśli

64 Argument ten można zestawić z *Państwem* Platona (X 604a), co omówiłem w rozdziale 4.

historyczna, zakorzeniona w klasie wrażliwość ma kształtować codzienne życie zgodnie z tym, do czego została powołana, musi to czynić w formie ucieleśnionych dyspozycji, wyrastających z materialnych warunków życia określonych dla danej klasy i kierujących codzienną praktyką – czyli musi być tym, co Bourdieu nazywa habitusem, „historią zamienioną w naturę, to znaczy wypartą jako historia”⁶⁵. Naturalizacja poczucia wstydu z powodu płaczu u bengalskiej klasy średniej pociąga za sobą niewiedzę na temat kolonialnych korzeni owego wstydu.

Opętanie, świadomość narodowa klasy średniej i wstyd metakulturowy

Podczas rocznych badań terenowych w regionach wiejskich Bangladeszu (1991-1992) całkiem regularnie słyszałem muzykę weselną, okolicznościową czy hinduską muzykę filmową – celowo puszczaną głośno. Ale musiałem dosłownie ścigać każdy głośny występ związany z opętaniem przez duchy – tak szybko dobiegał końca; spontaniczny lament słyszałem zaledwie trzy razy podczas rocznego pobytu. Wielokrotnie w mojej obecności członkowie bengalskiej klasy średniej z zaskobieniem mówili o staromodnych „wierzeniach” i praktykach, tak jakby cały naród czuł się nagim przedmiotem racjonalnego globalnego spojrzenia. Nie tylko lament, ale także duchy, które niegdyś całkiem swobodnie brały w posiadanie młode kobiety, zdawały się znikać w ostrym świetle rodzącej się nowoczesnej samoświadomości bengalskiej.

Pod koniec owego roku badań terenowych wygłosiłem wykład w wiejskim szpitalu, będącym bazą międzynarodowej organizacji medycznej, która przez cały okres mojego pobytu wspierała mnie organizacyjnie i duchowo. Obecni byli bengalscy lekarze i pracownicy szpitalni. Wspomniałem o opętanych jako idiomie protestu i oporu. Pewna młoda lekarka podeszła do mnie po wykładzie, oburzona rzeczami, o których mówiłem, i zaprzeczyła, jakoby Bengalczyki wierzyli w „duchy”. Nic dziwnego, że duchy te nie zaczęły na mnie. Wrażliwość lekarki została ukształtowana w dialogu z globalnymi rozmówcami i globalnymi mediami. A w skład tej wrażliwości wchodziło doświadczanie wstydu narzucone przez spojrzenie Innego obejmujące „zaco-fanie” Bangladeszu.

Opętanie przez duchy, trans i lament są powiązane ściślej, niż moglibyśmy sądzić [...]. Metakulturowy porządek, w obrębie którego trans i lament

65 P. Bourdieu [1972] *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 92.

występowały jako bezpieczne działania kulturowe, został odsunięty przez inny porządek – samoświadome hierarchizowanie form kulturowych; porządek ów nie przyznaje żadnej wyraźnej jakości kulturowej zachowaniu, które pozostaje pod kontrolą i równocześnie spod kontroli się wymyka [...]. Nowoczesne systemy polityczne – począwszy od Solona w Grecji – regulują takie przejawy podmiotowości [...].

Podsumowanie

Niegdyś etnografia koncentrowała się na niewielkich, odizolowanych społecznościach. Analizowanie wstydu w takich społecznościach mogło opierać się na wywiadach jednostkowych. Choć badania etnograficzne i historyczne tworzą podstawę głównej tezy niniejszego rozdziału, to jednak potrzebne są nowe metody dla przebadania wstydu krążącego w publicznych formach kulturowych, takich jak media czy kościelne oświadczenia, i komentowanego bezpośrednio przez jednostki. Wstyd, który opisałem, okazał się skuteczny – osiągając to, czego przednowoczesna krytyka lamentu osiągnąć nie zdołała – dzięki metodom, którymi nowoczesne narodowe i ponadnarodowe siły wzmocniły cyrkulację form kultury publicznej.

Niniejszy rozdział pokazał wszechobecność wstydu w nowoczesności, a także jego rolę w zniechęcaniu do lamentu na całym świecie. Rozdział następny, ściśle z aktualnym powiązany, zaprezentuje analizę zestawienia kluczowych znaczących – „lamentu” z „wstecznym” i „prymitywnym” – w dyskursie współczesnym.

Przełożył Przemysław Czapliński

Abstract

James Wilce

NORTHERN ARIZONA UNIVERSITY

How Shame Spreads in Modernity

Modernity owes its expansion not only to technology, but also to the spread of certain emotional attitudes that converge with the requirements of modernization. Global forms of expressing feelings put local emotions in a 'backward' position, and shaming becomes part of the process of modernizing society. Regardless of whether shaming leads to concessions or strong resistance, the meeting of local culture with modern shame augurs change in collective consciousness and collective forms of expressing emotions.

Keywords

lament, modernity, progress/regression, shame, resistance