



WSPÓLDZIAŁANIE, WŁADZA, PRECEDENSY SPOŁECZNE. OMÓWIENIE I UZUPEŁNIENIE TEORII GRANIC SPOŁECZNYCH

Celem artykułu jest omówienie i uzupełnienie (doprecyzowanie) teorii granic społecznych. Przedstawiam metodologiczne podstawy teorii oraz odnoszę się do badań terenowych prowadzonych przeze mnie w dwureligijnej społeczności lokalnej w zachodniej części Macedonii Północnej. Charakteryzuję główne pytania i siatkę pojęciową teorii, w tym kluczowe pojęcie granic społecznych oraz typy procesów podtrzymywania granic społecznych, takie jak wykluczenie, stygmatyzacja, konflikt, ograniczanie relacji. Streszczam kontrowersje związane z wyjaśnieniem społecznych uwarunkowań podtrzymywania granic społecznych, w tym kontekście analizuję krytycznie koncepcje Fredrika Bartha oraz Andreeasa Wimmera. W dalszej części prezentuję proponowane przez siebie uzupełnienie teorii. Polega ono na doprecyzowaniu wyjaśnienia procesów podtrzymywania granic społecznych. Dowodzę, że podtrzymywanie granic społecznych przeciwdziała „społecznym precedensom”, czyli powtarzającym się naruszeniom specyficznych zasad generatywnych warunkujących odtwarzanie określonych form społecznych stosunków władzy. Na koniec wskazuję pytania i problemy, do jakich prowadzi przedstawiona tu propozycja teoretyczna.

Słowa kluczowe: granice społeczne; współdziałanie; społeczne stosunki władzy; zasady generatywne; precedens społeczny; społeczności wieloreligijne; Macedonia Północna

Coactivity, Power, Social Precedents: A Discussion and Addendum to the Theory of Social Boundaries

This text constitutes a discussion and addendum to the theory of social boundaries. With this theory's methodological foundations in mind, I specifically address ethnographic fieldwork practice, case study approach, and present the outcomes of my own ethnographic study of a multireligious community living in the western part of Northern Macedonia. First, I elaborate the main questions and key concepts of this theory, especially the concepts of social boundaries and social boundary maintenance. Next, I distinguish types of processes for the maintenance of social boundaries: exclusion, stigmatization, conflict and separation of activities. In the context of debates pertaining to the analyses of the social conditions under which people maintain social boundaries, I discuss critically the works of Fredrik Barth and Andreas Wimmer. Finally, drawing on the ethnographic evidence from my own fieldwork research in Northern Macedonia, I specify my proposed contribution

to the theory of social boundaries. According to my explanation, the maintaining of the social boundaries is a reaction to specific ‘precedents’ – the social situations, in which breaches of the generative principles, i.e. the principles that condition continuity of the specific social relations of power, occur. I conjecture that the process of social boundary maintenance diminishes the possibilities for establishment of such a precedent – and thus secures the continuity of the social relations of power.

Key words: social boundaries; coactivity; social relations of power; generative principles; social precedent; multireligious communities; Northern Macedonia

Cel rozważań

Moim zamiarem jest doprecyzowanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny podtrzymywania granic społecznych. Pytanie to stanowi jeden z najważniejszych problemów formułowanych na gruncie teorii, dla której tekstem założycielskim jest praca zbiorowa *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* przygotowana pod redakcją i opatrzona wprowadzeniem przez norweskiego antropologa społecznego Fredrika Bartha (1998a). Podejście wypracowane przez tego badacza i pozostałych autorów wspomnianej książki, jak też prace stanowiące krytykę czy próbę rekonstrukcji idei sformułowanych na jej stronach pozwolę sobie określić w dalszych rozważaniach mianem teorii granic społecznych.

Dziedzina przedmiotowa teorii granic społecznych pokrywa się częściowo z obszarem badań innych teorii takich jak: teoria społeczeństw pluralistycznych (między innymi Furnivall 1967; Smith 1986; Grillo 1998), teorie relacji swój – obcy (zob. Nowicka 1990), teoria wielokulturowości (zob. Golka 2010; Kymlicka 2007; Modood 2013; Sadowski 2019; Śliz, Szczepański 2021), teoria kultury dominującej (Mucha 1999a, 1999b), teoria pograniczy kulturowych (Anzaldúa 1987; Babiński 1997; Donnan, Wilson 2007, 2010; Sadowski 2008), teoria hybrydyzacji i kreolizacji (Canclini 1995; Eriksen 2013; Hannerz 1996; Steward 2007) czy idea wielości wywodząca się z teorii aktora sieci (por. Mol, Law 2002). Wyróżnikiem przedstawionej przez Bartha teorii granic społecznych na tle wymienionych propozycji teoretycznych było to, że przedmiotem analizy uczyniono w niej następstwa szeroko akceptowanych dychotomicznych podziałów zbiorowości (na kategorie lub grupy społeczne) w postaci specyficznego uregulowania relacji społecznych w tych zbiorowościach (czyli uregulowania relacji w obrębie kategorii i grup oraz pomiędzy kategoriami i grupami społecznymi). Pojęcie granic społecznych – rozumiane w książce *Ethnic Groups and Boundaries* jako proces dzielenia zbiorowości na swoich i obcych celem specyficznego regulowania czy też organizacji życia społecznego – służyło, jak

zaznaczył Barth – wyjaśnianiu trwałości grup społecznych i wyłaniania się rozmaitych form zróżnicowania kulturowego (Barth 1998a: 9, 18)¹².

Wydana pierwotnie w roku 1969 nakładem norweskiego wydawcy praca *Ethnic Groups and Boundaries* okazała się dziełem niezwykle inspirującym. Idee przedstawione przez Bartha i innych autorów tomu dały początek prętomowi konstruktywistycznemu w badaniach stosunków etnicznych (Banks 1996; Chandra 2012; Dolińska 2020; Eriksen 2010; Fenton 2007; Malešević 2004; Wimmer 2013); wpłynęły także na badania: społeczności wieloreligijnych (Barth 1983; Straczuk 2006; Connolly 2009; Lubaś 2011), zróżnicowania ze względu na ideologię rasową (Anthias, Yuval-Davis 1992; Banton 1983; Lacy 2007; Osuji 2019), tak zwanego superzróżnicowania (Vertovec 2019), wspólnot lokalnych (Cohen 1989), dyscyplin naukowych (Clifford 2005; Kubica 2013), polityki językowej (Łodziński 2021), granic państwowych (Donnan, Wilson 2007; Pokojaska 2017; Fassin 2020), parkowania aut na wielkomiejskich osiedlach (Smagacz-Poziemska, Bukowski, Kurnicki 2018).

Szerokie zastosowanie idei zawartych w pracy nie jest przypadkiem. Książka dostarcza siatki pojęciowej umożliwiającej analizę zależności między społecznym procesem dychotomizowania a regulowaniem stosunków społecznych w różnych środowiskach i lokalizacjach. Propozycja Bartha nie dawała jednak pełnej odpowiedzi na pytanie o uwarunkowania tworzenia i podtrzymywania granic społecznych. Rozwiązanie tego zagadnienia przedstawione przez redaktora tomu stanowiło właściwie zarys wyjaśnienia (Barth 1998a, 1998b). Zresztą

¹ Autorzy *Ethnic Groups and Boundaries* nie byli jedynymi, którzy posłużyli się metaforą granic (ang. boundary) z zamiarem zbudowania pojęcia umożliwiającego analizę podziałów społecznych. Yehudi A. Cohen (1969) ukuł pojęcie „social boundary system” na oznaczenie zwartych zamkniętych sieci relacji społecznych. Ideę Cohena wykorzystała następnie Sandra Wallman w etnografii stosunków rasowych i etnicznych w Londynie (1978). Socjolog nauki Thomas Gieryn (1983) posłużył się ideą wytyczania granic (boundary-work) mając na myśli retoryczne zabiegi naukowców zmierzające do separowania nauki i dziedziny badań naukowych od poznania nienaukowego. Do metafory mentalnej mapy odwołuje się Michèle Lamont pisząc o umysłowych, symbolicznych granicach i liniach podziału, jakie członkowie różnych klas wytyczają kategoryzując jedne osoby jako swoich, inne jako obcych (Lamont 1992, 2000). Lamont i Virág Molnár w przekrojowym tekście poświęconym pojęciu granic w socjologii definiują granice symboliczne jako pojęciowe rozróżnienia pozwalające aktorom na kategoryzowanie przedmiotów, ludzi, praktyk, a nawet czasu i przestrzeni. Granice społeczne to wedle auterek zobiektywizowane formy różnic społecznych manifestujące się poprzez nierówny dostęp i nierówną dystrybucję zasobów i szans. Granice symboliczne stanowią w ujęciu Lamont i Molnár konieczny, chociaż niewystarczający warunek dla istnienia granic społecznych (Lamont, Molnár 2002: 168–169).

² Pojęcie „granice etniczne” jest o tyle mylące, że przedmiotem teorii w ujęciu Bartha są społeczne i kulturowe konsekwencje dzielenia większych zbiorowości na członków własnej grupy i obcej. Kulturowym skutkiem podtrzymywania granic społecznych mogą być zarówno różnice kulturowe o charakterze etnicznym, jak też genderowym lub religijnym.

dla argumentacji przedstawionej we wprowadzeniu do *Ethnic Groups and Boundaries* nie była to kwestia pierwszoplanowa (jak wskazano wyżej: celem Bartha było wyjaśnienie trwałości grup etnicznych). Wspomniany problem podejmowały później inne osoby, w tym między innymi Thomas Eriksen (1991), Richard Jenkins (2008), John Cole i Eric Wolf (1999), a także Katherine Verdery (1994). Obszerne wyjaśnienie kwestii uwarunkowania tworzenia i podtrzymywania granic społecznych zaproponował Andreas Wimmer (2013). Niniejszy tekst stanowi kolejną próbę doprecyzowania wyjaśnienia procesów odtwarzania granic społecznych.

