

Jacek Jan Pawlik

Ku nowej kulturze

Zmagania adaptacyjne

Jacek Jan Pawlik

Ku nowej kulturze Zmagania adaptacyjne



Ku nowej kulturze

Zmagania adaptacyjne

Jacek Jan Pawlik

Ku nowej kulturze

Zmagania adaptacyjne

Recenzenci:

Ewa Głazewska

Jarosław Różański

Redakcja, korekta:

Joanna Daniluk

DTP:

Bożena Chmielewska

Projekt okładki:

Agnieszka Szulc

ISBN 978-83-64129-55-1

Olsztyn 2020

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wydział Teologii

ul. Kardynała Stanisława Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn

Druk:

Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie

ul. Heweliusza 3, 10-957 Olsztyn

Spis treści

Wprowadzenie	7
1. W gąszczu pojęć	15
1.1. Z antropologii kulturowej	16
1.2. Z misjologii	25
1.3. Z nauk o komunikowaniu	31
2. Bezpośrednie spotkanie	37
2.1. Nawiązywanie łączności	39
2.2. Szok kulturowy	46
2.3. Porażka adaptacji	50
2.4. Empatia i identyfikacja	57
2.5. Wtórny szok kulturowy	60
3. Zakola interakcji	63
3.1. Sytuacja społeczna	64
3.2. Pozdrowienia	66
3.3. Zachowanie twarzy	70
3.4. Relacje hierarchiczne	77
4. Poznanie kultury przez język	85
4.1. Percepcja	87
4.2. Świat kolorów	92
4.3. Fonologia	95
4.4. Gramatyka	98
4.5. Pokrewieństwo	100
4.6. Kulturowe stereotypy	104
4.7. Liczby i miary	107
5. Przestrzeń, kontekst i czas	111
5.1. Proksemika	112
5.2. Kontekst	121

5.2.1. Kultury wysokiego kontekstu	125
5.2.2. Kultury niskiego kontekstu	127
5.3. Chronemika	130
6. Komunikacja niewerbalna	137
6.1. Kinezyka	138
6.2. Haptyka	144
6.3. Okulestyka/Akustyka	148
6.4. Olfatyka	156
7. Wspólny stół	163
7.1. Zmysł smaku	164
7.2. Historia smaku	170
7.3. Używki	176
7.4. Zakazy pokarmowe	182
7.5. Preferencje smakowe	188
8. Uczenie się międzykulturowe	191
8.1. Wrażliwość międzykulturowa	193
8.2. Zdobywanie kompetencji międzykulturowych	207
9. Potrzeba dialogu	215
9.1. Charakterystyka dialogu	219
9.2. Postawy dialogu	224
Zakończenie	233
Bibliografia	237
Aneks. Metoda nauki języka o tradycji ustnej	249

Wprowadzenie

Tytuł tej książki może budzić pewne kontrowersje. Już pierwszy jego człon bowiem rodzi pytanie, co oznacza określenie „nowa kultura”. Nowa, w tym kontekście, to nie tylko inna, ale przede wszystkim dotychczas nieznana dla stykającego się z nią człowieka. Sformułowanie to zakłada, że kultura jest wiele i przyjmuje różnorodność kulturowych wzorów i zachowań. „Ku nowej kulturze” sugeruje ruch otwarcia kierujący się ku innym, odmiennym formom kultury, poznanie ich i zrozumienie oraz przyjęcie do sfery wewnętrznej wrażliwości. Treść książki koncentruje się na człowieku, aktorze społecznym, który jest zarazem podmiotem (twórcą) jak i przedmiotem, ponieważ zmienia się (rozwija) pod wpływem nowej kultury, wciąż dostosowując się przez relatywizowanie stereotypowych zachowań. Taki jest sens zmagania adaptacyjnych. Nie chodzi tu o asymilację ani nawet o nieświadomą akulturację, ale o opartą na pogłębionej refleksji świadomą decyzję poszanowania drugiej osoby o odmiennej kulturze (w jej własnej szacie) i przez wzgląd na nią dostosowanie własnych zachowań do kultury przyjęcia w takim zakresie, na jaki pozwala kierujący się otwartością światopogląd.

Dla przejrzystości wywodu używane będą określenia „kultura wyjścia” (pochodzenia) i „kultura przyjęcia” (nowa). Autor zdecydował się na takie rozwiązanie, choć jest świadomy, że mogłoby ono sugerować dwie substancjalne jednostki, które się spotykają. Nie chodzi jednak o porównanie dwóch różnych całości, ale o spotkanie i dialog ludzi wychowanych w różnych kulturach i przez nie naznaczonych, spotkanie, które

zaowocuje nie tylko zrozumieniem i poszanowaniem, ale również wzajemnym wzbogaceniem.

Książka ta ma na celu pokazanie, że nie można idealizować żadnej kultury. Nie ma bowiem kultury, która posiadałaby absolutną wartość. O takiej kulturze możemy jedynie marzyć, w taką wierzyć i do niej dążyć. Każda kultura rozwija się będąc w stanie stałej zmiany. Posiada wewnętrzną dynamikę, która napędzana jest przez nowe doświadczenia. Jednocześnie nosi w sobie znamię przeszłości, tradycję, której znaczenia nie da się przecenić. Jednak przekazywanie tradycji nie polega na kalkowaniu modeli przeszłości, ale – przez spojrzenie z perspektywy teraźniejszości – na wyborze i wykorzystaniu tych składników tradycji, które wydają się wciąż wartościowe i użyteczne.

Georges Balandier, przedstawiciel antropologii dynamicznej, ukazuje w jakim stopniu istnienie kultur zależne jest od wspólnej historii. Spójność kultury jest względna. Można ją określić tylko dla pewnego konkretnego momentu czasu. Każdy system kulturowy jest prowizoryczny, nigdy absolutnie homogeniczny. Kulturę rozumie się jako dynamiczną, a nie jako doskonale spójną całość. Jej komponenty nigdy nie są całkowicie zintegrowane, ponieważ pochodzą z różnych źródeł w czasie i przestrzeni. Inaczej mówiąc, istnieje w systemie zawsze pewne pole manewru. Jest to przestrzeń, w której zawarta jest wolność jednostek i grup, i ta właśnie wolność pozwala na manipulowanie kulturą. A więc zamiast mówić o kulturze w kategoriach statycznego systemu, lepiej użyć pojęcia procesu, który prowadzi do ciągłego przekształcania struktur. Praktyka kulturowa jest w rzeczywistości konstrukcją, która tworzy się w tym ruchu (Balandier 1981: 43–73). Z podobną koncepcją kultury związane są pewne konsekwencje. Po pierwsze, nie ma żadnych naturalnych granic między społeczeństwami albo między kulturami. Po drugie, każda kultura jest wynikiem

serii interakcji społecznych. Po trzecie, kultury są wzajemnie zależne.

Badanie kultur oznacza w rzeczywistości rekonstruowanie i ocenianie historii ich wzajemnych relacji. Już Ralph Linton (1936) zwrócił uwagę, że trudno mówić o oryginalności i autonomiczności kultury. Wszystkie kultury są swoistymi hybrydami. Przedstawiając poranek przeciętnego Amerykanina, wskazuje jak wiele komponentów zachowania ma obce pochodzenie. Oto ostatnia część tego opisu: „Gdy przyjaciel nasz skończy jeść, zabiera się do palenia – zwyczaj Indian amerykańskich – używając do tego rośliny, której uprawę zapoczątkowano w Brazylii, umieszczonej w fajce przejętej od Indian z Wirginii, bądź przygotowanej jako papieros, którego ojczyzną jest Meksyk. Jeśli jest dość odporny, może nawet spróbować cygara, przeniesionego do Ameryki z Antyli przez Hiszpanię. Paląc, czyta ostatnie wiadomości odbite przy użyciu systemu znaków wynalezionych przez starożytnych Semitów techniką wynalezioną w Niemczech na materiale wynalezionym w Chinach. Jeśli jest dobrym obywatelem o postawie konserwatywnej, to czytając sprawozdania o kłopotach za granicą będzie dziękował hebrajskiemu bóstwu w indoeuropejskim języku za to, że jest stuprocentowym Amerykaninem” (Linton 2007 [1936]: 340).

W kulturach złożonych, a takimi jest zdecydowana większość kultur świata, kontakt i wymiana są na porządku dziennym. Wzajemne powiązania kultur sprawiają, że stają się one heterogeniczne. Granice między kulturami tracą na znaczeniu, przy czym postępuje włączenie w sieć globalnego systemu. Kultury nakładają się na siebie i są wzajemnie współzależne. Kultura jest właściwym dla danej grupy wspólnym duchowym horyzontem, który pozwala członkom grupy na takie ukierunkowanie zachowania, jakiego oczekuje grupa. Horyzont ten nie jest jednak dany

raz na zawsze. Zakłada, że w danym społeczeństwie występuje stały proces jego poszukiwania przez dialog, konfrontację, manipulację lub przemoc.

Tradycyjne koncepcje kultury, kładące nacisk na spójną tożsamość i homogeniczność, nie odzwierciedlają współczesnej rzeczywistości. Trudno sobie wyobrazić izolację kulturową. Celem tej książki jest ułatwienie drogi spotkań kulturowych przez uświadomienie uprzedzeń oraz wzbogacenie o nowe wzory kulturowe. Edward T. Hall już przed wielu laty pisał, że „wielkim darem, jaki członkowie rodziny ludzkiej mogą sobie nawzajem ofiarować, nie są egzotyczne doświadczenia, lecz możliwość zdobycia świadomości struktury własnego systemu, co może dokonać się wyłącznie przez kontakt z ludźmi, którzy nie są członkami tego systemu – z przedstawicielami innej płci, członkami różnych grup wiekowych, etnicznych i kulturowych” (Hall 1984 [1976]: 85). Poznanie innych będzie pierwszym krokiem do zdobycia kompetencji międzykulturowych, a w konsekwencji poprowadzi do skutecznej adaptacji kulturowej.

Autor nie rości sobie pretensji do zaprezentowania podręcznika ani wyczerpującego studium. Ideą przewodnią było stworzenie formy kompendium, w którym czytelnik znajdzie podstawowe informacje praktyczne oparte na badaniach naukowych i doświadczeniu autora¹. Szczególnie pomocne okazały się pozycje Edwarda T. Halla (1984 [1976], 1987 [1959], 1999 [1983], 2009 [1983]), Ervinga Goffmana (1972, 1987 [1981], 2000 [1959], 2006 [1967], 2008 [1963]), Martine Abdallah-Pretceille (2004a, 2004b), Paula Castella (2005), Jerzego Nikitorowicza (2000), Jerzego Mikułowskiego Pomorskiego (2006), Ewy Głazewskiej (2010, 2011, 2012), Urszuli Kusio

¹ Doświadczenie to pochodzi z ponad 20-letniego pobytu w Kanadzie, Togo, Francji i Niemczech.

(2012), Pawła Boskiego (2009), Marka Szopskiego (2005) i Marcina Brockiego (2001), a także Weroniki Wilczyńskiej, Macieja Mackiewicza i Jarosława Krajki (2019) oraz prace pod redakcją Johna Stewarta (2002), Jakuba Isańskiego (2009) i Magdaleny Ratajczak (2006).

Czytelnik nie znajdzie tu gotowych rozwiązań ani listy uwag praktycznych, które zapewnią bezproblemowy pobyt w obcej kulturze. Układ książki i jej treść wskazują jedynie na pewne procesy i wynikające z nich zachowania, egzemplifikują je, ale pozostawia przestrzeń do budowania własnego doświadczenia. Przy lekturze tej książki bywalec podróży z pewnością przypomni sobie własne zdarzenia. Jedne z nich będą pokrywać się z zamieszczonymi przykładami, inne będą od nich odbiegać. Największym osiągnięciem będzie sam fakt refleksji.

W pierwszym rozdziale przedstawiono niektóre definicje ważne dla podjętego tematu, szczególnie te, które mogą budzić nieporozumienie. Parą pojęć często mylonych jest „enkulturacja” i „inkulturacja”. Choć w antropologii kulturowej pojęcia te używane są zamiennie, zamieszanie rodzi się z tego, że inkulturacja stało się kluczowym pojęciem w teologii, a jego znaczenie całkowicie odbiega od sensu nadawanego mu w naukach społecznych. W rozdziale tym poddano analizie niektóre pojęcia z antropologii kulturowej, misjologii i nauk o komunikowaniu.

Kolejna część książki dotyczy pierwszego, bezpośredniego kontaktu z nowym krajem i jego kulturą. Porusza problem nawiązywania łączności porównując ją do narodzin dziecka. Następnie wskazuje na szok kulturowy jako niezbędny etap w procesie włączania do nowej kultury, poświęca sporo miejsca wadliwym reakcjom na obcą kulturę kryjącym się pod postaciami rasizmu i egzotyizmu oraz pozytywnym postawom empatii i identyfikacji. W rozdziale tym jest również mowa o wtórnym

szoku kulturowym powstającym po powrocie do kraju po długim okresie nieobecności.

Trzeci rozdział analizuje sytuacje społeczne i podstawowe zachowania oczekiwane podczas spotkań. W pierwszej kolejności autor omawia nawiązywanie kontaktu i pozdrowienia oraz reakcje, których należy unikać. Następnie przedstawia zjawisko zachowania twarzy, szczególnie w rozumieniu azjatyckim. W końcu poświęca sporo miejsca relacjom hierarchicznym, sposobom zwracania się, rytuałom unikania oraz kwestię obdarowywania.

W czwartym rozdziale ukazano znaczenie znajomości języka w poznawaniu kultury, przede wszystkim rolę percepcji i tezę relatywizmu kulturowego, by na przykładzie świata kolorów przybliżyć rolę języka w budowaniu światopoglądu. Sporo uwagi poświęcono różnicom fonologicznym i gramatycznym, które łączą się z pewnymi stałymi kulturowymi. Jest również mowa o stereotypach kulturowych wyrażanych w języku oraz różnicach w liczeniu i mierzeniu.

Rozdział piąty stanowi kompendium proksemiki i chronemiki. Stanowi o postrzeganiu i stosowaniu dystansów przestrzennych i ich uwarunkowaniach kulturowych. Następnie omówiono kontekst kulturowy oraz kultury wysokiego i niskiego kontekstu. Ostatnia część rozdziału poświęcona jest różnicom w pojmowaniu czasu i konsekwencjom, jakie dają się zauważyć w zachowaniach kulturowych.

Kolejny rozdział, szósty, ukazuje rolę ruchu i zmysłów w komunikacji niewerbalnej. Zawiera elementy kinezyki, haptyki, okulestyki, akustyki oraz olfatyki i w sposób przeglądowy podkreśla rolę tych subdyscyplin w zrozumieniu reakcji niewerbalnych. Zwrócenie zaś uwagi na różnice międzykulturowe pozwala odkryć bogactwo i głębię zachowań wymagających szczególnej wrażliwości.

Rozdział siódmy przedstawia zachowania kulinarne. W pierwszej kolejności został omówiony zmysł smaku i przyzwyczajenia dotyczące jedzenia: produkty, sposób spożywania itp., a następnie rozprzestrzenianie się podstawowych produktów alimentacyjnych na przestrzeni dziejów. Szczególna uwaga została zwrócona na produkty egzotyczne: kakao, kawę i herbatę. W dalszej części scharakteryzowano zakazy pokarmowe i ich zakorzenienie kulturowe: zakaz jedzenia mięsa, szczególnie wołowiny i wieprzowiny, a także preferencje smakowe, różne w zależności od kultury.

Kolejny rozdział podejmuje złożony temat uczenia się międzykulturowego. W jaki sposób przygotować ludzi na spotkanie międzykulturowe? W pierwszej części przedstawiono rozumienie wrażliwości międzykulturowej oraz model jej osiągnięcia zaproponowany przez Milтона J. Bennetta. Autor uwypukla zarówno pozytywne, jak i negatywne strony tego modelu i podkreśla niedostateczne sprecyzowanie założeń etycznych. Druga część rozdziału jest poświęcona zdobywaniu kompetencji międzykulturowych przez postawy i umiejętności, jakie należy wykształtować, aby ją osiągnąć.

Ostatni rozdział traktuje o potrzebie dialogu, który jest czymś więcej niż komunikowaniem. Nie ogranicza się do zdolności wymiany słownej, wymaga ukształtowania właściwych postaw: otwartości, pokory i ducha dialogu. Po omówieniu naturalnej potrzeby dialogu, autor charakteryzuje wyżej wymienione postawy, a następnie podkreśla decydującą rolę bezpośrednich kontaktów w budowaniu dialogu międzykulturowego.

W aneksie przedstawiono metodę uczenia się języka o tradycji ustnej, bardzo pomocną dla tych, którzy przystępują do nauki języka obcego, a nie mają możliwości skorzystania z regularnego kursu.

1

W gąszczu pojęć

Istnieje wiele terminów, których używa się na wyrażenie procesów zachodzących w spotkaniu kultur. Szkopuł jednak w tym, że te same określenia stosuje się w różnych dziedzinach wiedzy i niekoniecznie oznaczają one to samo. Biolodzy, psychologowie, antropolodzy, socjolodzy i teolodzy używając jednego terminu, na przykład adaptacja czy akomodacja, wyrażają różne rzeczywistości, co często prowadzi do nieporozumień. Stąd warto już na samym początku przebrnąć przez gąszcz pojęć i ustalić ich znaczenie.

Niewątpliwie spotkanie z obcą kulturą zmusza do przystosowania. Jako pierwotną definicję cytuje się często sformułowanie francuskiego mikrobiologa René J. Dubosa, który pisze, że „być dobrze przystosowanym oznacza po prostu zdolność do efektywnego działania i możliwie długiego przyjemnego bytowania w określonym środowisku” (Dubos 1970: 282). Definicja ta jest dostatecznie szeroka, aby objąć zarówno stronę materialną, jak i społeczno-kulturową adaptacji. Spotkanie z obcą kulturą zawiera bowiem wyzwania natury symbolicznej, jak i przyziemne problemy fizjologiczne, takie jak przystosowanie do klimatu i pożywienia, zdobycie odporności na mikroby, przyzwyczajenie do lokalnego sposobu mieszkania i przemieszczania.

Termin przystosowanie wykorzystuje się w psychologii jako termin techniczny, który określa proces zachodzący w psychice człowieka, którego celem jest osiągnięcie stanu równowagi między potrzebami psychicznymi a wymogami otoczenia społecznego. Stąd mówiąc o przystosowaniu człowieka do środowiska kulturowego poza procesem socjalizacji używa się terminu adaptacja. „Konieczność adaptacji – pisze Józef Niżnik – istnieje właśnie wtedy, gdy osobnik zakorzeniony już w określonej społecznej rzeczywistości, żyjący w pewnym symbolicznym świecie w rezultacie procesu socjalizacji, zmuszony jest do porzucenia tego świata bądź też świat ten w rezultacie procesów zewnętrznych wobec niego ulega dezintegracji” (Niżnik 1984: 43–44). Poza pojęciem adaptacji, warto przypatrzeć się innym pokrewnym terminom.

1.1. Z antropologii kulturowej

W pierwszej kolejności weźmy pod lupę terminy związane z rozwojem dziecka: „socjalizacja” i „enkulturacja”². W psychologii, pedagogice i socjologii spotykamy się najczęściej z określeniem „socjalizacja”, natomiast nauki o kulturze próbowały wprowadzić termin „enkulturacja”. W rzeczywistości chodzi o bardzo do siebie zbliżone procesy, jeśli nie identyczne, które dotyczą wprowadzenia dziecka do życia w społeczeństwie oraz zaszczepienia mu określonych wzorów kulturowych.

Pojęcie „socjalizacja” stało się popularne w latach 30. XX wieku i określało proces, przez który kultura jest przekazywana z jednego pokolenia na drugie. W jaki sposób osoba jest

² Spotyka się również pisownię „inkulturacja”. Ponieważ termin „inkulturacja” spełnia bardzo ważną rolę w teologii, dlatego używam pisowni „enkulturacja” odpowiadającej angielskiemu źródłosłowowi.

włączana do grupy i staje się dorosłym, odpowiedzialnym człowiekiem zdolnym sprostać oczekiwaniom swego społeczeństwa zgodnie z płcią i wiekiem? Do roku 1925 brak było bezpośrednich studiów nad socjalizacją w naukach o kulturze. Wpływając na badania terenowe na Samoa w 1925 roku, Margaret Mead była pierwszym naukowcem, który miał zamiar studiować socjalizację. Wynikiem jej badań, poza kilkoma technicznymi monografiami, był wydany w 1928 roku bestseller pt. „Dojrzewanie na Samoa” (Mead 1986 [1928]). Przez następne czternaście lat Mead badała kultury Nowej Gwinei i Pacyfiku, interesując się głównie dojrzewaniem, wiekiem młodzieńczym, życiem seksualnym, temperamentem, socjalizacją i charakterem dorosłych. W początkowych pracach nie widać u niej wpływu prac Freuda, ale już w studium trzech ludów Nowej Gwinei³ jest on widoczny.

W tym samym czasie co Margaret Mead, Géza Róheim prowadził badania wśród ludów Australii i Melanezji, a Erik H. Erikson – wśród amerykańskich Indian. Badali oni praktyki związane z wychowaniem dziecka oraz interpretowali niektóre rytuały, wartości i zwyczaje jako konsekwencje nieświadomych konfliktów, które te praktyki generują. Róheim był do tego stopnia arbitralny i dogmatyczny w swoich interpretacjach, że skłócił wielu antropologów i zniechęcił do badania socjalizacji⁴. Na szczęście, interpretacje Eriksona były pełne empatii,

³ Badane kultury to: Arapesh, Mundugumor i Tchambili (Mead 1986 [1930]). To studium jako pierwsze w antropologii społecznej i kulturowej zajmuje się porównaniem roli mężczyzny i kobiety w społeczeństwie pierwotnym. Mead przedstawia fakty potwierdzające, że właściwości męskie i żeńskie uwarunkowane są nie biologicznie, ale przez kulturową socjalizację (Reichmayr i in. 2003: 252).

⁴ Jego główną tezą była „ontogenetyczna teoria kultury” wyrażająca się w tym, że nowo narodzony człowiek jest niezdolny przeżyć sam i dlatego socjalizacja jest konieczna, by nadać mu umysłowy kształt. Kultura wpływa na libidynalny rozwój dziecka, przekazywana przez zaspokajanie lub odmawianie życzeń dziecka przez dorosłych. Jedną z jego głównych prac jest Róheim (1950). Zob. Reichmayr i in. 2003: 363–364.

klarowne i niedogmatyczne, co w pewnym sensie zrównoważyło podejście Róheima. Erikson wprowadził jako metodę porównawczą do badań terenowych sformułowaną przez Freuda psychologię rozwojową (Erikson 1997 [1950]). Socjalizacja była jednym z głównym tematów badań w ramach amerykańskiej szkoły antropologii kulturowej „kultura i osobowość”, spośród przedstawicieli której należy wymienić Abrama Kardinera, Corę DuBois i Ralfa Lintona. Na uwagę zasługuje również teoretyczny model Johna W.M. Whitinga and Irvina L. Childa wyjaśniający relacje między jednostkową osobowością a kulturą⁵. Sposób, w jaki traktuje się dziecko, wpływa na naturę systemu kulturowego i naturę osobowości poszczególnych członków.

Rozwój dziecka i jego uzależnienie od warunków fizycznych, społecznych i kulturowych doczekał się licznych badań. Niemniej, sam termin „socjalizacja” od samego początku nie był akceptowany przez wszystkich, ponieważ sugerował, że obejmuje on jedynie uczenie się ról społecznych, co wskazywałoby na wyłączenie z zakresu socjalizacji przekazu wierzeń, wartości i innych kognitywnych aspektów kultury. Próba wyjścia z impasu była propozycja Clyde’a Kluckhohna, aby zastąpić termin „socjalizacja” przez „kulturyzację” (Kluckhohn 1939: 98–105) lub Melville’a J. Herskovitsa, aby w miejsce socjalizacji używać terminu „enkulturacja”⁶ (Herskovits 1948).

⁵ Model ten przedstawia się następująco: „system utrzymania” (tzn. ekonomia, rodzina, systemy polityczne) determinuje „praktyki wychowania dziecka” (tzn. kontakt między matką a dzieckiem, praktyki żywienia dziecka i kładzenia do snu, interakcja ojciec-matka itd.), to zaś wpływa na „zmienne osobowości” (tzn. lęk, agresywność, strach, pewność siebie itd.), co z kolei determinuje „systemy projekcji” (tzn. muzykę, gry, wierzenia religijne, pojęcie choroby, obrzędy inicjacji itd.). Zob. Batalha 2004: 554–555.

⁶ „Można by więc nazwać «enkulturacją» formy edukacji i uczenia, które odróżniają człowieka od innych stworzeń i pozwalają mu, na początku, jak również podczas całego życia, na opanowanie własnej kultury. Chodzi głównie o proces uwarunkowania świadomy i nieświadomy, który odbywa się w granicach usankcjonowanych przez system zwyczajów” (Herskovits 1952 [1948]: 31).

Choć te dwa pojęcia, a szczególnie ostatni, są godne uwagi, nigdy nie znalazły powszechnej akceptacji. Podobnie też termin „socjalizacja” nie jest powszechnie używany. Zwykle jego alternatywą jest „child rearing” (wychowanie dziecka), choć i on nie wskazuje bezpośrednio na przekaz kulturowy.

Z terminem „enkulturacja” spotykać się jednak można w wielu podręcznikach antropologii kulturowej. Używa się go na wyrażenie procesu uczenia się życia w społeczeństwie, którego jest się członkiem. Ważnym aspektem tego procesu jest używanie tego samego języka przez uczących i uczonych. Uznanie znaczenia enkulturacji w życiu poszczególnych społeczeństw pozwala antropologom docenić różnice kulturowe. Pozdrawiając przyjaciela płci przeciwnej, paryżanie lub Brazylijczycy robią powietrzny całus na oba policzki lub lekko dotykają policzkiem policzka. Japończycy i Koreańczycy kłaniają się wzajemnie, natomiast całowanie w publicznym miejscu uważają za niestosowne. Jeśli chodzi więc o użycie gestów w pozdrowieniach Francuzi i Brazylijczycy są wychowani („enkulturowani”) inaczej niż Japończycy i Koreańczycy. Bezpośredni kontakt wzrokowy między znajomymi może być interpretowany różnie: niektóre kultury nadają mu wartość pozytywną i uznają za wyraz uczciwości, inne przyjmują to jako potencjalnie obraźliwe lub seksualnie niedwuznaczne. Różne rozumienie kontaktu wzrokowego, sposoby pozdrawiania czy uznawanie potraw za jadalne wynikają z różnic w enkulturacji (Balée 2012: 54–55).

Enkulturação jest przekazywaniem kultury w czasie, z jednego pokolenia na drugie. Może też pojawić się w pojedynczej generacji, na przykład na podwórku szkolnym, przez radio lub przez Internet. Czasem opisuje się ją jako wertykalną transmisję kultury w odróżnieniu od dyfuzji, która ma charakter horyzontalny i odbywa się w geograficznej przestrzeni. Dyfuzja

jest przyjmowaniem cech i zachowań kulturowych od społeczności dawców, zwykle sąsiadów.

Wszystkie społeczeństwa znają sposoby przekazywania dzielanych zachowań i idei z pokolenia na pokolenie. Nie wszystkie jednak przez proces dyfuzji ulegają akulturacji, tzn. zmieniają swoją tożsamość w kontakcie z innym społeczeństwem. Akulturację definiuje się jako zmianę kulturową pod wpływem bezpośredniego kontaktu między członkami dwóch społeczeństw. Najczęściej dokonuje się to w warunkach znaczących nierówności w skali, sile lub technologicznej złożoności zaangażowanych społeczeństw, na przykład w okresie kolonializmu. Termin „akulturacja” znajdujemy w tekstach antropologicznych z końca XIX wieku, w których używano go w dużo szerszym znaczeniu. W przekonaniu o absolutnej wyższości cywilizacji europejskiej uważano za dobrodziejstwo wprowadzanie zwyczajów, manier i wartości świata Zachodu wśród ludów kolonizowanych. Odbywać się to miało na prawach akulturacji, bez oporu zamieniając „dzikie w cywilizowane życie”. William John McGee w artykule z 1898 roku pt. „Piratical Acculturation” używa terminu „akulturacja” w podobny sposób, ale wprowadza rozróżnienie między piracką a przyjazną formą akulturacji. Piracka akulturacja, charakteryzująca „dzikość i barbarzyństwo”, była mechanicznie i wąsko naśladowcza. Przyjazna akulturacja, pojawiająca się w cywilizacji i oświeceniu, zakłada bardziej racjonalną i spójną integrację nowych technik. Pierwsza faza akulturacji (charakterystyczna dla okresu dzikości) wyraża się naśladownictwem broni i symboli. Można ją nazwać akulturacją wojskową. Druga faza (charakterystyczna dla okresu barbarzyństwa) wyraża się przez częściowo antagonistyczne kojarzenie par między plemionami z chęcią powiększenia panteonu bóstw. Można ją nazwać akulturacją małżeńską. Trzecia faza – charakterystyczna

dla okresu cywilizacji – wyraża się w wymianie dóbr w celu zdobycia osobistych korzyści. Można ją nazwać akulturacją komercyjną. Czwarta faza (charakterystyczna dla oświecenia) wyraża się w spontanicznej wymianie idei w celu wzmocnienia władzy nad naturą. Można ją nazwać akulturacją edukacyjną. Dwie pierwsze fazy odpowiadają niejako pirackiej akulturacji, dwie ostatnie – akulturacji przyjaznej (McGee 1898: 243–249).

Istotny rozwój pojęcia akulturacji nastąpił od czasów Franza Boasa. Odrzucając schemat ewolucjonistyczny, autor ten przyjął dyfuzję za zasadę kontaktów międzykulturowych. Wpływ jednego społeczeństwa na drugie nie można uważać za dodawanie lub odejmowanie dyskretnych cech kulturowych, ale za potencjalnie ważną transformację zachowań, wartości i sposobów przystosowania (Boas 1920: 311–321). Akulturacja oznacza proces i konsekwencje spotkań między kulturami. Podstawą badań akulturacji stały się warunki powstawania kontaktu kulturowego – siła relacji między dwoma kulturami, odpowiedź dominującej kultury i związane założenia kulturowe, pozwalające zrozumieć, co z tego wynika.

Szczególny rozwój badań nad akulturacją datuje się od połowy lat 30. XX wieku. W centrum zainteresowania znalazły się następujące zagadnienia: ruchy natywistyczne, fuzja kulturowa, osobowość i akulturacja, biculturalizm, skala społeczna i zmiana społeczna oraz techniki zmiany bezpośredniej (Spicer 1968: 23). Od lat 60. XX wieku badania akulturacji są powszechnie wypierane przez bardziej teoretyczne, szerokie podejście do zmiany kulturowej (Winthrop 1991: 5).

Podsumowując, akulturacja to proces zmiany kulturowej na skutek spotkania dwóch autonomicznych systemów kulturowych, prowadzących do zwiększenia podobieństwa każdego z nich. Zakłada zawsze kompleksową interakcję z towarzyszącymi procesami społecznymi. Kultura dawcy nie musi oferować

wszystkich elementów kulturowych, a system wartości kultury biorcy może działać jak sito modyfikujące pewne elementy. Akulturacja może być ściśle ustrukturowana, jak w przypadku zajęcia kraju przez wroga lub w innych sytuacjach nierówności społecznych. Z akulturacji wynikać może cała gama przemian: utrzymanie zasadniczej kulturowej autonomii („ustabilizowany pluralizm”) lub częściej asymilację słabszej grupy przez silniejszą, albo (rzadko) kulturową fuzję, przy czym dwie kultury mogą wymienić wystarczająco dużą liczbę elementów, aby wytworzyć nową (Barfield 1997: 1).

Powróćmy jeszcze do terminu wspomnianego we wstępie tego rozdziału, który jest używany w wielu kontekstach, czasem zaś mylony z akulturacją. Jest to termin „adaptacja”, który wyraża proces wzajemnego dostosowania między kulturą a środowiskiem, mający na celu zapewnienie przeżycia i stabilności systemu społecznego. W ramach antropologii kulturowej adaptacja oznacza, że każdą kulturę kształtują interakcje między uwarunkowaniami środowiskowymi a strategiami przeżycia podejmowanymi przez jej członków, w których skład wchodzi technologie, środki materialne i organizacja społeczna zapewniające przeżycie w danym miejscu zamieszkania.

Jednostki mogą odpowiedzieć na zmiany w środowisku przez dostosowanie morfologiczne i funkcjonalne. Przybierają one trzy formy: regulacyjną, aklimatyzacyjną i rozwojową. Dostosowanie regulacyjne, które obejmuje szeroką gamę zachowań, pojawia się nagle i odzwierciedla fizjologiczną i behawioralną elastyczność naszego gatunku. Sposób ubierania jest często przemyślany, odzwierciedla sposób ochrony od wpływu żywiołów. Formy aklimatyzacyjne potrzebują więcej czasu, aby dojść do głosu, ponieważ wymagają zmian w strukturze organizmu, na przykład rozwoju mięśni, aby sprostać wymaganiom fizycznym lub zwiększenia objętości

krwinek w regionie górskim i łatwiej dotlenić organizm. Formy rozwojowe są niepodobne do dwóch poprzednich, ponieważ są nieodwracalne. Występują podczas rozwoju jednostki, na przykład jako odpowiedź na surowość warunków życia w danym środowisku. U dziecka wychowanego w górach rozwiną się płuca, aby dostosować się do warunków rozrzedzonego powietrza (Barfield 1997: 1–2).

Zdaniem Józefa Niżnika proces adaptacji dokonuje się w trzech wymiarach: materialnym, światopoglądowym oraz behawioralnym. Do pierwszego z nich zalicza wyposażenie techniczne oraz zakres potrzeb materialnych, drugi obejmuje przekonania, wartości, postawy i normy, natomiast do wymiaru behawioralnego wspomniany autor zalicza wzory zachowań oraz warstwę rytualną życia codziennego (Niżnik 1984: 47–48). Każdy z tych wymiarów związany jest z warstwą symboliczną. Na przykład w wymiarze materialnym poczucie się „u siebie” wymaga zdomowienia, nadania wartości przestrzeni i umiejętności w zakresie technik wykorzystywanych w nowym środowisku. W wymiarze behawioralnym ważną rolę odegrają warunki naturalne i potrzeba aklimatyzacji. Niemniej równie istotne w tym względzie wydaje się naśladownictwo. Adaptacja w wymiarze światopoglądowym jest bardzo długim procesem, szczególnie w przypadku przyjmowania nowych wartości i zachowań religijnych.

Jan Szczepański wyznacza stadia procesu adaptacji (Szczepański 1972: 476–477). Może on zatrzymać się na reorientacji psychologicznej. Jednostka zapoznaje się z nowymi wzorami zachowania, potrafi je stosować, ale nie identyfikuje się z nimi, a nawet je odrzuca. Następne stadium adaptacji to tolerancja, która polega na tym, że niektóre z nowych wzorów zostają zaakceptowane przez osoby adaptujące się i zanika poczucie całkowitej obcości. Dalej następuje

stadium akomodacji, które jest już wytworzeniem wspólnych dla obu stron wartości, norm i wzorów. Nie ma dwoistości, jaka istnieje na etapie reorientacji i tolerancji. Zdaniem Szczepańskiego adaptacją zupełną jest asymilacja, „kiedy osobnik przystosowujący się odrzuca wszystkie swoje dotychczasowe wartości i wzory, przyjmując nowe w całym zakresie i identyfikując się z nimi zupełnie” (Szczepański 1972: 477). Choć granice między poszczególnymi stadiami w ujęciu Szczepańskiego wydają się nieostre, schemat ten dobrze odzwierciedla proces „wchodzenia” w nową kulturę, istotny dla edukacji międzykulturowej.

Dziś perspektywa adaptacyjna przybiera wiele form teoretycznych. Ekologia kulturowa bada procesy, dzięki którym społeczeństwo adoptuje się do swego środowiska, podkreślając specyficzne formy mediacji między kulturą a ludzkim doświadczeniem natury (Steward 1977: 43–57). Socjobiologia wyjaśnia wzory społecznych zachowań w kategoriach biologicznej adaptacji i ewolucji, głównie przez naturalną selekcję (Wilson 1975). Materializm kulturowy podkreśla znaczenie sposobów odżywiania, technologii, gęstości zaludnienia i środowiska w wyjaśnianiu systemów kulturowych (Harris 1979). Historyczna ekologia kładzie nacisk na wymiar historyczny adaptacji do środowiska. Nie tylko ludzie dostosowują się do warunków naturalnych, ale również starają się zmienić wpływ, jaki wywiera na nich fizyczne środowisko. Nie jest to jedynie kwestia postępu technicznego ostatnich dziesięcioleci, ale procesy te zachodziły od początku istnienia gatunku (Winterhalder 1994: 17–41). Różnorodność form teoretycznych w podejściu do adaptacji świadczy o jej istotnym znaczeniu dla badań nad kulturą.

1.2. Z misjologii

Wydawałoby się, że akomodacja to termin należący do biologii, psychologii lub socjologii. A jednak termin akomodacja jest szeroko stosowany w teologii katolickiej i to pod różnymi postaciami. Ogólnie mówiąc, wyraża on „dostosowanie formy przepowiadania ewangelii oraz naukowej systematyzacji treści objawienia do mentalności odbiorcy w zależności od rozwoju i zmienności prądów umysłowych w różnych czasach i kulturach” (Nossol 1973: kol. 241). Konieczność akomodacji wynika z rozwoju nauk empirycznych oraz zróżnicowania kulturowego społeczeństwa i sekularyzacji. Problem akomodacji został wyraźnie przedstawiony na Soborze Watykańskim Drugim i stanowi on istotny element myśli teologicznej wynikający z jej historyczności. Ze względu na szeroki zakres akomodacji teologicznej wyróżnia się akomodację biblijną, dogmatyczną, liturgiczną, misjologiczną i pastoralną.

Akomodacja biblijna dotyczy przystosowania przepowiadania słowa Bożego do mentalności odbiorców oraz zastosowania tekstów biblijnych do zilustrowania treści niezamierzonej przez autora natchnionego. Akomodacja dogmatyczna związana jest z przystosowaniem systematycznej refleksji nad zbawczym działaniem Boga do wymogów zmieniającej się sytuacji człowieka związanej z odczytywaniem znaków czasu. Akomodacja liturgiczna ma na celu wyrażenie poprzez liturgię pozytywnej postawy Kościoła wobec różnorodności kultur. Akomodacja misyjna natomiast wyraża przystosowanie sposobów przepowiadania słowa Bożego, form liturgii i struktur Kościoła do warunków życia, mentalności i specyfiki kultury chrystianizowanych narodów. W końcu akomodacja pastoralna ma za zadanie przystosowanie struktur i instytucji Kościoła oraz sposobów jego oddziaływania do aktualnej sytuacji społecznej.

Z punktu widzenia spotkania z kulturą, akomodacja liturgiczna i misyjna odgrywa istotną rolę. W pierwszej chodzi przede wszystkim o narzędzie komunikacji. Wojciech Danielski charakteryzuje zadanie akomodacji liturgicznej w następujących sposób: „Akomodacja liturgiczna zmierza: 1. do ułatwienia pojmowania prawd wiary przez zastosowanie właściwych danej kulturze słów i znaków (język, sposób wyrażania, symbolika, gesty, postawy, sztuka, muzyka), 2. do wyrażania treści chrześcijańskich poprzez wprowadzenie do liturgii elementów obrzędowości i sztuki różnych kultur” (Danielski 1973: kol. 247). Postulat akomodacji liturgicznej ożywił zainteresowanie Kościoła rodzimymi formami kulturowymi. Bardziej szerszym pojęciem jest akomodacja misyjna, która kładzie nacisk na wzięcie pod uwagę, obok akomodacji liturgicznej, rodzimych warunków życia, mentalności i specyfiki kulturowej w realizacji zadania przepowiadania słowa Bożego i zakładania Kościoła.