Porządek rozważań jest następujący. W pierwszej kolejności przybliżę metodologiczne podstawy teorii granic społecznych. W tym kontekście przywołam własne badania terenowe prowadzone w zachodniej części Republiki Macedonii Północnej. Następnie postaram się zdefiniować nieco dokładniej pojęcie granic społecznych i wskazać typy procesów podtrzymywania granic społecznych. W dalszej części analizy omówię i poddam krytyce próby wyjaśnienia procesów podtrzymywania granic społecznych, jakie można odnaleźć najpierw w pracach Bartha (1998a, 1998b), a później w dziele Wimmera (2013). Następnie uzupełnię wcześniej prezentowane wyjaśnienia. Na koniec zasygnalizuję pytania i problemy, jakie nasuwają się w kontekście proponowanego w tym artykule uzupełnienia teorii granic społecznych.

Proces rekonstrukcji teorii i etnograficzne studium przypadku

Teoria granic społecznych jest krytyczną syntezą wiedzy teoretycznej i empirycznej uzyskanej głównie w wyniku intensywnych badań terenowych i etnograficznych studiów przypadku. Ujęcie zaprezentowane przez Bartha we *Wprowadzeniu do Ethnic Groups and Boundaries* stanowiło oryginalne rozwinięcie prac Edmunda Leacha (1954), a także Ervinga Goffmana (1981)³. Niepoślednią rolę w analizie Bartha odegrały badania etnograficzne – zarówno te, które prowadził wśród Pasztunów Yusufzai w dolinie Swat na północy Pakistanu (Barth 1998b), jak również analizy etnograficzne antropologów – Roberta Pehrsona

³ Poglądy zbliżone do formułowanych przez Bartha odnaleźć można we wcześniejszych pracach przedstawicieli szkoły chicagowskiej w socjologii, takich jak Everett Hughes czy Robert Park (por. Hughes 2017), a także przedwojennych studiach polskiego antropologa i socjologa Józefa Obrębskiego, który w badaniach na Polesiu twórczo rozwijał idee Floriana Znanieckiego i Maksa Webera (Obrębski 2005, zob. Znaniecki 1990). Obrębski podobnie jak później Barth wykazywał, że granice społeczne są konstruktami pojęciowymi tworzonymi i stosowanymi na co dzień przez działające osoby, a nie są podziałami wyznaczanymi przez badaczy na podstawie analizy przestrzennej dystrybucji elementów kultury czy też sporządzonego na użytek badań inwentarza cech i różnic kulturowych (por. Barth 1998b: 14–15; Obrębski 2005: 160–161).

(Barth 2007) oraz Gunnara Haalanda (1998), a także innych autorów tomu *Ethnic Groups and Boundaries* (zob. Eidheim 1998; Blom 1998; Knutsson 1998; Siverts 1998; Izikowitz 1998). Również krytyczne komentarze na temat propozycji Bartha opierały się na etnograficznych studiach przypadku (por. Cole, Wolf 1999; Eriksen 1991; Jenkins 2008; Verdery 1994). Dopiero ostatnio zaczęto testować teorię w badaniach ilościowych (Kroneberg, Wimmer 2012; Wimmer 2013). Podjęte tu rozważania opierają się zarówno na wymienionych wcześniej badaniach, jak również na przeprowadzonych przeze mnie intensywnych badaniach terenowych.

Badania prowadziłem w zróżnicowanym religijnie regionie Dolna Reka na zachodzie kraju, niedaleko granicy macedońsko-albańskiej, szczególnie w jednej z wsi, w znacznie mniejszym stopniu w pobliskich miejscowościach. Spośród 872 osób zamieszkałych w tej miejscowości około 82% stanowili mówiący po macedońsku muzułmanie sunnici, pozostali zaś to mówiący po macedońsku prawosławni chrześcijanie (Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Macedonia, Book X. 2002: 441). Ludność regionu to populacja od dawna w nim osiadła. Wieś stanowiła centrum administracyjne gminy (znajdował się w niej między innymi urząd gminy, szkoła podstawowa i ponadpodstawowa, ośrodek zdrowia). Dla części mieszkańców różnica religijna nakłada się na podział etniczny na Torbeszy (mówiący po macedońsku muzułmanie) i prawosławnych Macedończyków. Dla innych kategoria „Torbesze” nie ma konotacji etnicznej lub narodowej albo jest nie do przyjęcia jako etnonim ze względu na pogardliwy wydźwięk określenia „Torbesz” w języku macedońskim (etymologia słowa „Torbesz” nie jest jasna⁴). Przynajmniej część mówiących po macedońsku muzułmanów w regionie Dolna Reka określa swą tożsamość narodową jako turecką, macedońską bądź albańską⁵. Mimo tego, że region ten jest obszarem przygranicznym, kontakty mieszkańców z ludnością albańską zamieszkałą pod albańskiej stronie granicy państwowej od II wojny światowej miały ograniczony charakter.

Spędziłem w miejscu badań około 9 miesięcy między rokiem 2006 a 2019. Mieszkałem w miejscowości, w której prowadzone były badania. Okres badań terenowych został poprzedzony wizytami studyjnymi w Macedonii i nauką języka macedońskiego (znajomość języka pogłębiałem w trakcie badań terenowych).

⁴ Część mieszkańców uważa, że jest to słowo pochodzenia tureckiego, część, że pochodzi od rzeczownika „torba”, co miałoby świadczyć, że przodkowie muzułmańskiej ludności praktykowali wędrowny tryb życia. Są to jednak spekulacje.

⁵ W prowadzonych w Macedonii Północnej spisach powszechnych nie wprowadzono nigdy kategorii narodowej „Torbesz”. W miejscowości, w której prowadziłem głównie obserwację, podstawowym językiem komunikacji jest macedoński. Przykładowo w ostatnim spisie powszechnym z 2002 roku blisko 49% mieszkańców zadeklarowało narodowość turecką (Zununi 2010: 126).

Badania terenowe były teoretycznie ukierunkowane, a ich ramę pojęciową stanowiła teoria granic społecznych w ujęciu proponowanym przez Bartha (1998a). W interesującej mnie społeczności lokalnej posługiwano się na co dzień dychotomicznym podziałem muzułmanie – prawosławni. Posługując się przewidywaniami teorii granic społecznych, chciałem sprawdzić, jakie są konsekwencje posługiwania się tą dychotomią w różnych dziedzinach życia lokalnej społeczności. Skupiłem uwagę na czterech wyodrębnionych analitycznie obszarach współżycia różnowierców: 1) stosunkach obrzędowych; 2) zasadach zawierania małżeństw, relacjach powinowactwa i pokrewieństwa; 3) stosunkach sąsiedzkich i zasadach współżycia sąsiedzkiego; 4) polityce i lokalnych stosunkach władzy politycznej. Podczas prowadzenia badań posługiwałem się dwoma technikami badawczymi: techniką obserwacji uczestniczącej oraz wywiadem pogłębionym.

Prowadząc obserwację uczestniczącą, starałem się nawiązywać do praktycznych wskazówek, które sto lat temu opisał Bronisław Malinowski pod nagłówkiem „metody w etnografii” (Malinowski 1987: 27–58). Chociaż nie jest możliwe zrealizowanie w pełni sformułowanego przez Malinowskiego postulatu holizmu etnograficznego polegającego na dążeniu do opisania całokształtu życia danej społeczności, to starałem się, by obserwacja była możliwie obszerna i obejmowała różne dziedziny codziennej aktywności moich gospodarzy. Zmierzalem do tego, by uczyć się, opierając się na doświadczeniu osób, które spotkałem podczas prowadzenia badań.

Tym, co wyróżnia antropologiczne badania etnograficzne, jest ich intensywność wymagająca możliwie długiego pobytu w terenie prowadzenia badań w różnych porach roku i okolicznościach (podczas świąt religijnych, kampanii wyborczych i wyborów, w trakcie codziennych czynności, gdy badani pracują i odpoczywają, gdy doświadczają radości i trudności życiowych). Prowadząc obserwację uczestniczącą brałem udział w obrzędach prawosławnych i muzułmańskich wpisanych w kalendarz tygodniowy i roczny, jak również w obrzędach przejścia. Interesowałem się relacjami obrzędowymi różnowierców związanymi z religijnymi praktykami leczniczymi. Uczestniczyłem w życiu rodzinnym mieszkańców, poznając terminologię i relacje pokrewieństwa, zasady i praktyki zawierania małżeństw, formalne i nieformalne zasady dziedziczenia. Interesowały mnie małżeństwa różnowiercze i przejawiane na co dzień nastawienie mieszkańców wobec takich małżeństw. Obserwowałem życie sąsiedzkie, relacje wymiany, na których jest ono zbudowane, szczególnie przyglądając się sąsiedztwu różnowierczemu. Prowadziłem obserwacje relacji władzy, dociekając zasad organizacji życia politycznego, budowania sieci poparcia politycznego i sposobów uprawiania lokalnej polityki. Obserwacje notowałem i kodowałem.