Dostosowanie form i struktur eklezjalnych, określone w pojęciu akomodacji, okazuje się niewystarczające na obecnym etapie rozwoju chrześcijaństwa. Skupia się ono bowiem na osobie misjonarza i kontekście misyjnym kosztem kultur rodzimych i rodzących się Kościołów. Proces akomodacji miał tendencję do powierzchownego traktowania kultury i cechowała go nieufność do rodzimych kultur (Luzbetak 1998: 82). Stąd od lat 80. XX wieku w Kościele katolickim coraz bardziej akcentuje się postulat inkulturacji⁷. Warto przyrzeć się bliżej temu pojęciu, tym bardziej że czasem mylone jest z pojęciem enkulturacji.

W roku 1953 belgijski misjolog Pierre Charles zastosował pojęcie Herskovitsa do określenia powiązań Ewangelii z kulturami, przy czym zmienił jego brzmienie z „enkulturacji” na „inkulturację” (Charles 1953: 15–32). W 1962 roku Joseph

⁷ Obszerne studium na temat inkulturacji: Róžański 2008.

Masson nadał temu pojęciu znaczenie pewnego dynamicznego procesu głoszenia Ewangelii w kulturowo nowym i zróżnicowanym kontekście (Masson 1962: 1032–1043). Termin ten pojawia się w dokumencie Synodu Biskupów z 1977 roku „Orędzie do Ludu Bożego”, natomiast w oficjalnych tekstach Kościoła słowo „inkulturacja” zostało zainaugurowane przez Jana Pawła II w adhortacji apostołskiej *Catechesi Tradendae* (nr 53) w 1979 roku.

Przygotowaniem do uformowania się koncepcji inkulturacji była niewątpliwie transformacja Kościołów misyjnych, zależnych od „starych” Kościołów (europejskich) w Kościoły rodzime (lokalne) na pełnych prawach, z episkopatem i klerem miejscowym. Do tych zmian zachęcali papieże: Benedykt XV (*Maximum illud*, 1919 r.) i Pius XII (*Evangelii praecones*, 1951 r.), zaś ostateczne sformułowanie dostarczył Sobór Watykański Drugi w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele z 1964 roku. O planie przystosowania (akomodacji) piszą Ojcowie Soboru w Dekrecie Misyjnym z 1965 roku:

„Niewątpliwie na wzór ekonomii Wcielenia młode Kościoły, zakorzenione w Chrystusie i zbudowane na fundamencie Apostołów, przyjmują w niezwykłą wymianę wszelkie bogactwo narodów, które zostały dane Chrystusowi w dziedzictwo. Same zaś czerpią ze zwyczajów i tradycji, mądrości i nauki, sztuk i umiejętności swoich narodów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy, objaśniania łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania chrześcijańskiego życia” (*Sobór...* 2002).

Paradygmatyczną definicję pojęcia inkulturacji zawdzięczamy generałowi jezuitów, Pedro Arrupe, który już w 1968 roku na konferencji *Wiara chrześcijańska i działalność misyjna* zachęcał do podejmowania wysiłków w tym

kierunku. Dziesięć lat później określił on inkulturację w następujący sposób:

„Inkultuacja jest wcieleniem życia i orędzia chrześcijańskiego w konkretne środowisko kulturowe w taki sposób, że doświadczenie to nie tylko wyraża się za pomocą form danej kultury (byłaby to tylko powierzchowna adaptacja), ale staje się inspiracją, normą i siłą jednoczącą, która przekształca i na nowo stwarza tę kulturą, zajmującą w ten sposób miejsce u źródeł »nowego stworzenia«” (cyt. za Abbal 1983).

Kultura stanowi rzeczywistość dynamiczną, która zmienia się pod wpływem nowych doświadczeń i zapożyczeń. Trudno też wyobrazić sobie kulturę całkowicie wyizolowaną. Dialog kultur powoduje ciągle przekształcanie, dopasowywanie i wzbogacanie modeli kulturowych w procesie akulturacji, który zachodzi wtedy, kiedy grupy jednostek, pochodzących z różnych kultur, znajdują się w stałym i bliskim kontakcie. Wiara uczestniczy w akulturacji, ponieważ przekształceniu ulegają symbole, za pomocą których jest przekazywana. Należy jednak podkreślić, że proces akulturacji odbywa się na poziomie wyłącznie kulturowym, natomiast inkultuacja zakłada teologiczną kategorię – wiarę.

Inkultuację Ewangelii przedstawia się zwykle w analogii do Wcielenia (połączenie natury Boskiej i ludzkiej). Inkultuacja dotyczy kultury, która co prawda jeszcze nie „przeziąkla” Ewangelią, ale zamieszkuje w niej już Duch Święty. Ewangelia przemienia kulturę w „nowe stworzenie”, a jednocześnie przekaz ewangeliczny zostaje oczyszczony z niepotrzebnych przypadłości kulturowych, co pozwala na odkrycie jego nowych treści.

Zdaniem Maurice’a Pivota, francuskiego sulpicianina i misjologa, istnieje niebezpieczeństwo zbyt wąskiej analogii między Wcieleniem Słowa Bożego w człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu a wcieleniem wiary chrześcijańskiej – np. w kulturze

Afryki. Nie ma bowiem czystego chrześcijaństwa. Od początku Kościoła chrześcijaństwo jest już inkulturowane. Nie ma też abstrakcyjnej wiary chrześcijańskiej, ponieważ jest ona zawsze uwarunkowana historycznie. Błędem byłoby więc wyobrażać sobie, że chrześcijaństwo przestanie być zachodnie i stanie się afrykańskie, tak jak wraz z upływem czasu zmienia się sposób ubierania. Bez wątpienia typ chrześcijaństwa zachodniego dominował przez wieki, ale na początku trzeciego tysiąclecia sytuacja zmienia się. Zamiast więc wyobrażać sobie, że pewna esencja chrześcijańska wciela się w różnorodne kultury, lepiej promować chrześcijaństwo kulturowo policentryczne, zakorzenione w wielorodności kultur, które dąży do oryginalnej syntezy korzeni tradycji biblijnej, kultury europejskiej i bogactwa właściwego religiom Afryki i Wschodu. Z pewnością trzeba zrelatywizować niektóre elementy, które stanowią kulturowy i historyczny bagaż wiary, ale nie można całkowicie oddzielić chrześcijaństwa od jego uwarunkowań historycznych świata śródziemnomorskiego i zachodniego (Pivot 2000: 59–61).

Mając na uwadze relacyjny charakter inkulturacji, najbardziej trafna wydaje się definicja zaproponowana przez Arija A. Roest Crolliusa: „Inkulturacja Kościoła jest integracją doświadczenia chrześcijańskiego Kościoła lokalnego do kultury jego ludu w taki sposób, że doświadczenie to nie tylko wyraża się w formach tej kultury, ale staje się siłą, która ożywia, ukierunkowuje i odnawia tę kulturę tak, żeby stworzyć nową jedność i wspólnotę, nie tylko wewnątrz tej kultury, ale także jako wzbogacenie Kościoła powszechnego” (Roest Crollius 1978: 735).

Definicja ta ściśle odpowiada rozumieniu inkulturacji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wyrażonym w encyklice *Redemptoris missio* (nr 52): „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody

z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre i odnawiając je od wewnątrz. Ze swej strony przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz odpowiedniejszym narzędziem misji. Sam Kościół powszechny przez inkulturację Kościołów lokalnych wzbogaca się o formy wyrazu i wartości w różnych dziedzinach życia chrześcijańskiego, takich jak ewangelizacja, kult, teologia, dzieła miłosierdzia; poznaje i wyraża jeszcze lepiej tajemnicę Chrystusa, a jednocześnie jest pobudzany do stałej odnowy” (*Encykliki...* 2003: 571–572).

Należy podkreślić relacyjny charakter inkulturacji. Siła Ewangelii oczyszcza i wzbogaca kultury czerpiąc z nich środki wyrazu. Przemienione zaś Ewangelią kultury ubogacają dziedzictwo Kościoła powszechnego. Zasada jedności w różnorodności zostaje w ten sposób zachowana. Kościoły rodzime wzbogacone zostają w procesie inkulturacji o nowe formy wyrazu i oczyszczają kulturę partykularną z elementów niezgodnych z orędziem ewangelicznym. Sens istnienia i uprawomocnienia Kościoła lokalnego pochodzi z jedności z Kościołem powszechnym, stąd inkulturacja przyczynia się do wzbogacenia depozytu wiary, który jawi się w coraz pełniejszej postaci. Istnieje jednak niebezpieczeństwo utożsamienia wartości kulturowych i moralnych danej kultury jako rzeczywistości społecznej z wartościami ewangelicznymi należącymi do porządku wiary.

Medard Kehl wyróżnia trzy stopnie inkulturacji (Kehl 1993: 254–255). Pierwszy stopień to „przetłumaczenie”, znalezienie punktów stycznych między przepowiadaniem chrześcijańskim a podstawowymi przekonaniem istniejącymi w danej kulturze po to, aby wiara została przekazana w zrozumiały sposób. Drugi stopień to „transformacja” oraz „regeneracja”, zarówno chrześcijaństwa, jak i kultury. Na tym etapie przepowiadanie neguje,

relatywizuje i krytykuje daną kulturę na tyle, na ile zawiera ona elementy niezgodne z wiarą. Jednak w tym procesie oczyszczenia zostaną poszanowane te prawdy, które są do pogodzenia z orędziem chrześcijańskim. Prawdy te, zintegrowane przez wiarę, wzniesione zostaną na wyższy poziom, przetransponowane i zregenerowane do tego stopnia, że staną się autentycznym środkiem wyrażania wiary oraz praktyką życia chrześcijańskiego. Tym samym dana kultura stanie się prawdziwym środkiem wyznawania wiary danego ludu. Trzeci stopień inkulturacji Kehl nazywa „zbieżnością” lub „zjednoczeniem”. W tej fazie kształt lokalny wiary zintegrowany jest do Kościoła powszechnego i staje się elementem wzbogacającym i rozwijającym sam katolicyzm. Jeśli inkulturację w początkowym stadium można określić jako ruch dośrodkowy, wezwanie do pewnego „odpowszechnienia” Kościoła lokalnego, to w końcowej fazie jej dynamika jest odśrodkowa i prowadzi do wzbogacenia Kościoła uniwersalnego.

1.3. Z nauk o komunikowaniu

W badaniach nad komunikacją często pojawia się termin „kompetencja komunikatywna”. Określenie to wprowadził do nauki Dell Hymes, amerykański socjolingwista. Wyraża on wiedzę konieczną do użycia języka w kontekście społecznym. Na komunikację komunikatywną składa się, oprócz znajomości języka, zdolność trafnego dobierania środków pozajęzykowych w zależności od sytuacji komunikowania, którą określa czas, miejsce i okoliczności aktu komunikacji, cechy nadawcy i odbiorcy oraz relacje między nimi. Dzięki właściwej selekcji środków werbalnych i niewerbalnych, kompetencja komunikatywna umożliwia poprawne z punktu widzenia społecznego zachowanie językowe.

W ramach kompetencji komunikatywnej daje się wyróżnić kompetencję językową i kulturową. Na pierwszą z nich składa się znajomość danego języka, tzn. zdolność właściwego rozumienia wypowiedzi oraz umiejętność ich poprawnego i sensownego tworzenia. Kompetencja kulturowa zaś obejmuje znajomość właściwego danej kulturze symbolicznego i aksjologicznego znaczenia elementów postrzeganej rzeczywistości oraz zdolność do przyjętego w danej kulturze sensownego i sprawiedliwego zachowania (Pisarek 2008: 75).

Nasuwa się pytanie, jak osiągnąć spodziewaną kompetencję komunikatywną. Jeśli chodzi o język, istnieje bogaty wachlarz podręczników i metod. Gorzej przedstawia się kwestia kompetencji kulturowej, którą zdobywa się głównie przez doświadczenie, żyjąc w obcej kulturze, nabyta wiedza może pomóc w jej osiągnięciu, niemniej nie jest ona wystarczająca.

William S. Howell wyznacza skalę poziomów kompetencji (Howell 1986: 29–33), która może służyć za wyznacznik poszczególnych etapów, które należy przejść w dochodzeniu do kompetencji kulturowej. Pierwszy z nich – nieświadoma niekompetencja (*unconscious incompetence*) – występuje wtedy, kiedy nieświadomie interpretujemy błędnie zachowanie innych, na przykład gdy uczeń interpretuje sarkazm nauczyciela jako pochwałę. Osoby na tym poziomie niektóre z popełnionych błędów (pomyłek, nietaktów) uważają za osiągnięcie.

Drugi poziom kompetencji według Howella to świadoma niekompetencja (*conscious incompetence*). Osoby zdają sobie sprawę, że są niekompetentne, że coś nie gra, ale nie bardzo wiedzą, jak z tym sobie poradzić. Poprawa sytuacji komunikacyjnej następuje dzięki metodzie prób i błędów. Nie ma tu świadomej analizy przyczyn. Coś nie gra, dlatego uczestnik interakcji odstępkuje od bezproduktywnego działania wykorzystując pierwszą możliwą, jaka mu przychodzi na myśl.

Trzeci poziom włącza zrozumienie tego, co sprzyja komunikacji. Jest to świadoma kompetencja (*conscious competence*). W zależności od reakcji partnera interakcji, osoba będzie modyfikować to, co powie i zrobi. Człowiek świadomie kompetentny jest zdolny ocenić sytuację i spośród możliwych rozwiązań wybrać takie, które najlepiej odpowiadają na zaistniałe potrzeby. Świadoma kompetencja ma charakter analityczny. Jest to proces dostrzegania elementów, rozwinięcie ich znaczenia i zestawienia ich ze sobą, aby pogłębić zrozumienie całego wydarzenia. Problem jednak w tym, że suma elementów nie wyczerpuje całości, dlatego analityczna natura procesu świadomej kompetencji ogranicza jej skuteczność.

Czwarty poziom w skali Howella to nieświadoma kompetencja (*unconscious competence*), która pozwala na najbardziej efektywną komunikację. Osoba może skoncentrować uwagę na przedmiocie komunikacji, ponieważ ufa swoim spontanicznym reakcjom. Posiada bowiem wiedzę i zrozumienie konieczne w świadomej kompetencji, ale wykorzystuje je nieświadomie, w sposób automatyczny⁸.

Komentując teorię Howella w kontekście komunikacji międzykulturowej, Ewa Głazewska stwierdza, że niekompetencja wynika z socjalizacji, która ogranicza się zwykle do jednego modelu kultury, a dopiero uświadomienie sobie różnic pozwala na rozpoczęcie procesu zgłębienia obcej kultury. „Wysokie kompetencje komunikacyjne posiadamy wówczas, gdy dojdziemy do etapu świadomej kompetencji. Etap ten możliwy jest do osiągnięcia wówczas, gdy nabędziemy niezbędną wiedzę o zachowaniach niewerbalnych przedstawicieli innych kultur, będziemy świadomi istnienia określonych różnic na tym

⁸ Howell wymienia jeszcze piąty poziom, a mianowicie nieświadoma superkompetencja (*unconscious supercompetence*), która związana jest ze stanami przeżyć artystycznych (Howell 1986: 29–33).

poziomie, ale jednocześnie wykażemy odpowiedni poziom empatii” (Głazewska 2011: 355–356).

W procesie zdobywania kompetencji międzykulturowej istotne wydają się dwa elementy, a mianowicie świadomość i wrażliwość. Bez uświadomienia sobie różnic, tzn. że nasz sposób myślenia i działania nie jest uniwersalny, ale wynika z nabytych wzorów kulturowych w procesie enkulturacji, trwamy w „ślepcie kulturowej” (Boski 2009: 44). Nie jesteśmy w stanie dostrzec, że przedstawiciele innych kultur mogą reagować inaczej. Tak jak ryba jest w niesprzyjającej sytuacji, aby uświadomić sobie istnienie wody, tak człowiek, który nigdy nie spotkał się z inną kulturą, nie jest w stanie uświadomić sobie, że można myśleć i działać inaczej. Świadomości różnic powinno towarzyszyć rozwijanie wrażliwości międzykulturowej. Chodzi tu przede wszystkim o sferę zmysłów i emocji. Tak jak w edukacji artystycznej rozwija się gamę rozpoznawalnych barw i dźwięków, tak w zdobywaniu kompetencji międzykulturowej nie wystarczy poznanie, ale również trzeba poszerzyć zdolność percepcji zmysłowej i rozpoznawania emocji.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na termin, znajdujący powszechne zastosowanie w wojskowych misjach międzynarodowych, a mianowicie „świadomość międzykulturowa”. Określa on „wiedzę o wartościach i sposobach postępowania społeczności lokalnej, uczestników koalicji i innych podmiotów; dotyczy również podejmowania wysiłku, aby i oni stali się świadomi naszych wartości, przy czym zastrzega się, że nie chodzi tu o narzucanie tego, co jest dobre, a co jest złe w danych kulturach, nie dotyczy to również oceny wartości kultury odmiennej ani narzucania tego, która z nich jest lepsza” (Schreiber 2013: 110).

Hanna Schreiber formułując wyżej zacytowaną definicję odwołuje się do dokumentów wielonarodowych sił wojskowych i podkreśla, że świadomość międzykulturowa dotyczy zarówno

interakcji żołnierzy z mieszkańcami terenu, na którym stacjonują, jak i relacji wewnątrz międzynarodowych korpusów wojskowych. Świadomość ta nie ogranicza się do wiedzy o kulturze, ale zmierza do zrozumienia obcej kultury. Warunkiem jednak tego procesu jest zdolność do uświadomienia sobie własnych wartości i przekonań i zdystansowania się względem nich.

Przemierzania w gąszczu terminologicznym doprowadziło do wyizolowania pewnych istotnych pojęć i ich systematyzacji. Oczywiście, rozdział ten nie wyczerpuje bogatej gamy pojęć odnoszących się do tematu. Ponadto nietrudno zauważyć, że wybrane pojęcia są wtopione w podstawy założeń teoretycznych właściwych dla reprezentowanych dyscyplin. Uświadomienie tych zależności stanowi ważny krok do dalszych rozważań tej książki.

2

Bezpośrednie spotkanie

Wyjazd za granicę, a szczególnie podróż poza kontynent europejski, wiąże się z wieloma niewiadomymi. Jak zniosę klimat? Jak będę tam żył? Czy dogadam się z ludźmi? Staranność przygotowania zależeć będzie od czasu, jaki podróżujący pragnie spędzić w obcym kraju. Wyjazd na wczasy lub w celach turystycznych, zwykle bardzo krótki, ma charakter usługowy (wypoczynek) oraz poznawczy (coś zobaczyć) i nie daje się porównać z dłuższym pobytem na kontrakcie, w ramach wolontariatu lub pracy w instytucjach charytatywno-religijnych. W miejscu pobytu urlopowicz-turysta oczekuje usług zareklamowanych w ulotkach, komfortowego pokoju z klimatyzacją, dobrze zaopatrzonego barku i smacznych potraw w hotelowej restauracji, ponadto bezpieczeństwa i niezmałconego spokoju na plaży oraz ochrony przed intruzami, którzy mogliby zakłócić zasłużony, a przede wszystkim opłacony odpoczynek zagraniczny. Sieć hoteli na Bali czy w Tunezji tworzy odizolowany, ściśle chroniony obszar, który można traktować jako strefę przemysłową przynoszącą właścicielom i państwu materialne korzyści. Dla bardziej zainteresowanych poznaniem świata pensjonariuszy oferuje się, poza słońcem i kąpielą, zorganizowane wycieczki w głąb kraju, pozwalające „zaliczyć” godne uwagi zabytki, by móc pokazać znajomym fotografie będące dowodem pobytu

w egzotycznych miejscach lub oglądania osobliwości – nieważne, że niektóre z nich tylko z okien autobusu.

Strategia urlopowicza-turysty jest całkiem inna niż człowieka stawiającego sobie za cel dłuższy pobyt w kraju i pracę z miejscowymi ludźmi. Przygotowując się do dłuższego, przynajmniej rocznego pobytu, osoba jest świadoma konieczności znajomości języka, przynajmniej urzędowego, oraz podstawowych wiadomości na temat kraju i ludzi. Musi też dobrze zaznajomić się z literaturą fachową w dziedzinie, w której ma być ekspertem lub pracownikiem, zwracając szczególną uwagę na specyfikę warunków kraju, do którego się udaje. Zdenerwowanie rośnie wraz ze zbliżającym się terminem wyjazdu. Załatwianie formalności, szczepienia, konieczne zakupy pochłaniają wiele energii i związane są z emocjami. Pragnienie bycia przygotowanym na wszystko łączy się z niepokojem braku wiedzy i ryzykiem nieprzewidywalności. Niemniej wycofanie się nie wchodzi w rachubę i nadchodzi nieubłagane godzina wylotu. Kiedyś podróżowano statkiem i w podróży można było wiele spraw przemyśleć i mentalnie przygotować się na różne ewentualności. Dziś wszystko dzieje się bardzo szybko: z Londynu do Lagosu leci się zaledwie sześć godzin, z Londynu do Hongkongu nie więcej niż dwanaście. W podróży jest niewiele czasu na refleksję, tym bardziej że rytm proponowanych usług w kabinie samolotu nie pozwala na koncentrację.

Przylatując do kraju przeznaczenia, człowiek staje w obliczu nowej rzeczywistości. Lotniska skonstruowane są na całym świecie w ten sam sposób, co pozwala na opóźnienie o kilka minut styczność z miejscową rzeczywistością. Ale spotkania z nią nie da się uniknąć. Od samego początku trzeba systematycznie wyrabiać w sobie zmysł przynależności, powoli i nieustraszenie włączając się do nowej kultury. Rozdział ten przedstawia

bezpośrednie spotkanie z nową rzeczywistością kulturową oraz wyzwania związane z pierwszym okresem pobytu. Na czym polega proces włączania się do nowej kultury? Jakie trudności wiążą się z początkowym okresem pobytu? Jakie są możliwe niepowodzenia? Co oznacza udana adaptacja? Co robić w przypadku porażki?

2.1. Nawiazywanie łączności⁹

Znaczenie pierwszego okresu pobytu jest istotne dla wyrobienia poczucia przynależności: wejście w nową kulturę porównywalne jest do narodzin – nowe dźwięki, nowe obrazy, nowe zapachy, nowe środowisko, nowe sposoby zachowania. Włączenie się do obcej kultury wiąże się z analogią do przyjścia na świat dziecka. Badania podkreślają istotne znaczenie pierwszych dni życia w procesie budowania łączności między matką a dzieckiem. Czynniki fizjologiczne i psychologiczne uzdalniają noworodka do szczególnych więzi z rodzicami bezpośrednio po narodzeniu. „Pierwsze minuty i godziny po urodzeniu są szczególnie ważne dla rozwoju różnorodnych form wzajemnego kontaktu. [...] Noworodek przebywa w stanie tzw. spokojnej czujności. Ma oczy otwarte i reaguje na bodźce dochodzące z zewnątrz. [...] Obserwuje otoczenie, zatrzymuje wzrok na twarzy ludzkiej, wykazuje zainteresowanie nią. [...] Jego ruchy są zsynchronizowane z rytmem głosu osoby mówiącej oraz z ruchami jej twarzy i całego ciała tak, iż powstaje charakterystyczny »taniec« noworodka w rytm żywej i rytmicznej mowy jego matki” (Kornas-Biela 2002: 129).

⁹ Zob. serię artykułów Thomasa i Elizabeth Brewster na łamach „International Bulletin of Missionary Research” z 1982 roku.

Reakcje nowo narodzonego dziecka do pewnego stopnia przypominają pierwszy kontakt obcokrajowca z nowym środowiskiem kulturowym. Wzrok bezwiednie wypatruje twarz, która mogłaby wskazywać, że to właśnie ta osoba jest człowiekiem kontaktu. Niewiele pomagają zdjęcia i inne informacje o przyjmującej osobie. Kiedy lądujemy na innym kontynencie¹⁰, wszystkie twarze wydają się podobne. Na szczęście, ktoś do nas podejdzie i się nami zajmie. Wszystko wydaje się pod kontrolą. Wystarczy jednak chwila, że stracimy przewodnika z oczu, zakrada się wątpliwość, czy będziemy w stanie go rozpoznać pośród setek podobnych twarzy.

Krótko po porodzie, zarówno u dziecka, jak i u rodziców, stopień podniecenia i poziom adrenaliny są bez wątpienia bardzo wysokie. Wiele nowych doznań stymuluje zmysły dziecka. Narodzenie oznacza przede wszystkim wejście w nowe środowisko fizyczne i kulturowe z niezwykleymi obrazami, dźwiękami i zapachami. W początkowym okresie życia noworodek posiada wyjątkową zdolność reagowania na nieznane sytuacje. Przez pierwsze godziny wykazuje wielką aktywność, dlatego to najkorzystniejszy czas do nawiązania trwałych więzi przynależności.

Podobnie przebiega proces włączania się w nową kulturę¹¹. Pierwsze chwile po przybyciu do obcego kraju mogą zaważyć na całym procesie adaptacyjnym. W momencie przyjazdu człowiek jest w wyjątkowej dyspozycji psychicznej i emocjonalnej, aby włączyć się do nowej społeczności i wyrobić w sobie zmysł przynależności. Niewielu zdaje sobie sprawę, że sposób

¹⁰ Na przykład Europejczycy w Azji lub Afryce, Azjaci w Europie i Ameryce oraz w Afryce itd.

¹¹ Istnieje jednak zasadnicza różnica między noworodkiem a dorosłym. Dorosły człowiek przyjeżdża do nowej kultury z bagażem kulturowym, który może stanowić poważną przeszkodę w procesie adaptacji.

spędzenia pierwszych tygodni w kraju przeznaczenia dla człowieka, pragnącego włączyć się w kulturę, jest decydujący.

Pierwsze doświadczenia, które mogą mieć istotne znaczenie dla wyrobienia poczucia przynależności, przebiegają na poziomie zmysłów. Zmysły bowiem są „bombardowane” przez wiele nowych wrażeń, obrazów i dźwięków. Najbardziej wyraźne są pierwsze odczucia węchowe i dotykowe. Do dziś nie zapominałem chwili wyjścia po raz pierwszy na płytę lotniska w Lomé, nie tyle ze względu na spełnienie się długoletniego marzenia, co na skutek nagłego zlania potem i wrażenia przebywania w łaźni parowej. Pamiętam wyciskający łzy z oczu ostry zapach potu dominujący w słabo klimatyzowanej hali lotniska. Choć węch szybko się przyzwyczaja do nowych zapachów, to specyficzny zapach potrafi utkwąć w pamięci na długie lata. Zresztą okazuje się, że bardzo trudno poszerzyć gamę zapachów uznawanych za przyjemne. Drażniący zapach pozostanie takim praktycznie na zawsze. Bezpośrednie wrażenia dotyczą również wzroku i słuchu. Lotniska usytuowane są blisko wielkich miast, najczęściej stolic. Miasta krajów ubogich są nieporównanie słabiej oświetlone niż miasta krajów bogatych ze zrozumiałych względów ekonomicznych. Co innego dźwięki. Na przykład miasta afrykańskie żyją dźwiękiem. Klaksony samochodów i motocykli używa się w każdej sytuacji, gwar ludzki oraz stukot tłuczków – nieodzownego wyposażenia każdej kuchni – świadczą o tętniącym życiu. Dźwięk to ważna charakterystyka stylu życia. Całkiem inne wrażenie robią miasta azjatyckie, w których mimo wielkiego skupiska ludności, panuje względny spokój w porównaniu do miast afrykańskich.

Podczas pierwszych tygodni nowo przybyły jest wyjątkowo uzdolniony, aby obcować z odmienną rzeczywistością, a nawet cieszyć się nowością obcego kraju i jego językiem. Mogą

minąć miesiące lub lata przygotowań a podniecenie oraz poziom adrenaliny są u szczytu. Jeśli natychmiast przybyły wtopić się w miejscową społeczność, odnosi wiele korzyści. Podczas dwóch do trzech pierwszych tygodni będzie w stanie zmierzyć się z nieprzewidywanymi sytuacjami spotkanymi w nowej kulturze. Znajdzie też bez problemu odpowiednie dla siebie formy rozrywki.

Idealnym rozwiązaniem jest jak najszybciej zacząć żyć jak miejscowi ludzie, a przynajmniej mieszkać pośród autochtonicznej ludności. Żyjąc w rodzinie krajowców, może poznać od wewnątrz, jak ludzie ci organizują swoje życie, jak spożywają posiłki i robią zakupy, jak się przemieszczają. Podczas pierwszych miesięcy można obserwować od środka zachowania ludzkie i dowiedzieć się, co ludzie myślą o typowym sposobie życia obcokrajowca. Doświadczając nowego stylu życia, można ocenić jego wartość i zaadoptować do własnych potrzeb i możliwości.

W praktyce jednak spotkanie z nową kulturą przebiega w całkiem innych warunkach. Przyjęty na lotnisku przez swoich, najczęściej rodaków mieszkających w danym kraju, otoczony jest ich troską, aby czuł się jak u siebie w domu, oderwany i izolowany od miejscowej ludności. Natychmiast otrzymuje tysiące rad i ostrzeżeń. Zawieziony do hotelu, domu misyjnego lub rezydencji może tylko przez okno obserwować miejscowych ludzi. Pytanie, jak długo trwać będzie taka izolacja. Dla niektórych będzie ona trwała do końca pobytu. Ciesząc się z dobrych warunków życia, osoba będzie z nich korzystać, nie wkładając wysiłku włączenia się do nowej kultury. Istotne wydaje się zadanie, jakie ma do wykonania. Żyje jednak w całkowitej izolacji. Poza godzinami pracy, w których ma kontakt z ludźmi, wraca do „swojego” świata, słucha „swojej” muzyki, je „swoje” potrawy i – jeśli to jest możliwe – rozmawia

„swoim” językiem. Istnieje niebezpieczeństwo, że taka osoba nigdy nie będzie włączona do miejscowej kultury. Nigdy nie pozna miejscowej kuchni, nie będzie miała pojęcia, jak żyje miejscowa ludność, nie pozna ich problemów. Pozostanie odizolowany, jak noworodek w inkubatorze, który nie przeszedł bezpośrednio procesu nawiązywania łączności z matką.

Bezpośrednie wyjście do ludzi może napotkać sporo krytyk i wiąże się z wieloma niewiadomymi. Najczęściej podawane argumenty „przeciw” dotyczą warunków higieny i bezpieczeństwa. Aby temu zaradzić, trzeba dobrze się przygotować. Znaleźć zaufanych ludzi, wynająć mieszkanie u kogoś, na kogo pomoc można liczyć. Zapewnić sobie dostęp do czystej, zdrowej wody – co jest podstawą życia w krajach tropikalnych. Chronić się jak tylko możliwe przed komarami, które roznoszą malarię. Nie przesadzać z przyprawami, szczególnie z ostrą papryką. I nawet, jeśli życie wśród ludzi nie będzie trwało przez cały czas pobytu, warto spędzić z nimi kilka, najlepiej pierwszych miesięcy. Po wstępnym okresie pobytu poziom adrenaliny i entuzjazm osłabną, ale niezmiennie ważne doświadczenia pozostaną na zawsze.

W ramach przygotowania młodych misjonarzy w Ghanie i Togo przyjęto zasadę spędzanie pierwszych miesięcy w rodzinach. Po krótkim kursie przygotowawczym, młodzi misjonarze udawali się do rodzin na wioskach, aby przez pół roku żyć z ludźmi, poświęcając czas na naukę miejscowego języka oraz kultury. Były to rodziny zaufane, często rodzina katechety. Ponadto, przynajmniej w przypadku Togo, osoba mająca pomagać w nauce języka otrzymywała krótką formację metodologiczną. Każdy z uczestników programu zapoznawał się z technikami uczenia się języka o tradycji ustnej. Efekty były nadzwyczaj dobre. Młodzi misjonarze wchodzili szybko w kulturę. Wszystko zależało jednak od osobistych zdolności

i umiejętności adaptacji. Jedni z nich domagali się przedłużenia okresu nauki, inni zaś rezygnowali z tego doświadczenia już po paru tygodniach. Osobiście jestem zdania, że zasada ta, choć sprawdzona i skuteczna, powinna być stosowana elastycznie, ponieważ proces adaptacyjny u każdego człowieka przebiega inaczej. Co miesiąc uczestnicy programu spotykali się z moderatorem, aby wymienić się doświadczeniem i ocenić swoje postępy.

Nauka języka jest przede wszystkim doświadczeniem społecznym, a nie działalnością akademicką. Stąd kompetencja językowa staje się czymś naturalnym u osoby, która jest głęboko zaangażowana w kontekst społeczny i kulturowy oraz posiada zmysł przynależności do nowego społeczeństwa. Istotne więc jest, by mnożyć okazje, aby nowo przybyły mógł włączyć się do nowej kultury¹².

Przybywający jest często odizolowany od społeczności przez obecnych tam starszych kolegów obcokrajowców. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że zamiast związać się z autochtonami, będzie związany z grupą kolegów, żyjąc jak obcokrajowiec, odizolowany od miejscowej rzeczywistości, robiąc kilka razy w tygodniu wypadki do ludzi, zawsze wracając do bezpiecznego stworzonego przez siebie domu. Trudno wtedy spodziewać się, że poczuje się u siebie w nowym kontekście kulturowym. Będzie traktował otoczenie jako miejsce pracy, które pozostanie na czas całego pobytu obcym miejscem życia. Poświęci sporo energii na dom i ogród, zaniedbując spotkania z miejscowymi ludźmi, które będzie uważał za zbędne, jeśli nie dotyczą bezpośrednio spraw zawodowych.

Jeśli ktoś utracił pierwsze tygodnie na włączenie się do miejscowej kultury, ogólnie dopuszcza się możliwość tzw.

¹² Szerzej na ten temat zob. Kirby 1993: 71–80.

włączania późniejszego. Nie jest to jednak łatwe. Właściwa strategia przedstawia analogię z inną relacją intymną, a mianowicie małżeństwem. Model ten jest o tyle zasadny, o ile przejmie się, że mamy do czynienia z dorosłymi ludźmi, którzy z rozważą decydują się na wspólne życie. Analogia ta sugeruje, że obcokrajowiec w pewnym momencie decyduje się na zaangażowanie w stosunku do ludzi, na przynależność do miejscowej społeczności. Wtedy może wyznaczyć dzień i poinformować kolegów i wszystkich tych, których to może dotyczyć, o rozmiarze i skutkach potencjalnej zmiany w relacjach społecznych. Ważne jest, aby jego otoczenie zrozumiało, że dla kolegów obcokrajowców nie będzie dyspozycyjny jak dotychczas, a autochtoni wezmą na poważnie jego chęć włączenia się w ich kulturę. Szczery zamiar na pewno spotka się z dobrym przyjęciem. We wszystkich kulturach tego typu wydarzenia, związane ze zmianą życia, połączone są ze świętowaniem. Samo święto może zintensyfikować emocje, które ułatwią zmianę.

Proces włączania pociąga za sobą ryzyko stresów, ale kto nie ryzykuje na początku i stara się wygodnie urządzić w nowym społeczeństwie, ryzykuje na dłuższą metę. Trzeba zapłacić wielką cenę za tych, którzy nie włączyli się w nową kulturę – prawdopodobnie połowa nie wróci z pierwszego urlopu, a niektórzy z tych, którzy pozostali, mogą przysporzyć więcej problemów niż ci, którzy wyjechali. W rzeczywistości trudno jest żyć w rodzinie, zdobyć przyjaciół pomiędzy obcymi i nauczyć się języka. Jednocześnie nie jest łatwo żyć ustawicznie jako obcokrajowiec bez znajomości kultury, zachować obcy styl życia i w konsekwencji pozostać wyobcowanym. Historia pokazuje wiele heroizmu u ludzi pragnących poświęcić się dla innych, prób bezwarunkowego włączania się w kulturę, wyrzeczeń, a zarazem wierności swoim przekonaniom. Często bowiem najistotniejszą rolę w procesie adaptacji kulturowej

odgrywają nie dyspozycje psychiczne, ale dojrzałość osobowa i życie wewnętrzne danej osoby.

2.2. Szok kulturowy

Pierwszy okres pobytu w nowym środowisku jest jakby miesiącem miodowym z kulturą, połączonym z zachwytem odkrywania odmienności. Niemniej, okres ten przemija i człowiek odczuwa zmęczenie. Następuje nadwyrężenie spowodowane wysiłkiem adaptacji, poczucie zagubienia i niedosytu w relacjach z przyjaciółmi, poczucie odrzucenia przez członków nowej kultury, pomieszanie wartości, ról i osobistej tożsamości, irytacja wobec „obcych” praktyk, jednym słowem – poczucie beznadziejności, niezdolności dostosowania się do nowego środowiska. W takiej sytuacji mówi się, że osoba przeżywa szok kulturowy. Marek Szopski określa to jako „stan emocjonalny i poznawczy towarzyszący każdemu, kto opuszcza znane otoczenie, zarówno fizyczne, jak i społeczne, i musi przystosować się, i dać sobie radę w tych nowych okolicznościach. [...] Szok kulturowy jest wynikiem niepokoju powstającego, gdy nagle przestajemy postrzegać znane nam oznaki i sygnały charakterystyczne dla naszego otoczenia społecznego” (Szopski 2005: 128–129).

Kalervo Oberg wylicza następujące symptomy szoku kulturowego. Są to: zbyt częste mycie rąk, nadmierne zwracanie uwagi na czystość wody pitnej, pożywienia, naczyń i pościeli, strach przed fizycznym kontaktem z pracownikami lub służbą, roztargnienie, wpatrywanie się w dal (czasem nazywane „tropikalnym spojrzeniem”), odczucie beznadziejności i kurczowe przywiązanie do mieszkańców pochodzących z tej samej narodowości, wybuchowe reagowanie na spóźnienia

i inne frustracje, jawna odmowa nauki języka kraju gospodarzy, nadmierny strach przed oszukaniem, kradzieżą i zranieniem, zbyt prędko przejmowanie się drobnym bólem i zmianami na skórze, a w końcu głęboka tęsknota za domem, za filiżanką dobrej kawy i kawałkiem szarlotki, wyjściem na zakupy, odwiedzeniem krewnych, a w ogóle rozmową z ludźmi, którzy rzeczywiście są sensowni (Oberg 1960: 178; cyt. za Luzbetak 1998: 222).

Lista symptomów szoku kulturowego, jaką proponuje Oberg, nie jest bynajmniej wyczerpująca. Nie muszą one występować wszystkie na raz. Zależć to będzie od charakteru osoby przeżywającej szok oraz jego natężenia. Najważniejsze z nich Louis Luzbetak porządkuje w sześciu grupach: „1) rosnąca negacja i podejrzliwość wobec »dziwaczego« ludu, jego sposobów bycia i wartości; 2) tęsknota za domem, samotność, nuda, apatia i chęć wycofania się z pracy; 3) rosnący stres, wszechogarniające uczucie niezadowolenia, obrzydzenia, irytacji i depresji; 4) fizyczna choroba, szczególnie chroniczne bóle głowy i nadciśnienie; 5) przesadna troska o własne zdrowie; 6) picie wódki na umór lub inne naganne zachowania kompensacyjne” (Luzbetak 1998: 222).

Szok kulturowy jest rezultatem ciągłych wstrząsów oraz wynikającego z nich stresu i zmęczenia związanego z życiem w odmiennym od własnego społeczeństwie, w którym sposoby bycia i wartości są różne od dotąd znanych. Czy i kiedy nastąpi szok kulturowy i jak długo potrwa, zależy od wielu czynników. Do najistotniejszych z nich należą: stopień obcości nowej kultury w stosunku do własnej, kontekst społeczny oraz osobiste dyspozycje psychiczne. Może się on zacząć kilka tygodni po przybyciu, ale również po pół roku i trwać od kilku tygodni do kilku miesięcy. Jak podkreśla Elisabeth Marx, nie jest prawdą, że doświadczenie szoku kulturowego oznacza

słabość i zapowiada niepowodzenie w pracy. Szok kulturowy jest rzeczą normalną i jest częścią procesu adaptacyjnego (Marx 1999: 5).

Marx proponuje dziesięć kroków pozwalających zminimalizować szok kulturowy. Po pierwsze, należy poświęcić wystarczająco czasu na adaptację zanim nie przystąpi się do pracy. Należy domagać się określonego okresu adaptacji od przełożonych. Po drugie, trzeba oczekiwać szoku kulturowego niezależnie od tego, czy wyjeżdża się do kraju sąsiedniego czy na antypody. Po trzecie, nie wolno dać się zaskoczyć przez szok kulturowy. Trzeba więc nauczyć się rozpoznawać symptomy i ich możliwe skutki. Po czwarte, po przybyciu do miejsca przeznaczenia warto niezwłocznie budować dobre relacji z ludźmi, którzy mogą pomóc. Po piąte, nie wolno poddawać się sytuacjom stresu uciekając w alkohol lub nadmierne jedzenie. Trzeba podjąć wyzwanie i walczyć. Po szóste, trzeba rozmawiać o swoich problemach z innymi, bardziej doświadczonymi. Po siódme, jeśli mimo wysiłku symptomy nie ustąpią, należy prosić o pomoc specjalistę. Po ósme, należy docenić pozytywne aspekty szoku kulturowego. Ludzie, którzy go doświadczyli, adoptują się lepiej do nowego środowiska. Po dziewiąte, nie wolno tracić poczucia humoru. Po dziesiąte, należy się spodziewać podobnych symptomów, kiedy powróci się do kraju. Wtórny szok kulturowy jest czymś normalnym (Marx 1999: 18–19).

Bez wysiłku jednak trudno wyobrazić sobie przejście przez szok kulturowy. Najlepszą receptą jest dobre poznanie ludzi kultury przyjęcia. Tego jednak nie można zrobić bez znajomości języka, który jest głównym środkiem komunikacji. Wiadomo, że nauka języka w wieku dorosłym jest na tyle trudna, że z łatwością może spowodować frustracje i niepokój. Jeśli tylko uda się utrzymać przyjazną rozmowę z otaczającymi nas ludźmi, nabierzemy zaufania i poczucia pewności. Z czasem

zaś otworzy się przed nami świat nowej kultury. Nabierając pewności, człowiek przestaje przyjmować pozycję obronną, która wyraża się przez krytykę środowiska i ludzi. Zaczyna żartować, a w końcu przestaje przejmować się swoimi trudnościami. Powoli następuje okres powrotu do równowagi.

W końcu nowo przybyły osiąga fazę przystosowania. Uznaje zwyczaje kraju przyjęcia za inną formę życia. Niepokój z czasem ustępuje, choć wciąż pojawiać się będą chwile napięcia. Nie uniknie sytuacji, w których nie będzie wiedział, jak się zachować, jednak z upływem czasu i doświadczeniem będzie ich coraz mniej. Podobnie ewoluować będzie jego znajomość języka. Coraz łatwiej będzie potrafił zrozumieć głęboki sens słów. Przywiązanie do nowego kraju stanie się tak silne, że będzie mówił o nim jako o swoim domu, a kiedy wyjedzie na dłuższy czas, będzie za nim tęsknił.

Pomyślna adaptacja kulturowa oznacza identyfikację z daną kulturą na tyle, na ile jest to możliwe, przy zachowaniu tożsamości pochodzenia. Systematycznie rośnie stopień kompetencji kulturowej, której głównym składnikiem jest coraz lepsze opanowanie nowego języka i wiedzy o kulturze kraju. Ponadto postrzeganie kultury staje się coraz bardziej subtelne. Zwraca się coraz większą uwagę na znaczenie przekazów niewerbalny i kontekstualność interakcji, rozumie się znaczenie wyrażone „między liniami”, bez użycia słów. Ważne jest też nastawienie, z jakim podchodzi się do nowej kultury. Jak zaznacza Marek Szopski: „Im bardziej pozytywne jest nastawienie wobec nowej kultury, tym szybsze i łatwiejsze wchodzenie w nowe życie i związaną z tym inkulturację, w role społeczne, czyli zachowania związane z wykonywaniem funkcji społecznych i przynależnością do grup” (Szopski 2005: 133)¹³.

¹³ Inkulturacja rozumiana jest tu w sensie enkulturacji lub socjalizacji.

2.3. Porażka adaptacji

Niemożliwość przezwyciężenia szoku kulturowego może prowadzić do ujawnienia się postaw, które są zaprzeczeniem integracji kulturowej. Luzbetak nazywa je tubylczością i antytubylczością. „Stawanie się tubylcem stanowi neurotyczną formę identyfikacji, przymus przynależności do społeczeństwa, którego kultura jest przyczyną doświadczanego stresu kulturowego. Jest się wówczas pchniętym ku bezkrytycznej rezygnacji z najbardziej umiłowanych wartości, by być zaakceptowanym przez daną społeczność i przez to raz na zawsze uwolnić się od niemiłego uczucia stresu” (Luzbetak 1998: 237). Przeciwnieństwem tubylczości jest antytubylczość. Jest to również neurotyczna postawa, pełna uprzedzeń względem miejscowej ludności, chorobliwa reakcja na niemożliwość przystosowania do nowych wzorów kulturowych. Wyraża się przez całościowe i radykalne odrzucenie wzorów kulturowych nowej kultury i łączy się najczęściej z ich deprecjacją, uznaniem jako złe lub gorsze od swoich.

Obie postawy – tubylczość i antytubylczość – nie dotyczą jedynie zewnętrznej adaptacji nowo przybyłych, ale również stosunku do ludzi, w których środowisku przychodzi żyć. Postawy te mieszczą się w ramach ogólnie znanych negatywnych nastawień do obcej kultury, egzotyizmu – przesadzony zachwyt nową kulturą oraz rasizmu – pogardy dla obcej kultury. Nastawienia te, które w biegu historii przybrały formę ideologii, przedstawimy w odwrotnej kolejności ze względu na to, że rasizm jest ogólnie znany, a jego przejawy są powszechnie surowo napiętnowane, a nowo przybyły, który przejawiać będzie taką postawę w nowym środowisku, będzie musiał niezwłocznie opuścić kraj przeznaczenia. Inaczej ma się sprawa z egotyzmem. Idealizowanie życia i zachowania mieszkańców

kraju przeznaczenia jest zwykle pozytywnie przyjmowane, ale nie jest to dobry sposób obiektywnej identyfikacji i nawiązania partnerskiej relacji z przedstawicielami obcej kultury. Postawa egzotyzmu może być czasem nieuświadomiana i stąd unikanie jej lub przeciwdziałanie jest bardzo utrudnione.

Istnieje wiele prac dotyczących historii rasizmu, jego apogeum i praktycznego zastosowania w ideologii nazistowskiej. Dokładnie opracowany jest również rasizm apartheidu. Również i dzisiaj powstają nowe opracowania i studia na jego temat, co oznacza, że problem rasizmu jest wciąż nierozwiązany. Z klasycznej formy rasizmu biologicznego rasizm stał się rasizmem kulturowym, tzw. neorasizmem.

Spośród odmian rasizmu warto zwrócić uwagę na dwie jego formy. Pierwszy z nich, rasizm heterofobiczny, pochodzi z pewnego abstrakcyjnego uniwersalizmu, który odmawia specyficzności takiej lub innego grupie kulturowej. Objawia się przez absolutne odrzucenie prawa do różnicy i zróżnicowania wartości. Druga odmiana, rasizm heterofilny, polega na sakralizacji lub absolutyzacji różnic, co w konsekwencji prowadzi do odmowy równej godności członkom różnych grup kulturowych, negując tym samym wspólną naturę ludzką (Tanguieff 2003: 290).

Różnica jest w centrum wszelkich wyzwań wielokulturowości, życia w społeczeństwie, którego członkowie należą do różnych kultur, ale też w centrum zmagających adaptacyjnych. Pierwszy typ rasizmu prowadzi do sprowadzania wszystkich ludzi do wspólnego mianownika, przy czym poprzeczkę wyznacza kultura własna. Miara oceny i wzorów postępowania jest przekonanie, że własna kultura jest najlepsza. Jest to typowa forma etnocentryzmu. Rasizm heterofobiczny może wyrażać się, czasem nieświadomie, w chęci podniesienia za wszelką cenę ludzi innej kultury do własnego poziomu „w imię misji

cywilizacyjnej”. Nie musi temu towarzyszyć pogarda dla innego, niemniej obecna jest deprecjacja jego kultury. Różnice mogą być obiektywne i podlegać ocenie, jednak jeśli nie uwzględnimy kontekstu i przyczyn ich zaistnienia, można szybko przyjąć postawę rasistowską.

Druga odmiana rasizmu traktuje różnicę jako barierę nie do przezwyciężenia. Cechy rasowe są stałe. Za cechy rasowe przyjmuje się nie tylko cechy fizyczne, ale również psychiczne i duchowe. Nieprzezwyciężalność różnic rasowych była podstawą ideologii rasistowskiej nazizmu. Łączono to z odmiennymi „garniturami dziedzicznymi”, co miało mieć wpływ na styl życia i zachowania. „Wydaje się oczywiste, że każda rasa tylko taką może stworzyć kulturę, która odpowiada jej cechom dziedzicznym, zdolnościom i stylowi życia” (Reche 1934: 22; cyt. za Geisenhainer 1996: 499) – pisze Otto Reche uznany za ideologa nazistowskiego rasizmu. Więcej, różnice między różnymi rasami są tak wielkie, że nie jest możliwe zrozumienie członków innej rasy. Przykładem dla Reche są Afroamerykanie, którzy według niego przejęli od białych Amerykanów tylko to, co zewnętrzne, używają ich wynalazków i praktykują ich formy gospodarki. Jednak nigdy nie będą w stanie dać europejskiej kulturze ważnego bodźca, rozwinać ją lub utrzymać. Podobnie członek europejskiej rasy nigdy nie może zgodnie z własnym duchem rasy rozwinąć kultury „murzyńskiej” (Reche 1934: 23; cyt. za Geisenhainer 1996: 499–500).

Zgodnie z tezą nazistowskiego rasizmu kultura i cywilizacja są produktem dziedzicznym rasowych właściwości i dostosowania do środowiska. Różnorodność kultur i cywilizacji trzeba odnieść do różnorodności duchowych predyspozycji. Pewna kulturowo twórcza, zdolna rasa może nawet w niesprzyjających warunkach stworzyć kulturowe wartości, podczas gdy nieudolna, nawet w sprzyjającym środowisku nie wyjdzie poza

stan prymitywny. Dla Reche tą kulturowo twórczą rasą jest rasa północnoeuropejska.

Rasizm jako teoria biologicznie zdeterminowanej nierówności między ludzkimi rasami stracił wszelką naukową bazę po zakończeniu drugiej wojny światowej. W praktyce jednak zniknął dopiero wraz z upadkiem apartheidu w Republice Południowej Afryki. Niemniej, pojęcie rasizmu we współczesnych czasach jest szeroko stosowane. Szczególną formą jest neorasizm, który bazuje na różnicach kulturowych. Składa się on z dwóch zasadniczych kroków: obrony kulturowych tożsamości i pochwały różnicy. Akcent więc przesuwają się z rasy na kulturę. Czystość rasową zastępuje „autentyczna” kulturowa tożsamość. Kiedyś była to pogarda dla kulturowo „niższych”, dziś jest to lęk przed kontaktem z innymi. W otaczającym dyskursie chwali się różnicę, wyraża szacunek dla odmienności, głosi prawo do różnicy. Jednak pod tą przykrywką jest postawa rasistowska, szczególnie widoczna w ruchach antyimigranckich, w których demonizuje się niepożądanych obcych. U podstaw myślenie rasistowskiego leży postulat niemożliwości asymilacji – różnica jest piętnem, plamą nie do zatarcia. Stąd rasizm nie chce zmiany Innego, ale jego eliminacji, a przynajmniej „niech wraca do siebie”.

Oczywiście problemów związanych ze wspólnym życiem jest wiele. Można mieć różne zdanie odnośnie możliwości asymilacji. Jednak nigdy nie wolno zamknąć się na Innego, bo wtedy byłoby to całkowitą porażką. Postawa rasistowska zauważalna jest nie tylko w krajach, gdzie przebywają imigranci, ale również w krajach, do których udaje się niewielu obco-krajowców. Dotychczas mówiło się o przybywających obcych odznaczających się postawą rasistowską. Wykrzyczano rasizm Europejczyków z okresu kolonialnego – nie ma więc potrzeby do tego wracać. Jak wspomniałem, rasizm u przybywającego do nowego kraju, jego antytubylczość jest porażką adaptacji

i zasadniczo nie znajdzie on miejsca dla siebie w nowej ojczyźnie. Dziś spotyka się coraz częściej postawę rasistowską u ludności miejscowej w stosunku do przybywających. Kiedyś, w sytuacji kolonialnej, można było odbierać jej przejawy jako reakcję na dominację i próbę wyrażania sprzeciwu. Dzisiaj, kiedy nie można mówić o jakiegokolwiek bezpośredniej dominacji z zewnątrz, trzeba nazwać po imieniu postawę rasistowską – inne traktowanie, często nierówne i niesprawiedliwe ludzi o odmiennej kolorze skóry i obcej kulturze. Często jest to wynik starych kompleksów. Okazać przewagę i dominację względem tych, których „przodkowie” tej samej rasy byli kolonizatorami.

Rasizm nie jest jedynie niebezpieczną ideologią, ale jest nastawieniem, często nieuświadomionym, które może przejawiać się w różnych formach. Jest ono indywidualne, jego intensywność i szkodliwość będzie zależeć od indywidualnych predyspozycji. Trzeba więc denuncjować tego typu nastawienia, uświadamiać i zwalczać, aby nie przerodziły się w akty rasistowskie przez słowa, komentarze, zachowania i czyny. Jest to proces wewnętrzny, który każdy musi podjąć sam z siebie, nieprzymuszony, zgodnie z przekonaniami. Jest to proces niekończący, wymaga stałej uwagi, ponieważ łatwo, poddając się schematom uprzedzeń i stereotypów oraz środowisku, wpaść w sidła rasizmu, ranić innych, a nawet naznaczyć ich na całe życie.

Lustrzanym odbiciem rasizmu jest egzotyzm, który jest również postawą negatywną, choć nie w tak drastycznej formie. „Egzotyzm jest to wzór zachowania, zgodnie z którym członkowie danej kultury dodają pewnego specyficznego kolorytu członkom lub przedstawicielom innej kultury, przy czym stopień atrakcyjności może wzrastać wraz ze stopniem nieznaności” (*Brockhaus...* 1986–1994, t. 7: 19). Sam termin „egzotyzm” pojawił się w XIX wieku, jednak genezę tej postawy

możemy szukać w czasie odkryć geograficznych, a przynajmniej w ideale „dobrego dzikiego” nakreślonego przez Jeana Jacques’a Rousseau. Kolonizacja przyczyniła się do pewnej instytucjonalizacji egzotyizmu. Powstały muzea etnograficzne w celu pokazania „dziwności”. W ramach etnologii prowadzi się badania w krajach zamorskich, które służą w przedsięwzięciach kolonialnych oraz misyjnych.

Często nieświadomy, przejawiający się na zewnątrz w postaci bardzo zróżnicowanej egzotyizm jest pewnym nastawieniem, zasadniczą postawą, która odznacza się stosunkowo pozytywnym wartościowaniem, zamiłowaniem do obcego, któremu przypisuje się szczególną siłę przyciągania. Kierując swoją ciekawość ku obcym, egzotyizm czerpie siłę przyciągania, z napięcia, które wynika z przekonania, że własne normy kulturowe są absolutne, a jednak w praktyce uciążliwe. Obcy jest idealizowany do tego stopnia, aby wyraźnie odróżniał się od swojskiego. Jednocześnie w postrzeganiu obcego ignoruje się te aspekty, które nie pasują do przesadnego obrazu. Egzotyizm jest użytecznym narzędziem manipulowania innym. Pozwala ze wszystkich zjawisk wybierać te elementy, które zawierają silny ładunek emocjonalny i pozwalają wzbudzać uczucia zachwytu i nostalgii. Pozwala również na powierzchowne, wybiórcze i stronnicze spojrzenie na rzeczywistość i nadanie jej otoczki realności. Jednocześnie egzotyizm może być wykorzystany do wypełnienia braków w tożsamości, pragnienie odmienności bowiem może być znakiem wewnętrznej rozterki.

W dobie globalizacji, kiedy komunikacja na skalę światową jest wyjątkowo zintensyfikowana, kiedy praktycznie nie ma już granic, wielu ludzi doświadcza obcych, dalekich krajów jako turyści, podróżnicy lub biznesmeni. Zabytki egzotyczne nie tylko można zobaczyć na żywo, ale również przeżyć niezwykle

spotkanie z egzotyką. Czy tak bogate środki, jakimi dysponuje człowiek, pozwalają twierdzić, że egzotyzm zaniknął?

Fascynacja obcym żyje w podświadomości i warunkuje zachowanie oraz sądy ludzi. Zachwyt odmiennością może prowadzić do podporządkowania sobie obcego, szczególnie kiedy danej osobie nie udało się przezwyciężyć szoku kulturowego i zakończyć procesu zdrowej adaptacji. Egzotyzm nosi w sobie niebezpieczeństwo paternalizmu. Kochany i podziwiany obcy jest utrzymywany na poziomie dziecka, otaczany opieką i pomocą tak długo, jak długo pozostaje grzecznym dzieckiem, pozwala bawić się ze sobą, zachowuje się jak dziecko. Jeśliby tylko wyraził swoje zdanie, zasugerował opinię przeciwną lub nie zgodził się na poniżające traktowanie (jako dorosły), ryzykuje odrzucenie, nagłą utratę sympatii czy wsparcia materialnego.

W tym kontekście trzeba też wspomnieć o nadużyciach seksualnych. Zdarzają się przypadki, że całkowicie oddani dla sprawy ludzie, poświęcający czas, siły i pieniądze dla wychowania dzieci i młodzieży, nie potrafią uniknąć pewnych nadużyć seksualnych. Innym problemem o szerokim zasięgu jest turystyka seksualna, w której dochodzi do głosu ze strony wyjeżdżających sensualizm romantyczno-egzotyczny. Tzvetan Teodorov, przedstawiając zjawisko egzotyizmu, pisze w następujący sposób: „Ten podwojony stosunek mężczyzny do kobiety i Europejczyka do obcego, w żadnym razie nie jest symetryczny i nie mógłby nim być. Doświadczenie przeznaczone na poszukiwanie wrażeń zakłada, że podróżny jest jedynym bytem ludzkim wyniesionym do godności podmiotu. Kobieta jest jedynie pierwszym spośród przedmiotów jego percepcji. [...] Między nimi istnieje relacja dominacji, nie wzajemności. Inny rodzi pragnienie, ponieważ jest nim kobieta. Jeśli jednak ten Inny jest przedmiotem, to oznacza, że taki jest los kobiety. Mężczyzna cieszy się taką samą wyższością względem

kobiety, jak Europejczyk w stosunku do innych ludów” (Todorov 1989: 417).

Kobieta utożsamiona z krajem, w którym żyje, jest emblematem egzotyizmu. Zdarza się jednak, że spotkanie rodzi prawdziwe uczucie, z jednej ze stron lub u obojga partnerów. Jednak nawet jeśli mamy do czynienia z autentyczną miłością, różnice kulturowe mogą stanowić poważną przeszkodę we wspólnym życiu. Aby uchronić się od egzotyizmu, trzeba przede wszystkim zachować niewzruszoną własną tożsamość, trzymać się własnych wartości i zachowywać przyjęte normy, a jednocześnie traktować drugiego Innego zgodnie z nimi.

2.4. Empatia i identyfikacja

W wymiarze materialnym i fizycznym najistotniejsze jest bez wątpienia przystosowanie do pożywienia, ponieważ od tego zależy zdrowie i samopoczucie człowieka. W dzisiejszych czasach świadomy ograniczonej wytrzymałości organizmu nowo przybyły stara się o wystarczającą ilość protein i środków odżywczych, aby zachować pełnię sił do pracy. Nie można obejść się jednak bez wyrzeczeń. Często trzeba zrezygnować ze smakołyków i wykwintnych potraw, a przede wszystkim z tego, co się lubi, do czego jest się przyzwyczajonym, na przykład jabłko w Azji czy w Afryce jest bardzo drogie, ale przecież nie brak tam innych owoców. Ważne jest też przystosowanie ubrania do klimatu i miejscowych zwyczajów.

Celem procesu adaptacji jest identyfikacja z miejscową społecznością. Zanim jednak to nastąpi, obcokrajowiec może przeżywać wzloty i upadki, to znaczy może przeżywać szok kulturowy kilkakrotnie, jakby nawrót choroby. Identyfikacja oznacza pełne zespolenie czyjegoś losu ze społecznością lokalną w taki

sposób, że osoba ta uczestniczy w pełni w jej życiu, rozumie ją i dzieli wspólne doświadczenie. W tym celu trzeba wczuć się w kulturę, zyskać autentyczną empatię, a więc zdolność uczestniczenia w doświadczeniach miejscowej wspólnoty, zarówno na poziomie intelektualnym i wolitywnym, jak i afektywnym. Empatia oznacza zrozumienie i akceptację (w stopniu możliwie najwyższym) powodów, dla których dana społeczność lokalna zachowuje się w taki, a nie inny sposób. Jest to zdolność wczuwania się w położenie innych ludzi, by zrozumieć motywy ich postępowania i źródła ich decyzji. Ponadto jest to dar współodczuwania z nimi ich emocji i uczuć.

Identyfikacja zakłada rzeczywiste przyjęcie sposobu bycia i wartości danego społeczeństwa, na ile jest to tylko możliwe. Jedynymi wzorcami, których należy unikać, są wzorce występujące przeciwko zdrowemu rozsądkowi, przekonaniom, wierze i sumieniu. Zdaniem Luzbetaka „to sama społeczność określi, co konkretny przybysz, który skądinąd może być uznany za człowieka dobrego, przyjacielskiego, godnego szacunku i sensownego, winien przyjąć ich wierzenia lub nie” (Luzbetak 1998: 234–235).

Do zewnętrznych wysiłków przystosowania należy również zmiana imienia na imię lokalne, na przykład zgodnie z dniem tygodniu, w którym osoba się urodziła. Imię jest przecież ściśle związane z poczuciem tożsamości. Jego zmiana może zintensyfikować proces włączania w obcą kulturę, budowania nowej, przystosowanej tożsamości. W historii zmiana imienia często towarzyszyła zmianie statusu społecznego – wspomnieć by można liczne przykłady biblijne. W społeczeństwach nowożytnych przetrwał zwyczaj zmiany nazwiska dziewczyny po wyjściu za mąż. Gwiazdy filmowe bardzo często kreują swój nowy wizerunek pod tzw. artystycznym pseudonimem. W starych zakonach wciąż zmienia się imię przy złożeniu

pierwszych ślubów zakonnych. Zmienia się nazwy państw i miast – na przykład po uzyskaniu niepodległości. Niektórzy konwertyci przybierają imiona, które mają znaczenie w nowej religii. Zmiana imienia w przypadku nowo przybyłego może oznaczać początek życia, chęć włączenia się do nowej kultury. Trzeba jednak zwrócić uwagę, czy w danej społeczności podobne postępowanie będzie akceptowane.

Mimo bardzo ważnej roli empatii, która pomaga w poszerzeniu wrażliwości zmysłowej i emocjonalnej, trzeba zwrócić uwagę na asertywność. Konieczne jest bowiem posiadanie i wyrażanie własnego zdania oraz wyrażanie wyznawanych wartości w granicach nie naruszających praw miejscowej ludności. Brak asertywności może prowadzić do zachwiania psychicznej równowagi, głębokiego poczucia osamotnienia, osłabienia samooceny i samoświadomości.

W procesie adaptacji mającej prowadzić do identyfikacji z nową kulturą ważne są pewne predyspozycje psychiczne i osobowościowe, którymi powinien cechować się nowo przybyły. Szopski streszcza je w następujący sposób:

1. „Odporność emocjonalna jest niezbędna do przezwyciężenia frustracji, nieporozumień i samotności związanej z wczesnymi fazami akulturacji. Osoby zdolne do budowania pozytywnego, proaktywnego stanu umysłu i wizerunku mają większe szanse na szybki sukces. Pomocne w tym zakresie są poczucie własnej wartości i tożsamości pozwalające stawić czoła niepewności wynikającej z kontaktu z nieznanymi formami życia.

2. Elastyczność i otwartość. Cecha ta jest niezbędna przy nabywaniu nowych sposobów myślenia i działania. Gdy mamy do czynienia z ludźmi z innych kultur, elastyczność i otwartość pomagają nam w nawiązywaniu i utrzymywaniu stosunków z nimi. Niewątpliwie tolerancja jest cechą towarzyszącą lub pochodną elastyczności i otwartości.

3. Wrażliwość i spostrzegawczość są pomocne w postrzeganiu i rozumieniu różnic w zachowaniach werbalnych i niewerbalnych. Spostrzegawczość i empatia pozwalają odczytywać ludzkie stany emocjonalne, kontekst i znaczenie przekazywanych komunikatów. Ważną rolę odgrywa również zdawanie sobie sprawy z konsekwencji własnego zachowania i jego wpływu na innych. Przyczynia się do pozytywnego efektu procesu akulturacji wysoki poziom autonomii osobistej. Jak już wspomniano, silne poczucie tożsamości sprzyja procesom akulturacji, ponieważ jednostka jest zdolna do zachowania własnego systemu wartości i przekonań, stąd też nie postrzega innej kultury jako zagrożenia i ma do niej pozytywny stosunek.

4. Autonomia sprzyja braniu odpowiedzialności za swoje zachowania i jest istotnie związana z koniecznością zachowania szacunku wobec siebie samego i innych. Wysoki poziom asertywności autonomii osobistej dobrze rokuje przy zdobywaniu nowych umiejętności kulturowych” (Szopski 2005: 133–134).

2.5. Wtórny szok kulturowy

Wydawałoby się, że powrót do kraju, do rodziny i przyjaciół, do znajomych miejsc, sposobów zachowań jest czymś prostym. Jednak w międzyczasie wszystko się zmieniło. Zmienił się kraj, zmienili ludzi, a także powracający człowiek po latach pobytu zagranicą. Czynniki te powodują, że może on doświadczyć większego szoku kulturowego niż ten, jaki przeżył wyjeżdżając z kraju. Przede wszystkim szok ten wydaje się być zaskoczeniem dla niego i jego otoczenia. Przecież jest jednym z tubylców, fizycznie się nie różni, mówi tym samym językiem, ma krewnych i przyjaciół, wykształcenie, zna na wylot normy zachowań, które nabył w procesie socjalizacji. Jednak lata nieobecności spowodowały

nie tylko zewnętrzne zmiany w jego środowisku pochodzenia, ale również w jego sposobie postrzegania rzeczywistości.

Wielu powracających przechodzi przez te same etapy adaptacji, które przeżywało w nowej kulturze: początkowa euforia, ziryutowanie i alienacja oraz stopniowe dostosowanie. Przede wszystkim trzeba znaleźć sposób, aby zintegrować międzynarodowe doświadczenie do życia w domu, włączyć je do zastanej rzeczywistości. To, co wydaje się naturalne i oczywiste, dla współrodaków nim nie jest. Mimo już prawie dwudziestoletniego pobytu w Polsce, słyszę komentarze, że tacy a tacy powracają po latach do kraju i mieszkają w hierarchii uniwersyteckiej. Wynika to często z tego, że brak im doświadczenia w kraju, że w inny sposób dochodzili do pozycji, którą zajmują. Wciąż traktowani są jak „brzydkie kaczątko” stanowiące pewne zagrożenie.

Powracający po latach do kraju staje w obliczu „dziury wspomnień”. Nie dzieli on ciągłości doświadczenia z kolegami z pracy, przyjaciółmi, ani z rodziną, która pozostała w kraju. Choć bogatszy jest o nowe doświadczenia, jego wspomnienia z rodakami ograniczają się do czasu sprzed wyjazdu. Choć nie przeżył ważnego dla kraju okresu, to jednak, przybywając z zewnątrz, może bardziej obiektywnie, bez emocjonalnego zaangażowania ocenić przeszłość. Ponadto jego spojrzenie może wzbogacić nagromadzone doświadczenie. Istotną rolę będzie stanowić znajomość języków, które pozwalają na szersze spojrzenie na rzeczywistość, zrelatywizowanie pewnych kanonów ukutych w języku rodzimym, wzbogacenie wiedzy i dostęp do różnych źródeł informacji.

Powracający po długim pobycie mogą czuć się wyobcowani, ponieważ kraj do którego powrócili, zmienił się zasadniczo. Wydaje im się, że praktycznie nic się nie zmieniło, ale często ich obraz przez długą nieobecność został wyidealizowany.

Oznaką przedłużającego się szoku może być odrzucenie rzeczywistości i stały powrót do sytuacji z kraju, z którego się przyjechało, idealizując życie zagranicą, trwając we wspomnieniach, uciekając od konfrontacji z przeżywaną rzeczywistością. Elisabeth Marx proponuje pięć kroków ułatwiający osobisty powrót do ojczyzny pozwalających na przezwyciężenie wtórego szoku kulturowego. 1. Należy się liczyć z możliwymi symptomami i zaakceptować je. 2. Należy poświęcić czas, aby uporać się z możliwym stresem wynikającym z odczuwania obcości. 3. Rozmawiać z ludźmi, którzy mieli doświadczenie międzynarodowe i mogli przeżywać podobną sytuację. 4. Zaaakceptować, że jest się innym i spróbować poszerzyć dawny styl życia o nowe wzory. 5. Zaprzyjaźnić się z ludźmi różnych narodowości (Marx 1999: 135).

Każde dłuższe spotkanie międzykulturowe ma brzemienne w skutkach konsekwencje. Adaptacyjna natura człowieka skłania go do interioryzacji nowych, odmiennych wzorów kulturowych, dlatego powrót do kultury wyjścia staje się ponownym wyzwaniem adaptacyjnym. Każde zmierzenie się z takim wyzwaniem prowadzi do większego otwarcia i wzbogacenia. Stajemy się wielokulturowi, ale nasza wielokulturowość nie jest zlepkiem odmiennych wzorów kulturowych, ale wypadkową zmagania, konfrontacji, napięć i konfliktów. Doświadczenie wielokulturowości odróżnia osobę od innych, które takiego doświadczenia nie przeżyły, ale nie uzdalnia do identyfikacji z różnymi kulturami w zależności od potrzeby. Nie chodzi tu o „przeskakiwanie z kwiatka na kwiatek”, ale o „wyhodowania takiej rośliny”, który by łączyła różne perspektywy.

3

Zakola interakcji

W procesie adaptacji do nowej kultury nic nie zastąpi bezpośrednich kontaktów osobowych. Kultury uczymy się przede wszystkim praktycznie, przez spotkania. W bezpośrednich kontaktach przezwyciężona zostaje relacja dawca – biorca lub nadawca – adresat, a jej miejsce tworzy się relacja partnerstwa i wzajemności. Kontakty te prowadzą do poszanowania sieci znajomych, poznania kontekstu i uwarunkowań ich życia. Systematycznie wzrastają kompetencje z zakresu komunikacji międzykulturowej przez przekraczanie granic własnej kultury, wychodzenie na obrzeża kultur, by w konsekwencji powrócić wewnętrznie wzbogaconym. W końcu bezpośrednie kontakty wzmacniają solidarność między partnerami przez dzielenie warunków życia przez sam fakt przebywania w tym samym miejscu i w tym samym czasie.

Wzajemne interakcje, w początkowym okresie niemrawe, ostrożne, przypadkowe i efemeryczne stają się z czasem coraz bardziej płynne, wciąż przedłużane i dopełniane. U nowo przybyłego kształtuje się zdolność rozpoznania sytuacji i reagowania zgodnie z odpowiadającymi jej normami. Niemniej, przygotowanie teoretyczne nie daje gwarancji swobodnego poruszania się w terenie. Przebywając w obcej kulturze przekonamy się, że proces uczenia nigdy się nie skończy i choć napotkamy coraz to mniej sytuacji, które nas zaskoczą, to jednak w stu procentach nie możemy czuć się pewni.

3.1. Sytuacja społeczna

Sytuacje społeczne były przedmiotem licznych badań socjologów i antropologów. Jednak uczeni nie są zgodni, co do wspólnej definicji. Najszerzej na temat sytuacji piszą symboliczni interakcyoniści. Odcinają się oni od socjologii konwencjonalnej, która kładła nacisk na kulturowo sformułowane sytuacje wymagające zastosowania odpowiednich wzorów interakcji. W zamian proponują pewne pragmatyczne podejście, które przyjmuje, że „sytuacją jest to, co jest definiowane jako sytuacja” (Hałas 2006: 141). „Sytuacje ludzkiej interakcji są konstruktami fenomenologicznymi w tym znaczeniu, że istnieją o tyle tylko, o ile ludzie działają na ich podstawie i czynią je rzeczywistymi” (Hałas 2006: 142). W podejściu interakcjonistycznym dużą uwagę zwraca się na działającego, na aktora społecznego, który w świadomy sposób definiuje sytuację i na nią reaguje.

Interakcyoniści nastawieni są na odkrywanie konkretnych zdarzeń życia codziennego. Dla Williama I Thomasa społeczna sytuacja nigdy spontanicznie się nie powtarza, każda z nich jest mniej więcej nowa (Gonos 1977: 866). Znaczenie, jakie jednostka nadaje bezpośrednim okolicznościom i ich interpretacje, determinują indywidualne zachowanie. Różnica zachowań wynika z różnic subiektywnej definicji sytuacji. Można więc tylko opisać jej zawartość, oryginalne składniki, które tworzą jej unikalność. Jednak, podkreślając unikalność sytuacji, interakcyoniści trafiają na problem naukowości swego podejścia, obiektywnego badania sytuacji.

Propozycja Ervinga Goffmana jest przewyższeniem subiektywizmu w badaniach sytuacji. Choć jest on często przyporządkowywany do symbolicznego interakcjonizmu ze względu na liczne przykłady, które wykorzystuje na poparcie swych tez,

to jednak zalicza się do strukturalistów w wersji amerykańskiej. W rzeczywistości Goffman realizuje program strukturalistów: wyodrębnienie form i ich uporządkowanie, wyłożenie znaczących struktur i ich sposobów funkcjonowania. Poza konkretnymi zdarzeniami życia codziennego, zdaniem Goffmana, kryją się struktury, które nazywa „ramami” (*frames*)¹⁴. W przeciwieństwie do interakcjonistów twierdzi, że rzeczywistość społeczna nie podlega konstrukcji przy każdym spotkaniu. Zdaniem Goffmana liczba form, w jakich zdarza się życie codzienne, jest ograniczona, dlatego można je rozpoznać i określić. Życie codzienne składa się z lepiej lub gorzej odgraniczonych światów. I to świat, a nie sytuacja-zdarzenie charakteryzuje analitycznie znacząca unikalność stylu. Bycie w danym świecie dostarcza doświadczenia, które jest jakościowo różne od tego, jakie oferuje inny świat.

Nie można zrozumieć interakcji bez wzięcia pod uwagę reguł ramy, w jakiej dana interakcja ma miejsce. Rama składa się ze zbioru podstawowych komponentów, mających ustaloną zawartość i stałe relacje, które tworzą system. Te standardowe komponenty są spójne i stanowią całość. Jako całość reprezentują potencjalny świat, który określa, co należy uznać za realne. Wprowadzenie pojęcia ramy pozwala Goffmanowi na odmienne od klasycznego podejście do kultury. Codzienne działania nie są prostym odzwierciedleniem szerszego kulturowego porządku czy systemu wartości. Granica między ukierunkowanym systemem działania a ogółem społeczeństwa stanowi ekran, który nie tylko selekcjonuje, ale również transformuje i modyfikuje to, co przez niego przechodzi (Goffman 1972: 31).

Warto porównać, co kieruje zachowaniem w danych sytuacjach według różnych podejść badawczych. „Kulturaliści”

¹⁴ We wcześniejszych pracach nazywa je okazjami (*occasions*), a czasem myląc sytuacjami (*situations*).

wskazują na podstawowe wartości. Zachowanie więc będzie podlegać ocenie. Przy takim podejściu istotną rolę w procesie adaptacji kulturowej spełniać będzie aspekt kognitywny, zapoznanie się z piramidą wartości nowej kultury i dostosowanie do niej zachowania. Interakcyoniści kładą nacisk na wpływ obecnych innych. Dla nich istotną rolę w spotkaniu odgrywać będzie spostrzegawczość, obserwacja uczestnicząca, przebywanie blisko ludzi i dostosowanie reakcji do zaistniałych okoliczności. Dla Goffmana liczy się miejsce jednostki w ramach formalnej społecznej organizacji w odniesieniu do konkretnej aktywności.

Jak już wspomnieliśmy, Goffman używa bardzo dużo przykładów. Mają one na celu wskazanie „relacji” między strukturą a działaniem, inaczej mówiąc, używając języka metaforycznego, między zasadami gry a graniem czy rolą społeczną a wypełnianiem roli. W tym rozdziale w dużej mierze zostaną wykorzystane badania Goffmana dotyczące interakcji i jej rytuałów. Typowe dla Goffmana jest użycie metafor zaczerpniętych z teatru lub rytuału. W przypadku teatru istotny jest podział na scenę i kulisy oraz gra, zarówno aktorów, jak i publiki. W przypadku zaś rytuału należy podkreślić jego istotę polegającą na powtarzającej się czynności o wysokim stopniu sformalizowania, bez praktycznego celu, mającej symboliczne, skodyfikowane znaczenie. Goffmana interesują przede wszystkim rytuały, jakie mają miejsce podczas interakcji.

3.2. Pozdrowienia

Rozpocznijmy analizę szczegółową od najprostszej sytuacji spotkania. Spotkanie dwóch ludzi jest ujęte w ramy rytualne. Któryś z nich podejmuje kontakt. W języku komunikacji

nazwalibyśmy to daniem sygnału otwarcie kanału. Praktycznie oznaczałoby to przerwanie milczenia. W wielu okolicznościach przerwanie milczenia jest nieodzownym zachowaniem, aby przerwać wrogość między nieznanymi. W kulturach tradycyjnych milczenie oznacza brak przyjaźni i zły charakter, stąd jak najszybciej trzeba nawiązać więź przez odezwanie się. Również w zwyczajnym kontakcie przerwanie milczenia odgrywa rolę wysłania pozytywnego sygnału. Podjąć otwarcie kanału wiąże się z przypuszczeniem, że nie będzie się przeszkadzać, że wysłany sygnał zostanie przychylnie przyjęty. Stąd akcja otwarcia jest przedmiotem prośby, a nie wymogu. Oczywiście nie chodzi tu o proste pozdrowienie wynikające z kontaktu dwóch osób, ale o nawiązanie rozmowy. Ten, kto podejmuje inicjatywę, poprzedza swe słowa przez przeprosiny zapewniając, że nie zabierze zbyt wiele czasu. W kontakcie telefonicznym grzecznie jest się spytać, czy osoba może mówić, czy ma chwilę czasu. Taki typ otwarcia dotyczy cywilizacji zachodniej, choć podobny sposób zachowania obejmuje coraz większe globalne kręgi.

W tradycyjnym środowisku, na przykład Afryki, spotkanie, choćby tylko przypadkowe, przybiera formę rozbudowanych pozdrowień. Istotne będzie zwrócenie uwagi na porę dnia, okoliczności i relacje zażyłości. W większości kultur rozróżnia się przynajmniej trzy pory dnia, które posiadają oddzielną formułę pozdrowień: rano, w dzień i wieczorem. W niektórych środowiskach obowiązuje zakaz pozdrawiania po zachodzie słońca. Związane jest to z wierzeniem, że w nocy uaktywniają się zjawy i można przypadkowo przez pozdrowienie wejść z nimi w kontakt. W Afryce Zachodniej pozdrowienie nie ogranicza się do jednej prostej formuły. Bierze się pod uwagę płeć i wiek napotkanego, by spytać o dzieci, ojca czy głowę rodziny. Pytania o zdrowie i najbliższych są obowiązkowe. Można też

spytać na podstawie niesionych przez napotkanego przedmiotów o ludzi z targu lub spotkanych w miejscu czerpania wody, lub o towarzyszy pracy. Po długiej serii pozdrowień można przystąpić do wymiany informacji na temat wydarzeń ostatniego czasu. Wspomniany powyżej przebieg spotkania ma miejsce w przestrzeni publicznej, w czasie przemieszczania się i jest przypadkowy. Takiej wymianie pozdrowień towarzyszą gesty. Wśród młodych będzie to podanie ręki, kobieta przykucnie w obliczu starszego mężczyzny lub przynajmniej pochyli się na znak szacunku.