Uzupełnienie obserwacji uczestniczącej stanowiły wywiady służące pogłębieniu wiedzy w czterech wskazanych obszarach. Rozmawiałem z ludźmi

z uwagi na ich szczególne doświadczenia w danej dziedzinie: duchownymi, innymi osobami pełniącymi specyficzne role rytualne, osobami będącymi znawczyniami i znawcami lokalnej tradycji, sąsiadami wyznającymi odmienne religie, lokalnymi politykami i aktywistami, pracownikami lokalnej administracji, nieformalnymi liderami. Prowadziłem też rozmowy z mieszkańcami i mieszkankami lokalnej społeczności. W sumie przeprowadziłem 130 wywiadów, z czego 90 nagrano (za zgodą rozmówców) z pomocą dyktafonu cyfrowego, a 40 spisa-
no (po polsku). Wywiady zostały co najmniej dwukrotnie odsłuchane i poddane kodowaniu. Wywiady prowadziłem w oparciu o nielosowy dobór przypadkowy oraz próby celowe. Nieco więcej wywiadów przeprowadzono z osobami wyznającymi islam (55%). Jeśli chodzi o wiek, najczęściej rozmówcami były osoby w przedziale od 41 do 60 lat. Kategorią osób bardzo wyraźnie niedoreprezentowaną w wywiadach były kobiety (stanowiąc jedynie 21% spośród osób, z którymi prowadziłem wywiady). Wynikało to z faktu dominacji mężczyzn w lokalnej polityce, na stanowiskach decyzyjnych w lokalnej administracji i innych lokalnych instytucjach, w strukturach organizacji społeczności religijnych. Silnie zmaskulinizowana była część przestrzeni publicznej miejscowości. Dzięki wywiadom z kobietami reprezentującymi społeczność religijne byłem w stanie pogłębić znajomość obyczajów i obrzędów, relacji pokrewieństwa, relacji sąsiedzkich, aktywności politycznej i społecznej kobiet.

Mimo stosowania wspomnianych wyżej zasad, daleki jestem od tego, by twierdzić, że intensywne badania terenowe stanowią powtarzalną procedurę badawczą. Ich celem jest przeważnie poszukiwanie wiedzy na jakiś temat, a nie jej weryfikacja i testowanie (por. Hammersley, Atkinson 2019). W badaniach terenowych wpisany jest również mertonowski efekt szczęśliwego trafu, „serendipity” (Merton, Barber 2004). Przebieg badań terenowych jest zależny od czynników, na które osoba badająca nie ma wpływu. Badania etnograficzne wymagają świadomości ograniczeń związanych również z faktem, że osoba prowadząca badania jest społecznie spozycjonowana, z uwagi na cielesność, płęć społeczną i biologiczną, pochodzenie etniczne i religijne czy wykonywany zawód. Spozycjonowanie otwiera możliwość poznania pewnych aspektów rzeczywistości, ale ogranicza możliwość poznawania innych. „Efekt szczęśliwego trafu” i spozycjonowanie można uznać za ograniczenia intensywnych badań terenowych, oba czynniki mają też pozytywny wpływ na wartość heurystyczną tego podejścia badawczego. W toku pracy badawczej zdarzają się nieoczekiwane sytuacje, które zmieniają nie tylko przebieg badań, ale również, jeśli poddać je analizie, mogą posiadać ciekawe teoretyczne implikacje.

Nie jest niczym zaskakującym, że badania terenowe stanowią źródło wielu wpływowych idei teoretycznych zarówno w antropologii, jak też socjologii (Mitchell 2006). Mimo to socjologowie, tacy jak Stanley Lieberman (1992),

wątpią w zasadność wyprowadzania wniosków teoretycznych na podstawie niewielkiej liczby studiów przypadku. Inni przedstawiciele socjologii, np. Michael Burawoy (2009), podążając za Znanieckim (2008) i klasykami socjologii amerykańskiej (zob. Becker 2018), traktują etnograficzne studia przypadku jako sposób testowania teorii socjologicznych. Uznając, podobnie jak Burawoy, wpływ teorii na kierunek prowadzenia badań terenowych, przyjmują tu nieco inną strategię. Nie traktują wiedzy uzyskanej podczas badań jako podstawy falsyfikowania teorii, ale jako sposób na jej poprawianie, np. przez uzupełnienie i doprecyzowanie.

Procesy podtrzymywania granic społecznych

Słowo granica może oznaczać: 1) linię zamykającą lub oddzielającą pewien określony obszar; 2) linię podziału lub czynnik różnicujący coś; 3) ograniczony zasięg lub miarę czegoś dozwolonego; 4) kres możliwości fizycznych lub psychicznych człowieka (por. Wielki Słownik PWN 2018). Granice można rozumieć jako linie podziału terytorialnego posiadające lub nie postać fizyczną, mentalne mapy pozwalające wytyczać podziały symboliczne pomiędzy grupami społecznymi, albo dychotomie pozwalające stale na dzielenie określonej większej zbiorowości na naszych – „grających w tę samą grę” i innych (Barth 1998a: 14).

Proponowana tu definicja pojęcia granic społecznych czerpie z trzeciego potocznego znaczenia słowa „granica”. Kluczowe dla rozumienia tego pojęcia jest wskazanie na „ograniczony zasięg czegoś dozwolonego”. Granice mogą przyjmować określony fizyczny kształt (muru, pasa ziemi niczyjej), przede wszystkim mają charakter społeczny. Barth dowodził, że granice społeczne strukturalizują życie społeczne, implikując zasady, które regulują kontakty w obrębie kategorii czy grup na innych zasadach niż kontakty pomiędzy grupami czy osobami należącymi do odrębnych kategorii społecznych (Barth 1998a: 14–15). Precyzując, można stwierdzić, że granice społeczne to podzielane przez ludzi dychotomie, które wskazują, że: a) pewne typy relacji dozwolone w obrębie określonych grup lub kategorii społecznej nie są dozwolone pomiędzy grupami lub kategoriami społecznymi; lub wskazują, że: b) pewne typy relacji nie są dozwolone w obrębie określonych grup lub kategorii społecznej, ale są dozwolone pomiędzy grupami lub kategoriami społecznymi. Zatem pojęcie granic społecznych jako termin oznacza niewspółzachodzenie czy też dysjunkcję pewnych typów relacji społecznych w obrębie i pomiędzy grupami lub kategoriami społecznymi. Pojęcie granic społecznych nie odnosi się do sytuacji, w których np. rozłączność kategorii i grup jest przedmiotem sporów i walk.

Poniżej wskażę kilka typów procesu podtrzymywania granic społecznych, przy czym nie jest to typologia wyczerpująca⁶. Przede wszystkim granice społeczne znajdują manifestację w publicznych znakach diakrytycznych, np. konwencjonalnych oznakach przynależności, w postaci cech stroju, języka, obrzędowości, obyczajowości, praktyki upamiętniania, gestykulacji, miejsca zamieszkania, stylu budownictwa itp.⁷.

Jednym ze sposobów podtrzymywania granic społecznych jest wykluczenie bądź samowykluczenie. W dolinie Swat, w której Barth prowadził badania, Pasztun tracący ziemię nie miał prawa do zasiadania w radzie właścicieli ziemskich, a jeśli ziemi nie odzyskał, to jego dzieci traciły również status członków grupy etnicznej (Barth 1981b: 37). Wykluczenie lub samowykluczenie służy odtworzeniu granic społecznych, osoba wykluczona zmienia przynależność grupową, podział pozostaje nienaruszony (Barth 1998b).

Innym typem odtwarzania granic społecznych jest regulowanie stosunków poprzez ograniczanie pewnych typów kontaktów tak, aby podtrzymywać relacje w pewnych dziedzinach, a ograniczać albo zakazywać ich tworzenia w innych (Barth 1998b: 15–17). Ten sposób podtrzymywania granic był przedmiotem analizy w badaniach autora artykułu. Granice społeczne nie były podtrzymywane w życiu sąsiedzkiem czy w dziedzinie aktywności politycznej, ale zdecydowanie widoczne, jeśli chodzi o stosunki powinowactwa oraz publiczne stosunki obrzędowe⁸.

⁶ Typologię granic społecznych przedstawił w książce *Ethnic Boundaries Making* Andreas Wimmer (2013: 73). Wimmer traktuje granice społeczne na podobieństwo granic terytorialnych lub map podziałów społecznych. Tymczasem granice społeczne nie zawsze mają postać linearną i ciągłą. Definicja granic społecznych, którą znajdujemy w pracy Bartha, wskazuje, że granice jako czynnik organizacji życia codziennego mogą obejmować np. tylko pewną dziedzinę ludzkiej aktywności.

⁷ W regionie, w którym prowadziłem badania, podział na muzułmanów i prawosławnych stosowany jest przez mieszkańców do tożsamości osób mieszkających we wsi i regionie, a także języka, ubioru kobiecego, obrzędów. Muzułmanie i prawosławni różnią się drobnymi, ale podkreślanymi i rozpoznawanymi przez miejscowych cechami dialektalnymi pozwalającymi mieszkańcom, z którymi o tym rozmawiałem, dokonywać podziału na mowę muzułmańską i prawosławnych. Odświętne i codzienne stroje kobiet również dzieli się na ubiory muzułmańskie i prawosławne.