Warto prześledzić spotkanie zamierzone, czyli wizytę u kogoś w domu. Jesteśmy na wsi w północnym Togo. Mówi się, że najlepiej złożyć wizytę wcześniej rano, aby zastać ludzi w domu. Ten zwyczaj dotyczy również tych, co odeszli. Zwyczajne konsultacje przodków odbywają się o wschodzie słońca, co tłumaczy się ich rytmem życia podobnym do ludzi.

Po przybyciu, anonsując swoją obecność klaskaniem w dłonie, należy poczekać, aż zostanie podane krzesło, a następnie woda do picia. Nie należy siadać obojętnie gdzie, szczególnie należy unikać siadania na kamieniach, które mogą mieć wartość sakralną. Po wypiciu łyka wody lub przynajmniej zamoczeniu warg można przystąpić do pozdrowień. Nie pozdrawia się kogoś w trakcie jedzenia, kto przygotowuje jedzenie, kto myje się lub myje dziecko. Kiedyś byłem świadkiem, kiedy kobieta odpowiedziała na pozdrowienie kąpiąc się za parawanem. Przysłuchujące się dzieci zabrały jej ubranie udzielając w ten sposób reprimendy. Kiedy przychodząc zastanie się kogoś w trakcie jedzenia, otrzyma się natychmiast zaproszenie do stołu. Grzeczność jednak wymaga, aby odmówić. Aby dobrze przyjąć gościa, gospodarz wyciągnie na stół wszystko, co ma do picia. Nie pyta się, czego się gość napije. Jeśli nie ma w domu żadnego zimnego napoju, pośle natychmiast dziecko do najbliższego baru. Gospodarz

dba o to, aby szklanka zawsze była pełna. Gość świadomy tego, powinien przewidzieć, że nie może wypić wszystkiego, aby nie wprowadzić gospodarza w zakłopotanie, kiedy wyczerpie się zapas oferowanego napoju. Podobnie jest z jedzeniem. Nie wypada zjeść wszystkiego. Mimo zachęty, trzeba trochę zostawić. Formułą grzecznościową będzie, że „to dla dzieci” – głównie kawałek mięsa.

Jeśli gospodarz będzie chciał przygotować posiłek dla gościa, robi to nie pytając. Kiedy zaś nalega, aby zaczekać, bo przygotowują jedzenie, jest to zwykła czysta formuła, którą należy mieć na uwadze i podziękować. Jako gościniec otrzyma czasem coś w zamian niespełnionego posiłku, koguta lub bulwy pochrzynu. Zawsze trzeba przyjąć prezent dwoma rękami. Nie odchodzi się nagle, ale trzeba poprosić o pozwolenie wyjścia. Rozstanie powinno podsumowywać skutek spotkania i wskazywać na możliwy rozwój. Rozstanie łączy się z trudnością zerwania kontaktu, dlatego ważne jest pozwolenie na wyjście, o które trzeba poprosić kilkakrotnie w pewnych odstępach czasu. Gospodarz towarzyszy gościowi do wyjścia, a czasem nawet do rozstaju dróg.

Powróćmy jeszcze do istoty wizyty, kiedy wynika ona nie tylko z chęci odwiedzenia znajomych, ale ma na celu załatwienie jakiejś sprawy. Nigdy nie wolno zadawać bezpośrednich pytań. Czasem lepiej wrócić do tematu później, na osobności. Kiedy porusza się jakąś poważną sprawę, nie można za szybko przechodzić do sedna rzeczy. Nie podejmować decyzji zbyt gwałtownych, nie denerwować się, nie odmawiać brutalnie lub w złości. Zwykle stanowcze „nie” jest niegrzeczne. Jest to jeden z podstawowych błędów robionych nie tylko w Afryce.

W sytuacji, kiedy kontakt nawiązywany jest w obecności świadków, trzeba uzmysłwić sobie, z kim się rozmawia i kto przysłuchuje się rozmowie. Należy ocenić różnicę wieku,

pamiętać o różnicy płci oraz założyć, jeśli nie jesteśmy pewni, że mogą istnieć różnice etniczne między obecnymi. Pamiętając o tych i innych różnicach kulturowych, musimy ukierunkować nasz kontakt na płaszczyznę najbardziej neutralną, aby nie doprowadzić któregoś z uczestników do utraty twarzy. Powinna rządzić zasada, aby do dyskusji nie wprowadzić nic takiego, co by mogło zranić, zakłopotać czy upokorzyć tego, do kogo się zwracamy. Czasem żartowanie z kogoś, które w sytuacji jednej kultury byłoby czymś niewinnym, w sytuacji, kiedy dana osoba jest w obecności przedstawiciela innej kultury, może doprowadzić do utraty twarzy. Nie jeden raz znajdziemy się w sytuacjach napięcia. Czasem wybuch śmiechu lub ostentacyjne wstanie z miejsca może pozwolić na jego rozładowanie.

3.3. Zachowanie twarzy

Przełożona generalna jednego z zakonów żeńskich, który zamierzał otworzyć misję w Togo, odwiedzała wioski regionu, w którym siostry miały pracować. Z towarzyszącymi osobami udała się do wodza pewnej wioski, aby go pozdrowić. Podano jej krzesło, a następnie córka wodza wręczyła jej garnek z wodą na powitanie. Kiedy matka generalna wzięła do ręki garnek świeżej wody, ku zaskoczeniu wszystkich wylała całą zawartość na głowę osłoniętą welonem. Nie znając zwyczajów i nie pytając, co należy zrobić, myślała o bezpośredniej potrzebie, aby ochłodzić swoje ciało nagrzane upalnym słońcem Afryki.

Obcokrajowcowi wiele się wybacza, choć nie zawsze rozumie się jego zachowanie. I w tym przypadku nikt nie dał poznać, że popełniła gafę. Tylko spontaniczny śmiech dzieci świadczył o komiczności zaistniałej sytuacji.

Nowo przybyły, pragnący wejść w kulturę, jest zobowiązany poznać podstawowe zasady rządzące zachowaniem ludzkim i ich różnice w zależności od kultury. Jedno z nich jest zachowanie twarzy. Troska o zachowanie twarzy jest czymś naturalnym, każdy chce dobrze wypaść w kontaktach z innymi. Jednak nie wolno zapominać o tym, że druga osoba, z którą nawiązujemy kontakt, ma takie same zmartwienie.

Erving Goffman szczegółowo analizuje tę zasadę, wskazując na twarz jako wartość pozytywną, której oczekuje osoba przez postawę, która zostanie właściwie odczytana przez partnerów interakcji. „Twarz jest obrazem własnego »ja« naszkicowanym w kategoriach uznawanych atrybutów społecznych, przy czym może to być obraz zbiorowy, jak wówczas, gdy kto wystawia dobre świadectwo swojej profesji bądź religii, wystawiając dobre świadectwo samemu sobie” (Goffman 2006 [1967]: 5–6). Twarz jest rzeczą świętą, dlatego układ ekspresyjny, konieczny do jej zachowania, ma w sobie coś z rytuału.

Zachowanie twarzy wynika z właściwego wypełniania roli, która jest osobie przypisana. Musi ona konsekwentnie trzymać się swojej roli, co pozwoli na utworzenie jej spójnego obrazu w danej sytuacji. Obraz ten uwierzytelnia oceny innych uczestników oraz przyjęta wiedza na temat tej roli. Zachowanie twarzy następuje, kiedy linia działania, którą dana osoba przyjęła, przedstawia jej zasadniczy obraz uznany przez sądy uczestników i potwierdzony przez niewerbalne elementy. „O ile zatem dbałość o twarz każe uczestnikowi interakcji skupić się na bieżących wydarzeniach, o tyle, aby ją zachować podczas wykonywania danej czynności, musi mieć na uwadze świat społeczny wokół siebie” (Goffman 2006 [1967]: 7).

Czy robiąc coś lub tego nie robiąc nie ryzykuję utraty twarzy? Jak moje zachowanie będzie odebrane przez otoczenie? Goffman wskazuje na sytuacje, w których zachowanie osoby

nie odpowiada oczekiwanej od niego roli. Osoba brana była za kogoś innego, co powoduje poczucie zawodu u uczestników interakcji, a dana osoba czuje się nieswojo. Co więcej, może to stawiać pod znakiem zapytania wyobrażenie o sobie oraz pozycję, jaką zajmował w grupie. Przeciwnie, „osoba, która ma poczucie *bycia w roli*, jest zazwyczaj opanowana i pewna siebie. Twarde trzymanie się roli pozwala jej śmiało patrzeć innym w oczy, jak ktoś, kto nie ma nic do ukrycia. Zapewnia jej bezpieczeństwo i swobodę nawet wówczas, gdy w przekonaniu pozostałych wcale do nich nie przystaje, o ile tylko dość skutecznie to przed nim ukrawają” (Goffman 2006 [1967]: 8).

Zachowanie twarzy jest warunkiem interakcji. „Badanie sposobów zachowywania twarzy jest jak badanie reguł ruchu drogowego interakcji społecznej – poznajemy kodeks, jakiego przestrzega osoba poruszająca się po wyznaczonych przez innych ścieżkach i planach, ale nie dowiadujemy się ani dokąd zamierza, ani dlaczego chce tam dotrzeć” (Goffman 2006 [1967]: 12).

Jednostka podejmuje działania, które harmonizują z twarzą, aby zapobiec jej utracie. Jedną ze stosowanych technik jest opanowanie, które pozwala na kontrolę własnego zmieszania lub zakłopotania, które inni mogliby odczuć. Goffman zwraca uwagę, że każda kultura dysponuje repertuarem praktyk służących ratowaniu twarzy. W naszym społeczeństwie będzie to *savoir-vivre* (Goffman 2006 [1967]: 13). W dalszej części tekstu Goffman omawia podstawowe techniki twarzy. Na pierwszym miejscu wymienia unikanie kontaktów, w których zagrożenie utraty twarzy mogłoby się pojawić. Kiedy już jednak dojdzie do spotkania, osoba będzie się bronić przez unikanie tematów i czynności, które mogłyby podważyć rolę, jakiej się trzyma (Goffman 2006 [1967]: 15–16).

Obok zabiegów obronnych stosowane są zabiegi ochronne. „Osoba okazuje innym szacunek i uprzejmość [...]. Jest dyskretna, nie porusza tematów, które mogłyby pośrednio lub bezpośrednio przeczyć pozytywnym twierdzeniom innych na własny temat lub je dyskredytować. Mówi oględnie i zwodzi, starannie formułując niejednoznaczne odpowiedzi, żeby mogli zachować twarz, nawet kosztem mniejszych strat moralnych. Wyraża się kurtuazyjnie, modyfikując nieco swoje wymagania wobec innych i komplementy pod ich adresem tak, aby mogli się przekonać, że nic nie zagraża ich godności” (Goffman 2006 [1967]: 16–17).

Może zdarzyć się sytuacja, że osoba traci kontrolę nad środkami wyrazu w trakcie spotkania. Może się to wiązać z utratą twarzy przez któregoś z uczestników. W takim przypadku będzie starać się zatuszować swoje zachowanie, przejść do porządku dziennego, kontynuując interakcję jak gdyby nigdy nic. Jeśli jednak incydent jest na tyle poważny, że nie można go zignorować, ponieważ kłóci się z przyjętym systemem wartości, trzeba podjąć kroki prowadzące do naprawy szkód. Po pierwsze, można zwrócić uwagę na niewłaściwe zachowanie. Po drugie, zaproponować sprawcy incydentu naprawienie szkody. Można zminimalizować powagę sytuacji pokazując, że wyglądające poważnie zajście jest w rzeczywistości bez znaczenia (bezwiedne, żart) albo – nie wnikając w jego sens – skupić wysiłki na jego sprawcy, który nie negując swojej winy, pokazuje, że nie lekceważy uczuć innych osób i jest gotowy zadośćuczynić, jeśli je zranił. Jeśli osoby urażone uznają to za zadawalający środek ponownego ustanowienia porządku ekspresji i twarzy, winowajca może zaprzestać składania rytualnych propozycji (Goffman 2006 [1967]: 21–22).

Zachowanie twarzy dotyczy samego siebie, jak również osoby drugiej. Zwrócenie uwagi na innych uczestników

interakcji wynika z reguł szacunku. Przesunięcie akcentu z siebie na innych jest szczególnie widoczne w regułach zachowania twarzy w koncepcjach dalekowschodnich. Reguły te przynajmniej w pewnych stopniu tłumaczą zasady stosowane w Afryce. Przykładem niech posłuży koncepcja twarzy w ujęciu chińskim.

W klasycznym dziś tekście z 1944 roku Hsien Chin Hu różni dwa różne pojęcia twarzy: *miànzi* (*mien-tzŭ*) oraz *liǎn* (*lien*) (Hu 1944: 45–64). Pierwsze z nich oznacza reputację zdobytą przez sukcesy i ostentację, rodzaj prestiżu zgromadzonego przez osobisty wysiłek i mądre manewrowanie. Głowa rodziny, na przykład, urządzi wielkie urodzinowe przyjęcie, aby powiększyć swoje *miànzi*. Można komuś dać *miànzi* przez pochwałę albo je ująć przez krytykę wykonanej pracy. Powiększenie lub zmniejszenie *miànzi* danej osoby będzie miało konsekwencje dla jego rodziny, a nawet dla narodu.

Reguła dawania *miànzi* leży w pewnego rodzaju kredycie zaufania, jaki rządzi siecią relacji społecznych. W przeciwieństwie do europejskiej reguły zachowania twarzy, nie chodzi tu w pierwszej linii o to, aby zachować własną twarz w spotkaniu z innymi i wszystko zrobić, aby jej nie utracić, ale o to, aby ułatwić partnerowi spotkania pokazanie swojej twarzy ufając, że partner odwzajemni się robiąc to samo.

Joachim Matthes podaje następujące przykłady, w których ma zastosowanie zasada *miànzi*. Na placu zabaw dwoje dzieci zaczyna się kłócić. Towarzyszący dziecku rodzic nie będzie bronił swojej dziecka ani nie będzie się sprzeczał z opiekunem drugiego dziecka o to, kto jest winny. Natomiast wezwie dziecko na stronę i skarci je, że wdało się w kłótnię, niezależnie od tego, o co poszło. Dzieci powinny powstrzymać się od kłótni, jedno drugiemu powinno dać *miànzi* i w ten sposób umożliwić pertraktacje. Jest to też ujma dla rodziny, dlatego skarci

się własne dziecko, że przynosi ujmę rodzinie, tzn. wpłynęło negatywnie na jej *miànzi* (Matthes 2005: 423).

W przeciwieństwie do europejskiego rozumienia zachowania twarzy jako zasady indywidualnej, dalekowschodnie rozumienie obejmuje szerszy krąg ludzi. Nie tylko jednostka ma do czynienia ze swoją twarzą, ale z twarzą kręgu społecznego, do którego należy. Dać lub ująć twarz można tylko przez relacje na zewnątrz tego kręgu. W przeciwieństwie do europejskiej zasady samorealizacji, w Chinach człowiek jest skazany na samowychowanie w ramach swojego środowiska życia i powinien pokazać, że jest godny do niego należeć.

Inny przykład dotyczy życia akademickiego. Europejski system szkolnictwa dopuszcza egzaminy ustne. Dla Chińczyka może to oznaczać podwójną utratę twarzy – dla studenta i dla wykładowcy. Na ile student może się podjąć takiego wyzwania, kiedy dało mu się twarz, czyli zaufało – pyta Matthes. Jak może wykładowca przeprowadzający egzamin doprowadzić studenta do sytuacji porażki? Jak mogą, student i nauczyciel, znieść tak skonstruowaną sytuację? Jest to ponad ludzkie siły. Student niezdający egzaminów nie tylko umniejsza twarz swoją i swego nauczyciela, ale także swojej rodziny. Jedynym rozwiązaniem byłoby szczegółowe omówienie pytań, aby uniknąć oblań egzaminu, a bardziej bezpiecznie zrezygnowanie z ustnych egzaminów lub przynajmniej zaproszenie obcego egzaminatora (Matthes 2005: 458–459).

Troska o zachowanie twarzy stawia pod znakiem zapytania przeprowadzanie ankiet. Stawianie bezpośrednich pytań i oczekiwanie odpowiedzi jest w Chinach nie do przyjęcia. Zapytany będzie unikał odpowiedzi takich, które mogłyby spowodować u pytającego utratę twarzy. Nieważne, czy odpowiedź odpowiada prawdzie. Zgodnie z własnym wyobrażeniem zapytany da

odpowiedź zadawałającą pytającego, a więc odpowie to, co pytający chciałby usłyszeć.

Drugi typ twarzy *liān* to szacunek grupy dla człowieka o dobrej moralności. Człowieka, który wypełnia obowiązki niezależnie od trudności, który w każdych okolicznościach zachowa się przyzwoicie. Jest ikoną zaufania społecznego pod względem charakteru moralnego ego. Utracenie *liān* oznacza potępienie przez wspólnotę niemoralnego lub społecznie nietolerowanego zachowania. Pozycja wyższości ekonomicznej nie powinna naruszać standardów moralnych względem osoby o niższej pozycji, potępia się na przykład niedotrzymywanie obietnic względem słabszego. Wyższy pozycją powinien się wystrzegać agresywności czy kłótniwości. Przecenianie siebie, swoich zdolności, wywyższanie się są bardzo źle widziane. Liczy się bowiem skromność (Hu 1944: 45–48).

Człowiek prawie zawsze należy do ściśle zintegrowanej grupy, na której wybija się część jego chwały lub wstydu. Rodzina, wspólnota przyjaciół i przełożeni są zainteresowani jego awansem. Uwagi i reprimendy z ich strony nie niszczą jego twarzy. Natomiast spowodowanie publicznego potępienia niszczy reputację całej rodziny.

Poważnym oskarżeniem jest zarzut braku pragnienia *lian*, co wskazuje, że jednostkę nie obchodzi, co społeczność myśli o jego charakterze, że gotowa jest osiągnąć korzyść nie dbając o standardy moralne. Ludzie tacy niekoniecznie muszą wykraczać przeciw prawu, ale w trudnej sytuacji nie mogą liczyć na pomoc wspólnoty (Hu 1944: 51).

Do zachowania twarzy służą również praktyki autoprezentacji spotykane w każdej kulturze z mniejszym lub większym podkreślaniem ich znaczenia. Autoprezentacja, zdaniem Goffmana, to ceremonialny zazwyczaj sposób bycia, wyrażania się, ubierania, który ma przekazać partnerom interakcji, kim

jest i jakimi charakteryzuje się cechami. Do cech uchodzących za pożądane, przynajmniej w kulturze Zachodu, zalicza Goffman m.in. dyskrecję, prawdomówność, panowanie nad językiem i ciałem, kontrolę własnych emocji, apetytu i pragnień itp. (Goffman 2006 [1967]: 78). Oczywiście trudno utworzyć pełną listę cech pożądanych. Piszą o nich podręczniki dobrych manier oraz poradniki zarządzania i negocjacji. Do niektórych nieporozumień międzykulturowych w tym względzie powrócimy mówiąc o komunikacji niewerbalnej. Aby zdobyć zaufanie i uwieńczyć podjęte interakcje sukcesem, trzeba pamiętać o regułach autoprezentacji panujących w kraju, do którego się udajemy.

3.4. Relacje hierarchiczne

Zachowanie twarzy jest troską każdego człowieka, czy to w formie samorealizacji i autoprezentacji, czy w formie przysporzenia kredytu szacunku innym. W relacjach międzyludzkich, jak zdążyliśmy się przekonać, istnieją reguły zachowania określone i przyjęte przez daną kulturę. Goffman różni reguły symetryczne od reguł asymetrycznych. „Regułą symetryczną jest reguła, w myśl której jednostka ma wobec innych takie same obowiązki i oczekiwania, jak inni wobec niej” (Goffman 2006 [1967]: 53). Pod reguły symetryczne podpadają ogólne zasady rządzące życiem ludzi, jak na przykład zakaz kradzieży oraz relacje między osobami w równym statusie społecznym. „Reguła asymetryczna zaś to reguła, w myśl której inni traktują jednostkę bądź też są przez nią traktowani inaczej, niż ona ich traktuje lub jest przez nich traktowana” (Goffman 2006 [1967]: 53). Opanowanie reguł asymetrycznych świadczy o dobrej znajomości zasad danej kultury, ponieważ

reguły te określają granice poufałości i szacunku, pozwalają na uwzględnienie przynależności do danej płci, klasy wiekowej czy grupy etnicznej. Zbyt wielka poufałość może prowadzić do reakcji odrzucenia lub przynajmniej dezaprobaty.

Każdy język potrafi zaznaczyć granicę poufałości. Przejście na „ty” nie odbywa się automatycznie. Język polski stosuje zwrot grzecznościowy „Pan/Pani”, język francuski odróżni grzecznościowe „vous” od poufałego „tu”. Aby przejść na „ty”, potrzeba czasu, zaufania, propozycji i zgody. W polskiej kulturze tradycyjnym gestem znaczącym przejście na stopień zażyłości był „bruderszaft” – wypicie kieliszka wódki z rytualnym przedstawieniem się i pocałunkiem. Są jednak języki, w których nie ma odpowiednika gramatycznego na zróżnicowanie formy grzecznościowej od prostej, na przykład język angielski, w którym w każdej z tych form zwracamy się do drugiej osoby przez „you”. Jak więc odróżnić formę grzecznościową od prostej? Aby wyrazić szacunek dla osoby, po „you” dodaje się tytuł, na przykład: „sir”, „madame”, „doctor” itp. Dotyczy to również innych języków. Na przykład w Afryce Subsaharyjskiej, aby wyrazić szacunek, zwracając się do starszej osoby użyjemy zwrotu: „ojcze” lub „matko”, a do osoby równej wiekiem lub młodszej: „bracie” lub „siostrze”. Tego typu niuanse grzecznościowe mogą ułatwić i wzbogacić relacje osobowe.

Niewątpliwie najistotniejszym aspektem interakcji jest okazywanie szacunku, które pozwala na symboliczne wyrażenie uznania względem drugiej osoby. Każdy człowiek zasługuje na szacunek, jednak przymus społeczno-kulturowy i związane z nim reguły dotyczą przede wszystkim relacji asymetrycznych. Osoba, do której się zwracamy, może nie tylko zasługiwać na szacunek jako ktoś starszy, doświadczony, ale może reprezentować pewien stan czy instytucję. Wtedy to przez tę osobę okazujemy szacunek temu, co ona reprezentuje.

Najpowszechniej stosowanymi czynnościami ceremonialnymi wyrażającymi szacunek są pozdrowienia, komplementy i przeprosiny, które Goffman nazywa „rytuałami statusu” lub „rytuałami interpersonalnymi” (Goffman 2006 [1967]: 58).

Troska o wyrażenie odpowiedniego szacunku, a tym samym zachowanie twarzy, jest szczególnie ważna w kulturze japońskiej. Pozdrowienie w Japonii polega na skłonieniu głową lub torsem. Jednak głębokość skłonu zależy będzie od relacji między osobami. Między osobami jednak istnieją najczęściej stosunki asymetryczne. Kiedy dwaj Japończycy się spotykają, zwykle pytają o wiek, aby ustalić pozycję wysoką i niską (Castella 2005: 163), w relacjach zaś biznesowych wymieniają wizytówki, aby w tym względzie nie mieć żadnych wątpliwości.

Wyrażenie poważania dla drugiej osoby może odbywać się na wiele sposobów. Najważniejszymi z nich wydają się być rytuały unikania i obdarowywania. Rytuały unikania pozwalają na przeprowadzenie działania na dwa sposoby, w zależności do tego, czy ma się do czynienia z osobą wyżej lub niżej postawioną. W pierwszym przypadku reguła unikania wymaga, aby osoba wysoko postawiona reagowała w sposób odpowiadający jej pozycji i z tego względu będzie unikała kontaktu bezpośredniego. W kontekście afrykańskim widoczne będzie to w zachowaniu wodza, który nie powstanie z miejsca, aby przywitać gościa, a nawet nie przerwie rozmowy, aby się z nim przywitać. Często też w oficjalnych spotkaniach, mimo znajomości języka urzędowego, będzie w konwersacji posługiwał się tłumaczem przemawiając w języku lokalnym. W drugim przypadku, osoba niżej usytuowana będzie stosować rytuał unikania w trosce o samego siebie. Może to przejawiać się w unikaniu kontaktu nie podejmując jakiegokolwiek inicjatywy w tym względzie. Unikanie zwracania się po imieniu jest najbardziej znanym przykładem (Adamek 2015).

Stosunki unikania są obecne w ramach rodziny w wielu grupach etnicznych świata, które dotyczą zwykle wzajemnych stosunków teściowej i zięcia oraz teścia i synowej. Obyczaj ten tłumaczy się chęcią zapobieżenia stosunków seksualnych między tymi parami, szczególnie kiedy żyją oni w tej samej zagrodzie. Ewa Nowicka podaje za Margaret Mead interesujący przypadek stosunków unikania między zięciem a teściową u Antlerów, Indian Ameryki Północnej (Mead 1966). Dawniej zięć i teściowa byli sadzani po przeciwległych stronach tipi. Dziś zwyczajem jest, że teściowa siada zawsze na tylnym siedzeniu, kiedy zięć prowadzi samochód. Obydwoje nigdy nie zwracają się do siebie bezpośrednio, zawsze przez trzecią osobę. Na spotkaniach Atlerów mężczyźni i kobiety siadają w oddzielnych rzędach naprzeciw siebie, aby uniknąć kontaktów (Nowicka 2003: 366).

Ciekawym przykładem stosunków unikania są relacje panujące u !Kung z Południowej Afryki. Krewni danej osoby dzielą się na krewnych *k'hâi* (grać) i krewnych *kwa* (szacunek). Z osobą *k'hâi* jednostka utrzymuje luźne stosunki, zwraca się do niej w serdeczny sposób. Relacje takie utrzymują przede wszystkim dziadkowie z wnukami. Przeciwnie, dziecko utrzymuje relacje bardziej zdystansowane z rodzicami, ciotkami i wujkami, względem których zobowiązane jest do szacunku. Zwraca się do nich w formie grzecznościowej. U !Kung występuje zasada, że jeśli ktoś utrzymuje z jedną osobą stosunki unikania, z jej rodzicami będzie utrzymywał stosunki żartobliwe. Stosunki unikania obowiązują między teściową a zięciem oraz teściem a synową. Są one tak surowe, że teoretycznie nie wolno im z sobą rozmawiać. Relacje żartobliwe obowiązują między mężem a żoną. Rozciągają się one na siostry żony, które są potencjalnymi małżonkami (Deliège 2006: 72).

Stosunki unikania są powiązane ze stosunkami żartobliwymi i występują zawsze razem. Obserwując dane społeczeństwo,

łatwiej nam zrozumieć stosunki unikania niż stosunki żartobliwe, które w pewnych sytuacjach wydają się sprośne. I nie tylko życie rodzinne daje możliwość kontaktów z partnerami żartów, ale również święta, szczególnie towarzyszące przejściom etapów życia. Na przykład podczas ceremonii pogrzebowych wolno ukraść swemu partnerowi żartów jakiś drobiazg, zabić mu kozę lub domagać się odszkodowania (Diallo 2006: 177).

Jednak stosunki żartobliwe nie są po prostu krotoczwilami społecznych interakcji, ponieważ ściśle wpisane są w grę tożsamości, rytuał i prawa wymiany. Warto zdać sobie sprawę ze stosunków unikania i żartów w interakcjach z nową kulturą i że mają one charakter przepisany, kontrolowany oraz dotyczą ściśle określonych osób.

Drugi podstawowy sposób ceremonialnego okazywania szacunku to rytuały obdarowywania, które obejmują czynności, która mają zaświadczyć o stosunku jednostki do osób, do których skierowany jest przekaz. Jeśli rytuały unikania wskazują na wyjątkowy szacunek dla rozmówcy i ustalają dystans do niego, to rytuały obdarowywania ten dystans redukują.

Obdarowywanie łączy się z poważnymi wyzwaniem, choć wydawałoby się, że podarunek ma w sobie wymiar neutralny, świadczy o pozytywnym stosunku do osoby obdarowywanej, jest wyrazem szacunku i sympatii. Jednak jak wskazują prace antropologów, w pewnych społeczeństwach, jednostki i grupy zobowiązane są dawać cenne przedmioty innym jednostkom i grupom, aby ustanowić i ożywiać stosunki społeczne. Nie ma daru darmowego, ponieważ każdy dar domaga się czegoś w zamian (przeciwdaru). Przekazanie daru nie jest niewinnym aktem, ponieważ tworzy on podwójną relację solidarności i wyższości. Przez dystrybucję dóbr zdobywa się uznanie społeczne. Odmówić przyjęcia daru to złamać zasadę dobrego wychowania, nie oddać w odpowiednim czasie, to utracić

twarz. Z drugiej strony, dać to potwierdzić swoją wyższość, przyjąć bez odwzajemnienia, to uznać swoją niższość. Dar, akt wielkoduszności, jest w rzeczywistości zatrutym podarunkiem, ponieważ tworzy dług i zależność. „Dar jest więc zarazem tym, co należy zrobić, tym, co należy przyjąć i co jest wszakże niebezpieczne dla biorącego. Dzieje się tak, ponieważ sama rzecz dana tworzy dwustronną i niezbywalną więź, zwłaszcza gdy darem jest żywność” (Mauss 1973 [1950]: 295).

Istnieją liczne prace dotyczące daru w kulturach oraz teorie wyjaśniające jego funkcjonowanie. Nie jest intencją tego studium wchodzić w dalsze szczegóły. Ważne jest, żeby zdawać sobie sprawę, że każdy dar niesie konsekwencje, nawet w przypadku drobnych podarków. Sam przeżyłem taką przykrą historię. Na kursie języka stanowiliśmy grupę wielokulturową. Z okazji Bożego Narodzenia każdy z uczniów losował imię kolegi i przygotowywał dla niego podarek. Ktoś pomyłkowo skojarzył moje imię jako imię żeńskie, w konsekwencji czego otrzymałem w prezencie damską bransoletkę. Odruchowo podarowałem ją siedzącej obok mnie Chince. Był to duży błąd. Gest mój uznała za miłosną propozycję i długo tłumaczyła mi we łzach, że nie może przyjąć, że jest mężatką, że musi propozycję odrzucić. Nie zrozumiała mojego tłumaczenia, dlatego tak postąpiłem, a ja niezbyt szybko pojąłem, gdzie był mój błąd.

„Stosunki społeczne opierają się na dialektyce rytuałów obdarowywania i rytuałów unikania. Konieczne jest utrzymywanie pewnego napięcia, bo te przeciwstawne wymagania trzeba jednocześnie rozdzielać i spełniać w jednej interakcji. Gesty przybliżające działającego do adresata jego działania muszą zarazem sygnalizować, że nie zbliży się za bardzo” (Goffman 2006 [1967]: 77).

Pracując w organizacjach pomocowych nowo przybyły spędza wiele czasu na rozdzielaniu darów potrzebującym. Trzeba

jednak podkreślić, że mimo wielkiego wkładu, jakie mają te organizacje w podtrzymaniu życia i zapewnieniu przeżycia tysiącom ludzi oraz w zapobieganiu chorobom z powodu niedożywienia, przekazane dary nie mają ciężaru społecznego dla miejscowych ludzi, nie wywołują reakcji przeciwdaru ani nie zobowiązują do wzajemności. O tym powinni pamiętać odpowiedzialni organizacje charytatywnych.

Jeśli zaś chcą nawiązać głębsze relacje z miejscową ludnością, pod warunkiem że planują pozostać dłużej i mają czas wolny, muszą wejść w system relacji obdarowywania na poziomie symbolicznym. Trudno podać jakieś ogólne reguły, ponieważ są one bardzo zróżnicowane w zależności od kultury. Jedyna rada, jaka się nasuwa, to mieć zawsze przy sobie garść drobnych pieniędzy. Możemy w miejscu publicznym spotkać się z sytuacją, że grupa ludzi domaga się podarunku. Nie chodzi tu o zebranie, ale na przykład o uhonorowanie nowożeńców lub noworodka podczas pierwszego spaceru. Podobnie w dobrym tonie jest wyrażenie podarkiem podziwu dla tancerzy. Nie można każdej podobnej sytuacji zaliczać do zebrania. Pozytywnie zostanie odebrany spontaniczny podarunek serca, tym bardziej, jeśli będzie on dobrze wkomponowany w kontekst kulturowy.

Grzeczność jest w centrum zachowań międzyludzkich. Na przykład w kulturze irańskiej kodeks grzecznościowy wyraża termin *ta 'ârof*, pod którym kryje się bogata gama zachowań: ustąpienie pierwszego miejsca, uprzejme pozdrowienie, zaproszenie na obiad, ofiarowanie lub odmowa podarku itp. *Ta 'ârof* zajmuje centralne miejsce w myśli i praktykach Irańczyków. Pierwszym celem tego kodu grzecznościowego jest rozpoczęcie interakcji bez odkrywania swego wnętrza ani nie wchodząc zbyt w sprawę drugiej osoby. Do tego służy cała seria ogólnych pozdrowień. Wymiana zwrotów grzecznościowych ma za zadanie ukrycie występującej w relacjach społecznej

przemocy: zazdrości, żądz, zawiści, pragnienia dominacji. Każe wierzyć w życzliwość panującą między ludźmi.

Gościa trzeba przyjąć zanim się go nie spyta, po co przyszedł lub w przypadku obcego, kim jest. Trzeba go koniecznie zaprosić na posiłek, choć nie jest się przygotowanym. Grzeczność gościa wymaga, aby odmówić, przynajmniej dwa do trzech razy. *Ta'ârof* określa zachowanie z uwzględnieniem hierarchii społecznej. Osobę wyżej postawioną sadza się naprzeciw drzwi, w głębi domu, przepuszcza się ją pierwszą, jest obsługiwana jako pierwsza. Wyrażenie „robić *ta'ârof*” oznacza usunąć się, zająć gorsze miejsce. Chodzi o to, aby inny uznał swoje miejsce i nie narzucał je sam z siebie. Aby podkreślić znaczenie relacji, gość i gospodarz nie zapominają o podarunkach. Najczęściej są to artykuły cukiernicze. Irańskie powiedzenie mówi: „Jeśli ktoś jadł sól u innej osoby, jest odtąd związany z nią obowiązkiem wierności i wsparcia” (Vivier-Muresan 2006: 115–138).

W sytuacji międzykulturowej interakcje tworzą jak górską rzeka zakola. Nie proponują bezpośrednich rozwiązań, nie komunikują wprost, nie prowadzą do jednoznacznych reakcji. Zmagania z kulturą wymagają dużej wrażliwości i wyczulenia na nieprzewidziane powikłania, niezrozumienie lub komiczne incydenty. Adaptacja nowo przybyłych nie jest procesem linearnym, ale prowadzi sinusoidą od jednego do drugiego doświadczenia, jest wertykalną spiralą, po której obcy pnie się zdobywając doświadczenie, ucząc się, komunikując, a przede wszystkim przeżywając przeróżne zdarzenia życia codziennego wraz z reprezentantami nowej kultury. Radość harmonii, zrozumienia i sukcesu przeplata się z chwilą utratą twarzy, świadomością popełnionego błędu i ryzykiem izolacji. Jednak liczy się rezultat końcowy. Być może nie osiągniemy w pełni celu, ale nasze wysiłki zostaną z pewnością docenione przez innych.

4

Poznanie kultury przez język

Poprzedni rozdział ukazał trudności, z jakimi boryka się nowo przybyły w różnych sytuacjach międzykulturowych, w nawiązywaniu relacji i autoprezentacji. Aby sprostać temu trudnemu zadaniu, trzeba zdobyć umiejętności, które często nazywane są kompetencjami komunikacyjnymi. Dell Hymes pisze o nich w następujący sposób: „Jest to zdolność do wyprodukowania nieskończonej ilości zdań, które są poprawne gramatycznie i uwzględniają reguły społeczno-kulturowe oraz determinują użycie języka w poszczególnych typach interakcji społecznych” (Banach 2003: 13).

Ważną częścią kompetencji komunikacyjnych są kompetencje językowe. Bariera językowa stanowi bowiem zasadniczą przeszkodę w komunikacji. Jest przykrym mankamentem, który pozostawia wyraźne ślady w formie niepewności, poczucia samotności, a w końcu ucieczki do środowiska mówiącego własnym językiem. W ten sposób rzeczy istotne pozostają na marginesie, ponieważ nie są wyrażane, przez co uznaje się je za nieważne lub niebyłe. Brak zrozumienia głębi dziejących się zdarzeń i niezdolność wyrażania swoich myśli i emocji powoduje frustrację, gniew i niezadowolenie, które wcześniej czy później wybuchną w formie reakcji zirytowania, beznadziei lub agresji. Sytuację tę opisuje Stefan Reinders w następujący

sposób: „Trzymane na wodzy ciekawość, samotność, krucha pewność, zachwiana ufność oraz mdły smak lęku pogłębiają się. Nie poruszamy się już po pewnym gruncie. Jesteśmy zafascynowani i zarazem wyobcowani. Szwankuje spontaniczność. Reagujemy, a jednak powstrzymujemy się. Wahamy się między odwagą a upokorzeniem i wciąż odczuwamy chęć ucieczki, pragnienie powrotu do własnej grupy, do własnych czterech ścian, choćby tylko do własnego pokoju. Próba mówienia w obcym języku pozostaje bełkotem. Złożona wypowiedź ogranicza się do najprostszych zdań. Jestem odarty ze zdolności zróżnicowanego wyrażania się. Czy jestem jeszcze sobą?” (Reinders 1997: 173–174). Ryzykujemy szok kulturowy i tylko zwolnienie tempa, odpoczynek psychiczny i wyrozumiałość otoczenia może temu zapobiec.

Kiedy stajemy w obliczu języków nieprzypominających rodzimego języka, pierwszą reakcją jest stwierdzenie, że nigdy się tego języka nie nauczymy. Ciągi słyszanych dźwięków przypominają mogą odgłosy różnych zwierząt¹⁵ albo maszyn. Trzeba jednak od razu wziąć pod uwagę fakt, że w rzeczywistości wszystkie języki w formie mówionej są jednakowo trudne. Dzieci, bez wyjątku, zaczynają mówić w tym samym wieku czy to po angielsku, czy po chińsku. Dorosłym języki spokrewnione z ich językiem macierzystym wydają się bardzo bliskie, ale istnieje niebezpieczeństwo, że będą mylić frazy swojego języka oraz języka, którego się uczą.

Opanowanie języka wiąże się z niebywałym wysiłkiem. Rzecz w tym, że nie wystarczy opanować słownictwo i zasady gramatyki, trzeba ponadto poznać sposób postrzegania świata w nowej kulturze, którą wyraża ten język. W istocie rzeczy w komunikacji międzykulturowej dają się wyróżnić trzy

¹⁵ Często spotkałem porównanie przez obcokrajowców języka polskiego do śpiewu ptaków ze względu na dużą liczbę spółgłosek szczelinowych i zwarto-szczelinowych.

ważne aspekty, którymi są percepcja, procesy werbalne i procesy niewerbalne.

4.1. Percepcja

Percepcja jest procesem, w którym jednostka selekcjonuje, ocenia i organizuje bodźce pochodzące ze świata zewnętrznego. Jest procesem wewnętrznym, przekształcającym energie fizyczne naszego środowiska w doświadczenie znaczące. Istotną rolę w tym procesie odgrywają zmysły. Przez sygnały przekazane do mózgu przez receptory zewnętrzne dostrzegamy fakty, tworzymy informacje o świecie zewnętrznym i reagujemy na nie w sposób typowy dla naszej kultury. Trzeba bowiem pamiętać, że percepcja nie zależy wyłącznie od bodźców otrzymywanych przez zmysły, ale również od przyjętej praktyki i przyzwyczajzeń, na podstawie których tworzymy informacje. Działamy wprowadzając nasze doświadczenie w kontekst emocjonalny i językowy. W zależności od kultury tworzą się różne percepcje świata zewnętrznego. Mają na nie wpływ zarówno organizacja społeczeństwa oraz system wartości i zalecane postawy, jak również światopogląd i wierzenia. Zwykle schematy percepcji świata są interioryzowane w sposób nieświadomy. Dopiero kiedy jesteśmy skonfrontowani ze schematami innych kultur, możemy dokonać obiektywizacji tego procesu.

Nie wystarczy rozpoznać postawy i umiejętności, które należy przyswoić, aby poczuć się swobodnie w komunikacji międzykulturowej. Trzeba być również zdolnym analizować kontekst, w który wpisuje się komunikacja i uznać dynamikę konstrukcji tożsamościowych.

Proste przykłady przekonują o różnorodności percepcji nawet u przedstawicieli tej samej kultury. Wystarczy wprowadzać

kolejno do pomieszczenia osoby i po wyjściu zapytać, jakie w pomieszczeniu znajdują się przedmioty. Ktoś dostrzeże takie rzeczy, których drugi nie dostrzegł i pominie takie, na które on zwrócił uwagę (Castella 2005: 34). Inny przykład jest testem psychotechnicznym. Która spośród szeregu liter AAAB jest intruzem? Odpowiedzi będą się różnić, w rzeczywistości bowiem, może być to każda z liter. Wszystko zależy od percepcji. Możliwe figury to AAAA, ABAB, AABB i BAAB (Castella 2005: 48–49).

Te proste przykłady wskazują, jak bardzo percepcja uzależniona jest do zdolności zmysłowych, spostrzegawczości i inteligencji. Jednak głównym ograniczeniem percepcji jest język. To bowiem, czego nie można nazwać, często nie jest świadomie dostrzegane. Typowym przykładem jest rozróżnianie kolorów. Zanim zajmiemy się tym zagadnieniem szczegółowo, warto zwrócić uwagę na prace Edwarda Sapira i Benjamin Lee Whorfa, którzy podkreślali współzależność języka i kultury oraz wpływ kontekstu środowiska na ich kształt i rozwój.

Edward Sapir urodził się w Lęborku w 1884 roku. Kiedy był dzieckiem, rodzice wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych. Tam zasłynął jako językoznawca i badacz języków indiańskich. Najbardziej jednak znaczącym wkładem Sapira z punktu widzenia teoretycznego jest tzw. hipoteza Sapira-Whorfa, będąca ważnym przyczynkiem do teorii relatywizmu kulturowego. Dla Sapira język jest przewodnikiem po rzeczywistości społecznej. Choć przyznaje, że członkowie danej kultury żyją w świecie „obiektywnym”, to jednak ich doświadczenia są zawsze warunkowane językowo. Jednostki ludzkie nie bytują w świecie obiektywnym w sposób bezpośredni. Ich myślenie kształtuje język. Rzeczywistość społeczna jest w dużej mierze uzależniona od języka danej grupy. Światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami. Nie jest to jedynie ten sam świat opatrzone różnymi etykietkami.

W języku możemy odnaleźć myślowy schemat danej kultury. Język to zespół wzorów, które nadają kierunek naszym sposobom doświadczania świata naturalnego i społecznego. W strukturze danego języka zawarte są nieuświadomione sądy o świecie. W zależności od języka pewne zewnętrzne cechy rzeczywistości zostają uwypuklone, inne pominięte. Język jest doskonałym systemem symbolicznym służącym za narzędzie wszelkich odniesień i znaczeń dostępnych danej kulturze. „Realnie” postrzegany świat jest w dużej mierze funkcją wzorów językowych. To właśnie symbolizm językowy jest modelem kultury i wszystkich wynikających z niej zachowań (Sapir 2010 [1921]).

Tezy Sapira zostały usystematyzowane, doprecyzowane i pogłębione przez jego ucznia z Yale, Benjamina Lee Whorfa. Na wzór fizycznej względności Alberta Einsteina, wprowadza on do nauki pojęcie względności językowej. Język jest jedynym narzędziem zdolnym kategoryzować rzeczywistość. Struktura języka ukierunkowuje ludzkie myślenie przez narzucenie schematu interpretacyjnego na odbierane bodźce zewnętrzne, a przez to wpływa w istotny sposób na zachowanie ludzkie. Whorf odrzuca możliwość jakiegokolwiek międzykulturowego porozumienia się ludzi. Jeśli dwa języki różnią się znacząco między sobą, porozumiewanie między jego użytkownikami jest właściwie niemożliwe ze względu na odmienny światopogląd, gdyż postrzeganie i opis świata dokonywane są na gruncie językowym (Whorf 1982 [1956]).

Jeśli dany język ma szczególnie bogate słownictwo dotyczące jakiejś rzeczy lub czynności, oznacza to, że ta rzecz lub czynności są szczególnie istotne dla danej kultury. Najczęściej używanym przykładem jest bogata terminologia Inuitów na określenie różnego rodzaju śniegu. Ze względu na występowanie licznych pojedynczych słów na określenie śniegu, należy

wnioskować, zgodnie z hipotezą Sapira-Whorfa, że śnieg odgrywa ważną rolę w życiu tego ludu¹⁶. Inny przykład dotyczy ludu Hanunoo z Mindoro, u którego znaleziono dziewięćdziesiąt dwa oddzielne słowa na określenie ryżu (Jandt 1995: 102).

Fred E. Jandt zwraca uwagę na wpływ środowiska życia na gramatyczne struktury języka. Jako przykład podaje tendencję Inuitów do preferencji użycia w odniesieniu do przyszłości formy warunkowej „jeśli” w odróżnieniu do formy czasowej „kiedy”. Realizacja każdego zamiaru uwarunkowana jest bowiem sprzyjającymi warunkami atmosferycznymi, co powoduje, że natura często wymyka się spod kontroli (Jandt 1995: 102).

Inny warty przytoczenia przykład dotyczy związku języka z religią. W przypadku języka arabskiego, dla którego modelem gramatyki i stylu jest Koran, w świetle hipotezy Sapira-Whorfa łatwo wyjaśnić ścisły związek religii i kultury. Dla muzułmanów ten, kto nie wierzy w istnienie Boga, jest ignorantem. O istnieniu Boga się wie, nie tylko wierzy. Społeczeństwo można podzielić na mądrych, ignorantów i głupców. Profesor, który nie wierzy w Boga, nie może uczyć na uniwersytecie, ponieważ nie zalicza się do mędrców. W przeciwieństwie, w Europie wierzyć lub nie, jest sprawą osobistą niezależnie od punktu widzenia, jaki się przyjmuje (Castella 2005: 29). Arabowie używają języka w sposób bardzo ekspresywny, mówią głośno gestykulując. Groźby językowe i ognisty język są czymś powszechnym. Podobnie jak u wielu społeczności basenu Morza Śródziemnego – to, co dla nich jest przyjazną rozmową, dla nas może wyrażać gorącą dysputę.

Przyjęło się powiedzenie, że kiedy Arab mówi „tak”, oznacza to „być może”, a kiedy mówi „być może”, oznacza to zwykle „nie”. Arab rzadko mówi nie, ponieważ może być

¹⁶ Krytycy podkreślają, że biorąc pod uwagę specyficzne zasady słowotwórstwa w językach inuickich, liczba pojedynczych słów na określenie śniegu jest dużo mniejsza.

to uznane za niegrzeczność lub wyraz odrzucenia, o czym była mowa w poprzednim rozdziale w związku z utratą twarzy. Często używa powiedzenia: „Inshallah” (Jeśli Bóg chce!). Dotyczy to przede wszystkim wydarzeń przyszłych i wynika z przekonania, że życie człowieka jest w rękach Boga i byłoby bluźnierstwem suponować, że zna się plany Boże względem człowieka albo też dać do zrozumienia, że kontroluje się przyszłość. To ścisłe uzależnienie człowieka od Boga w islamie stawia w wątpliwość zakres wolności człowieka (Jandt 1995: 104).

Unikanie jednoznacznej odpowiedzi dotyczącej przyszłości spotykamy w wielu kulturach. Nie wynika to koniecznie ze światopoglądu religijnego jak u Arabów. Często słowem wytrychem, które niewiele albo nic nie znaczy, jest słowo „jutro”. Jutro może oznaczać zarówno dzień następny, jak też każdy dzień przyszłości. Nie pociąga za sobą zobowiązania, nie jest odmową, ale też nie jest wyrażeniem obietnicy. Nawiasem mówiąc, zabrało mi wiele czasu zrozumienie tej zasady podczas mojego pobytu w Afryce.

Hipoteza Sapira-Whorfa, choć w pewnym okresie mocno krytykowana, uświadamia konieczność badań języka w kontekście kulturowym. Język jest bezpośrednio związany z kulturą, łączy członków grupy społecznej i odzwierciedla jej sposób postrzegania świata. Choć język wpływa na myślenie i działanie ludzi, nie stanowi on przedmiotu samego z siebie. To, co istnieje, to ludzie, którzy nim mówią. Poznanie nowego języka pozwala na wzbogacenie sposobu postrzegania świata, dotarcie do innych aspektów rzeczywistości, które wyraża ten nowy język. Przez porównanie i konfrontację z własnym sposobem myślenia bilingwista dostrzega względność konfiguracji, które wydawały mu się czymś naturalnym. Mówi się, że poznanie nowego języka otwiera przed poliglotą biblioteki

świata, zaś czeskie przysłowie stwierdza: „Nauczyć się nowego języka to zdobyć nową duszę” (Jandt 1995: 103).

Pierwszym zasadniczym atutem w uczeniu się języka obcego jest nastawienie, chęć poznania, zainteresowanie. Być może ostro brzmią te słowa, że ludzie monokulturowi są w pewnej mierze umysłowo upośledzeni i że jednojęzyczność należy leczyć. Stwierdzenie to jednak oddaje sedno problemu życia w zglobalizowanym świecie i imperatywu komunikacji międzykulturowej. Zwykle usprawiedliwia się niechęć do nauki języka brakiem zdolności. Niemniej, hart ducha, systematyczność, wytrwałość i cierpliwość połączone ze stosowaniem odpowiednich metod pozwolą przekroczyć bariery językowe i otworzą jednostkę na nowy świat kulturowy.

4.2. Świat kolorów

Postrzeganie wiąże się z wrażliwością zmysłową. Wrażliwość ta jest różna w zależności od kultury. Za przykład posłuży postrzeganie kolorów. Małe dziecko uczy się rozróżniać kolory, ucząc się ich nazw od otaczających go ludzi. Przyszło mi kiedyś opiekować się dziećmi pewnej plastyczki. Kiedy jedno z nich poprosiło mnie o podanie czerwonej kredki, wziąłem pierwszą lepszą, która wydawała się być czerwona. Reakcja dziecka była natychmiastowa. „To ty nie odróżniasz czerwonego od amarantowego?” – zapytało zdziwione. Nie ulegało wątpliwości, że gama kolorów, jaką znało to dziecko była dużo bogatsza dzięki matce, która zadbała o pogłębienie wrażliwości na tym poziomie. Dotyczy to nie tylko zmysłu wzroku, ale również innych zmysłów. Nazwanie ich i usytuowanie w skali percepcji jest pierwszym krokiem poznania i zaakceptowania różnicy w tym wzglądzie.

W większości języków afrykańskich w ich oryginalnej wersji znane są trzy kolory: biały, czerwony i czarny. Można by zapytać, dlaczego tak wąska gama kolorów. Przyczyn jest wiele. Ważnym argumentem jest to, że te właśnie kolory wiążą się z bogatą symboliką rytualną. W klasycznym dziś tekście „Klasyfikacja kolorów w rytuałach ndembu: problem prymitywnej klasyfikacji”¹⁷ zamieszczonym w monografii „Las symboli” (Turner 2006), Victor W. Turner analizuje znaczenie każdego z tych podstawowych kolorów. U ludu Ndembu biały kojarzony jest z dobrocią, czystością, posiadaniem mocy, szczęściem, władzą, życiem, zdrowiem itp. (Turner 2006 [1967]: 84–85). Kontrastem bieli jest czern, a więc kojarzy się ona ze złem, nieczystością, śmiercią, chorobą, niepowodzeniem itp. (Turner 2006: 90). Kolor czerwony ma charakter ambiwalentny, kojarzony jest z wszelkiego rodzaju krwią niosącą życie, ale też krwią zabójstwa, czarów i miesiączki. Czerwone rzeczy mają moc, zaś białą krwią jest sperma (Turner 2006: 85–86). Biały i czerwony stanowią system binarny, w przeciwieństwie do czarnego są związane z aktywnością. Przynależą do ogólnej kategorii życia, ale na różne sposoby. Czerwień kojarzona jest z krwią – elementem koniecznym do życia, który można odjąć przez przelanie krwi, biel kojarzona jest ze spermą i mlekiem (Turner 2006: 96–97). „Biały i czerwony, stanowiące parę różnych aspektów męskiego i żeńskiego, wojny i pokoju, mleka i ciała, spermy i krwi, razem są »życiem« (*wami*), a jednocześnie są opozycyjne w stosunku do czarnego jako śmierci i negacji” (Turner 2006: 97–98). Tyle w skrócie o symbolice ndembu.

Przykład symboliki kolorów ndembu jest typowy dla większości ludów Afryki, choć należy przyjąć wyjątki i wariacje. Ponadto biel kojarzona jest z kośćmi i przodkami, a więc wciąż

¹⁷ Po raz pierwszy opublikowanej jako Turner 1968: 47–84.

jest to element męski, który dominuje, czerwień z ciałem i życiem biologicznym, biel z wiecznością, czerwień z przemijaniem (Huntington, Matcalf 1979: 98-101). Kiedy ludzie Basari smarują ciało zmarłego czerwoną maścią, pragną podkreślić, że śmierć jest tylko zmianą formy życia, przejściem do zaświatów i grona przodków (Pawlik 1990: 90).

Niemniej, można by spytać, dlaczego nie są nazywane inne kolory. Z jednej strony różne odmiany żółci i różu sprowadzone są do czerwieni, z drugiej strony należałoby się spytać, co to jest kolor. Kolorem jest to, co wyróżnia się w masie barw naturalnych. Współcześnie, wraz z rozwojem szkolnictwa i poszerzeniem gamy percepcji kolorów przez języki europejskie, języki afrykańskie wprowadzają lokalne terminy na określenie kolorów. I tak w języku susu zielony będzie wyrażało złożenie „żywy liść”, a żółty „proszek z wielibrzy”¹⁸, w języku wolof szary to „proszek z ognia”, a żółty to „kukurydza” (Castella 2005: 78), zaś w języku basari żółty to „jajko”, a niebieski to „omo” (kolor niebieski proszku do prania).

Wspomniane już Hanunoo na określenie kolorów używają czterech określeń: *mabiru* (ciemny, czarny), *malagti* (jasny, biały), *marara* (czerwony, czerwony, suchy) i *malatuy* (zielony, zielonkawy, mokry/rosnący). „W języku Hanunoo czerń, fiolet, indygo, ciemna zieleń, ciemna szarość i wszystkie głębokie odcienie innych kolorów nazywają się *mabiru*. Biel i wszystkie jasne odcienie innych barw to *malgati*. *Marara* opisuje wszystko, co ma barwę rdzawoczerwoną, czerwoną, pomarańczową lub żółtą, a także wiele innych kolorów, które moglibyśmy nazwać barwami ziemi. Wreszcie *malatuy* odnosi się do jasnej zieleni oraz do mieszanek zieleni, żółci i brązu, czyli do barw lasu, kolorów roślinności. Dla ludu Hanunoo świat kolorów

¹⁸ Drzewo, którego strąki zawierają nasiona otoczone żółtym proszkiem.

to w istocie świat nocy, dnia, ziemi i lasu – język barw opisuje zatem świat, który jest ważny dla członków tej społeczności” (Price, Crapo 2003 [1992]: 74–75).

W językach berberskich nie odróżnia się koloru zielonego od niebieskiego. U marokańskich Barberów na określenie niebieskiego i zielonego jest tylko jedno słowo „azegzaw” występujące na przykład w złożeniach „azegzaw amribi’a” – zielony ziół czy „azegzaw ignénni” – zielony nieba. To nieostre odróżnianie tych kolorów w języku spowodowało trudności w opanowaniu kodeksu drogowego. Uczenie się arabskiego rozwiązuje ten problem. Język ten bowiem odróżnia wyraźnie zielony „akhdar” od niebieskiego „azraq” (Castella 2005: 76).

Jeszcze innym ciekawym przykładem są Indianie Ameryki Północnej, w językach których istnieje rozróżnienie na kolory żywe i nieżywe. Dla Indian zielony kolor liścia i zieleń martwego przedmiotu nie są tym samym. A ponieważ są to dwa różne słowa, są to również dwa kolory, których my nie rozróżniamy. Kiedy pokazujemy Indianom fotografię kolorową, a jeszcze gorzej czarno-białą, uważają ją za złą, ponieważ kolory na niej są nieżywe (Castella 2005: 34).

Przykłady postrzegania kolorów pokazują, jak bardzo różnimy się nie tylko w osobistych predylekcjach, ale również w przyzwyczajeniach wynikających z naszej kultury i języka. Dotyczy to nie tylko doznań wzrokowych, ale wszystkich zmysłów oraz zachowań nawykowych, które przyswoiliśmy sobie w procesie socjalizacji.

4.3. Fonologia

Język to w pierwszej kolejności system dźwięków. Zanim uchwycimy reguły gramatyczne, zanim będziemy rozróżniać

wzory zdań, język jawi się jako bardziej lub mniej melodyjna muzyka. Na początku nie jesteśmy w stanie odróżnić poszczególnych słów lub fonemów, ale przyciągnie naszą uwagę melodyjność wymowy. Języki o otwartych sylabach, kończących się samogłoską, jak na przykład języki z grupy kwa¹⁹, wydają się bardziej melodyjne od innych ze względu na dźwięczność, którą podkreślają samogłoski.

Stosunkowo duża liczba, choć ograniczona²⁰, zarejestrowanych w językach świata fonemów²¹ może zaskakiwać, ale żaden język nie wykorzystuje wszystkich. Język polski ma dużą liczbę spółgłosek, ale jest ubogi pod względem samogłosek w porównaniu na przykład z językiem węgierskim. Fonemy stają się znaczące przez różnice między sobą. Formalne rozróżnianie dźwięków zależy od języka. Kiedy zaś przystępuje się do nauki obcego języka, brak opozycji znaczących we własnym języku może stwarzać dodatkowe trudności. I tak hispanofonii nie odróżniają w wymowie [b] i [v], Koreańczycy [ʃ] i [ʒ], Wietnamczycy [d] i [l], Japończycy [r] i [l] (Castella 2005: 80). Możemy dodać Polaków nieodróżniających [x] i [h], co nie tylko utrudnia poprawność ortografii, ale również naukę języków, które te dźwięki wyraźnie odróżniają, na przykład ukraińskiego.

Sam proces wymawiania, produkowania dźwięków mowy ma charakter fizyczny. Zaangażowany jest tu cały aparat mowy, oddechowy, fonacyjny i artykulacyjny. Przy artykulacji istotną rolę odgrywa odpowiedni układ i napięcie poszczególnych mięśni. Ucząc się języka matki i używając go na co dzień, rozwijamy mięśnie potrzebne do jego wymowy. Inne zaś mięśnie, używane przez inne języki, nie rozwijają się, ponieważ nie

¹⁹ Języki rodziny Niger-kordofańskiej mówione w południowej części Nigerii, Beninu, Togo, Ghany i Wybrzeża Kości Słoniowej.

²⁰ Współcześnie znane języki liczą od 25–50 fonemów (Jaillard 1989: 94).

²¹ Fonem – podstawowa jednostka systemu dźwiękowego języka.

są nam potrzebne²². Nauka języka obcego to nie tylko opanowanie pamięciowe słownictwa i interioryzacja struktur językowych, ale również praca nad kontrolą mięśni aparatu mowy. W języku francuskim szczególną trudność dla obcokrajowców stanowi samogłoska [y]. Nie chodzi tu o samogłoskę polską „y”, ale o dźwięk pomiędzy „i” a „u”. Weźmy jako ćwiczenie następujący przykład „turlututu chapeau pointu”. Hispanofoni wymawiać będą „u” jako [u], podobnie zresztą jak Polacy. Anglofoni natomiast każde „u” z tej frazy wymówią jako „ju”. Każdy będzie poszukiwał dźwięku ze swojego języka, który będzie wydawał się najbliższy francuskiemu [y]. Aby wymówić tę samogłoskę należy zaokrąglić usta jak do [u] i nie poruszając nimi wymówić [i] albo wymawiając ciągle [i] zmienić pozycję ust na [u]. Sukces jest gwarantowany. Najlepiej ćwiczyć przed lustrem. To nie kwestia zdolności językowych, ale treningu mięśni.

To, że wykorzystujemy własne doświadczenia językowe, spostrzegawczość i wrażliwość dźwiękową oraz przyzwyczajenia kulturowe do opisywania zjawisk, najlepiej daje się zauważyć na przykładzie postrzegania zwierząt. Koguty pieją wszędzie tak samo. A jednak, różne języki reprodukuja śpiew koguta inaczej. Korzystając z własnego zasięgu fonetycznego, ludzie mają odmienną percepcję słuchową. Choć koguty śpiewają wszędzie w ten sam sposób, dla Polaków brzmi to „kukuryku”, dla Francuzów „cocorico”, dla Anglików „cock-a-doodle-doo”, dla Niemców „kirekiri”, a dla Japończyków „kukikuku” (Castella 2005: 82). Zresztą nie dotyczy to tylko kogutów. Na przykład psy szczekają dla Polaków „hau-hau”, dla Niemców „wau-wau”, a dla Anglików „roof-roof”.

²² To samo można powiedzieć o wrażliwości słuchowej.

Jest wiele słów, które w różnych językach oznaczają różne rzeczy, choć brzmią tak samo. Nawet włoskie popularne „cincin”, które wymawia się przy podnoszeniu kieliszka jako forma toastu może zaskoczyć Japończyków, dla których (tjīn) oznacza genitalia małego dziecka (Castella 2005: 267). Jednak tego typu zawiłości językowych uczymy się przez dłuższe obcowanie z nowym językiem przez doświadczenie, drogą prób i błędów.

4.4. Gramatyka

Bardzo ciekawe uwagi dotyczące pojęcia i wyrazu czasu w języku przytacza Paul Castella. Warto się im przyjrzeć, ponieważ wskazują na różne sposoby postrzegania czasu w kulturze. Oto skrót jego rozważań nad wyrażeniem czasu przyszłego w językach europejskich.

Łaciński czas przyszły jest wpisaniem w język pewnego sposobu myślenia. Zauważa się w nim aktywną obecność bogów, którzy determinują wszelkie działanie ludzkie. W życiu ludzkim rządzi fatum, nie można więc zmienić przyszłości. Jest to ekstremalna przyczynowość, ponieważ pierwsze przyczyny determinują absolutnie wszystko, co następuje. Kiedy Germanowie zniszczyli Cesarstwo Rzymskie, nastąpiła zmiana systemu, centralizm ustąpił miejsca feudalizmowi. Zniknęło też użycie prostego czasu przyszłego (np. forma *cantabo* – zaśpiewam). Przyszłe wydarzenie nie uznaje się za istniejące, o czym można mówić w prostym czasie przyszłym, ale jest powiązane z teraźniejszością, jest czymś do zrobienia, zamiarem (*cantar habeo* – I have to do – mam śpiewać).

W gramatyce wyrażającej regularność języka odnaleźć można regularności zachowania. Aby mówić, co będzie jutro, język

niemiecki używa słowa pomocniczego „werden” – stawać się. Angielski używa na określenie przyszłości „I shall” i „You will”. Słowo „shall” oznacza obowiązek, jak w przykazaniu „You shall not kill!” (nie zabijaj). Słowo „will” wyraża chęć. W tym sensie język angielski pojmuje stwierdzenie „będę śpiewał” jako zobowiązanie, a „będziesz śpiewał” jako chęć nałożoną na innego²³. Z punktu widzenia gramatyki, nie ma formy czasu przyszłego ani w angielskim, ani w niemieckim (Castella 2005: 195).

Jeśli Niemcy uznają czas przyszły za drogę, która wie- dzie ku działaniu, dla Francuza wszystko dzieje się tak, jakby to działanie istniało przed procesem, który do niego prowadzi. Jest to jakby cel podróży: „*je chanterai* – będę śpiewał”. Oznacza to, że istnieje powiązanie między mną a akcją śpiewania w przyszłości. Jeśli czas przyszły istnieje i jest jedyny w swoim rodzaju, nie jest konieczne zsynchronizowanie działań obecnych, aby dotrzeć gdzieś jutro, zakładając, że przybędzie się obojętnie jak (Castella 2005: 198). Forma niemiecka „Ich werde singen”, odpowiadająca stawaniu się, odnosi się bardziej do drogi, która łączy teraźniejszość z przyszłością. Angielski natomiast umieszcza czas przyszły w intencjach, powinności lub chęci w chwili teraźniejszej (Castella 2005: 196).

Kiedy pracowałem wśród dyplomatów, często podkreślano, że Niemcy są doskonali w opracowaniu długofalowych strategii, w planowaniu logistycznym, w ustalaniu poszczególnych etapów w drodze do celu. Francuzi natomiast dużo lepiej reagują w nieprzewidzianych sytuacjach, kiedy nagle pojawia się problem, który szybko trzeba rozwiązać. Być może jest to związane z mentalnością ukształtowaną przez odmienny język i zachowania kulturowe.

²³ Rozróżnienie między „shall” i „will” we współczesnym angielskim zanika.

W arabskim nie ma czasu przyszłego, ale jest rozróżnienie między formą dokonaną a niedokonaną. Kiedy mówi się o przyszłości, używa się stale formuły „Inchallah” (Jeśli Bóg chce!). Jeśli Arab mówi, że coś robi, angażuje się na intencję zrobienia, ale nie jeśli chodzi o czas wykonania, za co nie jest on odpowiedzialny. Poza tym ważniejsza jest tu relacja niż zawartość. Jeśli obiecuje oddać pieniądze „Inchallah!”, to nie wiadomo, kiedy to będzie. Zdaniem Paula Castela u Arabów odstęp czasu można śmiało podwoić (Castella 2005: 199–200). Podobnie działają Latynosi i Afrykanie.

4.5. Pokrewieństwo

Bliższe przyjrzenie się terminologii pokrewieństwa ujawnia różnice między systemami w zależności od kultury. Terminologia ta wyraża sposób klasyfikacji krewnych. Ponieważ kategorie lingwistyczne zmieniają się wolniej niż zasady życia społecznego, dlatego słownictwo dotyczące pokrewieństwa może być pomocne w badaniach historii społeczeństw.

Zanim przyjrzymy się kryteriom nazywania poszczególnych krewnych, warto zwrócić uwagę na pewne ogólne reguły. Pierwsza z nich to odróżnienie sposobu zwracania się do poszczególnych krewnych od terminów opisowych. I tak zwracać się będziemy przez zdrobnienia: mamó, mamusiu, tato, tatu-siu, a w języku angielskim: mummy, mama, dad, daddy, choć w historii obowiązywała również forma: „Panie Ojczy”, „Pani Matko”. W przeciwieństwie do tego, terminy odniesienia (opisowe) stosujemy, kiedy mówi się o krewnym, na przykład moja matka, mój ojciec itp. Błędem jest mówić o rodzicach na przykład „moja mamusia”. Mówimy bowiem o matce i stosując wyrażenie „moja matka” w niczym nie ujmujemy jej szacunku.

Ponadto kiedy dorosły człowiek używa wyrażenie „moja mamusia”, brzmi to dość infantylnie.

Inną zasadą jest odróżnienie terminów opisujących relacje pokrewieństwa do konkretnej osoby na podstawie pokolenia, płci i więzi genealogicznych od terminologii klasyfikującej krewnych według pozycji względem Ego. I tak – ktoś będzie nazywał swoimi braćmi wszystkich mężczyzn swojej generacji krewnych ze strony ojca (w społeczeństwie patrylinearnym), a ojcami wszystkich mężczyzn generacji ojca. Nie biorąc tego pod uwagę, łatwo zirytować się, kiedy ktoś przedstawia wciąż nowe osoby jako swoich braci. Aby odnaleźć się w tym skomplikowanym świecie pokrewieństwa, warto spytać od razu, czy to brat z tej samej matki, a w drugiej kolejności, czy z tego samego ojca (ojciec mógł być poligamem).

Terminologia pokrewieństwa, mimo wielkiego zróżnicowania, została sklasyfikowana w sześciu typach przez George’a Petera Murdocka: eskimoskim, hawajskim, irokezkim, sudańskim, omaha i crow (Murdock 1949). Nie wnikając w szczegóły i odsyłając do ogólnodostępnej literatury²⁴, warto wiedzieć, że terminologia polska odpowiada typowi eskimoskiemu.

Powróćmy do kryteriów nazywania krewnych. Niektóre z nich są bliskie naszej kulturze, inne wydają się być „egzotyczne”²⁵. Pierwsze z nich to odniesienie do pokolenia. Odróżniamy ojca od dziadka czy ciotkę od siostrzenicy. Jednak termin „wuj” czy „kuzyn” stosowany jest na określenie odpowiednich krewnych z pominięciem relacji pokoleniowej. Drugie kryterium to płeć: ciocia-wuj, szwagier-szwagierka. Ale na przykład w języku angielskim nie ma odróżnienia między kuzynem a kuzynką. Trzecim kryterium jest relacja powinowactwa: syn-zięć, córka-synowa, brat-szwagier, siostra-szwagierka, ale

²⁴ W języku polskim szczególnie polecane: Szynkiewicz 1992; Nowicka 2003.

²⁵ Poniższe zestawienie na podstawie Deliège 1996: 22–23.

do teściów zwracamy się zwykle „mamo”, „tato”. Jest to istotna różnica w przypadku małżeństw preferencyjnych, które faworyzują związek między kuzynami przeciwległymi. Grupa kuzynów (z którymi małżeństwo jest zakazane) jest sklasyfikowana jako bracia i siostry, inna grupa, potencjalni partnerzy małżeństwa, są sklasyfikowani jako powinowaci.

Następne kryterium to bliskość pokrewieństwa. Krewni w dalszej linii mogą być odróżniani od bliskich krewnych. Jest to przypadek w językach europejskich, w których ojciec jest zawsze odróżniany od wujków, a bracia od kuzynów. Ale w innych językach tak być nie musi. Jak już wspomniano, bracia ojca mogą być nazwani ojcami, a kuzyni – braćmi. Pewnym znaczeniem bliskości pokrewieństwa jest stosowanie terminów „bracia cioteczni” i „siostry cioteczne” na kuzynów pierwszego stopnia.

Rodzaj odgałęzienia stanowi następne kryterium. Zdarza się, że jakiś język odróżnia krewnych drugiego i trzeciego stopnia według tego, czy są spokrewnieni przez matkę czy przez ojca (dziadek ze strony matki/dziadek ze strony ojca) i wyraża to odmiennymi pojedynczymi terminami. Następnym kryterium jest biegunowość. Zwykle dwa terminy rozróżniają relację pokrewieństwa: ojciec-syn, brat-siostra, wujek-siostrzeniec, stryj-bratanek. Są jednak języki, które określają dziadka i wnuka tym samym terminem, na przykład „miqwa” w języku ludu Iquaie z Papui lub wuja i siostrzeńca, na przykład „uwee” w języku basari z północnego Togo znaczy wujek i siostrzeniec zwracają się do siebie używając tego samego terminu. Fakt ten wskazuje na wzajemność relacji społecznych między tymi krewnymi.

Względny wiek jako kryterium terminologii pokrewieństwa jest nieznany w językach europejskich. Ale na przykład w języku basari starsi bracia ojca nazywani są „ubaakpil” (starszy

ojciec), a młodszy – „ubaawai” (młodszy ojciec). Podobna zasada obowiązuje w nazywaniu rodzeństwa matki. Inny przykład: w języku tamilskim niemożliwe jest przetłumaczenie słowa „brat” lub „siostra”, ponieważ język ten odróżnia starsze i młodsze rodzeństwo (annan/thambi starsi/młodszy dla mężczyzn i akka/tankacci starsi/młodszy dla kobiet). Nie jest ważny rzeczywisty wiek jednostki, ale pozycja starszeństwa, na przykład w stosunkach żartobliwych. Inne jeszcze kryterium to płeć osoby, która mówi. W niektórych językach odróżnia się płeć tego, który używa danego terminu pokrewieństwa. U Indian Haïda z Kanady córka będzie zwracać się do ojca innym terminem niż syn.

W końcu kryterium terminologii pokrewieństwa może być to, czy dziecko urodziło się przed, czy po śmierci ojca. W tym drugim przypadku używać się będzie specjalnego terminu: w dawnej Polsce nazywało się go „pogrobowiec”, u ludu Ewe z Togo – Apedo (jeśli chłopiec), Apedomessi (jeśli dziewczynka) (Rivière 1990: 65–66).

Terminy pokrewieństwa są kategoriami semantycznymi pozwalającymi odróżnić na bazie ograniczonego słownictwa dziesiątki podmiotów. Rządzą nimi reguły współzależności i odpowiedzialności. Często każdemu członkowi grupy można przypisać jakiś termin pokrewieństwa. Gdy jest to niemożliwe, oznacza to, że ma się do czynienia z obcym.

Poznanie terminów pokrewieństwa pozwala na choćby częściowe wniknięcie w relacje, jakie panują w społeczności, w której się żyje. Niestety, wielu misjonarzy i pracowników humanitarnych nie zwraca na to uwagi. A przecież pracując z ludźmi i efektywność ich decyzji będzie zależeć od trafnego uwzględnienia relacji pokrewieństwa panujących wśród ludzi. Powodem takiej postawy jest dość ubogie słownictwo w językach europejskich oraz niewielkie znaczenie więzi pokrewieństwa

w stosunkach pracy w kontekście europejskim. Uwzględnienie i właściwe stosowanie terminów pokrewieństwa może nie tylko usprawnić działania, ale też przyczynić się do pogłębienia zaufania ludzi, z którymi się pracuje.

4.6. Kulturowe stereotypy

Ciekawym tematem badań jest sposób, w jaki przedstawiciele danej kultury postrzegają obcych. Co ich zadziwia? Co uważają za inne, charakterystyczne dla danej kultury? Badania Andreasa Winklera ukazują szeroką gamę stereotypów językowych (Winkler 1994: 320–337). W zależności od kryterium przedstawiają się one następująco. Pierwsze, co rzuca się w oczy, to wygląd zewnętrzny: przez Chińczyków Europejczycy nazywani się „długimi nosami”, a dla Europejczyków Chińczycy i inni Azjaci to „skośnoocy” (niem. Schlitzauge). Obcy zaskakuje niezrozumiałą mową. Samo już słowo „Niemiec” lub „Nemec” w wielu językach słowiańskich (na określenie Niemców) oznacza niemowę, tego którego nie można zrozumieć. W języku polskim było kiedyś popularne użycie na określenie Niemców słów „derdidasy” lub „fatry-mutri” – wskazując na charakterystyczne dla tego języka rodzajniki lub słowa „ojciec-matka” w tym języku. W języku niemieckim odnotowuje autor na określenie Włochów słowo „Katzelmacher” – od często używanego słowa „cazzo”, zaś w języku angielskim na określenie Żydów „Yid” od języka jidysz.

Niezrozumiałość mowy prowadzi do różnych skojarzeń. Niemiec używa zwrotów na brak zrozumienia języka: „das ist für mich chinesisch” (to dla mnie chiński), „das kommt mir spanisch vor” (to mi przypomina hiszpański), „das sind böhmische Dörfer für mich” (to dla mnie czeskie wioski), dla Anglików

obcy języka to „double Dutch” (podwójnie niezrozumiały holenderski), greka, hebrajski lub walijski. Dla Francuzów baskijski przypomina: „parler français comme une vache espagnole” (mówienie po francusku jak hiszpańska krowa). Jednak większość języków europejskich na określenie nieznanego mowy nawiązuje do chińskiego, następnie greckiego lub hebrajskiego.

Często z narodowością wiąże się częstotliwość występowania w danej populacji imion: Niemiec to Hans lub Fryc, Rosjanin to koniecznie Iwan, Hiszpan to Pedro, Szwed to Olaf. Dla Niemców Ali to Turek, a Tommy to Anglik. Polacy mówią na Czechów Pepik (Józef) lub Wencliczek (Wacław), natomiast na Żydów Icek (Izaak), Mosiek (Mojżesz) czy Ryfka (Rebeka).

Ważnym czynnikiem dystynktywnym jest to, co kto je. I tak Francuzi będą powszechnie nazywani żabojadami (niem. – Froeschfresser, ang. – frog-eater/froggie), Włosi makaroniarzami (niem. – Makkaroni, ang. – Macaroni), Niemcy kartoflarzami (ros. – kartoszka) w języku polskim i rosyjskim, ale kartoflarzami określają na przykład Francuzi Belgów (mangeurs de pommes de terre/frites), a Anglicy Irlandczyków (patato-eater). Na określenie Niemców spotyka się w języku angielskim „hop-head” (chmielna głowa) lub „kraut” (kapusta). Również Francuzi dostrzegają spożywanie większej ilości kapusty przez Niemców, stąd określenie „choucroutemane” (lubiący kiszoną kapustę). Dla Niemców Turcy kojarzą się z kminkiem (Kümmeltürke), dla Anglików Holendrzy z masłem (butter-box, butter-mouth), dla Francuzów Anglicy kojarzą się z mielonką (rosbif).

Niemcy uchodzą za twardogłowych: „tête boche”, ale też nazywani są kwadratowymi głowami tête carrée (fr.), squarehead (ang.), cabeza cuadrada (hiszp.), Szkoci uważani są za skąpych przez Anglików (pinch-peny). Francuzi dla Anglików nie grzeszą moralnością: „French abortion” (stosunki oralne),

„French books” (literatura pornograficzna), „French letter/safe” (prezerwatywa), „French love” (stosunki pozamałżeńskie). Chorobą francuską nazywany jest syfilis (*morbus gallicus*, French crown/French disease (ang.), *französische Krankheit* (niem.), *mal frencese* (wł.), *frantzu* (jid.), *fransche ziehte* (hol.), *frantsuskaya boliezu* (rus.), Francuzi nie pozostają dłużni Anglikom nazywając prezerwatywę „angielską przykrywką” (*capote anglaise*), a stosunki pozamałżeńskie „*danser à l’anglaise*” (tańczyć po angielsku) lub „*mariage à l’anglaise*” (małżeństwo angielskie). Jeśli chodzi o syfilis, Francuzi przypisują jego pochodzenie Hiszpanom: „*mal d’Espagne*”, Włochom „*mal florentin*” lub Niemcom „*les prussiens*”. Polacy mają też swój udział w tej terminologii niemoralności: w języku włoskim i francuskim sutener nazywany jest „*polonais*”, a w Argentynie „*la polacca*” to prostytutka.

Niektóre robaki, szczególnie karaluchy, otrzymały nazwy narodowości. Zneane są w języku polskim, ale też w jidysz i w języku rosyjskim „*prusaki*”, ale w Austrii i na Węgrzech są również „*szwabys*”, a także w języku francuskim „*allemand*”, we włoskim „*russo*”.