⁸ Znamienne, że aparat władzy i rządzące naprzemiennie w regionie i w skali państwa partie polityczne nie wytworzyły granicy społecznej między lokalną ludnością wyznającą prawosławie i islam. Dwie sprawujące władzę w strukturach władz lokalnych partie macedońskie (lewicowa SDSM oraz prawicowa WMRO) mają wśród swych aktywistów i wyborców zarówno muzułmanów, jak też prawosławnych chrześcijan. Verdery zauważyła, że państwa wywierają wpływ na ustanawianie i podtrzymywanie granic społecznych, tworząc zasady wykluczenia i inkluzji wobec poszczególnych części populacji (Verdery 1994: 45). Jeśli chodzi o miejsce badań, wykluczenia nie przebiegały „wzdłuż” podziału religijnego tylko w jego poprzek. Partie rządzące budowały sieci poparcia rozmyślnie zacierając podział religijny wzmacniając zaś

Kolejnym typem podtrzymywania granic społecznych może być konflikt. Mam na myśli zarówno gorące konflikty, w tym działania wojenne wymuszające tworzenie systemów identyfikacji swój – obcy, jak też konflikty częściowo wygaszone, zrytualizowane – np. obchody „The Twelfth” w Irlandii Północnej, czyli marsz członków „łóży orańskiej” organizowany corocznie w Ulsterze 12 lipca dla upamiętnienia zwycięstwa protestanckiego króla Wilhelma Orańskiego nad katolickim królem Jakubem II Stuartem w bitwie nad rzeką Boyne w 1690 roku. Łoża jest organizacją zrzeszającą wyłącznie protestanckich mężczyzn (istnieje również mniejsza organizacja kobieca). W dniu pochodu część oranżystów nosi charakterystyczne stroje: meloniki, garnitury, białe rękawiczki i ozdobne pomarańczowo-purpurowe szarfy. Istotny dla przemarszu jest udział licznych męskich zespołów muzycznych i orkiestr. Pochody oranżystów – poprzedzane paleniem irlandzkich flag i pomyślane jako powtórzenie wymarszu protestanckich wojsk przed bitwą – wywołują sporo kontrowersji. Północnoirlandzcy katolicy nie biorą udziału w uroczystościach. Ich sprzeciw budzi nie tylko palenie irlandzkiej flagi, ale również głośny przemarsz protestantów przez katolickie dzielnice i wioski (por. Jarman 1997).

Różne formy stygmatyzowania są następną postacią odtwarzania granic społecznych. Jeden z autorów tomu *Ethnic Groups and Boundaries*, Harald Eidheim, opisał przypadek stygmatyzacji publicznego posługiwania się przez Saamów na północy Norwegii językiem saamskim (Eidheim 1998). Verdery zauważyła, że państwa napiętnują niektórych spośród swych obywateli, tworząc w ten sposób granice społeczne (Verdery 1994: 45).

Ujęcie Bartha: granice społeczne i naruszanie zasad moralnych

Jednym z kluczowych problemów, jaki pojawia się na gruncie stworzonej przez Bartha teorii, jest pytanie o przyczyny stanowienia i podtrzymywania granic społecznych. Do tej pory pojawiło się kilka prób wyjaśnienia procesów tego rodzaju. Jedną wyłania się już z kanonicznego tekstu *Wprowadzenia do Ethnic Groups and Boundaries*. Inne były dziełem komentatorów pragnących uzupełnić oryginalny schemat przedstawiony w książce przez Bartha i innych badaczy.

Nasuwa się myśl, że warunkiem istnienia granic społecznych są po prostu różnice kulturowe między grupami. Pogląd ten był przedmiotem krytyki na

lojalności względem partii. Wymowny jest przykład prawicowej partii WMRO – która w skali całej Macedonii Północnej podkreśla swój silny związek z prawostawiem i Macedońskim Kościołem Prawosławnym, jednak w wymiarze lokalnym potrafiła zbudować skuteczną strategię poparcia politycznego uzyskując w wyborach samorządowych głosy lokalnych muzułmanów, co zapewniło jej kandydatowi będącemu muzułmaninem stanowisko naczelnika (wójta) gminy w latach 2009–2018.

długo, zanim Barth sformułował podstawy teorii granic społecznych. Obrębski już w latach trzydziestych XX wieku dowodził, że nawet pełny sporządzony przez badacza katalog różnic kulturowych między grupami nie wskazuje kryteriów przynależności do grup etnicznych, gdyż kryteria te tworzą wyłącznie członkowie i członkinie zbiorowości (Obrębski 2007). Również w książce *Ethnic Groups and Boundaries* odrzucono wyjaśnienie podziałów grupowych przez odwołanie do katalogu różnic kulturowych. Barth podkreślał, że ważne dla podtrzymywania granic społecznych są nie tyle obiektywnie istniejące różnice kulturowe, ile różnice, które ludzie sami uznają w danym momencie historii za istotne kryteria swojej odrębności (Barth 1998b: 14–15).

Powstaje pytanie, co sprawia, że ludzie uznają tylko niektóre różnice kulturowe za istotne dla tworzenia i podtrzymywania granic społecznych? Eriksen argumentował, że uwarunkowania granic społecznych mogą stanowić głębsze różnice kulturowe między grupami decydujące o niewspółmierności zasad, jakimi należące do nich osoby posługują się w codziennej praktyce (Eriksen 1991: 132). Jednak już wcześniej dowiedzono, że nawet głębsze różnice kulturowe między grupami nie zawsze pociągają za sobą tworzenie między nimi granic (Blom 1998). Również istnienie fenomenu „narcyizmu małych różnic” wspomnianego przez Zygmunta Freuda (1995: 62) zdaje się przeczyć przypuszczeniom Eriksena. Zdarza się, że niezbyt głębokie różnice kulturowe mogą prowadzić do wyłonienia się granic społecznych między grupami bardzo podobnymi pod względem kulturowym. Przykładów dostarczają historie schizm i podziałów wspólnotowych w społeczności Amiszów mieszkających w hrabstwie Holmes w Ohio (Hurst, McConnell 2010), albo napięcia na tle obyczajowym w relacjach między wspólnotami żydowskimi w Williamsburgu – dzielnicy Nowego Jorku (Poll 2017).

Barth upatrywał przyczyn tworzenia i podtrzymywania granic społecznych w postrzeganiu przez osoby działające pewnych różnic kulturowych jako różnic standardów moralnych i uznawaniu pewnych relacji między grupami i osobami należącymi do kategorii społecznych za obarczone ryzykiem naruszenia standardów moralnych grup swego pochodzenia (Barth 1998a: 6)⁹. Działający,

⁹Eriksen twierdzi, że zdaniem Bartha granice społeczne są przyczynami, nie zaś skutkami różnic kulturowych między grupami społecznymi (Eriksen 1991, 2010, 2013; Eriksen, Jokubek 2019). Sam podobnie rozumiałem stanowisko Bartha. Po zapoznaniu się z anonimowymi recenzjami pierwszej wersji niniejszego artykułu doszedłem do wniosku, że to zażyte upraszczające odczytanie poglądów redaktora *Ethnic Groups and Boundaries*. Barth dowodził co prawda, że granice społeczne regulując relacje między grupami przyczyniają do kulturowego zróżnicowania (zob. Barth 1998a: 18). Niemniej wskazywał on, że warunkiem odtwarzania dychotomii etnicznych są różnice obowiązujących w nich moralnych standardów i wartości pozwalających oceniać działania (tamże, s. 18; Barth 1998c: 132). W swojej interpretacji stanowiska Bartha Eriksen za ważne uznaje jego często cytowane stwierdzenie, że przedmiotem analizy jest grani-

chcący zachować przynależność do grupy, zachowują się publicznie (odgrywa rolę członka grupy etnicznej) tak, aby ich postępowanie odebrano jako zgodne ze standardami moralnymi w niej obowiązującymi. W systemach, w których relacje między grupami opierają się na nierównej dystrybucji zasobów cenionych przez te grupy, odgrywanie roli osoby przynależącej do grupy uprzywilejowanej jest zależne od posiadania dostępu do wspomnianych zasobów i demonstrowania tego faktu (Barth 1998b: 28). Konsekwentne naruszanie standardów moralnych pociąga za sobą wykluczenie, przez co podtrzymuje się granice społeczne. Z kolei ograniczenia relacji międzygrupowych dotyczą dziedzin życia, w których różnice standardów moralnych są postrzegane przez członków jako największe. Osoby należące do różnych grup etnicznych będą unikać publicznie relacji, w których ich działania byłyby postrzegane jako sprzeczne z zasadami moralnymi obowiązującymi w grupach ich pochodzenia. Przyczyną konfliktu pomiędzy grupami może być fakt stałego naruszania przez osoby należące do jednej z nich standardów moralnych uznawanych w drugiej.

Barth zaproponował wyjaśnienie obejmujące szerokie spektrum przypadków. Wskazał, że różnice kulturowe w zakresie standardów moralnych oraz kulturowe oznaczniki przynależności są koniecznym warunkiem podtrzymywania granic społecznych (zob. Barth 1998a: 14). Wskazanie to uznaję za punkt wyjścia do dalszych rozważań. W związku z propozycją Bartha nasuwają się jednocześnie dwa pytania. Pierwsze dotyczy stwierdzenia, że odtwarzanie granic jest uwarunkowane przez dążenie „do ochrony elementów kultury grup przed konfrontacją i modyfikacją” (Barth 1998b: 15–17). Barth wiąże tu podtrzymywanie granic z unikaniem naruszania czy modyfikacji standardów moralnych. Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy każdy rodzaj naruszenia zasad moralnych w kontaktach między grupami lub osobami należącymi do różnych kategorii społecznych prowadzi do unikania określonych relacji międzygrupowych (między osobami należącymi do różnych kategorii społecznych)?