Znamy pewne typowe zachowania, jak na przykład płacenie oddzielne rachunku w restauracji. Anglicy przypisują je Holendrom „*Dutch treat*” lub „*to go Dutch*”, Francuzi Anglikom „*faire une anglaise*”, Włosi mieszkańcom Rzymu „*fare/pagare alla romana*”. Wyjść bez pożegnania jest zwyczajem angielskim dla większości języków, na przykład fr. – „*filer à l’anglaise*”, Anglicy zaś spychają ten niechlubny zwyczaj na Holendrów „*to do Dutch*”, na Francuzów „*to take French leave*” lub na Hiszpanów „*to walk Spanish*”. Norwegowie uważają to za zwyczaj Szwedów – „*gjøre svenske av sig*” (zrobić z siebie Szweda).

Jesteśmy coraz bardziej wyczuleni na podobne stereotypy i ich unikamy, aby nie wzbudzać niechęci i uprzedzeń. Udając

się do nowej kultury, musimy zdać sobie sprawę, że również w krajach pozaeuropejskich istnieją podobne stereotypy deprecjonujące sąsiednie narodowości. Ponadto stereotypy te istnieją również na poziomie grup etnicznych oraz wewnątrz nich. Przynależność narodowa lub etniczna nie powinna być przedmiotem żartów ani stereotypowych negatywnych stwierdzeń. Odnosi się to również do przekleństw. Na pewnym etapie uczenia się języka niektórzy używają przekleństw, aby sobie ułatwić płynność mowy, wprowadzając w zakłopotanie rozmówców, nie zdając sobie jednak sprawy z powagi wypowiedzianych słów. To, co dla nas może być tylko dobrze wymówionym słowem, u rozmówców spowoduje głębokie poruszenie emocjonalne i z pewnością nie doda naszemu wizerunkowi pozytywnego aspektu. Potrzeba jest od samego początku kontroli słów, które wypowiadamy. To, co dla nas może wydawać się niewinne, dla naszego rozmówcy będzie miało taką wagę negatywną, że zdevaloryzuje nas w jego oczach. Trzeba pamiętać, że pewne nawyki łatwo się nabywa, ale trudniej się ich pozbyć.

4.7. Liczby i miary

Z pewnością ważnym aspektem języka jest sposób liczenia. Yanomami z Wenezueli mają tylko trzy liczby: jeden, dwa i więcej niż dwa. Być może ma to wpływ na niewielki rozwój technologiczny (Jandt 1995:102). Warto zwrócić uwagę na sposób liczenia przy pomocy palców. W Europie rozpoczynamy liczenie od kciuka, w Stanach Zjednoczonych od palca wskazującego. Ale na przykład u Banda z Republiki Środkowoafrykańskiej liczy się od 1 do 5 na lewej ręce, otwierając stopniowo zamkniętą dłoń zaczynając od małego palca. Od 6 do 9 – kładzie się kolejno palce zamkniętej prawej dłoni do lewej zamkniętej dłoni,

rozpoczynając od małego palca. Na 10 klaszcze się w podniesione, otwarte ręce, na 15 kładzie się otwarte ręce na lewym udzie. Do liczenia od 11 do 20 używa się palców nóg.

Choć powszechnie przyjęty jest system metryczny, to jednak są jeszcze w użyciu inne systemy miar i wag, na przykład system anglosaski. Przyzwyczajony do systemu metrycznego, trudno mi było wejść w system anglosaski będący wtedy jeszcze w użyciu w Kanadzie. Niełatwe było kupowanie benzyny na galony, tym bardziej że obowiązywał Imperial Galon (4,54 l) a kilkadziesiąt kilometrów dalej w USA galon amerykański (3,78 l). Aby wytłumaczyć różnice miar, jeden z kanadyjskich kolegów posłużył się obrazem ręki. Kiedy spojrzymy na dłoń, dostrzeżemy dwa wymiary. Jeden z nich to długość kciuka (w języku francuskim „pouce” to zarówno kciuk, jak i cal) oraz odległość od kciuka do czubka wskazującego palca (ok. 10 cm). Dwa wymiary, dwie perspektywy, dwa systemy: metryczny i anglosaski opierające się na obrazie tej samej ręki. Nowo przybyły powinien zmienić perspektywę, a nie przeliczać wartości z jednego systemu na drugi. Jego argumentacja była dla mnie dość przekonująca.

Język ludzki stanowi najbardziej sprawny system komunikowania. Cechuje go dwustopniowość. Z jednej strony funkcjonuje na poziomie gramatycznym, tworząc zdania i frazy mające znaczenie. Z drugiej strony każde z wymówionych słów można rozłożyć na fonemy, które nie posiadają znaczenia. Każdy język ukształtował się historycznie. I choć możemy badać etymologię poszczególnych słów w danym języku, to nie odpowiemy zadowolająco na pytanie, dlaczego dany język zaadaptował takie a nie inne słowo na określenie danego przedmiotu. Trzeba przyjąć arbitralność języka i pogodzić się z faktem, że w zależności od języka różne słowa będą się odnosić do tej samej klasy obiektów. Mając do dyspozycji pewien zakres słów oraz znając

reguły gramatyczne, jesteśmy w stanie skonstruować nieskończoną liczbę zdań. Język bowiem cechuje wielka kreatywność.

Opanowanie struktury zdań prostych nie będzie problemem, gorzej ze zdaniami złożonymi. Nabywając automatyzm w użyciu wzorów zdań, trzeba od samego początku zwrócić uwagę na wymowę: własną, aby być zrozumianym, a może bardziej na wymowę przedstawicieli obcego języka. Język cechuje nieciągłość, tzn. różnice między sygnałami języka nie polegają na stopniowym nasileniu jakiejś cechy. Dwie formy wyrazowe mogą być całkowicie identyczne albo absolutnie inne (słowa „pić” i „bić” różnią się nie tylko znaczeniem, ale również dźwięcznością pierwszego fonemu – nie ma cechy pośredniej). W praktyce jednak ludzie mówią nie tylko szybko, ale również ekonomicznie, tzn. oszczędzają wysiłek dokładnego wymawiania wszystkich fonemów: jedne połykają (elizja), inne upodabiają do sąsiadujących (np. harmonia wokaliczna). Jest to największa trudność w początkowej fazie uczenia się języka.

Sporo powiedziano już o związku języka z postrzeganiem i kategoryzacją świata. Każdy język wywiera wpływ na to, co ludzie widzą, słyszą, czują i myślą. Kształtuje wrażliwość zmysłową i buduje etos wyrażający się w zachowaniach kulturowych. Przy dobrej znajomości języka z łatwością dostrzeżemy dwuznaczność języka. Ze względu na podwójne znaczenie, dosłowne i metaforyczne, język pozwala wyrazić pewne treści zawarte „między liniami”, ale też umożliwia manipulację językową.

Czy w umyśle człowieka są pewne predyspozycje do nauki języka? Tezę tę wysunął amerykański językoznawca Noam Chomsky (1977 [1971]) dowodząc, że fundamentalny system gramatyczny jest wrodzoną cechą ludzi. Ta wrodzona „gramatyka uniwersalna” miałaby tłumaczyć, dlaczego dzieci potrafią nauczyć się języka bardzo szybko. Nauka języka przez dziecko

miałyby polegać na uczeniu się specyficznych cząstek leksykalnych (słowa, morfemy, idiomy) i „ustawieniu” odpowiednich parametrów w mózgu. Teoria ta początkowo znalazła wielu entuzjastów. Trudności zaczęły się, kiedy zaczęto stosować ją do języków spoza rodziny indoeuropejskiej. W rzeczywistości idea gramatyki uniwersalnej odrzuca fakt, że dzieci uczą się języka przez naśladownictwo podczas interakcji społecznych. Dziedzicząc zdolności do kategoryzacji, odczytywania intencji itp., potrafią budować kategorie gramatyczne i zasady na podstawie języka, który słyszą.

Potwierdza to kolejność kroków podejmowanych w nauce języka: słuchanie, naśladowanie i wytwarzanie. Przyswajanie języka podlega pewnemu automatyzmowi. Kiedy zaś będziemy poprawnie znać formy językowe, będziemy mogli z powodzeniem stosować je do wyrażania swoich myśli. Być może przez dłuższy czas będzie nam brakować odpowiednich słów, ale wciąż będziemy słuchani i wzbudzimy zainteresowanie, bo poprawne użycie struktury języka zagwarantuje zrozumienie.

5

Przestrzeń, kontekst i czas

Kiedy myślimy o uporządkowanym poruszaniu się w przestrzeni, mamy przed oczami przelatujące klucze ptaków, rewiry wilków i niedźwiedzi, tańce pszczół i żmudne toczenie ciężarów skarabeuszy. W istocie rzeczy badania etologów wykazują, że zachowania zwierząt poddane są rytualizacji, rozumianej jako sformalizowanie lub skanalizowanie adaptacyjnych zachowań motywowanych emocjonalnie, mających na celu a) zapewnienie większej skuteczności i jednoznaczności ostrzegania; b) dostarczenie bodźców działania innym jednostkom; c) zredukowania strat wewnątrz przestrzeni i d) służenie jako mechanizmy łączności płciowej lub społecznej (Huxley 1971: 9).

Powyższa definicja etologiczna zaproponowana przez Juliana Huxleya wskazuje, jak wielkie znaczenie w życiu zwierząt ma zachowanie zakodowane w naturze, którego wykorzystanie stanowi ważny atut przeżycia jednostek i gatunków. Badanie zachowań zwierząt jest pasjonujące tym bardziej, że podane instynktowi, przybierają taką samą formę w określonych okolicznościach.

Pytanie, jakie się nasuwa, dotyczy podobieństw między zachowaniami ludzi i zwierząt. W końcu wywodzimy się z tego samego pnia filogenetycznego. Niemniej zachowania zrytualizowane, które ukształtowały się wraz z rozwojem kultury,

mają odmienny, nieinstynktowny charakter. Pełnią one podobne funkcje: komunikacji, kontroli agresji i zawiązywania więzi, kiedy grupa jest zbyt duża, aby łączyły ją miłość i przyjaźń osobista. Zrytualizowane zachowania zwierząt mogą stać się inspiracją do zrozumienia ludzkich zachowań. Mimo homologii między tymi zachowaniami, istnieją również zasadnicze różnice. Choć taniec pszczół mógłby wydawać się podobny do tańca ludzi, pszczoły – mimo wykonywania ruchów regularnych – nie tańczą. Ich zachowanie nie jest wyuczone, nie są też zdolne do improwizacji, ale wszystko jest u nich zdeterminowane genetycznie. A więc wspólna jest zdolność do rytualizacji, tzn. do uciekania się do pewnej stałości i reprodukcji zachowań, natomiast różnica tkwi w intencjonalności (Lorenz 1971: 54–57)²⁶.

5.1. Proksemika

Tak jak etologia zajmuje się badaniem zachowań zwierząt, tak proksemika zajmuje się badaniem wykorzystania przestrzeni w zachowaniach ludzi. Za twórcę tej dyscypliny uważa się Edwarda Twitchella Halla, amerykańskiego etnologa, który zasłynął swoimi badaniami w zakresie komunikacji niewerbalnej. Choć autor bierze za punkt wyjścia standardy amerykańskie, wykorzystuje materiał pochodzący z innych kultur i kontynentów, pokazując w ten sposób różnice kulturowe. To właśnie przez dostrzeżenie różnic człowiek zdaje sobie sprawę z arbitralności swoich zachowań, że nie są one po prostu naturalne, ale wynikają z naśladownictwa i wyuczenia podczas procesu socjalizacji. Zdaje sobie też sprawę, że wiele przyzwyczajajeń

²⁶ Prze obecnym stanie wiedzy, pewne propozycje Lorenza należałoby zniuansować.

i reakcji stosuje nieświadomie, że są one tak mocno zakorzenione, że każda zmiana wpływa na psychikę powodując dyskomfort lub zażenowanie.

W tym rozdziale, bazując głównie na pracach E.T. Halla, przedstawione będzie pojmowanie, wykorzystanie i kształtowanie przestrzeni w zachowaniach ludzkich. Punktem wyjścia w badaniach zachowań ludzkich prowadzonych przez Halla są zachowania zwierząt. W ekologii terytorializm jest zjawiskiem opanowywania, użytkowania i obrony danego obszaru. Dotyczy on wszystkich zwierząt. Również człowiek wykorzystuje przestrzeń we wszystkich rodzajach działalności. Hall przypomina obraz Europy XX wieku, pole bitew o ziemię, okupację i obronę przestrzeni życiowej (Hall 1987: 64). Terytorializm łączy się z innymi składnikami kultury. Świadczy o tym na przykład miejsce zajmowane przy stole lub w kościele. Jeśli prowadzimy serię wykładów, zauważymy po drugim lub trzecim spotkaniu pewną prawidłowość, która jest odznaką terytorializmu. Studenci siadają w grupie. Każdy na tym samym miejscu co za pierwszym razem, najczęściej najdalej od wykładowcy na końcu sali. (Hall 1987 [1959]: 162). Można by w tym przypadku zaryzykować stwierdzenie o występowaniu instynktu stadnego. Nie do końca jest to jednak prawdziwe. Relacja między wykładowcą a studentami jest asymetryczna. Studenci są w pozycji podporządkowania, oczekuje się od nich słuchania, notowania i ewentualnego reagowania przez zadawanie pytań. To wykładowca dzieli się wiedzą. Zgrupowanie studentów może wynikać z poczucia niepewności, ale też większych możliwości zdawkowej wymiany między sobą niedosłyszanych informacji czy robienia komentarzy co do jakości wykładu. Czasem presja grupy jest tak wielka, że nikt nie odważa się usiąść oddzielnie.

Polaryzacja występująca na sali wykładowej niekoniecznie ma zastosowanie w innych miejscach. Wchodząc do pustej

kawiarni, najczęściej siadamy w rogu, najlepiej przy oknie. Kiedy wchodzi następna osoba, siada zwykle w przeciwnym rogu i tworzą się w ten sposób dwa kręgi zawładniętej przez dane osoby przestrzeni, które nie zachodzą na siebie. Zasadą jest siadanie jak najdalej od innych, siedzących już gości, aby mieć do dyspozycji jak największą przestrzeń. Jest to postępowanie zgodnie ze standardami kultury zachodniej. Inaczej wygląda to w innych kulturach.

Paul Castella podaje przykład krajów Maghrebu. Może się zdarzyć, że osoba wchodząca jako druga do kawiarni siądzie tuż obok osoby już siedzącej, przy tym samym stoliku, ponieważ w tamtych kulturach przyjęte jest, że tylko krzesło jest zajęte, a nie stół (Castella 2005: 63–64). Sam przeżyłem podobną sytuację w Londynie. Wczesnym niedzielnym rankiem jechałem pociągiem na przedmieście. O tak wczesnej porze nie było dziwne, że znajdowałem się sam w wagonie bez przedziałów. Na jednej stacji wsiadł Afrykanin, który przeszedł się po wagonie i wybrał miejsce tuż obok mnie. Przeszły mi po plecach ciarki, spodziewając się niecných zamiarów. Nie zdążyliśmy nawiązać rozmowy, bo wysiadł po kilku minutach. Dopiero po latach, wczytując się w literaturę, zrozumiałem, że było to całkiem normalne zachowanie, zważywszy kulturę mojego towarzysza podróży.

Edward T. Hall zwraca uwagę na różnice w funkcjonowaniu biur w Ameryce i we Francji. W biurze amerykańskim przestrzeń traktowana jest jako całość, którą dzieli się na segmenty, których liczba odpowiada liczbie pracowników. Kiedy zjawia się nowy pracownik, następuje rekombinacja przestrzeni, ponieważ trzeba wygospodarować segment dla nowego pracownika. W konsekwencji prawie wszyscy muszą przesunąć swoje biurko. Francuzi natomiast nie ustępują tak łatwo miejsca, nie dzielą się przestrzenią w tak oczywisty sposób. Nowo przybyły

otrzymuje miejsce w ciemnym kącie. Główną postacią biura jest „człowiek w środku” (szef, kierownik), który zarządza sprawami biura, rozdziela pracę i kontroluje (Hall 1987 [1959]: 172).

W „Ukrytym wymiarze” Hall wyróżnia dwa sposoby organizowania przestrzeni przez Europejczyków. Pierwszy z nich nazywa „promienistą gwiazdą”, który występuje w Hiszpanii i Francji. Odnosi się to zarówno do systemu komunikacji publicznej, jak i do aktywności grupowej takiej jak praca w biurze. Drugi sposób organizowania przestrzeni przypomina kratownicę, oddziela różne zakresy działania wyznaczając im miejsce w przestrzeni. System ten dominuje na Wyspach Brytyjskich. W tym systemie zlokalizowanie czegoś w przestrzeni wymaga dwóch linii oraz punktu (na przykład rola skrzyżowań ulic na oznaczenie miejsca w Nowym Jorku) (Hall 2009 [1966]: 205–207).

Przez pokazanie różnic oraz nazwanie systemów przedstawia się obraz społeczeństwa, w którym różnice, często nieuświadomiane, dochodzą do głosu przez nieporozumienia, czucie się nieswojo, irytację, a w ostatecznym przypadku odrzucenie i deprecjację. Ważnym czynnikiem relacji międzykulturowych jest postrzeganie przestrzeni domu. Hall zwraca uwagę na kuchnię jako rewir gospodyni. Stwierdza, że „kobieta, które nie panuje nad własną kuchnią, będzie zawsze zdominowana przez każdą inną, która potrafi tam wkroczyć” (Hall 1987 [1959]: 163). Niezależnie od tego, czy to będzie matka, siostra czy teściowa, albo po prostu znajoma. Zaoferowanie przez gościa pomocy w kuchni może spotkać się więc z uzasadnioną odmową.

Stopień otwartości domu dla gości będzie w dużej mierze zależał od rozumienia sfery prywatnej i sfery publicznej. Na różnice kulturowe w tym względzie zwraca uwagę Kurt Lewin, zestawiając osobowość amerykańską i niemiecką. Przestrzenie te przedstawia przy pomocy koncentrycznych kręgów,

zewewnętrzny krąg symbolizuje sferę publiczną, wewnętrzny, sferę prywatną. Okazuje się, że osobowość amerykańską charakteryzuje mała przestrzeń prywatna, natomiast osobowość niemiecką cechuje stosunkowo duża sfera prywatna. Amerykanin jako gość będzie swobodnie poruszał się po domu gospodarza. Nie będzie miał zahamowań, aby zaglądnąć do lodówki i poczęstować się czymś, na co właśnie ma ochotę, bez wiedzy gospodarza. Takie postępowanie jest nie do pomyślenia w domu niemieckim (Hampden-Turner, Tropenaars 1998 [1993]: 203; cyt. za Kusio 2012: 139–140).

Granice między przestrzenią prywatną a publiczną we wzorcu amerykańskim nie są sztywne, jak to jest choćby w Niemczech. Przykładem może posłużyć traktowanie drzwi pomieszczenia. W obu krajach otwartym lub zamkniętym drzwiom przypisuje się inne znaczenie. W biurach Amerykanie pracują przy otwartych lub uchylonych drzwiach, wskazując w ten sposób, że są otwarci na przyjęcie petentów. Niemcy pracują przy drzwiach zamkniętych, co nie oznacza, że chcą pozostać sami i mieć spokój. Po prosu, drzwi są po to, aby były zamknięte. Niemniej zamknięcie drzwi stwarza pewną granicę. W przestrzeni pracy powinny być zapewnione warunki do skupienia i większej efektywności (Hall 2009 [1966]: 191).

Przestrzeń zamknięta może mieć również silnie seksualne znaczenie w wielu kulturach świata. Hall pisze o kulturach łатыnskich, w których kiedy kobieta i mężczyzna przebywają przez jakiś czas razem w zamkniętym pomieszczeniu, nikt nie uwierzy, że nie doszło do zbliżenia płciowego, ponieważ w tak dogodnych warunkach nie można się oprzeć pożądaniu (Hall 1984 [1976]: 65). Podobnie prawo szariatu przewiduje uiszczenie przez mężczyznę wiana (opłaty małżeńskiej), jeśli przebywał sam na sam z kobietą za zamkniętymi drzwiami lub przy spuszczonej kotarze namiotu. I to niezależnie od tego, czy

zamierza pojąć tę kobietę za żonę, czy nie. Sponuje się, że nie było przeszkód, aby doszło do zbliżenia płciowego. Nieważne, co się zdarzyło w rzeczywistości.

Pomieszczenie, dom, biuro, kuchnia itp. stanowią przestrzeń aktywności człowieka. Jest jednak jeszcze coś, co wyznacza przestrzeń obcowania między ludźmi, a mianowicie jest to wymiar wewnętrzny przestrzeni związany z ciałem osoby. Zanim przybliżymy tę rzeczywistość, warto posłużyć się przykładem ze świata zwierząt. Kiedy ptaki, na przykład jaskółki, siadają na drutach elektrycznych, zachowują między sobą określone odstępy. Kiedy przylatują następne ptaki, siedzące już przesuwały się, robią miejsce, zachowując równy odstęp. Kiedy zaś ptaków jest tyle, że niemożliwe jest zachowanie minimalnego dystansu, wszystkie ptaki zrywają się do lotu i po chwili zaczynają proces siadania od nowa. Ptaki mają wyrobiony zmysł przestrzeni, który powoduje, że minimalna odległość między nimi musi być zachowana. Po odstępach między ptakami, kiedy siedzą na drutach, mierząc dystans maksymalny i minimalny, znawcy są w stanie określić, do jakiego gatunku ptaki te należą. Podobnie zachowują odpowiedni dystans będąc w locie (Castella 2005: 61).

Okazuje się, że podobnie jest w przypadku ludzi, choć rzadko sobie to uświadamiamy. Komentując pojęcie „niewidzialnej bańki” (bulle) E.T. Halla, Paul Castella nawiązuje do późnych prac Ludwiga Wittgensteina reflektującego na temat swej ręki. Wittgenstein zapytuje: „Skąd wiem, że to jest moja ręka? Czy chociaż wiem tu dokładnie, co znaczy powiedzenie, że to jest moja ręka?” (Wittgenstein 1993 [1972]: 82). Castella zauważa, że kiedy mówię „moja ręka”, nie mówię o czymś zewnętrznym, jak samochód czy komputer. Mówię o sobie. Jeśli zaś uważam, że moja ręka to jeszcze jestem ja, to muszę rozważyć, że to, co jest pomiędzy moją ręką a moim okiem, jest również mną (Castella 2005: 66).

Przestrzeń ta odpowiada pojęciu „niewidzialnej bańki” Halla. Stawia ona szereg pytań: Gdzie zaczyna się i gdzie kończy nasze ciało? Czy zmienia objętość, kiedy mam wyciągnięte ręce albo spuszczone? W jakiej odległości ode mnie kończy się ta niewidzialna część ciała? Przestrzeń ta jest w zasięgu rąk i nóg z przodu, natomiast bardzo mała z tyłu, gdzie nie mamy ramion ani oczu. Jest to przede wszystkim przestrzeń termiczna, ponieważ nasza skóra jest organem, dzięki któremu dostrzegamy zmiany temperatury. Jest to przestrzeń dotykowa, w której postrzegamy dotykając. Jest to przestrzeń węchowa, w której czujemy zapach. Jest to przestrzeń słuchowa, a w końcu wizualna.

Jerzy Mikułowski Pomorski pisze: „Zmysły dają nam poczucie miejsca zajmowanego przez nas w przestrzeni. Ze względu na tę właściwość można uporządkować je w zależności od tego, jak dalece zbliżają podmiot i na ile oddalają od przedmiotu poznawanego, innego człowieka. Walter J. Ong zwraca uwagę na tę właściwość ludzkiego *sensorium* i w zależności od bliskości czy oddalenia układu zmysły w następującą skalę: Dotyk – Smak – Węch – Słuch – Wzrok” (Mikułowski Pomorski 2006: 159).

Wykorzystując dane dotyczące dystansu odbierania sensacji zmysłowych oraz badań nad przestrzenią, E.T. Hall dzieli dystanse w kontaktach międzyludzkich na dystans intymny, osobniczy (indywidualny), społeczny i publiczny. Dystans intymny to taki dystans, gdzie „obecność drugiej osoby jest czymś niewątpliwym, a niekiedy przytłaczającym wskutek przeciążenia wejść sensorycznych. Widok (często zniekształcony), zapach, ciepło czyjegoś ciała, głos i wyczuwanie oddechu – wszystko to razem sygnalizuje oczywisty kontakt z innym ciałem” (Hall 2009 [1966]: 165–166). Hall dzieli go na fazę bliższą, w której przeważa kontakt fizyczny i dotykowy, natomiast kontakt

wzrokowy wyklucza ostre widzenie partnera, a pozwala tylko dostrzec zniekształcone fragmenty jego twarzy oraz na fazę dalszą, w której zachodzi kontakt rąk, ale nie ciała, przy czym obraz twarzy partnera jest niewyraźny (dystans do 45 cm)²⁷ (Hall 2009 [1966]: 166–169).

Dystans osobniczy (indywidualny) to odległość, która na trwale oddziela partnerów, słabnie dotyk i węch, słuch odbiera głos ściszony, wzrok zaczyna osiągać częściowo ostrość. W fazie bliższej istnieje jeszcze możliwość kontaktu rękami, lecz znikają zaburzenia w postrzeganiu wzrokiem rysów twarzy drugiego człowieka. W fazie dalszej zaś dystans ten oznacza bycie „na wyciągnięcie ręki”, wkracza ostre widzenie, wzrok ogarnia twarz i ręce partnera (0,45 do 1,2 m) (Hall 2009 [1966]: 169–171).

W dystansie społecznym rysy twarzy są postrzegane dokładnie i nie ma możliwości zetknięcia się z partnerem, dotyk i węch są poza zasięgiem, słuch odbiera normalną mowę, wzrok nabiera ostrości. Dystans ten dzielimy na fazę bliższą, kiedy widzimy coraz większe fragmenty postaci a głowa postrzegana jest w rzeczywistej wielkości oraz na fazę dalszą, kiedy mamy możliwość obserwowania całej postaci (1,2 do 3,6 m) (Hall 2009 [1966]: 171–174).

Dystans publiczny nie zakłada zaangażowania, można być w nim zarówno aktorem, jak i widzem. Słuch wymaga głośniejszego mówienia, wzrok stopniowo przestaje przekazywać postać trójwymiarową, zadawalając się obrazem dwuwymiarowym. Faza bliższa tego dystansu (od 3,6 do 7,5 m) daje możliwość wycofania się lub w wypadku zagrożenia zrobienia uniku. Szczegóły na skórze i we włosach są niedostrzegalne, obraz ciała zaczyna być coraz bardziej płaski. W fazie dalszej (7,5 m

²⁷ Przybliżone odległości, jakie podaje Hall, odnoszą się do kultury północnoamerykańskiej.

i więcej) coraz bardziej zanikają szczegóły ekspresji mimicznej i ruchowej oraz niuanse posługiwania się normalnym głosem. Porozumiewanie się wykorzystuje bardziej środki niewerbalne takie jak gest i pozycja ciała. Ulega zwolnieniu tempo mówienia (Hall 2009 [1966]: 174–180).

Podane dystanse dotyczą białych Amerykanów. Mogą się różnić w zależności od środowiska i kultury. Na przykład podane strefy są większe dla mieszkańców wsi niż dla mieszkańców miast; są większe dla mężczyzn niż dla kobiet; są większe dla osób wyższych niż dla osób niższych; są większe dla dorosłych niż dla dzieci. Dystanse różnią się również w zależności od kultury. W Indiach, na przykład, istniały złożone reguły wyznaczające, jak blisko członkowie danej kasty mogą się do siebie zbliżyć.

U Latynosów lub Arabów dystans, jaki zachowują podczas rozmowy, będzie dużo mniejszy niż na przykład u Anglosasów. Jeśli Amerykanin i Meksykanin spotkają się twarzą w twarz, pierwszy utrzyma dystans zbyt duży dla drugiego, dlatego ten drugi starać się będzie nieświadomie go zmniejszyć. Dla Amerykanina jest to zbyt blisko, dlatego automatycznie się cofa. Z zewnątrz wydawać się będzie jakby tańczyli (Castella 2005: 67).

Jeszcze bardziej bliski kontakt podczas rozmowy utrzymują Arabowie. Podchodzą do siebie tak blisko, że każdy z nich czuje oddech drugiego i dużo częściej niż Europejczycy patrzą sobie w oczy. W przypadku spotkań międzykulturowych przysuwanie się zbyt blisko może wprowadzić w zakłopotanie. Czuje się zapach oddechu. Stanowi to też pewną propozycję seksualną, ponieważ kontakt cielesny jest możliwy. Niektórzy mogą uznać to za gwałt. Zbliżenie się do drugiej osoby różni się jednak w zależności czy stoi z boku, z przodu lub z tyłu (Castella 2005: 66–69). W kulturze arabskiej nie istnieje coś takiego jak wejście w cudzą przestrzeń, ponieważ osoba ukrywa się

w głębi ciała. Tłumaczy to bliskość podczas kontaktów, która pozwala na większe zaangażowanie w rozmowę zmysłów przez przenikliwe spojrzenia, dotykanie rąk i zapach oddechu (Kusio 2012: 136).

Trzeba jednak pamiętać, że cywilizacja arabska zbudowana jest na dychotomii między światem mężczyzn a światem kobiet. Jeśli przestrzeń życia przedstawimy na koncentrycznych kręgach, wewnętrzny krąg będzie kręgiem domowym, domeną kobiet. Dom jest bowiem właściwym miejscem dla kobiet i dla dzieci. Dziewczęta pozostają tam aż do zamążpójścia, kiedy to przechodzą z domu rodzinnego do domu swego męża, nigdy nie żyjąc na zewnątrz. Chłopcy wraz z uzyskaniem dojrzałości wychodzą z kręgu wewnętrznego na zewnątrz, przechodzą przez świat pośredni młodzieży, tymczasowo wolnej od obowiązków społecznych. Stając się dorosłymi zakładają dom przyjmując za niego odpowiedzialność. Panujące nad wnętrzem domu kobiety mają szczególne więzi z dżinami, duszkami i skrzatami, stąd dysponują siłami magicznymi i filtrami, truciznami i magią. Ponadto, wewnątrz domu kobiety są rozluźnione, zachowują się swobodnie, wręcz nieprzyzwoicie. Zasłona muzułmańska pozwala kobietom wyjść na zewnątrz pozostając wewnątrz. Nie oznacza to, że zawoalowana kobieta nie ma kontaktu ze światem. Może się zdarzyć, że dokładnie zakryte kobiety wychodzą na spacer, aby przyjrzeć się grającym w piłkę przyszłym mężom (Castella 2005: 262).

5.2. Kontekst

Słowo „kontekst” pochodzi od łacińskiego czasownika „texere” (tkać), co w złożeniu „contextus” daje „splot tkacki”. W użyciu językoznawczym wyraża ono szeroką gamę znaczeń,

od „wspólnego tkania słów i zdań oraz literackich kompozycji” do „powiązania lub spójności części dyskursu”. Coraz częściej jednak słowa „kontekst” używa się na wyrażenie warunków, w jakich przypisane jest znaczenie danych słów. Figuratywne znaczenie tego terminu wskazuje na środowisko i otoczenie specyficznych obiektów lub zjawisk i może dotyczyć opisu kompozycji składników lub zbioru uwarunkowań znaczenia badanego obiektu (Dilley 1999: 4).

Kontekst odgrywa istotną rolę w relacjach międzykulturowych. Dostrzeżenie więc kontekstu może być kluczem do owocnej komunikacji. Paul Castella przytacza następujący przykład. Policja zatrzymuje pojazd do kontroli. Każde wysiadać kierowcy i pasażerom. Jeden z pasażerów zauważa, że jeden z policjantów jest w trampkach. Nie czekając, zaczyna uciekać i w ten sposób ratuje życie, ponieważ inni zostali zastrzeleni. Wnioskował z kontekstu, na podstawie nietypowego obuwia, że pod mundurem policjantów kryli się bandyci (Castella 2005: 145–146). Zatem kontekst może być pomocną wskazówką do rozpoznania i oceny sytuacji i wyboru odpowiedniego zachowania.

Środowisko naturalne może stanowić kontekst dla sposobu postrzegania ciała. W niektórych kulturach utożsamia się powierzchnię ciała z powierzchnią ziemi. U Walbiri ze Środkowej Australii kobiety rytualnie ucieleśniają pejzaż kopiując na swojej własnej skórze znaki, jakie zrobili przodkowie na ziemi, kiedy stwarzali świat w Epoce Marzeń Sennych. Malując mityczne rysunki na ciałach, kobiety Walbiri utrzymują oryginalną formę krajobrazu (Howes 2005: 34). Saharyjscy Arabowie Azawagh uznają krajobraz pustynny za nieprzyjazny, dlatego starają się tworzyć odmienny obraz skóry. Tuczą córki mlekiem i owsianką, aż staną się wyjątkowo puszyste. Opływające kształty ciała kobiety kontrastują z płaskim, suchym i jałowym krajobrazem

Sahary. Ciało kobiety stanowi alternatywny krajobraz, który nie prześlizguje się przez palce mężczyzny, ale którym może rozkoszować się przez obejmowanie i ściskanie. Mężczyźni są szczupli jak ziemia, na której żyją i ruchliwi jak piasek. Pustynia nie zapewnia materialnej obfitości, ale za to jest miejsce wyższej duchowości (Howes 2005, 34).

Środowisko życia ma istotny wpływ na sposób życia mieszkańców. W Amazonii pewien lud w środowisku lasu z podmokłym podszyciem żył na drzewach. Nie konstruując platform horyzontalnych, spali przy użyciu specjalnych urządzeń, nie hamaków, ale pewnego rodzaju prycz w pozycji wertykalnej. Misjonarze, którzy chcieli ich cywilizować, przenieśli ich do mieszkań, w których musieli spać w pozycjach horyzontalnych i być może dlatego umarli (Castella 2005: 52). Jedną z przyczyn wymarcia Indian Ziemi Ognistej było wprowadzenie wełnianych ubrań. Ludzie ci żyli nago chroniąc skórę grubą warstwą tłuszczu, a w czasie niepogody narzucali na siebie skóry. Wprowadzenie ubrań, które w tamtym klimacie stałe były wilgotne, powodowało choroby płuc i choroby skóry.

Pewne zachowania motoryczne są uwarunkowane kulturowo, na przykład siedzenie w kuckach lub na piętach. Zresztą sposób, w jaki siedzimy, może komunikować przekaz. W Ghanie i Turcji siedzenie ze skrzyżowanymi nogami jest wyraźnie obraźliwe. Tajowie uważają, że stopy nie powinny być nigdy skierowane ku innej osobie, ponieważ spody stóp są najniższą częścią ciała, mającą łączność z ziemią.

Kontekst determinuje charakter komunikacji i jest podstawą wszystkich późniejszych zachowań. Na fizjologicznym poziomie postrzegania kolorów spotykamy się z potrzebą dostrajania wszystkiego w kategoriach tła. Zdecydowany kolor ścian, deseni czy obić może zmienić postrzeganą barwę mebli. Postrzegany odcień jednego koloru zależy od kontekstu barw

towarzyszących. Szybko też zauważymy kłócenie się kolorów zestawiając kolory zimne z ciepłymi. (Hall 1984 [1976]: 138). Podobne zjawisko występuje na poziomie dźwięków. Wystarczy wspomnieć harmonię wokaliczną, zgodnie z którą występujące obok samogłoski upodobniają się co do stopnia otwarcia lub sylaba o tonie wysokim pomiędzy dwoma sylabami o tonie niskim przyjmuje wartość tonu średniego.

Każda interakcja określona może być w kategoriach wysokiego, niskiego i średniego kontekstu. Interakcje związane z wysokim kontekstem (HC) charakteryzuje uprzednio zaprogramowany zespół informacji, jakim dysponuje odbiorca przy minimalnej liczbie informacji zawartych w przekazywanym komunikacie. W przeciwieństwie do tego, w wypadku interakcji zachodzących w niskim kontekście (LC), większość informacji bądź zawiera się w fizycznym kontekście, bądź jest zinternalizowana w człowieku, a tylko nieznaczną jej część mieści się w zakodowanej, bezpośrednio nadawanej części przekazu, ponieważ niewiele wynika z kontekstu zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Zazwyczaj komunikowanie związane z HC, w odróżnieniu od komunikowania związanego z LC, jest bardziej ekonomiczne, szybsze, efektywne i satysfakcjonujące, jednakże kontekst ten musi być uprzednio dobrze zaprogramowany (Hall 1984 [1976]: 143).

W systemach HC ludzie zajmujący odpowiedzialne stanowiska są bezpośrednio odpowiedzialni za poczynania wszystkich swoich podwładnych. W systemach LC odpowiedzialność jest rozproszona w całym systemie i trudno ją umiejscowić. Paradoks polega na tym, że w sytuacjach kryzysowych LC każdy szuka wytłumaczenia, zwalając odpowiedzialność na system. Jeśli zaś jest potrzebny kozioł ofiarny, zwykle zostaje nim wybrany pracownik o możliwie najniższym statusie. Bliźnięta, które wychowały się razem, mogą komunikować się bardziej

ekonomicznie i efektywnie w wysokim kontekście aniżeli dwaj prawnicy niskiego kontekstu w czasie rozprawy sądowej (Hall 1984 [1976]: 155–156).

5.2.1. Kultury wysokiego kontekstu

Zasada wysokiego kontekstu (*high-context rule*) – jedyna droga prowadząca do zwiększenia możliwości manipulowania napływającymi informacjami, bez jednoczesnego powiększania rozmiaru i złożoności systemu wiedzy przez takie zaprogramowanie pamięci systemu, że niewielka liczba danych wystarczy do uaktywnienia systemu, tzn. upodobnienia go do pary małżeńskiej, która przeżyła ze sobą trzydzieści pięć lat.

Wysoki kontekst daje się zauważyć już w gramatyce niektórych języków. W języku japońskim, wietnamskim i chińskim zdanie wzięte poza kontekstem nie pozwala dowiedzieć się, kto mówił ani ustalić, czy podmiot jest ja, ty czy on, a nawet czy chodzi o czynność przeszłą czy teraźniejszą (Castella 2005: 235). Rolę kontekstu daje się zauważyć wyraźnie w języku chińskim, który od trzech tysięcy lat uległ niewielkim przemianom. Wspólny język pisany jest siłą unifikującą, łączącą w jedność pół miliarda Chińczyków, Koreańczyków, Japończyków, a nawet niektórych Wietnamczyków posługujących się językiem chińskim. Znajomy Chińczyk nawiązał kontakt mailowy z Japończykiem. „Czy znasz japoński?” – zapytałem. Odpowiedział: „Nie, nie znam, ale w komunikacji wystarczają nam wspólne ideogramy”. Kontekst jest konieczny przy korzystaniu ze słownika chińskiego. Hall tłumaczy, że czytelnik, który chce posługiwać się słownikiem chińskim, musi poznać znaczenie 214 słów-rdzeni. Jeśli chce na przykład znaleźć słowo „gwiazda”, musi wiedzieć, że pojawia się ono pod słowem-rdzeniem „słońce” (Hall 1984 [1976]: 132). Pisanie i czytanie w języku chińskim jest dlatego tak trudne,

że trzeba znać dobrze historię i kulturę Chin. Ponadto nie wolno zapominać o sztuce kaligrafii.

W Japonii ściany pokojów są bardzo cienkie. Siłą rzeczy każdy słyszy, co się dzieje w domu. Nie trzeba więc wielu słów, aby zrozumieć, o czym się mówi. Życie jest wydarzeniem społecznym, nie można zmienić faktu, w jakim środowisku ktoś się urodził, nie może wybrać sobie rodziny ani domu, w którym przyszło mu żyć. Informacje i wrażenia, jakie jednostka przyjmuje w ciągu dnia, tworzą kontekst, który wykorzystuje w komunikacji. Jest przyzwyczajony do hałasu, który go otacza, do bodźców, które nie są spodziewane.

Kontekst jest jednym ze sposobów patrzenia na świat. Kultury wysokiego kontekstu w znacznie większym stopniu niż systemy niskiego kontekstu odróżniają „swoich” od „obcych”. Ale też oczekiwania od „swoich” są dużo większe niż w systemach niskiego kontekstu. Kiedy osoba żyjąca w systemie wysokiego kontekstu mówi o swoich kłopotach, oczekuje, że jego rozmówca rozumie go bez zbędnych słów, dlatego nie będzie drażył tematu. W rezultacie będzie krążył wokół sedna sprawy, przytaczając drobne szczegóły, prócz tego najważniejszego. Zrozumienie wagi problemu pozostawia swemu rozmówcy, zaś zastąpienie go w tej roli uważa się za nietakt i naruszenie jego indywidualności (Hall 1984 [1976]: 155).

Sana Reynolds i Deborah Valentine wyróżniają następujące cechy kultur wysokiego kontekstu. 1. Poleganie na komunikacji niewerbalnej. Ludzie z kultur wysokiego kontekstu od dzieciństwa uczą się dostrzegania ukrytych znaczeń. 2. Docenianie komunikacji niewerbalnej. Ponieważ komunikacja niewerbalna zapewnia kontekst rozmowy, dlatego, aby skutecznie się porozumiewać, trzeba uważnie obserwować rozmówcę. 3. Podporządkowanie działań relacjom międzyludzkim. Przedsiębiorcy wychowani w kulturach wysokiego kontekstu bardzo

cenia relacje prywatne, także na stopie zawodowej. 4. Docenianie zbiorowych inicjatyw i podejmowania decyzji. To do grupy lub zespołu należy inicjowanie, planowanie i prowadzenie projektów wpływających korzystnie na stan firmy bądź społeczeństwa. Osoba próbująca działać na własną rękę ryzykuje utratę miejsca w grupie. 5. Postrzeganie relacji pracodawca-pracownik jako osobistej. Pracownicy uważani są za członków rodziny, którzy pracują na rzecz grupy i pozostają lojalni firmie przez wiele lat. 6. Większe poleganie na intuicji i zaufaniu niż na faktach i statystykach. Decyzje podejmuje się nie na podstawie informacji, ale na podstawie kontekstu. 7. Unikanie bezpośredniego stylu pisemnych i ustnych wypowiedzi. 8. Myślenie nielinarne. Omawia się problemy całościowo, a tematy przedstawia w porządku losowym. 9. Postępowanie bardziej z duchem prawa niż z literą. Nie da się przewidzieć każdego problemu i można odczuwać potrzebę regularnego modyfikowania zapisów zgodnie ze zmieniającymi się warunkami (Reynolds, Valentine 2009 [2004]: 42–45).

5.2.2. Kultury niskiego kontekstu

W kulturach, które mają bardzo słabe odniesienie do kontekstu, jak język niemiecki, w zdaniu mówi się wszystko, wyrażnie. W Niemczech, gdzie ściany są grube, wszelki hałas zakłóca komunikację. Kiedy mówi się o czymś w kulturze niskiego kontekstu, każda inna działalność staje się perturbacją, wtręt lub modyfikacja kontekstu powodują zakłócenie podjętego wątku. Należy wszystko wyrazić jasno, dokładnie przedstawić podejmowany problem. Nie ma miejsca na domysł, empatię czy współczucie, jeśli to nie zostało precyzyjnie wyrażone. Czynność podjęta powinna być zakończona, ponieważ w kulturze niskiego kontekstu liczy się akcja niezależnie od zaistniałych warunków.

Kultura francuska jest mieszaniną instytucji i sytuacji charakteryzujących się wysokim i niskim kontekstem. Cudzoziemcowi trudno jest powiedzieć, w jakich proporcjach i w jakim porządku pojawiają się one w konkretnym przypadku. Choć system biurokratyczny francuski jest bardzo uciążliwy, Francuzi wykazują większe od Amerykanów zaangażowanie w życie społeczne (Hall 1984 [1976]: 150–151).

Podobnie Reynolds i Valentine wskazują na charakterystyczne cechy kultur niskiego kontekstu. 1. Poleganie na niedwuznacznej (dosłownej) komunikacji. Komunikat powinien zostać wyrażony dosłownie. 2. Docenianie bardziej komunikacji werbalnej niż niewerbalnej. Obowiązuje zasada: „Mów to, co myślisz i myśl to, co mówisz”. 3. Oddzielanie pracy od relacji międzyludzkich. 4. Cenienie indywidualnych inicjatyw i podejmowania decyzji. 5. Postrzeganie relacji pracodawca-pracownik jako bezosobowej. Firma to dobrze naoliwiona maszyna, której części (pracowników) można wymieniać. Pracownicy postrzegają siebie jako pewien kapitał i jeśli tylko mogą poprawić swoją sytuację, bez wahania zmieniają pracę. 6. Opieranie się na faktach, statystykach, a także innych sprawdzonych informacjach, zgodnie z powiedzeniem: „Liczby nigdy nie kłamią”. 7. Preferowanie stylu bezpośrednich pisemnych i ustnych wypowiedzi. Przechodzi się od razu do sedna, ponieważ takie postępowanie pozwala zaoszczędzić czas i umożliwia szybsze wykonanie zadania. 8. Myślenie linearne: ustalenie przyczyny i wyciągnięcie wniosku. W kulturach niskiego kontekstu określenie „doszedł do wniosku okrężną drogą”, nie jest zazwyczaj uznawane za komplement. 9. Postępowanie zgodnie z literą prawa. Nawet jeśli relacje z partnerem są bardzo dobre, umowa jest wiążąca dopiero po sporządzeniu przez prawnika odpowiedniego dokumentu, zaakceptowaniu go i po podpisaniu przez obie strony (Reynolds, Valentine 2009 [2004]: 46–49).

Ludzie Zachodu, którzy przywykli borykać się z niskim kontekstem, kiedy znajdują się w nowej sytuacji, wykazują wiele twórczych zdolności i nie odczuwają potrzeby drobiazgowego programowania własnych poczynań. Natomiast ludzie, działający zazwyczaj na poziomie wysokiego kontekstu, wykazują kreatywność w obrębie własnego systemu. Łatwiej jest przewidzieć przykrość lub nadchodzącą konfrontację w kulturach niskiego kontekstu niżli w systemach wysokiego kontekstu, ponieważ w kulturze typu LC więzy łączące ludzi są dość kruche, wobec tego ludzie mogą się wycofać, gdy sprawy nie układają się pomyślnie. W kulturach HC wycofanie się nie jest łatwe, ponieważ przekroczenie granic oznacza brak możliwości powrotu. W związku z tym – stwierdza Hall – „poważne zaangażowanie się w systemy kulturowe typu HC bez uprzedniego głębokiego osadzenia w ich kontekście jest czystym szaleństwem” (Hall 1984 [1976]: 170).

Jednym z problemów komunikacji jest zharmonizowanie intencji rozmówcy z nadawanym im przez nas znaczeniem. Problem ten nabiera szczególnej wagi w spotkaniach międzykulturowych. Zharmonizowanie intencji i znaczeń wynikających z różnych kontekstów kulturowych nie jest oczywiste. Istnieje niebezpieczeństwo nieporozumień międzykulturowych, kiedy przekazy wysyłane i odbierane jako odpowiedzi nie korespondują ze znaczeniami, które zostały różnie skontekstualizowane. W ten sposób powstaje rozdźwięk między intencjami a tym, co faktycznie ma miejsce. Problem interkulturowy nigdy nie jest konfliktem lub szokiem dwóch kultur. Konflikty mają miejsce między ludźmi, w stosunku do zamierzonych celów. Wyjaśnienie kontekstu może czasem zapobiec konfliktom. Jednak mówienie o tym, co się stało, jest tylko wtedy możliwe, kiedy znajdzie się wspólny język.

5.3. Chronemika

Koncepcje czasu zwykło się dzielić na cykliczne i linearne. Związane jest to ze światopoglądem. Idea czasu linearnego zakłada świadomość zmiany, że rzeczy są inne przed zmianą i po zmianie. Czas cykliczny zakłada powrót do przeszłości. Coś, co się zdarza, było już kiedyś.

Użycie czasu zmienia się w zależności od kultury, co może stanowić barierę dla komunikacji międzykulturowej. O której ktoś jest oczekiwany na przyjęcie zaczynające się oficjalnie o 20.00, zależy od tego, w jakim kraju odbywa się to przyjęcie. Jak długo można czekać na interesanta? Kiedy rozpoczyna się właściwa rozmowa? Na przykład u Arabów mówi się o banałach pół godziny, zanim nie przystąpi się do sprawy.

Hiszpanie za granicą, kiedy wychodzą jeść o 10 wieczorem, znajdują restauracje zamknięte. Czują się zmuszeni jadać w godzinach nienormalnych, o 7-8 wieczorem, i nie wiedzą potem, co ze sobą zrobić. W Hiszpanii je się między 22 a 24, a potem spaceruje do 2 rano. Praca zaczyna się o 9.00. Poza tym, kiedy zabawiają się Hiszpanie, robią dużo hałasu. Powiadają: „Somos un pueblo alegre” – co oznacza, że inni są smutni. Być radosnym oznacza śpiewać, hałasować w nocy itp. (Castella 2005: 239–240).

W życiu towarzyskim dziewczyna amerykańska czuje się urażona, gdy ktoś niezbyt dobrze jej znany proponuje spotkanie w ostatnim momencie. Osoba zapraszająca na kolację dopiero na trzy lub cztery dni przed terminem winna jednocześnie usprawiedliwić się. Ale na przykład na Bliskim Wschodzie zbyt wczesne ustalanie daty spotkania jest bezcelowe, ponieważ luźna struktura systemu czasowego plasuje wszystko, co wybiega dalej niż o tydzień naprzód, w ogólnej kategorii „przyszłość”, niezwiązanej z planami (Hall 1987: 29).

Czas monochroniczny i polichroniczny są dwoma różnymi wariantami użytkowania czasu i przestrzeni jako ram organizujących działania ludzkie. Czas M akcentuje plany, segmentację i dokładność. Systemy czasu P charakteryzują się natomiast występowaniem kilku czynności naraz, kładzie się w nich nacisk raczej na zaangażowanie ludzi i zakończenie przedsięwzięć niż na posłuszeństwo wobec założonych planów. Czas P uważany jest za mniej namacalny od czasu M. Poza tym traktuje się go raczej jako punkt niż taśmę lub drogę i ów punkt jest rzeczą świętą (Hall 1984 [1976]: 55). Czasem monochronicznym odznaczają się mieszkańcy Północnej Europy i Stanów Zjednoczonych, czasem polichronicznym, Południowa Europa, kraje latynoskie, Afryka itd.

W niektórych częściach Ameryki Łacińskiej Europejczyk może być niemile zaskoczony, gdy przybywszy na umówione spotkanie stwierdzi, że załatwia się tam jednocześnie wiele innych spraw. W biurze może przebywać naraz piętnaście osób. Sprawa, którą można było załatwić w ciągu kwadransa, ciągnęła się niekiedy przez cały dzień. Podobnie w Afryce. Pewnego dnia w Togo zmuszony byłem udać się na wizytę do kardiologa. Mocno spóźniony, wezwał do gabinetu wszystkich oczekujących pięciu pacjentów. Rozmawiał kolejno ze wszystkim. Dał mi nitroglicerynę, aby zaobserwować jej działanie, z inną osobą rozmawiał o koligacjach rodzinnych, trzeciemu przedłużył lekarstwa. Wszystko odbywało się jakby jednocześnie. Europejska koncepcja podzielności czasu, nieodzowności rozkładu zajęć jest różna od przyjaznego ludziom i pozornie bałamutnego systemu polichronicznego. Zresztą ludzie, załatwiając interesy, jednocześnie cieszą się ze spotkania z innymi.

Hall podaje m.in. następujący przykład: „Ekwadorczycy nie mierzą czasu w taki sposób, jak robimy to my. Dla nas oznaczanie czasu przypomina trochę pisanie zdania na stronie,

kiedy to słowa mają równe odstępy i nie tłoczą się. Północni Amerykanie starają się rozłożyć czas równo i kiedy wydaje im się, że pod koniec dojdzie, z jakichkolwiek powodów, do spiętrzenia, zwiększają tempo i wysiłek tak, by wszystko wykonać w terminie, a prace były rozłożone równo. Ekwadorczycy mogą wiedzieć, że coś musi być zrobione do końca dnia, będą jednak postępować tak, jakby nikt nie musiał się spieszyć lub wkładać w to dodatkowego wysiłku. Zdjęcia, które muszą być wywołane, pozostaną niewywołane. Jeśli przystaną na rogu ulicy, by porozmawiać z kimś i dowiedzą się, że ich wspólny znajomy jest w szpitalu, wszystko ulegnie zatrzymaniu i przybierze inny obrót” (Hall 1999 [1983]: 83).

Hall zwraca uwagę, że człowiek Zachodu przyjmuje jako podstawowy mechanizm kontroli wewnętrznej sumienie. Choć nie uważa go za jedyny, to jednak uznaje go za najważniejszy. Jeśli ktoś nie postępuje zgodnie z sumieniem, odczuwa poczucie winy, a przynajmniej niepokój wewnętrzny. Czuje niepokój, kiedy stwierdza, że się spóźni, dlatego stara się za wszelką cenę uniknąć spóźnienia lub je zmniejszyć do minimum. Autor wyłącza z tego następujący wniosek: „Skoro kontrolowanie czasu odbywa się wewnątrz mnie, nie trzeba mi nakazywać ani przypominać, żebym się nie spóźnił” (Hall 1999 [1983]: 85).

Wzór latynoski dysponuje innym zestawem wartości i kontroli. Po pierwsze, nie liczy się harmonogram, ale ludzie, z którymi się żyje, szczególnie krewni i znajomymi. Co zatem się zdarzy, jeśli nieuniknione jest to, że ktoś spóźni się lub w ogóle nie pojawi się? Hall wskazuje na fakt, że „osoba czekająca nie jest wytracona z równowagi, ponieważ z reguły dzieje się tyle rzeczy, że spóźnienie nie ma większego znaczenia. Poza tym oczekiwanie nie jest uważane za policzek. Harmonogram jest czymś zewnętrznym i niezwiązanym z ego lub superego, jak to się dzieje w przypadku ludzi wywodzących się z kultur

północnoeuropejskich. Spóźnienie nie jest przekazem, ani nie jest traktowane jako coś osobistego. Jednakże dla północnego Amerykanina czas przeznaczony na pewną aktywność, która nie doszła do skutku, jest czasem straconym i nigdy nie może być odzyskany” (Hall 1999 [1983]: 85).

Na targowiskach lub w sklepach krajów śródziemnomorskich człowiek otoczony jest zewsząd przez innych kupujących, którzy za wszelką cenę pragną zwrócić na siebie uwagę sprzedawcy. Nie ma porządku, nigdy nie wiadomo, kto powinien być obsłużony w następnej kolejności. Podobnie ma się sprawa z podejściem do kolejki. Z zasady uważa się, że ludzie powinni stać w kolejce w kolejności przybywania. W kulturach, gdzie istnieje system klasowy lub jego pozostałości, taki porządek na ogół nie występuje. W pierwszej kolejności obsługiwani są ludzie wyższego statusu i nikogo to nie dziwi (Hall 1987 [1959]: 172–173). W Izraelu można zarezerwować kolejkę (przy świadkach) i pójść gdzie indziej załatwiać w międzyczasie interesy. W Gwinei kładzie się w zastępstwie czekającego kamień, a w Hiszpanii i we Francji pyta się, kto ostatni. Obowiązuje więc czas polichroniczny, można robić dwie rzeczy na raz. Niemcy czy Amerykanie kiedy czekają, to tylko czekają. Czekanie zabiera im cały czas i jest nieprzyjemną czynnością (Castella 2005: 184–185).

Kiedy w rodzinie niemieckiej przy kolacji dzwoni telefon, odbiera ojciec rodziny i mówi: „Jest ósma. O tej porze jemy kolację. Proszę o tym pamiętać”. I odkłada słuchawkę. Kiedy Niemiec je, to je. Kiedy wychodząc z domu Francuz słyszy, że dzwoni telefon, zawraca, aby go odebrać, Amerykanin natomiast nie reaguje i wychodzi. Podczas spotkania w biurze Francuz bez zażenowania odbiera telefon, Amerykanin zaś prosi sekretarkę, aby nie łączyła żadnych rozmów. Niemiec zawsze jest punktualny, Francuz zawsze się spóźnia (Castella 2005: 185–186).

W krajach śródziemnomorskich urzędnik może mieć dużą poczekalnię poza gabinetem. Urzędnik wychodzi co pewien czas z gabinetu i krąży po poczekalni konferując z ludźmi. Większość interesów załatwiana jest publicznie, nie ma prywatnych wizyt i narad. Wydaje się, że nic nie jest solidne i stałe, szczególnie plany na przyszłość i zawsze, aż do ostatniej minuty, pojawiają się zmiany, nawet w najważniejszych planach.

Prawem kontrastu na zachodzie Europy niewiele jest spraw, które wymykają się rygorowi czasu monochronicznego. „W gruncie rzeczy – pisze Edward T. Hall – nasze życie towarzyskie, zawodowe, a nawet seksualne wydaje się całkowicie zdominowane przez czas. Czas jest tak gruntownie wpleciony w tworzywo naszej egzystencji, że nie jesteśmy prawie świadomi stopnia, w jakim określa on i koordynuje wszystko, co robimy, włączywszy w to kształtowanie w nieuchwytny sposób stosunków międzyludzkich. Planując dzielimy rzeczy i sprawy na części, umożliwia to nam skoncentrowanie się na jednej rzeczy w danym czasie, lecz zarazem pozbawia nasze czynności kontekstu. Skoro w naturze planowania leży selekcja faktów postrzeganych i przyciągających uwagę, pozwalająca na pojawienie się określonej liczby zdarzeń w danym czasie, zatem te z rzeczy i wydarzeń, które zostają zaplanowane oraz te, które nie zostają zaplanowane, tworzą systemy wartości nadrzędnych, odnoszących się zarówno do ludzi, jak i funkcji. Przede wszystkim rozpatruje się rzeczy ważne, poświęcając im najwięcej czasu, mniej ważne sprawy zostawia się na koniec lub pomija zupełnie, jeśli już nie starcza na nie czasu” (Hall 1984 [1976]: 56–57).

Ludzie żyjący czasem monochronicznym, linearnym żyją w świadomości, że czas jest za krótki, aby wykonać zaplanowane zadania i spełnić ukryte marzenia. Czas jest podzielony na odcinki jak droga. Jest także czymś namacalnym: mówią o nim jako o zaoszczędzonym, spędzonym, zmarnowanym,

straconym, nadrobionym, przyspieszonym, opóźnionym, wlokącym się lub uciekającym. Metafory te należy traktować bardzo poważnie, ponieważ wyrażają zasadnicze podejście do czasu jako umykającego świadomości wyznacznika. Nie jest on jednak właściwością wrodzonego rytmu człowieka i jego twórczych dążeń, nie ma także charakteru egzystencjalnego, jaki posiada czas polichroniczny.

6

Komunikacja niewerbalna

Źródłem komunikowania może być język, do którego kultura zachodnia przykładą wielką wagę, oraz symbole niewerbalne. Kiedy brak wspólnego języka, symbole te odgrywają zasadniczą rolę. Niemniej, ze względu na zróżnicowanie ich znaczenia w zależności od kultury, mogą one stanowić poważną barierę komunikacji w sytuacjach międzykulturowych. Najwięcej trudności sprawiają symbole niewerbalne, które zakorzenione w formie przyzwyczajzeń używane są nieintencjonalnie. Choć są uważane za normalne i znaczące w kontekście własnej kultury, w sytuacji międzykulturowej mogą prowadzić do nieporozumień, konfliktów i wrogości.

Komunikacja niewerbalna stanowi szerokie spektrum badań, w ramach których wykształciły się określone działy czy specjalności. I tak pod nazwą proksemika kryją się badania nad przestrzenią komunikacji. Chronemika obejmuje badania użycia czasu. Kinezyka (kinestyka) dotyczy badań treści komunikacyjnych gestów, ruchów ciała oraz mimiki. Haptyka zajmuje się badaniem dotyku w komunikacji. Okulestyka i akustyka skupiają się odpowiednio na badaniach wzroku i słuchu. Olfaktyka bada procesy komunikowania przez zapach. Osobny dział tworzą również badanie niewerbalnych składników głosu (parajęzyk), takich jak intensywność, tonacja, zasięg i wyrazistość

dźwięku, śmiech i szloch oraz dźwięki oddzielające słowa, na przykład „uh”, „um” czy westchnienia.

Podstawowe zasady proksemiki i chronemiki omówiono w poprzednim rozdziale. Zwrócono też uwagę na znaczenie kontekstu w komunikacji. W niniejszym rozdziale przedstawiony zostanie zarys kinezyki, hapytyki oraz olfatyki. Pojawia się też uwagi dotyczące okulestyki i akustyki.

6.1. Kinezyka

Nie ma wyraźnych reguł interpretowania języka ciała. Poradniki komunikowania niewerbalnego, które oferują czytelnikowi wiedzę, która pozwoli mu odczytywać intencje i nastroje rozmówców, wprowadzają w błąd. Nie można bowiem odczytać myśli drugiego człowieka obserwując mimikę jego twarzy i gesty. Nie można dostrzec z całą pewnością na podstawie jego ruchowych reakcji, czy mówi prawdę, czy nie. Nie można interpretować każdego gestu jako znaczącego i zakładać sympatię lub wrogość. Ludzie najczęściej reagują spontanicznie, zaś gesty i mimika pojawiają się zwykle nieświadomie. Są jednak pewne regularności dotyczące ruchów i aktywności ciała, które mają znaczenie w ludzkiej komunikacji. Należą do nich gesty, ruchy ciała, wyraz twarzy i kontakt wzrokowy.

Paul Ekman i Wallace V. Friesen proponują taksonomię gestów, klasyfikując je w pięciu kategoriach: emblematy (emblems), ilustratory (illustrators) zachowania emocjonalne (affects displays), regulatory konwersacyjne (regulators) i gesty przystosowawcze, inaczej adaptory (adaptors) (Ekman, Friesen 1969; Brocki 2001: 84–88; Mikułowski Pomorski 2007: 184–185). Dla tych autorów zachowanie można uznać za komunikacyjne tylko wtedy, kiedy związane jest z określoną intencją

przekazu. Scharakteryzujemy pokrótce wymienione kategorie gestów.

Emblematy to gesty, które zastępują słowa w celu przekazania treści. Znaczenie tych gestów jest powszechnie znane i są one stosowane rozmyślnie. Typowymi gestami, zdaniem Brockiego, jest na przykład podanie ręki, przywoływanie kogoś, wskazywanie, triumfalne podniesienie rąk czy porozumiewawcze mrugnięcie (Brocki 2001: 85). Stosuje się wiele emblematów o uniwersalnym znaczeniu, ale dość łatwo w spotkaniach międzykulturowych wpaść w pułapkę, ponieważ występują gesty zrozumiałe tylko w jednej kulturze albo, co gorsze, te same gesty mają w różnych kulturach inne znaczenie.

Często podawany przykład nieopacznie odwróconego gestu była wizyta prezydenta USA George’a Busha w Australii. Chcąc wskazać na triumf i zwycięstwo, zrobił dwoma palcami prawej ręki znak „V”. Ale zamiast zrobić to wewnętrzną stroną dłoni ku patrzącym, uczynił to stroną zewnętrzną, co zostało odebrane za gest obraźliwy.

Inny gest, podawany często przez autorów, dotyczy odchyłonego, podniesionego kciuka. Ze względu na bardzo zróżnicowane konotacje w zależności od kultury, od OK po obsceniczność, lepiej tego gestu nie używać. Zresztą, nasuwa się ogólna rada, jaka wypływa z badań nad gestami, aby nie silić się na gesty, jeśli nie zna się w stu procentach ich zastosowania.

Na pewno istotną rolę spełniają gesty podczas powitań. I tu możemy zaobserwować bardzo zróżnicowane modele. Przyjrzyjmy się niektórym z nich poczynając od najbardziej zdystansowanych do najbardziej kontaktowych.

W Japonii tradycyjną formą pozdrowienia jest ukłon, przy czym głębokość skłonu zależy od relacji między osobami pozdrawiającymi się. Rozróżnia się trzy podstawowe rodzaje ukłonów: nieformalny – do 15 stopni zgięcia, oficjalny – 30–45

stopni zgięcia i bardzo oficjalny – do 90 stopni zgięcia. Im większy skłon, tym większy szacunek (Kusio 2012, 147). W Indiach preferowane pozdrowienie to gest „namaste” – złożenie rąk i skłonienie głowy. W celu wyrażenia szczególnego szacunku spotyka się, że przed skłonem osoba pozdrawiająca dotyka stopy osoby pozdrawianej. W Tajlandii, w celu komunikowania pozdrowienia, szacunku czy aprobaty, używa się gestu „wai”. Polega on na złożeniu rąk poniżej piersi, głowa powoli skłania się do czubków palców, nie ma kontaktu wzrokowego z osobą pozdrawianą ani komunikacji słownej. Jest to charakterystyczna cecha kultury tajskiej, którą przyswaja sobie każde dziecko od najmłodszych lat (Jandt 1995: 89).

Dotychczas nie mieliśmy do czynienia z dotykaniem. Grupę pośrednią pozdrowień stanowi podanie ręki. Może to być silne potrząśnięcie ręką jak u Amerykanów lub krótkie, zdawkowe podanie ręki jak u Francuzów. Podanie ręki na powitanie staje się popularne w wielu kulturach, które dotychczas tego gestu nie stosowały. Staje się to powszechne u ludzi młodszej generacji i wśród ludzi wykształconych (Japonia, Chiny, Indie). Grzeczność wymaga, aby osoba starsza pierwsza wyciągnęła rękę. Brak uścisku dłoni może wyrażać szczególny szacunek i podjęcie inicjatywy przez wyciągnięcie ręki może być odczytane za oznakę spoufalania. Urszula Kusio wymienia jeszcze inne gesty stosowane przy pozdrawianiu, m.in. „Eskimosi witają obcych uderzeniem pięścią w głowę lub w ramię. Indianie znad Amazonki witają się przez wzajemne klepanie się po plecach. Polinezyjczycy zaś obejmują się i jeden drugiemu pociera plecy. [...] Znany jest także maoryski pocałunek nosami jako forma witania się. Pocieranie nosami znane jest także Eskimosom i Lapończykom” (Kusio 2012: 148).

Najbardziej kontaktowym gestem pozdrowienia jest pocałunek. Całowanie kobiety w rękę, jakie jeszcze spotyka się

w Polsce, całowanie w policzek, a nawet w usta między krewnymi lub towarzyszami partyjnymi, ale też akolada policzków dwa, trzy lub cztery razy w zależności od kultury i stopnia zażyłości.

Różnie może być odczytywane machanie ręką. Na pożegnanie machamy z prawej do lewej i z lewej do prawej, ale w Chinach, Italii i Kolumbii z przodu. Ten sam gest, który może być odczytany jako „chodź tutaj” w innej kulturze. Zresztą i tu mogą być różnice. Gest ten, przywołujący kogoś, wykonywany jest palcami do góry w Europie, w Togo natomiast palce skierowane są w dół.

Ilustratory są gestami, które towarzyszą przekazowi słownemu wzmacniając siłę jego wyrazu. Różnią się od emblematów tym, że nie zastępują mowy, ale ją jedynie wzmacniają. Mówca będzie na przykład pokazywał cudzysłów cytując czyjeś słowa, wskazywał na część ciała, o której właśnie mówi itp. Większość kultur ma bogatą gamę podobnych gestów. Trzeba jednak pamiętać, że to, co dla nas wydaje się oczywiste, w innej kulturze może mieć całkowicie odmienne znaczenie.

Gesty, a szczególnie mimika mogą ukazywać uczucia. Znakomitym przykładem jest tu uśmiech. Amerykanie mają wyuczony uśmiech, który służy im, aby rozładować ciężką atmosferę, ułatwić kontakt, a jeśli to nie wystarczy, wykonują dodatkowe gesty wykorzystując bezpośredni kontakt cielesny. Na przeciwnym biegunie jest uśmiech Japończyka, zresztą nigdy nieodgadnięty przez Europejczyków. Japończyk nie jest świadomy swego uśmiechu, ponieważ reaguje zgodnie z automatyzmem kulturowym. Uśmiecha się w przypadku radości, ale też w smutku, poczuciu wstydu, zażenowania, rozczarowania, w trudnej sytuacji. Regułą jest niepokazywanie emocji przed obcym. Oczywiście są drobne różnice w uśmiechu w zależności od okoliczności, ale dla Europejczyków są one niedostrzegalne (Castella 2005: 69–70).

Nie jest to jedynie cecha Japończyków lub Azjatów. Podobną sytuację doświadczyłem w Togo. Ganiłem uczniów za źle wykonaną pracę. Im bardziej ich ganiłem, bym bardziej ich twarze stawały się szare, a w końcu pojawił się na nich uśmiech. W tym momencie stwierdziłem, że powinienem przestać, bo emocje zażenowania osiągnęły zenitu. Nie znając tej zasady, mogłbym wziąć uśmiech za wyraz kpiny.

Chociaż uważa się, że istnieją uniwersalne wyrazy twarzy, normy kulturowe często dyktują przyjęte zachowanie. W wielu kulturach śródziemnomorskich ludzie przesadzają w sygnałach bólu i smutku. Można tam zobaczyć płaczących mężczyzn w miejscach publicznych, co nie jest do pomyślenia u mężczyzn w Zachodniej Europie, gdzie ludzie często powstrzymują się od okazywania emocji. Jak już wspomniano, dobre wychowania na Dalekim Wschodzie wymaga ścisłej kontroli okazywania uczuć.

Regulatory mają na celu podtrzymać konwersację. Są to sygnały, które słuchacz daje mówcy, aby go zachęcić przytakując, zaprzeczyć lub przerwać tok wynurzeń. Ich rola daje się szczególnie zauważyć w rozmowie telefonicznej. Brak reakcji ze strony słuchacza może wzbudzić wątpliwość u mówcy, czy czasem połączenie nie zostało przerwane. W tym przypadku oczekuje się sygnałów dźwiękowych. W spotkaniu twarzą w twarz regulatory mogą przyjmować formy niewerbalne: cisza, ruch głowy, unoszenie brwi lub wzruszenie ramion, a także przyjmowanie pozycji ciała wskazującej na intensywną uwagę.

Jednym ze znaków skupienia uwagi na rozmówcy jest kontakt wzrokowy. Badania pokazują, że Arabowie, Latynosi i południowi Europejczycy koncentrują swe spojrzenie na oczach lub twarzy mówiącego, podczas gdy Azjaci, Hindusi, Pakiśtańczycy i północni Europejczycy mają tendencję patrzenia peryferyjnego lub rzucania spojrzenia zdawkowo. Dotyczy

to również Afrykanów. Trwanie kontaktu wzrokowego różni się w zależności od kultury. W Stanach Zjednoczonych średnia długość obustronnego spojrzenia wynosi 1,11 sekundy. Poniżej tego czasu powiemy, że osoba jest wstydliva, niezainteresowana lub zajęta. Powyżej zaś możemy przypuszczać, że osoba wykazuje niezwykle duże zainteresowanie w konwersacji (Jandt 1995: 79).

Na koniec tego podrozdziału kilka słów o adaptorach, które są reakcjami ludzi na komunikację, która występuje nieświadomie. Będą one wpływać na cudze lub własne zachowanie. Może być to poprawianie fryzury, strzepywanie z ubrania niewidzialnego kurzu, mimowolne potrząsanie głową, ale też drapania się w głowę, pocieraniem rękami itp.

Wszelkie działanie człowieka składa się z sekwencji ruchowych. Dziecko od pierwszych dni życia porusza się i robi gesty w odpowiedzi na otrzymywane bodźce. Często niezamierzenie będzie naśladowało zachowania otaczających go ludzi. Mówi się o „efekcie kameleona”, dostosowywania reakcji ruchowych do zaobserwowanych w otoczeniu. Joël Candau, Charles Gaucher i Arnaud Halloy dzielą gesty na ego-, alo- i heterocentryczne. Gesty egocentryczne związane są ściśle z pozycją w przestrzeni różnych części ciała. Część z nich związana jest z przestrzenią wokół osobową – granie na pianinie, uderzanie się w pierś, inne przekraczają przestrzeń osobową – pokazywanie palcem księżycy, wskazywanie przed siebie jako na przyszłość. Ten ostatni gest wydaje się mieć zasięg uniwersalny, z wyjątkiem Ajmarów z Boliwii i Yupna z Papui Nowej Gwinei. Dla tych pierwszych na przyszłość wskazuje się gestem za siebie, zgodnie z zasadą, że przyszłość nie jest znana i nie można jej zobaczyć, natomiast przeszłość pokazuje się gestem do przodu – to, co przeżyte, jest znane, a więc widoczne. Dla Yupna przyszłość pokazuje się gestem do góry a przeszłość – gestem w dół.

O gestach alocentrycznych mówi się wtedy, kiedy na przykład rozmówca opisuje gestami drogę między punktami odległymi od miejsca, gdzie się znajduje. Punktem odniesienia gestów heterocentrycznych jest drugi człowiek – gesty typowe dla trenerów starających się koordynować działanie w sportach zespołowych (Candau, Gaucher, Halloy 2012: 15).

6.2. Haptyka

Dotyk jest najpotężniejszym nośnikiem znaczenia w relacjach międzyludzkich. Już od najwcześniejszych lat dzieciństwa przez dotyk, przytulanie i głaskanie przekazuje się pozytywne emocje. Dotyk umacnia zaufanie i empatię. Jednak obok pozytywnego wpływu, dotyk może ukrywać potencjał agresji, seksu i fizycznej przemocy. Dotyk, nazywany „odźwiernym intymności”, wyraża miłosne zbliżenie między ludźmi. W granicach „bańki” prywatności dotyk stanowi prawdopodobnie najbardziej bezpośrednią interwencję.

Ruth Finnegan podkreśla, że kultury ściśle regulują, kto może dotknąć kogo i w jaki sposób. Zwraca uwagę na fakt, że uścisk obcego może być odrzucony, jedni mogą dotknąć małe dziecko, a inni nie, regulowany jest dotyk między kobietą a mężczyzną, między pracodawcą a pracownikiem, między pacjentem a lekarzem, między ludźmi różnego statusu, wieku i przynależności (Finnegan 2005: 18).

Jest rzeczą naturalną branie dziecka na rękę, głaskanie i przytulanie. Dziś, w niektórych kulturach, zarażonych syndromem pedofilii, każdy dotyk dziecka budzi podejrzenie. Ale też, z punktu widzenia przekonań religijnych, dotykanie dziecka może sugerować złe intencje. W Tajlandii i Laosie dotknięcie głowy dziecka uważa się za brak wychowania,

a nawet złośliwość, ponieważ uważa się, że głowa jest siedliskiem duszy (lub ducha). Wierzy się, że dusza małego dziecka nie ma jeszcze właściwej sobie konsystencji i dotykanie może spowodować chorobę (Jandt 1995: 84).

Rozmiar i forma dotyku może wskazywać na rodzaj relacji międzyludzkich. To właśnie przez dotyk ludzie sugerują, narzucają, akceptują lub odrzucają relacje z innymi. „Ludzie o wyższym statusie społecznym inicjują dotyk znacznie częściej niż ci o niższym statusie” – pisze Ewa Głazewska (2010: 72), jak już wspomniano, przez wyciągnięcie ręki na powitanie.

Powołując się na liczne prace amerykańskich badaczy, autorka stwierdza, że „dotyk jest najsilniej rozwiniętym zmysłem u kobiet. [...] Dla kobiet dotyk tworzy i podtrzymuje relacje społeczne, więzi, świadczy o bliskości” (Głazewska 2010: 73). Powołując się na Helen Fischer, autorka podkreśla, że w przeżyciach seksualnych kobiet istotną rolę odgrywa dotyk i jego pochodne (Fischer 2003: 264; Głazewska 2010: 73). Jeśli chodzi o mężczyzn, dotyk nie odgrywa tak ważnej roli jak u kobiet. Mężczyźni bardziej są nastawieni na wrażenia wzrokowe. I choć w narzeczeństwie często inicjują działania dotykowe, to po zawarciu małżeństwa „tracą entuzjazm do dotykania swoich żon” (Głazewska 2010: 75).

Zachowania dotykowe ściśle wiążą się z podejściem do przestrzeni, ponieważ aby kogoś dotknąć, musimy być dość blisko. W tym względzie Edward T. Hall wyróżnia dwie przestrzenie: termiczną i dotykową. Przestrzeń termiczna to odbierana przez skórę i powonienie ciepłoty ciała innych ludzi, natomiast przestrzeń dotykowa to odległość, w której możliwe jest dotknięcie ciała drugiego człowieka. Ciepłota ciała zmienia się pod wpływem emocji. Osoby, w których wzbiera gniew lub podniecenie seksualne, mają większą niż normalnie temperaturę ciała. Przy odpowiedniej odległości może to zostać zauważone

przez towarzyszącą osobę, która będzie reagować odpowiednio do sytuacji (Hall 2009 [1966]: 84).

Użycie dotyku różni się od kultury. Michael Argyle wskazuje na kultury kontaktowe i kultury niekontaktowe. Podział ten opiera się na obserwacji takich zachowań jak częstość spojrzeń, patrzenie partnerowi w oczy, patrzenie w twarz, spoglądanie peryferyjne, nachylenie rozmówców do siebie, zachowywany dystans, siła głosu, dotyk – od przypadkowych dotknięć do braku kontaktu (Argyle 1999: 56–57; Mikułowski Pomorski 2007: 166; Kusio 2012: 169).

Arabowie są bardziej kontaktowi niż Europejczycy, Indonezyjczycy bardziej niż Australijczycy, narody Ameryki Łacińskiej bardziej niż Ameryki Północnej. Arabowie bardzo często patrzą na partnera, zachowując fizyczną bliskość podczas rozmowy. Latynosi często na siebie spoglądają, zbliżają się do siebie na odległość mniejszą niż zasięg ramion, zwróceni są do siebie pod kątem ostrym. Wschodni Azjaci rzadko na siebie spoglądają, zbliżają się na dystans ramion, stoją pod kątem rozwartym, rzadko się dotykają. Północni Europejczycy prawie na siebie nie patrzą, utrzymują dystans większy niż zasięg ramion, nie dotykają się i mówią ściszym głosem (Mikułowski Pomorski 2007: 164–167).

Inne, ciekawe badanie dotyczy częstotliwości dotyku. Sidney Jourard obserwował zakochane pary na całym świecie, licząc ile razy jedna osoba dotknęła drugiej w ciągu godziny. Wyniki obserwacji były następujące: w San Juan (Portoryko) – 180 razy, w Paryżu – 110 razy, w Gaineville (Floryda) – 2 razy, a w Londynie ani razu (Kusio 2012: 169). Podczas rozmowy z Amerykaninem, będzie się można dotknąć wzajemnie raz lub dwa razy. W londyńskim pubie dotykanie nie wchodzi w rachubę. Zaś w kawiarni paryskiej mówi się, że można się dotykać setki razy na godzinę. Ważne jest

również to, w jaki sposób się dotyka. Mogą być dotknięcia mimowolne, spontaniczne lub emocjonalne, dłuższe lub przeLOTne, ważne jest też miejsce dotykania. W miejscach publicznych najczęściej dotyka się rąk i dłoni, nigdy nie dotyka się piersi ani ciała poniżej pasa.

Ogólnie przyjmuje się, że komunikacja przez dotyk jest na ogół częstsza w społeczeństwach o cieplejszym klimacie, a rzadsza w krajach o klimacie chłodnym. Ważne jest jednak rozróżnienie między ludźmi tej samej płci a ludźmi płci przeciwnej, a także należy wyłączyć z tej zasady Chiny i Japonię, gdzie każde dotykanie jest kojarzone z aktywnością seksualną.

Dotykanie może prowadzić do nieporozumień na tle seksualnym. Znajoma Polka opowiadała mi, że kiedy przechodząc przez ulicę w Paryżu, chwyciła mimowolnie pod ramię towarzyszącego jej Francuza, on wziął to za propozycję seksualną. W Togo sam miałem również kilka dwuznacznych sytuacji. Raz na oddalonej wsi wziąłem około sześciolletnią dziewczynkę za rękę, nie pamiętam z jakiego powodu. Nigdy jednak nie zapomnę następstwa tego gestu. Dziewczynka pobiegła do swego ojca, aby go o tym poinformować, a ojciec zwrócił mi uwagę, że dziewczynka ma już swojego narzeczonego. Dowiedziałem się po czasie, że złapanie za rękę oznacza poślubienie.