Z tym pytaniem związane jest kolejne, a mianowicie, jaką rolę w podtrzymywaniu granic społecznych odgrywają stosunki i instytucje władzy, w tym również instytucje władzy państwowej? Problematyka władzy była oczywiście obecna w rozważaniach Bartha. Pokazał on na przykładzie własnych badań w Swat zależność między feudalnymi stosunkami własności (ziemia należała do Pasztunów i była przekazywana w linii męskiej) i publicznym odgrywaniem roli Pasztuna (demonstrowanie niezależności sądów, gościnność, szczodrość)

ca etniczna, która definiuje grupę, a nie treści kulturowe, które granica ta obejmuje (por. Barth 1998a: 15). Eriksen wyciągnął z tego stwierdzenia Bartha wniosek, że granice społeczne są jedynie oznacznikami odmienności między grupami (Eriksen 1991: 128). Już w okresie publikacji *Ethnic Groups and Boundaries* Barth przestrzegał, że takie rozumienie pojęcia granic byłoby zbyt powierzchowne (por. Barth 1998b: 131–132).

i podtrzymywaniem granic etnicznych między Pasztunami a innymi grupami. Krytycy nie bez racji dowodzili, że Barth nie rozwinął analizy roli instytucji władzy i społecznych stosunków władzy w procesie tworzenia i podtrzymywania granic społecznych (por. Cole, Wolf 1999; Eriksen 1992; Wimmer 2013; Verdery 1994). Po latach uczony uznał słuszność tego zarzutu, podkreślając, że instytucje i inne aktywności mogą być głęboko powiązane z podtrzymywaniem granic (Barth 1994: 18). Wskazał również, że czynnikiem wyłaniania się i podtrzymywania granic może być państwo (tamże, s. 20).

Wimmer: granice społeczne, uprzywilejowanie, instytucje polityczne

Wyjaśnienie podtrzymywania granic społecznych wymaga zatem uwzględnienia instytucji władzy. W badaniach nad etnicznością zwrócono uwagę na wpływ struktur organizacyjnych i instytucjonalnych na proces odtwarzania podziałów etnicznych (zob. Eriksen 2010; Jenkins 2008; Zenker 2013). Szwajcarski socjolog Andreas Wimmer rozwinął ten trop pojęciowy w systematyczną i kompleksową teorię tworzenia granic etnicznych (2013). Poszukując wyjaśnienia tworzenia i podtrzymywania granic etnicznych, Wimmer w mniejszym stopniu odwołuje się do propozycji Bartha, głównie zaś rozwija weberowską ideę tzw. stosunku zamkniętego na zewnątrz (por. Weber 2002: 32) oraz teorię stosunków etnicznych i rasowych Michaela Bantona (1983).

Czerpiąc inspirację z teorii racjonalnego wyboru, Banton twierdził, że wówczas gdy ludzie konkurują o zasoby grupowe, grupy będą tworzyć granice uniemożliwiające innym grupom dostęp do wysoko cenionych przez wszystkich dóbr. Analizując stosunki oparte na ideologii rasistowskiej na południu USA po zniesieniu niewolnictwa czy politykę apartheidu w Afryce Południowej, Banton podkreśla, że segregacja służyła zachowaniu przewagi i dominacji politycznej przez białych (Banton 1983: 132–133). Wimmer uzupełnia wyjaśnienie proponowane przez Bantona o wymiar instytucjonalny. Dowodzi, że analizując warunki tworzenia i podtrzymywania granic etnicznych należy brać pod uwagę ramy instytucjonalne systemu politycznego, usytuowanie aktorów społecznych w hierarchii władzy (elity – inne zbiorowości społeczne) oraz sojusze (sieci) polityczne oparte na relacjach patronacko-klientelistycznych istniejących między elitami a innymi zbiorowościami. Według Wimmera, stabilne i szeroko podzielane dychotomie etniczne pokrywają się z liniami podziału na pozostających i niepozostających w politycznym sojuszu. Nawiązując do idei „stosunku zamkniętego na zewnątrz”, Wimmer uznaje, że zamykanie się na pewne relacje międzygrupowe ma na celu monopolizowanie przez sojusz polityczny dostępu do korzyści: szans, przywilejów, zasobów symbolicznych i materialnych (por. Wimmer 2013: 83–84, 102–103). Elity polityczne i aparat instytucjonalny

państwa wytwarzają granice społeczne poprzez różnicowanie dostępu grup do cennych zasobów.

Propozycja Wimmera wzbudziła kilka zastrzeżeń. Przede wszystkim stwierdzenie faktu wytwarzania przez elity i aparaty władzy granic społecznych nie jest jeszcze wyjaśnieniem, dlaczego taka polityka jest prowadzona. Wimmer opisuje i analizuje pewną formę stanowienia i podtrzymywania granic. Są wszakże takie postaci podtrzymywania granic między grupami, które utrzymują się, mimo że nie istnieje zinstytucjonalizowany mechanizm różnicowania między grupami dostępu do cennych zasobów. Przykładu dostarcza przeprowadzona przez Johna Cole'a i Erica Wolfa (1999) analiza wpływu polityki państwa na formowanie granic społecznych między dwoma sąsiadującymi społecznościami w regionie Anaunia we włoskich Alpach – niemieckojęzyczną w St. Felix oraz posługującą się włoskim oraz dialektem Nónes – Tret. Mieszkańcy obu wsi wykazują ten sam typ adaptacji środowiskowej, różnią się zarazem pod pewnymi względami (zasadami dziedziczenia i organizacji gospodarstw domowych). Wedle badaczy różnice te mają źródła w odmiennej reakcji mieszkańców na politykę prowadzoną przez państwa, w których na przestrzeni historii zamieszkiwali (akceptacji państwowości włoskiej i asymilacji w przypadku Tret, oporu i samoizolacji względem państwa w przypadku St. Felix).

Mimo zażyłości sąsiedzkiej rzadko dochodziło do małżeństw między osobami z obu wsi. Tłumaczono to różnicą organizacji gospodarstw domowych. W St. Felix obowiązywała zasada dziedziczenia całości majątku przez jednego z synów, w rodzinach panowały stosunki patriarchalne. W posługiwaniu się tą zasadą badacze upatrywali przyczyny trwałości i wewnętrznej integralności niemieckojęzycznej społeczności. W Tret dziedziczyły wszystkie dzieci, gospodarstwa były mniejsze, ludność wsi rzadziej utrzymywała się z rolnictwa. Kobiety z tej społeczności unikały małżeństw z mężczyznami z St. Felix ze względu na silniejszy patriarchyzm obowiązujący w niemieckojęzycznej wsi. Podtrzymywanie granic społecznych nie wynikało z nierównej dystrybucji zasobów między społecznościami. Endogamia była efektem niechęci kobiet z Tret do zasad, które narzucał rodzinny patriarchyzm w St. Felix.

Powstaje pytanie, dlaczego państwa uciekają się do polityki stanowienia i podtrzymywania granic społecznych? Przypadek omawiany przez Cole'a i Wolfa wskazuje, że państwo włoskie prowadziło w okresie dyktatury faszystowskiej politykę dyskryminującą mieszkańców St. Felix. Była to w zasadzie polityka obliczona na asymilację niemieckojęzycznej ludności lub zmuszenie jej do emigracji (co się częściowo powiodło). W czasach Mussoliniego usiłowano metodami prawnoadministracyjnymi znieść obowiązującą w społeczności St. Felix zasadę primogenitury (zastąpioną później zasadą dziedziczenia własności przez jednego z synów) stanowiącą warunek ciągłości i integralności społeczności niemieckojęzycznej (Cole, Wolf 1999: 178). Samoizolacja społeczności,

obrona instytucji primogenitury, lokalnego samorządu, niemczyzny, wiejskiego stylu życia i specyficznych lokalnych obyczajów religijnych stanowiły dla mieszkańców St. Felix formę oporu wobec asymilacyjnej polityki państwa włoskiego. Efektem działań asymilacyjnych faszystowskiego rządu był opór i dalsze szyskany.

Proponowane podejście: granice społeczne a ciągłość społecznych stosunków władzy

Barth zauważył zależność między podtrzymywaniem granic społecznych a naruszaniem zasad moralnych w relacjach międzygrupowych. Nie podjął głębszej analizy powiązań między naruszeniami tego rodzaju a stosunkami władzy w grupach i pomiędzy nimi. Wimmer uznał, że do wyjaśnienia granic między grupami etnicznymi wystarczy analiza państwowej polityki nierównej dystrybucji cennych zasobów między grupami i uprzywilejowania jednej grupy kosztem innych. Mimo różnic i oddzielenia w czasie obie analizy opierają się na założeniu, że granice społeczne są efektem działań jednostek lub grup jednostek wchodzących ze sobą w interakcje i relacje.

Możliwe jest jednak uznanie stosunków społecznych, współdziałania i kooperacji za podstawową realność społeczną. W takim ujęciu życie społeczne nie byłoby wytworem jednostek realizujących swoje potrzeby i plany czy zarządzających wrażeniami, ale organizowanym na różne sposoby i regulowanym rutynowo lub świadomie współdziałaniem (kooperacją). Przyjmując taki punkt wyjścia, można by potraktować granice społeczne jako efekt rutynowego i dyskursywnego zorganizowania stosunków społecznych, a nie jako rezultat działań poszczególnych aktorów społecznych. Pogląd powyższy można wyprowadzić zarówno z badań ewolucji naczelnych, które wskazują, że wspólne koordynowanie działania jest charakterystycznym przystosowaniem (Boyd, Richerson 2005; Clark 1996; Levinson 2006; Tomasello 2015), jak też krytyki indywidualizmu jako podłoża teorii społecznej (por. Bourdieu 1977; Elias 2008; Marody, Giza-Poleszczuk 2004; Strathern 1988; Toren 2013). Współdziałanie rozumiem jako koordynowanie wspólnych działań. Pojęcie współdziałania przypomina ideę praktyki opartej na habitusach i uwarunkowaniach (koniunkturach) (Bourdieu 1977). Podobnie jak Bourdieu uznają, że aktywność społeczna opiera się na wyuczonych, chociaż niekoniecznie uświadamianych, umiejętnościach i wiedzy. O ile Bourdieu podkreśla, że wiedza i umiejętności są osadzone w dyspozycjach podmiotów, o tyle sam uważam, że ich *loci* są różne postaci kooperacji, koordynacji, współorganizowania, współpracy, „zgranie i zgrywanie się ze sobą”.

Nasuwa się pytanie o wpływ stosunków władzy na proces podtrzymywania granic społecznych. Krytyka stanowiska Wimmera wskazuje, że nie sposób

ujmować tego wpływu tylko w kategoriach polityki nierównej dystrybucji cennych zasobów. Wimmer zdaje się traktować społeczeństwo jako system umów tworzonych przez jednostki i grupy posiadające określone potrzeby i interesy. Opisuje, co za tym idzie, władzę jako zasoby znajdujące się w dyspozycji jednostek bądź grup, by kontrolować inne jednostki bądź grupy.

Nie musimy traktować władzy jako narzędzia kontroli w dyspozycji jednostek lub grup, lecz jako formy organizacji stosunków społecznych. Z tej perspektywy władza nie jest czymś, co się posiada lub nie, ale wielorakością stosunków współdziałania czy też kooperacji – wielością form wspólnego i zorganizowanego działania (por. Mann 2012; Piven 2006; Wolf 2001). Instytucje polityczne (państwo, instytucje ustrojowe) są w tym ujęciu jedną z wielu postaci zorganizowania społecznych stosunków władzy (zob. Wrong 2017). Oprócz władzy politycznej istnieje władza religijna, patriarchalna i wiele innych. Relacje dominacji i oporu, odkładanie decyzji czy manipulacja, budowania i zrywania sojuszy ujmuje się w tym podejściu jako procesy wpływające na ciągłość lub zmiany sposobów organizacji życia społecznego. Władza zawiera zarówno element represyjny, jak też twórczy i pozytywny, otwierając nowe możliwości (Lukes 2021; Scott 2006).

Kolejny krok wyjaśnienia stanowią „społeczne precedensy” i „zasady generatywne”. Pierwszego z tych określeń używam w nawiązaniu do potocznego rozumienia słowa precedens, chodzi o zdarzenia poprzedzające inne podobne wydarzenia stanowiące przykład lub uzasadnienie rozwiązywania problemu (por. Wielki Słownik PWN 2018). Precedensem można nazwać sytuację, w której dochodzi do naruszenia czy zanegowania – jak powiedziała by Bourdieu – „zasady generatywnej” (por. Bourdieu 1977: 97), czyli zasady, której przestrzeganie warunkuje między innymi ciągłość społecznych stosunków władzy. Precedens wywołuje reakcję zwrotną polegającą na zakazywaniu typów relacji (np. małżeństw różnowierczych), które doprowadziły do jego zaistnienia. Zaistnienie precedensu może prowadzić do próby wymuszenia przestrzegania zasad generatywnych. Takie wymuszenia mogą jednakowoż prowadzić do konfliktów. Skutkiem precedensów bywa też odrzucenie zasady generatywnej i reorganizacja życia zbiorowego. Reakcje na społeczne precedensy – w postaci unikania relacji, wykluczania z grupy, stygmatyzacji, konfliktu – to różne odmiany procesu podtrzymywania granic społecznych. Można stwierdzić, że granice społeczne są reakcjami na precedensy – sytuacje, w których dochodzi do naruszenia lub zanegowania jednej lub wielu generatywnych zasad, czyli zasad, których przestrzeganie warunkuje ciągłość określonej formy społecznych stosunków władzy.

Spróbuję ukonkretnić analizę, odwołując się do przykładu zaczerpniętego z badań prowadzonych przeze mnie. Między muzułmanami i prawosławnymi mieszkańcami regionu Dolna Reka istnieją wzajemne relacje obrzędowe związane z religijnym lecnictwem i zwalczaniem tzw. *madži* – obrzędów

skierowanych przeciw i przynoszących szkodę pewnym osobom. Niektórzy prawosławni mieszkańcy udają się do muzułmańskich duchownych zwanych *dżindżiami*, szukając pomocy w walce ze skutkami magicznych praktyk. Bywa, że potrzebującym zaleca się wówczas odśpiewanie fragmentów Koranu. Muzułmanie podobnie korzystają z leczniczych praktyk rytualnych podejmowanych w prawosławnych kościołach i klasztorach. Chore dziecko zanoszą do świątyni i kapłan odśpiewuje nad nim jeden z psalmów. W kontaktach obrzędowych tego rodzaju brak ostentacji nie czyni się z nich również wielkiej tajemnicy. Nie są one oficjalnie akceptowane przez władze religijne, ale równocześnie nie są przez te władze piętnowane czy zwalczane w inny sposób.

Inaczej wygląda sprawa różnowierczych małżeństw. Należą one do rzadkości. Kościół prawosławny nie uznaje małżeństw chrześcijańsko-muzułmańskich, a prawo islamu dopuszcza małżeństwa muzułmanów i chrześcijanek (pod warunkiem, że dzieci zostaną wychowane w wierze muzułmańskiej). Naruszanie zasady endogamii religijnej spotyka się z sankcjami ze strony rodzin (wydziedziczenie) oraz instytucji religijnych (brak możliwości pochówku na jednym cmentarzu). Pytani o przyczyny endogamii religijnej mieszkańcy zwracali uwagę na możliwość wystąpienia w różnowierczym małżeństwie sporów w kwestii religijnego wychowania dzieci. Obawy wyrażone w wywiadach częściowo znajdowały potwierdzenie w obserwacji. W dwóch małżeństwach (były to małżeństwa muzułmanów i prawosławnych kobiet (*nota bene* niepochodzących z regionu prowadzenia badań), żony zaakceptowały zasadę wychowania dzieci zgodnie z religią rodziny męża, a także brały udział w przygotowaniu muzułmańskich świąt religijnych (nie organizowały w domu świąt chrześcijańskich). W innych różnowierczych małżeństwach (znane mi są trzy takie przypadki) dochodziło do napięć na tle wychowania dzieci i uczestnictwa obojga małżonków w obrzędach religijnych religii męża. Kobiety (dwie prawosławne, jedna muzułmanka) nie godziły się na wychowywanie dzieci zgodnie z religią małżonka, odmawiały organizacji świąt i uczestnictwa w świątach religijnych religii męża i jego rodziny. W jednym przypadku wola małżeństwa różnowierczego w kwestii pochówku w jednym miejscu zdecydowała, że małżonkowie – wbrew zasadom społeczności religijnych swego pochodzenia – zostali pochowani razem, ale nie na cmentarzu, lecz na należącej do nich ziemi. Dzieci z tego związku w wieku dorosłym nie uczestniczyły w obrzędach religijnych.

Podtrzymywanie międzyreligijnych kontaktów obrzędowych nie było publicznie aprobowane, nie spotykało się też z potępieniem ani wykluczeniem ze społeczności religijnej. Małżeństwa różnowiercze budziły większe kontrowersje i sprowadzały na małżonków realne sankcje. Być może wyjaśnienie polega na tym, że zaangażowanie w międzyreligijne praktyki obrzędowe (a także różnego rodzaju praktyki magiczne) nie pociągało za sobą rezygnacji z udziału w czynnościach obrzędowych własnej religii, nie wiązało się też z porzuceniem

religijnego socjalizowania dzieci. W związkach różnowierczych dochodziło niekiedy do rezygnacji z udziału w aktywności obrzędowej i zaniechania socjalizacji obrzędowej dzieci.

Warto mieć na uwadze, że zasada uczestnictwa w obrzędach jest podstawowa dla ciągłości instytucji i organizacji religijnej. Decyzje, jakie podejmują niekiedy małżeństwa różnowiercze, rezygnując lub ograniczając uczestnictwo w obrzędach religijnych, a także decydując się na świeckie wychowanie dzieci, stanowią precedens i naruszenie jednej z zasad generatywnych, której przestrzeganie warunkuje ciągłość organizacji życia religijnego (kościół lub wspólnot).

We wsi, w której prowadziłem badania, obrzędowi religijnemu przypisuje się, używając określenia Johna Austina, „moc illokucyjną”, czyli moc sprawczą (Austin 1993; Tambiah 1985). Służą one budowaniu relacji między istotą boską a uczestnikami. Relacja ta ma dla ludzi fundamentalne znaczenie, od niej zależy ich zdrowie i pomyślność, a także zdrowie i pomyślność ich bliskich. Zagadnienie uwarunkowań mocy sprawczej obrzędów religijnych jest przedmiotem żywego zainteresowania badawczego. Niekiedy przyczyn tej efektywności upatruje się specyficznej strukturze wierzeń religijnych i założeniu, że w działanie obrzędowe oprócz ludzi zaangażowana jest pozaludzka siła sprawcza (por. Lawson, McCauley 1990). Inną koncepcję sformułował Bourdieu rozwijając teorię władzy symbolicznej (Bourdieu 1991, 2014, 2018). Krytykował np. Austina za pogląd, że moc illokucyjna jest cechą samych aktów mowy, gdy w rzeczywistości skuteczność tych działań językowych zależy od legitymizacji instytucji, która akt illokucyjny sprawuje (zob. Bourdieu 1991: 107–108). Zatem moc illokucyjna rytuałów zależy od tego, czy uczestnicy legitymizują praktykę, w obrębie której działanie obrzędowe ma miejsce. Legitymizacja zaś jest związana wedle Bourdieu ze stopniem kodyfikacji i integracji doktrynalnej, na jakiej działanie symboliczne jest oparte (zob. Bourdieu 2014). Amerykański językoznawca Herbert H. Clark (2006) zaproponował prostszą teorię, w myśl której moc illokucyjna zależy po prostu od tego, czy współuczestniczy się w zdarzeniu językowym. Moc sprawcza obrzędów zależałaby zatem, analogicznie, między innymi od tego, czy się w nich uczestniczy. Objaśnienie to wydaje mi się bardziej przekonujące od tego, które zaproponował Bourdieu, ponieważ w społeczności, gdzie prowadzono badania, ludzie uznawali skuteczność obrzędów *madži*, które nie posiadały oparcia w usystematyzowanym i skodyfikowanym systemie wierzeń religii instytucjonalnej. Odejście od rytuału, jeśli staje się precedensem, prowadzi więc do zakwestionowania jego mocy illokucyjnej, jest zatem zaniegowaniem zasady uczestnictwa w rytuale – jednej z zasad generatywnych warunkujących ciągłość całej religijnej organizacji życia społecznego. Podtrzymywanie granic społecznych w formie zasady endogamii religijnej stanowi reakcję na ryzyko, jakim obarczone jest zawieranie małżeństw różnowierczych

z perspektywy władzy religijnej – włączając w to zarówno duchownych, jak też pozostałych wiernych.

Podsumowanie i wnioski

Powyższa analiza przyczynia się do uzupełnienia i doprecyzowania teorii granic społecznych, potwierdzając zarazem doniosłość tezy, sformułowanej przez Bartha pół wieku temu, że granice społeczne strukturyzują życie społeczne (Barth 1998a: 15). Analiza rzuca światło na użytek czyniony z dychotomii będących tworzywem granic społecznych. W ujęciu niektórych badaczy granice społeczne to „mapy” czy wizje, ukazujące linie podziału między osobami uprzywilejowanymi a wykluczonymi. Takie ujęcie wydają mi się uproszczeniem. Granice społeczne o wiele bardziej przypominają rodzaj układanej na bieżąco społecznej choreografii, wyrażającej się w wykluczaniu, częściowej lub pełnej separacji, walkach i buntach, a także polityce dyskryminacyjnej. Oznaczniki przynależności służą do odróżniania stabilizujących relacji opartych na afirmacji określonych zasad generatywnych od relacji w poprzek – potencjalnie prowadzących do naruszania tych zasad i wynikających z tego konfliktów, ale też zmianotwórczych.

Zgodnie z podejściem stosowanym w tym artykule, granice społeczne jako podział pozwalający na różnicowanie relacji społecznych na stanowione wewnątrz grupy/kategorii i pomiędzy grupami/kategoriami to efekty nieustannych walk wokół afirmacji i negocjowania specyficznych generatywnych zasad, których przestrzeganie stanowi uwarunkowanie ciągłości społecznych stosunków władzy. Dokładniejsze określenie zasad generatywnych wymaga oczywiście bliższej znajomości konkretnej formy społecznych stosunków władzy. W omawianym tu przypadku zasadą tego rodzaju jest między innymi zasada uczestnictwa w rytuale. Badania Bartha wskazują, że dla Pasztunów w dolinie Swat była to np. zasada dziedziczenia ziemi gwarantująca wyłącznie Pasztunom jej posiadanie. Analiza Cole’a i Wolfa prowadzi do wniosku, że zasada primogenitury stanowiła warunek ciągłości niemieckojęzycznej społeczności w Alpach włoskich.

Proponowane tu podejście może skłaniać do kolejnych pytań. Ważne staje się zagadnienie intersekcyjności granic społecznych (zob. Cole, Wolf 1999; Werbner 2019). Ważnym zagadnieniem wydaje się również zależność między granicami społecznymi a tempem przemian organizacji życia społecznego. Pojęcie granic społecznych odnosi się nie tyle do jakiegoś przestrzennego podziału między grupami społecznymi, ile do temporalnego wymiaru stosunków społecznych. Granice społeczne są sposobem zapewnienia ciągłość określonych form społecznych stosunków władzy. Precedensy społeczne dają natomiast niekiedy początek ruchom alternatywnym, społecznościom

buntowniczym i odszczepieńczym rozsadzającym dominujące wcześniej społeczne podziały i dychotomie. Społeczności tego rodzaju torują drogę nowym sposobom sprawowania władzy, czyli nowym formom organizacji życia zbiorowego.

Bibliografia

- Anthias, Floya, Nira Yuval-Davis. 1992. *Racialized Boundaries. Race, nation and class and the anti-racist struggle*. London and New York: Routledge.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: aunt lute books.
- Austin, John. 1993. *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Przekład Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Babiński, Grzegorz. 1997. *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Routledge: London and New York.
- Banton, Michael. 1983. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, Fredrik. 1983. *Sohar: Culture and Society in Omani Town*. Baltimore: The John Hopkins University.
- Barth, Fredrik. 1994. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: H. Vermeulen, C. Govers, eds. *Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis, 11–32.
- Barth, Fredrik. 1998a. Introduction. In: F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 9–38.
- Barth, Fredrik. 1998b. Pathan Identity and its Maintenance. In: F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 117–134.
- Barth, Fredrik. 2007. Sixty Years in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36: 1–16. DOI: 36.081406.094407.
- Becker, Howard. 2018. *Triki badawcze w socjologii. Jak w pełni wykorzystać potencjał badań społecznych*. Przekład Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Blom, Jan-Petter. 1998. Ethnic and Cultural Differentiation. In: F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 74–85.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. 2014. *On the State. Lectures at the Collage de France, 1989–1992*. Cambridge: Polity Press.

- Bourdieu, Pierre. 2018. *Classification Struggles. General Sociology, Vol.1 Lectures at the Collage de France, 1981–82*. Cambridge: Polity Press.
- Boyd, Robert, Peter Richerson. 2005. *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Burawoy, Michael. 2009. *The Extended Case Method. Four Countries, Four Decades, Four Great Transformations and One Theoretical Tradition*. Berkely: University of California Press.
- Canclini, Nestor, Garcia. 1995. *Hybrid Culture. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. London and Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Macedonia, Book X. 2002. Skopje: Republic of Macedonia, State Statistical Office. https://www.stat.gov.mk/PrikaziPublikacija_en.aspx?id=54&rbr=222.
- Chandra, Kanchan. 2012. What is Ethnic Identity? Minimalist Definition. In: K. Chandra, ed. *Constructivist Theories of Ethnic Politics*. Oxford: Oxford University Press, 51–96.
- Clark, Herbert H. 2006. Social Actions, Social Commitments. In: N.J. Enfield, S. Levinson, eds. *Roots of Human Sociality*. Oxford, New York: Berg, 126–150.
- Clifford, James. 2005. Rearticulating Anthropology. In: D.A. Segal, S. Yanagisako eds. *Unwrapping the sacred bundle. Reflections on the Discipline of Anthropology*. Durham Duke University Press (Kindle Edition).
- Cohen, Anthony. 1989. *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Routledge.
- Cohen, A. Yehudi. 1969. Social Boundary Systems. *Current Anthropology*, 1: 103–126.
- Cole, John, Eric Wolf. 1999. *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkeley: The University of California Press: Berkeley.
- Connolly, Jennifer. 2009. Forbidden intimacies: Christian-Muslim intermarriage in East Kalimantan, Indonesia. *American Ethnologist*. 3: 492–506. DOI: 10.1111/j.1548-1425.2009.0117.
- Dolińska, Kamila. 2020. Granice. W: E. Opiłowska i in., red. *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 117–127.
- Donnan, Hastings, Wilson, Thomas. 2007. *Granice tożsamości, narodu, państwa*. Przekład Małgorzata Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Donnan, Hastings, Thomas Wilson. 2010. Ethnography, security and the ‘frontier effect’ in borderlands. In: H. Donnan, T. Wilson, eds. *Borderlands. Ethnographic Approaches to Security, Power, and Identity*. Lonham: University Press of America (Kindle Edition).
- Eidheim, Harald. 1998. When Ethnic Identity is a Social Stigma. In: F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 39–57.
- Elias, Norbert. 2008. *Spółczesność jednostek*. Przekład Janusz Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1991. The Cultural Contexts of Ethnic Differences. *Man, New Series*, 26, 1: 127–144. DOI: 10.2307/2803478.

- Eriksen, Thomas Hylland. 1992. *Us and Them in Modern Societies. Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2013. Ethnicities: from Boundaries to Frontiers. In: J. Carrier, D. Gewertz, eds. *The Handbook of Sociocultural Anthropology*. London: Bloomsbury, 280–298.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2015. *Fredrik Barth. An Intellectual Biography*. London: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland, Marek Jokoubek. 2019. Introduction: ethnic groups, boundaries and beyond. In: T. Hylland Eriksen, M. Jakoubek, eds. *Ethnic groups and boundaries today. A legacy of fifty years*. London: Routledge (Kindle Edition).
- Fassin, Didier. 2020. Connecting Borders and Boundaries. In: D. Fassin, ed. *Deepening Divides. How Territorial Borders and Social Boundaries Delineate our World*. London: Pluto Press, 1–20.
- Fenton, Steve. 2007. *Etniczność*. Przekład Ewa Chomicka. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Freud, Sigmund. 1995. *Kultura jako źródło cierpień*. Przekład Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Furnivall, John C. 1967. *Netherlands India. A Study in the Plural Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gieryn, Thomas F. 1983. Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review*, 6: 781–795. DOI: 10.2307/2095325.
- Goffman, Erving. 1981. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Przekład Helena i Paweł Śpiewakowie. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Golka, Marian. 2010. *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: Muza SA.
- Grillo, R.D. 1998. *Pluralism and the Politics of Difference. State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford University Press.
- Haaland, Gunnar. 1998. Economic Determinants in Ethnic Process. In: F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 58–73.
- Hammersley, Martyn, Paul Atkinson. 2019. *Ethnography. Principles in Practice*. London and New York: Routledge.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational connections. Culture, People, Places*. London and New York: Routledge.
- Hughes, Everett. 2017. *The Sociological Eye. Selected Papers*. New York and London: Routledge (Kindle Edition).
- Hurst, Charles E., David McConnell. 2010. *An Amish Paradox. Diversity and Change in the World's Largest Amish Community*. Baltimore: The John Hopkins University Press (Kindle Edition).
- Izickowitz, Karl G. 1998. Neighbors in Laos. In: F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 135–148.

- Jarman, Neil. 1997. *Material Conflicts. Parades and Visual Displays in Northern Ireland*. Oxford: Berg.
- Jenkins, Richard. 2008. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage Publications.
- Knutsson, Karl-Eric. 1998. Dichotomization and Integration. In: F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 86–100.
- Kroneberg, Clemens, Andreas Wimmer. 2012. Struggling over the Boundaries of Belonging: A Formal Model of Nation Building, Ethnic Closure, and Populism. *American Journal of Sociology*, 1: 176–230. DOI: 10.1086/666671.
- Kubica, Grażyna. 2013. Wytaczanie granic między nauką a literaturą: proza etnograficzna. W: G. Kubica, H. Kurek, red. *Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów... Perspektywa antropologiczna i socjologiczna*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 65–85.
- Kymlicka, Will. 2007. *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacy, Karyn R. 2007. *Blue-Chip Black. Race, Class, and Status in the New Black Middle Class*. Berkeley: University of California Press.
- Lamont, Michele. 1992. *Money, Morals, and Manners. The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lamont, Michele. 2000. *The Dignity of Working Men. Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Cambridge, Mass, New York: Harvard University Press, Russell Sage Foundation.
- Lamont, Michele, Virág Molnár. 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28: 167–195. DOI: 10.1146/annurev.soc.28.110601.141107.
- Lawson, E. Thomas, Robert McCauley. 1990. *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lieberson, Stanley. 1992. Small N's and big conclusions: an examination of the reasoning in comparative studies based on small number of cases. In: C. Ragin, H. Becker, eds. *What is a Case? Exploring the foundation of social inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press (Kindle Edition).
- Leach, Edmund. 1954. *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.
- Levinson, Stephen. 2006. On the Human “Interaction Engine”. In: N.J. Enfield, S. Levinson, eds. *Roots of Human Sociality*. Oxford, New York: Berg, 39–69.
- Lubaś, Marcin. 2011. *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Lukes, Steven. 2021. *Power. A Radical View. Third Edition*. London: Red Globe Press.
- Łodziński, Sławomir. 2021. *Nazwy i granice etniczne. Dodatkowe nazwy miejscowości w językach mniejszości w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Malinowski, Bronisław. 1987. *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*. Przekład Barbara Olaszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mann, Michael. 2012. *The Sources of Social Power, Volume 1: A History of Power from The Beginning to AD 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marody, Mirosława, Anna Giza-Poleszczuk. 2004. *Przemiany więzi społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar .
- Malešević, Siniša. 2004. *The Sociology of Ethnicity*. London: Sage Publications.
- Merton, Robert, Elinor Barber. 2004. *The Travels and Adventures of Serendipity*. Princeton: Princeton University Press.
- Mitchel, J. Clyde. 2006. *Case and Situation Analysis*. In: T.M.S. Evens, D. Handelman, eds. *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. New York and Oxford: Berghahn Books, 23–44.
- Modood, Tariq. 2013. *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Mol, Annemarie, John Law. 2002. Complexities: An Introduction. In: J. Law, A. Mol, eds. *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University Press (Kindle Edition).
- Mucha, Janusz. 1999a. Badania stosunków kulturowych z perspektywy mniejszości. W: J. Mucha, red. *Kultura dominująca jako kultura obca*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 11–25.
- Mucha, Janusz. 1999b. Dominacja kulturowa i reakcje na nią. W: J. Mucha, red. *Kultura dominująca jako kultura obca*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 26–53.
- Nowicka, Ewa. 1990. Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy. W: E. Nowicka, red. *Swoi i obcy*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, 5–53.
- Obłębski, Józef. 2005. *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Osuji, Chinyere K. 2019. *Boundaries of Love. Interracial Marriage and the Meaning of Race*. New York: New York University Press.
- Piven, Frances Fox. 2006. *Challenging Authority. How Ordinary People Change America*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pokojska, Justyna. 2017. Granice na pograniczu? Przypadek pogranicza polsko-słowackiego Sromowce Niżne-Czerwony Klasztor. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar .
- Poll, Salomon. 2017. *The Hasidic Community of Williamsburg. A Study in the Sociology of Religion*. London and New York: Routledge (Kindle Edition).
- Sadowski, Andrzej. 2008. Pogranicze, pograniczność, tożsamość pogranicza. *Pogranicza. Studia Społeczne*, tom XIV (numer specjalny): 17–30.
- Sadowski, Andrzej. 2019. *Społeczeństwo wielokulturowe z perspektywy pogranicza*. Kraków Nomos.
- Scott, John. 2006. *Władza*. Przekład Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Siverts, Henning. 1998. Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico. In: F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 101–116.

- Smagacz-Poziemska, Marta, Andrzej Bukowski, Karol Kurnicki. 2018. „Wspólnoty parkingowania”. Praktyki parkowania na osiedlach wielkomiejskich i ich strukturalne konsekwencje. *Studia Socjologiczne*, 1: 117–142. DOI: 10.24425/119089.
- Smith, M.G. 1986. Pluralism, race, and ethnicity in selected African countries. In: J. Rex, D. Mason, eds. *Theories of race and ethnic relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 187–225.
- Steward, Charles. 2007. Creolization: History, Ethnography, Theory. In: C. Steward, ed. *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 1–25.
- Straczuk, Justyna. 2006. *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Wrocław: Monografie FNP, Seria Humanistyczna.
- Strathern, Marylin. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Śliz, Anna, Marek Szczepański. 2021. Różnorodność a równość. Projekty wielokulturowości w perspektywie socjologicznej. *Studia Socjologiczne*, 2: 13–44. DOI: 10.24425/sts.2021.137287.
- Tambiah, Stanley. 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Tomasello, Michael. 2015. *Historia naturalna ludzkiego myślenia*. Przekład Bartłomiej Kucharzyk, Rafał Ociepa. Kraków: Copernicus Center Press.
- Toren, Christina. 2013. Imagining the World that Warrants Our Imagination: The Revelation of Ontogeny. In: N. J. Long, H. Moore, eds. *Sociality. New Directions*. New York, Oxford: Berghahn (Kindle Edition).
- Verdery, Katherine. 1994. Ethnicity, nationalism, and state making. Ethnic groups and boundaries: past and future. In: H. Vermeulen, C. Govers, eds. *Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis, 33–58.
- Vertovec, Steven. 2019. Fredrik Barth and the Social Organization of difference. In: T. Hylland, Eriksen, M. Jakoubek, eds. *Ethnic groups and boundaries today. A legacy of fifty years*. London: Routledge (Kindle Edition).
- Wallman, Sandra. 1978. The Boundaries of 'Race': Processes of Ethnicity in England. *Man. New Series*, 2: 200–217. DOI: 10.2307/2800245.
- Weber, Max. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Przekład Dorota Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Werbner, Pnina. 2019. Intersectionality and situationalism: toward a (more) dynamic interpretation of *Ethnic groups and boundaries*. In: T. Hylland Eriksen, M. Jakoubek, eds. *Ethnic groups and boundaries today. A legacy of fifty years*. London: Routledge (Kindle Edition).
- Wielki Słownik PWN. 2018. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN (wersja elektroniczna).
- Wimmer, Andreas. 2013. *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolf, Eric R. 2001. *Pathways of Power. Building Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.

-
- Wrong, Dennis. 2017. *Power. Its Forms, Bases, and Uses*. Routledge: London and New York. (Kindle Edition).
- Zenker, Olaf. 2013. *Irish/ness is all around us. Language Revivalism and the Culture of Ethnic Identity in Northern Ireland*, New York and Oxford: Berghahn Books.
- Znanięcki, Florian. 1990. *Współczesne narody*. Przekład Zygmunt Dulczewski. Warszawa: PWN.
- Znanięcki, Florian. 2008. *Metoda socjologii*. Przekład Elżbieta Hałas. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zununi, Zunun. 2010. *Razvojni trendovi vo selata na opština Mavrovo i Rostuša (1945-2010)*. Skopje.