Inna sytuacja związana również z dotykiem. Kiedy szedłem na targ z jednym z nauczycieli, ten złapał mnie za rękę. Nie wypadało się wzbraniać, ponieważ było to wyróżnienie, wyraz przyjaźni, a ja poczułem się nieswojo. W tamtej kulturze trzymanie się za rękę osób tej samej płci nie wywołuje negatywnych skojarzeń. Natomiast dotyk osób płci przeciwnej wskazuje tylko na jedno, a mianowicie na relacje seksualne. Czy to w Afryce, ale też w Indiach, dotknąć kobietę kojarzy się z czymś nieprzyzwoitym.

Co jednak robić, kiedy dotyk jest nieunikniony, na przykład w zatłoczonym metrze. Zwykle stłoczeni ludzie odwracają od siebie wzrok, aby podkreślić, że dotykające się ciała nie komunikują ze sobą a sytuacja naruszenia przestrzeni dotykowej i termicznej nie prowadzi do jakiegokolwiek relacji.

Dotyk można wykorzystać również pozytywnie. Wystarczy wspomnieć o alfabecie Louisa Braille’a, który od XIX wieku pozwala niewidomym na czytanie tekstów. Nie należy także zapominać o nakładaniu rąk w kontekście religijnym w celu sprowadzenia dobrodziejstw pozanaturalnych, a także dotykanie, pocieranie i masowanie stosowane w medycynie, zarówno ludowej, jak i nowoczesnej.

6.3. Okulestyka/Akustyka

Wzrok jest tym zmysłem, który daje największy dystans do przedmiotu. Kiedy zbliżamy się do obiektu, obraz coraz bardziej zostaje zredukowany, a w końcu zdeformowany. Ludziom Zachodu wydaje się, że widzenie czegoś stanowi dowód na istnienie. Świadcstwo naoczności nie budzi wątpliwości. Nie wolno jednak zapominać, że wszelka percepcja, nie tylko wizualna, jest aktywnością umysłową podmiotu postrzegającego.

Oko ludzkie zawiera dwa rodzaje komórek – te, które reagują na różnice siły oświetlenia i te, które reagują na wariacje kolorystyczne. Stąd nie dostrzeżemy przedmiotu, jeśli nie różni się niczym od tła. Fakt ten wykorzystują z powodzeniem iluzjoniści. O różnicach w rozróżnieniu kolorów pisaliśmy w rozdziale 4. Przyjrzyjmy się obecnie innym komunikatorom wizualnym.

Ilość informacji zawarta w przekazach niewerbalnych jest dużo większa niż w tekście werbalnym, dlatego istnieje

większa swoboda w interpretowaniu informacji wizualnej niż werbalnej. Kiedy znaki wydają się jednoznaczne, traktuje się je jako werbalne. Im mniej mamy pewności, jakie jest znaczenie przekazu, tym bardziej traktujemy go jako wizualny.

Ważne jest spojrzenie na znak i jego rodzaje w kontekście wielokulturowym. Istnieje szeroka gama znaków, które są różnie interpretowane w zależności od kultury. Nakreślony krzyż nad wejściem do zagrody Basari nie oznacza, że mieszkają tam chrześcijanie, ale po prostu w tradycji tego ludu jest to symbol płodności. Ikoniczność wyraża podobieństwo do reprezentowanego obrazu. Portret jest znakiem ikonicznym w stopniu, w jakim obraz uważa się za podobny do reprezentowanej osoby. Wierne odbicie osoby, jakie umożliwia fotografia, w pewnych kulturach nabiera szczególnej wartości. Z mojego doświadczenia afrykańskiego wynika, że obraz przedstawiający osoby lub rzeczy jest preferowany ponad wszelkie kompozycje artystyczne, które odwołują się do zmysłu estetycznego pomijając konkrety. Na przykład obrazki przedstawiające Jezusa, Maryję lub świętych cieszą się dużą popularnością w przeciwieństwie do przedstawień symbolicznych, choćby były one dobrze znane z liturgii czy katechezy.

Jeśli chodzi o dzieła sztuki, ludzie Zachodu oceniają przede wszystkim formę, a nie treść. Pejzaż namalowany przez znanego artystę ma w ich oczach dużo większą wartość niż obraz namalowany przez kogoś mniej znanego. W innych kulturach ludzie nie mają takiego samego nastawienia i często oceniają obraz według zawartości bez zwracania uwagi na jego styl. To, co my nazywamy sztuką, w innych kulturach może być uznane za czystą pornografię, podlegającą zakazom prawnym.

Castella przytacza przykład biletów stufrankowych przedstawiających kobietę z obnażoną piersią z obrazu „Wolność wiodąca lud na barykady” Eugène’a Delacroix, które w Iranie,

w czasach panowania ajatollaha Chomeiniego musiały mieć piersi zakrytą, aby zostać przyjęte do banku, ponieważ prawo islamskie zakazywało pokazywania piersi. W tym kontekście autor przypomina, że w Stanach Zjednoczonych istnieje wciąż prawo zakazujące pokazywania owłosionych narządów płciowych. Na wysyłanym w kosmos statku wygrawerowano (na intencję ewentualnych istot pozaziemskich) rysunek nagiej pary, ale bez owłosionych narządów, członek zaś męski w pozycji spoczynku (Castella 2005: 245–246).

Potrzeba wprawy, aby oglądając film, w pełni odczytać sekwencje obrazów. Wprawę nabywa się przez oglądanie wielu filmów. Po pewnym czasie uczymy się przyswajać coraz więcej treści. W pewnym okresie jeździłem po wioskach północnego Togo, pokazując filmy religijne. Ku mojemu zdziwieniu, reakcje były zaskakujące. Trzeba pamiętać, że w tamtym czasie odbiornik telewizyjny na wiosce był rzadkością. Miałem wrażenie, że widzowie nie nadążają za toczącą się akcją. A tu nagle wybuch zainteresowania i głośne komentarze, bo na ekranie pojawiły się pomidory na straganie, gołębie w kłace czy na postronku pies lub owca. Obiekty te były dla nich rozpoznawalne, bo obecne w ich życiu codziennym. Ponadto nie byli zwyczajni przeżywać fabułę. Zdolność ta wymagała praktyki i czasu.

Kwestia ubioru jest sprawą bardzo istotną w relacjach międzykulturowych. To, co jedni uważają za piękne, inni mogą uznać za brzydkie, odrażające lub sprośne. Nieporozumienia mogą prowadzić do tworzenia się spirali emotywniej. Oto kilka przykładów.

Strój w krajach muzułmańskich różni się zasadniczo od zachodnich stylów ubioru. Arabowie noszą długą koszulę nazywaną thawb, białą lub czerwono-białą chustę na głowie (ghutra) podtrzymywaną podwójnym pierścieniem (iqal). Strój kobiety

różni się wyraźnie w zależności od kraju i przyjętych zwyczajów. Najbardziej radykalnym strojem jest burka, która stanowi coś w rodzaju wora, który zakrywa całe ciało. Tylko w miejscu oczodołów przewidziano siatkę, aby nosząca ten strój osoba cokolwiek widziała. Wersją złagodzoną jest nikab, który pozostawia odkryte oczy. Jest to nikab całkowity, kiedy wycięto w materiale otwory na oczy lub nikab połowiczny, kiedy oczy i czoło pozostają odsłonięte. Innym strojem kobiecym, popularnym głównie w Iranie, jest czador, który stanowi duża chusta zakrywająca głowę i ciało, pozostawiająca jednak twarz odsłoniętą. Pod nazwą hidżab kryje się wszelkie nakrycie głowy, chusta zasłaniająca włosy, szyję i piersi. Choć jest wiele odmian strojów kobiecych, chusta jest typowym znakiem tożsamości muzułmańskiej. Kontrast z ubiorem europejskim jest szczególnie widoczny na lotniskach krajów arabskich, gdzie w holu spotykają się tak różne style.

Różnice te mogą prowadzić do spirali ematywnej w spotkaniu międzykulturowym. Kobiety w spódniczkach mini lub szortach toleruje się w ośrodkach turystycznych krajów muzułmańskich. Dla większości jednak mieszkańców podobny styl ubierania to sprawa prostytutek. Dziewczyny wracają czasem z Afryki mówiąc: „Cały czas zaczepiali nas Arabowie”. „Oni rzeczywiście mają obsesję na punkcie seksu”. Nowoczesna dziewczyna uważa, że jest wolna i może robić, co jej się podoba. Ale w kraju muzułmańskim istnieje przepaść między tym, czego ona chce, a tym, co się od niej oczekuje. Uważa się ją za dziewczynę lekkich obyczajów. Chodzi publicznie z chłopakiem, trzymając go za rękę. Przytulają się i całują. Obserwują to miejscowi mężczyźni i próbują swoich szans. Dziewczyna gorszy się i odmawia. Ale jeśli jest lekkich obyczajów, to dla czego przebiera. Czemu nie poda ceny. A jeśli tylko pokazuje się z Europejczykami, to jest ponadto rasistką. W historii tej

spotykają się dwa systemy, które w konfrontacji wywołują spiralę emotywną (Castella 2005: 161–162).

Na początku lat 80. XX wieku do Togo przybywała masa turystów. Z hoteli na południu kraju organizowano im wycieczki w głąb kraju, aby zażyli trochę egzotyki. Turyści fotografowali co tylko było możliwe. Mężczyźni najbardziej interesowali się obnażonymi piersiami dziewcząt. Za zdjęcia płacili. Dziewczyny nie rozumiały zachowania Europejczyków, że ci mają obsesję na punkcie piersi, a przecież ciało kobiety do pasa jest przeznaczone dla dziecka, a od pasa w dół dla mężczyzny. A tu, kobiety obnażają uda nosząc krótkie spódniczki i szorty, a mężczyźni koncentrują się na piersiach. Oczywiście, dzisiaj zasady te uległy rozmyciu pod wpływem mediów. Przestrzegają je jeszcze starsi ludzie.

Inny jeszcze przykład, który pokazuje nieporozumienia związane ze złym odczytaniem kontekstu. Na poświęcenie szkoły zaproszony został minister edukacji oraz darczyńcy z Niemiec. Minister i jego świta przybyli w garniturach i krawatach, Niemcy w kwiciastych koszulach i krótkich spodniach. Czuli się jak na wakacjach wzięwszy pod uwagę wysoką temperaturę i powiew egzotyki. Pod koniec uroczystości w rozchełstanych koszulach, lekko podchmieleni przyłączyli się do tańca młodzieży. Byli bardzo zadowoleni z uroczystości. Tylko oficjalni goście mieli o nich nie najlepszą opinię. Nie komentuje się jednak zachowania dobrodziej.

Przed wejściem do niektórych kościołów w Lomé zawieszona jest tablica przedstawiająca różnego rodzaju stroje, w których zabronione jest wejście do świątyni, m.in. obnażone uda, ramiona itp. Jest to miejsce modlitwy i skupienia, podobnie wchodząc do synagogi mężczyzna powinien nakryć głowę, a wchodząc do meczetu zdjąć buty. Niektóre restauracje w Lomé zakazywały wstępu w krótkich spodniach. Odpowiednim miejscem,

w którym negliz przestaje być krępujący jest plaża lub basen. Ale tu też mogą dojść do głosu różnice międzykulturowe. W 2008 roku mieszkająca w Australii Libanka Aheda Zanetti wymyśliła strój plażowy dla muzułmańskich kobiet i nazwała go burkini. Strój ten wykonany z poliestru zakrywa całe ciało poza twarzą, dłońmi i stopami. Oczywiście, opalać się w tym nie można, ale podobno nadaje się do pływania.

Komunikacja za pomocą wypowiadanych słów nie ma sobie równych. Biorąc jednak pod uwagę wielość języków, łatwo sobie uświadomić jak wiele możliwości daje ten typ komunikowania. Nie tylko języki, ale również dialekty są charakterystyką tożsamości kulturowej. W przypadku takich języków jak norweski, duński i szwedzki różnice wykształciły się na podstawie odmiennej artykulacji dźwięków w wymawianiu tych samych słów. Ludzie jednak nie tylko wymawiają znaczące słowa, ale również produkują różne inne dźwięki: gwizdzą, syczą, wzdychają, sapią, chrapią itp. Czasem dźwięki te wyrażają pewien stan fizjologiczny, czasem zaś mają kulturowe znaczenie, na przykład śmiech, szloch, jęki i okrzyki.

Nawet w ramach jednego języka ludzie mówią inaczej. Znamionym przykładem jest język angielski. Dla Hindusów w pierwszej fazie spotkanie był całkowicie niezrozumiały język angielski Ghańczyków, nie mówiąc od odmianach australijskiej czy szkockiej. Wymowa, intonacja, akcent, wysokość dźwięku, a ponadto indywidualne skłonności – wszystko to wpływa na różnice, które mogą utrudnić wzajemne zrozumienie. Istnieje ponadto szeroka gama efektów parajęzykowych, które wpływają na sekwencje dźwiękowe. Każdy z tych elementów może wpływać na akustykę komunikowania. Wyrażają one również specyfikę jednostki i różnice międzykulturowe.

Paul Castella zauważa, że kot, kiedy ogląda telewizję, kieruje uszy na obecną w pokoju osobę, a jeżeli ktoś jeszcze

jest w pokoju, dzieli uwagę na dwie osoby. Nie reaguje na dźwięk telewizora ani też innego sprzętu domowego. Każde jednak mlaśnięcie językiem wychwytuje mimo hałasu. Czasem reaguje na dźwięki, których my nie słyszymy (Castella 2005, 204). Podobnie jest z psami. Zwierzęta nabywają tego rodzaju zachowanie instynktownie. U ludzi nawyki nabywa się przez wychowanie. Edward T. Hall pisze, że ludzie uczą się już od dzieciństwa, często nieświadomie, zwracać uwagę na pewne komunikaty słuchowe, a inne pomijać. Nabyte w ten sposób wzorce kulturowe utrwalają się na całe życie. Są one zróżnicowane w zależności od przynależności kulturowej. Japończycy dbają o wizualną prywatność, ale papierowe ściany wystarczają im w zupełności jako parawany akustyczne. Jak już wspomniano, Niemcy chronią się przed niepotrzebnymi dźwiękami za grubymi ścianami i drzwiami. Tylko wyeliminowanie zewnętrznych dźwięków pozwala im na koncentrację (Hall 2009 [1966]: 70).

Urszula Kusio proponuje podział na kultury głośne i kultury ciche. Do kultur cichych zalicza większość kultur azjatyckich, z których najdobitniejszym przykładem jest kultura japońska. Dla ludzi Wschodu spokojny styl konwersacji świadczy o dobrym wychowaniu rozmówcy oraz jego wykształceniu. Stwierdzono zależność, że im wyższa pozycja osoby, tym ciszej mówi. Dzieci wychowywane są od najmłodszych lat do cichego, kontrolowanego mówienia. Z Europejczyków szczególną wagę do wysokości, siły i tembru głosu przywiązują Anglicy, zwłaszcza z klasy wyższej. Preferują opanowane i wyciszone wypowiedzi, które nie wyrażają przeżywanych emocji. Spośród kultur głośnych należy wymienić mieszkańców basenu Morza Śródziemnego, którzy są ekspresywni głosowo, wzrokowo i ruchowo (Kusio 2012: 179–180).

Jerzy Mikułowski Pomorski, powołując się na badania holenderskich uczonych – Jana M. Ulijna i Geerta Hofstede – wskazuje na różnice kulturowe w sposobie negocjowania między Niemcami, Holendrami a Włochami. Niemcy i Holendrzy nie akceptują przerywania podczas rozmowy, Włosi zaś uważają to za dobry znak, dający znak, że osoba interesuje się tym, co mówi rozmówca. Niemcy mówią dobitnie, robiąc przerwy na podkreślenie znaczenia tego, co powiedzieli. Holendrzy wykorzystują ciszę jako środek komunikacji. Przeciwnie Amerykanie – mówią szybko, aby pokazać, że nie należy marnować czasu (Mikułowski Pomorski 2007: 175–176). Różnice w sposobie artykulacji i zarządzania mową występują nie tylko między kulturami, ale również między płciami. Powołując się na Geerta Hofstede, Pomorski pisze: „Mężczyzna ma głośniejszy i niższy głos niż kobieta nie tylko ze względów fizjologicznych, ale dlatego, że kobiety, gdy mówią, często się śmieją. Kobiety częściej posługują się intonacją obniżając głos dla okazania zdziwienia lub nadają swemu głosowi jasny, wesoły ton, gdy mówią z dziećmi i przy wypowiedziach podnoszą głos, gdy markują kłopotliwe pytanie” (Mikułowski Pomorski 2007: 178). Z pewnością kobiety mówią szybciej niż mężczyźni, ale również płynniej, bez zbędnych przerw, mają głos przyjemny, pozytywny, budzący zaufanie.

Milczenie odgrywa ważną rolę w stosunkach międzyludzkich. W kulturach tradycyjnych przerywanie milczenia jest pierwszym krokiem do nawiązania łączności. Milczenie stwarza bowiem sytuację ambiwalentną mogącą prowadzić do wrogości. Jednak w wielu kulturach milczenie nie ma tak negatywnych konotacji. W kulturach azjatyckich zachowywanie milczenia może wyrażać takt, grzeczność, szacunek kiedy mówi starszy lub kiedy nie ma się nic ważnego do powiedzenia. W kulturach zachodnim może być ono znakiem braku uwagi,

ale również długie chwile milczenia podczas rozmowy mogą wskazywać na chwilę namysłu²⁸.

Różne kultury mają właściwe sobie ustalenia, które pozwalają na stwierdzenie, że dwoje ludzi dzieli wspólną przestrzeń. Dla jednych, jak na przykład w kulturze niemieckiej, będzie to przestrzeń wizualna, dla innych, na przykład dla Anglików, będzie to przestrzeń słuchowa. Niemniej, w zatłoczonej przestrzeni publicznej miasta trzeba się pogodzić z faktem, że ruchliwy tygiel kultur nie będzie sprzyjać poszanowaniu jedni drugich i pozostaje tylko (przynajmniej częściowa) rezygnacja z nawyków i poddanie się adaptacji.

6.4. Olfatyka²⁹

Węch uznawany jest za najpierwotniejszy ze zmysłów. Odpowiedzialny za doznania zapachowe jest węchowy nabłonek w nosie. Mechanizm węchu pozwala nam odróżnić ponad dziesięć tysięcy zapachów. Podobnie jak nikt nie potrafi żyć bez oddychania, nikt też nie może uniknąć zapachów. Zapachy są jednak trudnym do określenia doznaniem zmysłowym, ponieważ są nietrwałe i nie daje się ich zmierzyć. Ponadto nie mają precyzyjnych początków i końców. Mimo trudności w uchwyceniu zapachów, coraz częściej podkreśla się zdolność zmysłu węchu do złożonych operacji kognitywnych łączących umysł, uczucia i emocje.

Jerzy Mikułowski Pomorski wylicza pięć cech, które wskazują na istotne znaczenie zapachów w komunikacji. Po pierwsze, zapachy są częścią osoby trudną do podrobienia, dlatego

²⁸ Więcej zob. Kusio 2012: 180–181.

²⁹ Paragraf ten wykorzystuje treści artykułu Pawlik, Sokołowska-Krysiewicz 2016: 5–35.

stanowią ważną metodę śledczą. Po drugie, odbiór zapachów dowodzi bliskości drugiej osoby. Po trzecie, zapach jest sygnałem wzburzenia, strachu i seksualnego podniecenia. Po czwarte, zapach wskazuje na różnice społeczne i stąd może być przyczyną społecznego wykluczenia. Po piąte, w wielu kulturach pachnidła używa się jako języka komunikacji, na przykład w stosunkach między płciami czy w kontaktach z bóstwem (Mikułowski Pomorski 2007: 172).

Zapach uwarunkowany jest kulturowo. Dziecko, od chwili narodzenia, nawiązuje więź ze swoją matką przez kanał zapachowy. Znajomy zapach budzi zaufanie, nieznajomy – trwogę. U dorosłych rozróżnianie ludzi dobrze i źle pachnących może być źródłem rasizmu: jedni będą zawsze przyjemnie pachnieć, inni zawsze śmierdzieć. Zapach jest mostem między tym, co społeczne, a tym, co intymne. Przyciągający lub odpychający wzbudza pragnienie lub odrazę innego.

Zapach może wywoływać pozytywne lub negatywne skojarzenia, ale też może usposabiać emocjonalnie i seksualnie. Warto przypomnieć kartkę, którą Napoleon napisał do ukochanej Józefiny: „Jutro wieczorem przybywam do Paryża, nie myj się, proszę” (Głazewska 2012: 115). Słysz się również przejmujące, choć niesprawdzone opowieści, że zgodne małżeństwo musiało się rozwieść, bo zapach męża powodował alergię u żony.

„Arabowie najwyraźniej widzą związek pomiędzy czyimś nastawieniem a zapachem tej osoby. Pośrednicy przygotowujący małżeństwo Araba uciekają się do wielu środków ostrożności, byle tylko zagwarantować dobry ożenek. Mogą nawet przy sposobności poprosić dziewczynę, by dała się powąchać, i odrzucić ją, jeśli »nie pachnie miło«, i to ze względów nie tyle estetycznych, ile prawdopodobnie z powodu pozostałości zapachu gniewu czy niezadowolenia” (Hall 2009 [1966]: 75–76).

Zapach danej osoby może być zmateralizowany. Jak pisze Irenäus Eibl-Eibesfeldt: „Przejawem sympatii w Kanum-Irebe z Nowej Gwinei jest zabranie przez odchodzącego zapachu drugiego partnera i przeniesienie go do siebie. Odchodzący sięga pozostającemu po pachę, obwąchuje dłoń i naciera się, aby tym zapachem przejść” (Eibl-Eibesfeldt 1997: 241). To przenoszenie zapachu spod pachy przypomina częściowo XVI-wieczny zwyczaj, zgodnie z którym kochankowie wymieniali „jabłka miłości” – obrane jabłka trzymane tak długo pod pachą, aż przenikną potem, a następnie podawane kochankowi do wachania (Jandt 1995: 86).

Zmywanie potu i neutralizowanie zapachu ciała to jedna z obsesji człowieka współczesnego. Jak trafnie zauważa Ewa Głazewska, owłosienie ciała może mieć pewne znaczenie dla trwałości naturalnego zapachu człowieka. Włosy przyczyniają się do przesyłania zapachu, na przykład feromon seksualny, androstenol, wydzielany wraz z potem, działa silniej u mężczyzn nieusuwających owłosienia pod pachami (Głazewska 2012: 116). Włosy stanowiące ważny przekaźnik zapachów, były często kojarzone z pociągiem seksualnym. „Podobnie jak u mężczyzn, również u kobiet włosy od dawna były kojarzone z pociągiem seksualnym. W niektórych kulturach kobieta musi zakrywać całe ciało, włącznie z głową – zwłaszcza gdy wchodzi do synagogi, kościoła czy meczetu. W wiktoriańskiej XIX-wiecznej Anglii ubranie zakrywające szczelnie ciało kobiety, jak również obowiązkowy kapelusz zakrywający włosy, uniemożliwiały emisję feromonów. W niektórych krajach islamskich tabu nakazujące zasłaniać ciało kobiety jest szczególnie dokładnie postrzegane i może być interpretowane jako środek zapobiegawczy przedsięwzięty przez zazdrosnych mężczyzn przeciw rozprzestrzenianiu się feromonów ich żon” (Koponski, Koberda 2013: 189).

Amerykanie używają często substancji zapachowych i dezodorantów. Używając silnych substancji zapachowych, wydaje im się, że wszyscy inni śmierdzą. Natomiast dla innych, Amerykanie pachną zdezynfekowaną łazienką. Niemniej, chęć eliminowania naturalnych zapachów nie jest czymś całkowicie pozytywnym. Specjalista tematyki, Amerykanin Edward T. Hall, pisze: „W posługiwaniu się aparatem węchowym Amerykanie są kulturowo niedorozwinięci. Powszechne używanie dezodorantów i tłumienie wszelkich woni w miejscach publicznych czyni z nas kraj zapachowej nijakości i jednostajności – drugi taki trudno byłoby znaleźć gdziekolwiek indziej. Ta nijakość przyczynia się do braku zróżnicowania przestrzeni i pozbawia nasze życie bogactwa i różnorodności” (Hall 2009 [1966]: 71).

Człowiek kojarzy z zapachami pewne emocje. Mówi, że coś dobrze pachnie albo nie. Jednak odczucia, jakie posiada, uwarunkowane są kulturowo. Francuzi na przykład preferują mydło o zapachu cytryny lub lawendy. Lawenda była kiedyś używana do impregnowania pościeli w szafach. W Niemczech dominuje zapach choinki. Wyciąg z sosny kojarzy się tam ze świeżością, z podszyciem lasu, a wszystko, co świeże, jest czyste. Ponadto Niemcy lubią zapach anyżu przywołujący siano. W Wielkiej Brytanii najbardziej wykwinłym zapachem jest zapach paczuli – rośliny, której liśćmi przekładano zwoje jedwabiu importowanego z Indii. Dla Hiszpanów dobrze pachnie paproć, lubią perfumy o zapachu cytryny, bergamotki czy pomarańczy. W Rosji preferuje się zapach róży. Najbardziej znane w Stanach Zjednoczonych kosmetyki „Old Spice” (pomarańcza, zielona cytryna, goździki i cynamon) mają prawie tę samą formułę co coca cola (Castella 2005: 157–158). Można mnożyć przykłady, w których pozytywny walor zapachów wiąże się z dobrymi emocjonalnie skojarzeniami.

Właściwości zapachów były znane i sprawdzone doświadczalnie od wieków. Kadzidło w większości kultur jest stosowane w celu zwiększenia świadomości i połączenia się z sacrum. Jest to oleożywica z drzew rosnących na Półwyspie Arabskim (głównie w Jemenie), zachodnich Indiach i Wschodniej Afryce. Wspomniane m.in. w Starym Testamencie (Wj 30,6) jako niezbędny składnik duchowego oczyszczenia, współcześnie cenny za jego składniki aktywne (m.in. faresol, borneol, olibanol) jako przeciwzapalne, antydepresyjne, wspomagające odporność (Baudoux 2008: 136). Jednak znaczenie olejków eterycznych jest niedoceniane. Już Montaigne skarżył się, że lekarze mogliby lepiej wykorzystywać zapachy. „Nieraz zauważyłem wpływ, jaki mają na mnie odory i jak rozmaicie, wedle swej istoty, działają na usposobienie: zgodnie z tym, co powiadają, iż użytek kadzidła i pachnideł w kościołach, tak dawny i powszechny u wszystkich wiar i narodów, zmierzza ku temu, aby ucieszyć, obudzić i oczyścić zmysły i uczynić nas sposobniejszymi dla kontemplacji” (Montaigne 1957, 729).

Specyfiką zapachu jest to, że nie można go pokazać, ani opisać, ale trzeba go wąchać najlepiej w zamkniętym pomieszczeniu. Jednym z trudności w uzasadnieniu estetyki zapachowej jest brak specyficznej edukacji i wrażliwości. Kiedy wąchamy stworzone aromaty, nasze wrażenia żywione są osobistym doświadczeniem, fantazjami i wspomnieniami. Co najwyżej udaje nam się rozpoznać formalną zapachową kompozycję. Aby zaakceptować zapach drugiej osoby, musimy zdobyć się na poszerzenie naszej zapachowej wrażliwości. Mimo tego, że specjaliści podkreślają, że zmysł węchu jest najbardziej oporny na poszerzenie skali wrażliwości, to jednak trzeba podjąć wysiłek, aby przynajmniej uświadomić i przyjąć, że różnimy się kulturowo zapachami i ma to niewiele wspólnego z oceną ludzkiej osobowości.

Z powyższych rozważań można sformułować następujące zasady. 1. Kiedy znajdujemy się w miejscu z ludźmi, których

się nie zna, ani nie zna się ich reguł zachowania, użyteczne jest patrzeć, stworzyć oczy i uszy oraz uważać trochę na wszystko. Jeśli się nie wie, jak się zachować, najlepiej ich naśladować. Nie można powstrzymać się od komunikacji, kiedy się jest w przestrzeni drugiego. Castella podaje następujący przykład. Pewnego dnia delegacja południowoamerykańska udała się z wizytą do Korei. Niestety, jej przewodnik był nieobecny, kiedy rozpoczynał się oficjalny bankiet. Podano coś, czego Amerykanie nie znali, co było na zewnątrz twarde, ale smaczne w środku. Zjedli to w całości. Koreańczycy jedli jak oni. Kiedy nadszedł przewodnik, zdziwiony wykrzyknął: „Dlaczego jecie skorupy?” Odpowiedzieli: „Ponieważ nikt jakoś nie zaczynał posiłku, zaczęliśmy więc jeść sami. Nie znaliśmy tego, co to jest. Ktoś z nas zaczął jeść ze skorupą. Koreańczycy jedli tak samo, dlatego myśleliśmy, że tak się je”. Zasadą Koreańczyków jest, aby nie wprowadzać w zakłopotanie gości, dlatego jedli jak oni, trochę się dziwili, a może krzywili. Południowi Amerykanie byli przekonani, że w Korei jada się kraby ze skorupami, Koreańczycy, że taki jest sposób jedzenia w Ameryce Południowej. Wszyscy się mylili. Podobne sytuacje mogą prowadzić do konfliktów (Castella 2005: 170–171).

Kiedy się nie wie, na przykład, gdzie kładzie się nogi, warto znaleźć kogoś z obcej kultury, kto zna trochę naszą kulturę, doświadczył rodzaj dyskomfortu i nietaktu, który można byłoby popełnić i może ostrzec lub radzić, co do sposobu działania. Przede wszystkim dobrze jest zapoznać się z zachowaniem inicjującym spotkanie, co trzeba zrobić, aby się zapoznać. Wystarczy czasem powiedzieć kilka słów w obcym języku, szczególnie pozdrowić. Pozdrowienia nie są zwykle trudne do zapamiętania, pod warunkiem że zna się dokładnie okoliczności, w jakich należy te pozdrowienia używać.

7

Wspólny stół

Dzielenie się pożywieniem ma głęboko społeczne i symboliczne znaczenie. Może wynikać z solidarności względem ubogich lub być motywowane przez przekonania religijne. Szczególną formą dzielenia pokarmu jest wspólny posiłek. Ponieważ spożywanie określonego pożywienia związane jest z potwierdzeniem tożsamości, kiedy przy wspólnym stole spotykają się przedstawiciele różnych kultur, dobór odpowiednich dań stanowi wielkie wyzwanie. Zasadą będzie wybór zgodnie z preferencjami kulinarnymi gospodarzy, ale nie wolno zapominać, że pewne smaki i zapachy mogą spowodować negatywne reakcje niektórych gości. Nie chodzi tu tylko o zakazy pokarmowe, ale też o cały szereg skojarzeń, z którymi gospodarze powinni się liczyć. Mimo tego, że człowiek jest istotą wszystkożerną, nie każdy zjada wszystko. Istnieją przyzwyczajenia związane z kulturą lub regionem pochodzenia, a mało jest ludzi gotowych zaakceptować nowinki kulinarne. Pewne zapachy i smaki zaskakują, a nawet szokują, co powoduje konsternację u gospodarzy. Serwując kiedyś sałatę à la vinaigrette spotkałem się z reakcją negatywną u gościa, które nie wyobrażał sobie innej sałaty, jak podanej ze śmietaną i odrobiną cukru.

Rozdział ten nakreśla problematykę smaku i zwyczajów związanych ze stołem. Ukazuje również rozwój przyzwyczajeń smakowych w historii, zakazy związane z pożywieniem,

preferencje smakowe w zależności od kultury oraz znaczenie używek.

7.1. Zmysł smaku

Odczucia smakowe powstają w jamie ustnej, w której znajdują się kubki smakowe, przeważnie na języku, ale też na podniebieniu i w gardle. Jako receptory smaku reagują na przyżytą do ust materię i te bodźce czuciowe przenoszą sygnały do mózgu przez system wegetatywny. Język dorosłej osoby liczy 2000–5000 kubków smakowych, ale liczba ta zmniejsza się z wiekiem. U osób starszych istnieje niebezpieczeństwo przesolenia lub przecukrzenia pokarmów ze względu na niewydolność receptorów smaku. Do klasycznych czterech smaków: słodkiego, kwaśnego, słonego i gorzkiego, dołączono odkryty w 2002 roku³⁰ smak umami inaczej nazywany korzennym. Smak ten najczęściej kojarzy się z mięsem (Schirrmeister 2010: 18–21).

Pełne przeżycie smakowe wiąże się nie tylko ze zmysłem smaku, ale również węchu. Trudno sobie wyobrazić jedzenie czegoś bez wachania. Spożywanie posiłku to delektowanie się przy wykorzystaniu obu zmysłów. Jeśli z danym produktem wiązą się złe doświadczenia węchowe, automatycznie będzie to wpływać na ocenę smaku.

Potrawy i napoje, smak i zapach w specjalny sposób stymulują pamięć. Przede wszystkim przywołują wspomnienia z dzieciństwa. Można by mówić o pamięci kulinarnej, co sugeruje stwierdzenie: „smakuje jak u mamy”. Kiedy jesteśmy przy stole, siedzą z nami nasi przodkowie. Podczas jedzenia

³⁰ Lub w 2000 roku (Zaraska 2017: 103).

wspomina się z uczuciem potrawy z przeszłości, a przede wszystkim ludzi, którzy wtedy z nami byli. Wspominamy też miejsca, które kojarzą nam się z zapachem i smakiem. Obok wspomnień przeszłości rodzinnej, wracamy pamięcią do miejsc odwiedzanych, smaków obcych, egzotycznych. W rzeczywistości wszystko, „co kosztujemy i co nam smakuje, jest również wynikiem uwewnętrznienia cech kulturowych, które zostały nam wpojone za pomocą kulinarnych rytuałów wychowania. I to, czym przesiąkliśmy wtedy, kiedy byliśmy dziećmi, będzie nam towarzyszyć przez całe życie” (Hartmann 2006: 148).

Ze względu na tak silny związek pozytywnych odczuć związanych z rodziną, dzieciństwem i stronami rodzinnymi a wartościowaniem smaku, trudno się nam do nowych wrażeń kulinarnych przyzwyczaić, skonfrontować obcą rzeczywistość pod względem dostępnych produktów i stwierdzić, że pewnych smaków nie doświadczymy, jeśli nie powrócimy do ojczystego kraju. Przyzwyczajenia smakowe nie zależą bowiem jedynie od kultury przygotowania pokarmów, ale również od środowiska, w którym żyjemy, od dostępnych technik i możliwości wymiany towarów.

Wydaje się oczywiste, że smak łączy się z węchem, co nadaje daniom szczególną wartość. Jeśli coś nie pachnie, smak tego wydaje się wymuszony. Czujemy się trochę jak w hermetycznie zamkniętej puszcze. Jest jeszcze inna zależność, a mianowicie człowiek poci się tym, co jadł, a więc zapach spoconego ciała będzie odzwierciedlał jego codzienne menu. Kiedy wszyscy jedzą te same pokarmy, fakt ten przechodzi niezauważalny. W sytuacji jednak międzykulturowości, kiedy żyją obok siebie ludzie preferujący odmienne kuchnie, może łączyć się to z przykrymi niespodziankami. Paul Castella przytacza następującą przygodę. Przez jakiś czas przebywał wśród Mongołów i spożywał napój lokalny, airak, rodzaj piwa zrobiony z mleka

klaczy. Nie zdawał sobie sprawy, że jego pot był przesiąknięty tym zapachem. Z Mongolii udał się do Pekinu, a stamtąd w głąb Chin. W hotelu, zmieniając ubranie, poczuł że jego ciało i jego rzeczy pachną serem. A przecież Chińczycy nie jedzą produktów mlecznych. Francuzi mają tam opinię śmierdzących serem. Jednak grzeczność Chińczyków nie pozwala na robienie uwag gościowi (Castella 2005: 155). Autor ten konkluduje: „Wysłałem wszystkie ubrania do pralni i wyobrażam sobie, że prano je zatykając nos. Ja zaś wziąłem podwójną kąpiel” (Castella 2005: 156).

Istnieje przekonanie, że Japończycy nie mają zapachu ciała. Niektórzy tłumaczą to ich kuchnią wegetariańską. Jednak kiedy wśród młodych Japończyków popularne stały się hamburgery, wzrosło użycie dezodorantów, bo zapach ciała stał się nieprzyjemny.

Z pewnością obfite używanie przypraw, szczególnie papryki chili, wpływa na ostry zapach ciała, który może współobecnych doprowadzić do łez. Trzeba o tym pamiętać, bo zwykle osoba wydzielająca zapach nie jest tego świadoma. Poza tym, trzeba też pamiętać, że każdy się poci a przebywający w zamkniętym pomieszczeniu ludzie o różnej diecie po pewnym czasie przyciągają uwagę sąsiadów swoim potem. Pot jednych dla drugich wzajemnie staje się nieprzyjemny.

Powróćmy jednak do jedzenia. Nie chodzi tu o przypominanie zasad podstawowej etykiety, ale o kilka faktów wynikających ze spotkań międzykulturowych. Pierwsza zasadnicza sprawa to użycie rąk. Powszechnie lewa ręka uchodzi za nieczystą. Trzymając obie ręce na stole, postępujemy niewłaściwie, ponieważ jako „nieczysta” lewa ręka nie powinna być widoczna w trakcie jedzenia. Zresztą podawanie czegoś lewą ręką może być bardzo źle oceniane. Kiedy zaś rzeczywiście konieczne jest użycie lewej ręki, podając na przykład szklankę, przekładamy

ją przez prawą, która jest założony w gipsie, by dać do zrozumienia, że używamy lewej z konieczności. Negatywna wartość lewej ręki dotyczy większości kultur świata.

Sposób jedzenia jednych może być odrażający dla drugih, a przynajmniej dziwny. Castella opowiada o Francuzce, która przebywała w Anglii. Kupiła sobie śniadaniową miseczkę, bo w domu angielskim takiej nie było. Parzyła w niej herbatę, a obowiązkowy na śniadanie rogalik maczała w niej przed spożyciem. Jej współlokator Anglik był zszokowany i uznał to za odrażające. Dziewczyna wyjaśniła, że tak się jada we Francji. Od tego czasu, w towarzystwie, kiedy przyjaciółka robiła coś, co nie było przyjęte w Anglii, Anglik tłumaczył, że ona jest Francuzką. W ten sposób przypisywał pewien typ zachowania odbiegający od normy pochodzeniu z innego „świata” (Castella 2005: 242). Inne zachowanie przy stole spotykane na południu Francji to wycieranie kawałkiem chleba resztek zupy z talerza. Nawet w Europie nie wszystko musi być podobne.

W kulturze europejskiej obok łyżki przyjęło się używanie widelca i noża. Początki użycia widelca sięgają X wieku. Z Bizancjum przez Wenecję wprowadziła go na dwór króla Francji Katarzyna Medycejska w roku 1533. Ze względu na skojarzenia z diabłem widelec spopularyzowany został dopiero w XVIII wieku. Duże znaczenie miała ewolucja przyrządzania dań. Łatwiej było uchwycić kawałki jarzyn lub pokrojone mięso widelcem niż końcówką szpiczastego noża. A ponieważ używano widelca do brania pokarmu, końcówki noży stołowych zostały zaokrąglone (Schirrmeister 2010: 42–43). Kultura chińska wprowadziła użycie pałeczek – zwyczaj, który rozprzestrzenił się następnie w Japonii i Korei oraz w Wietnamie i Tajlandii.

Mówi się, że przynajmniej jedna piąta ludności świata jada rękami, a raczej używając czterech palców prawej ręki. Jest to przypadek większej części Indii, południowo-wschodniej

Azji oraz Afryki. Kultura jedzenia palcami nie ma nic w sobie odrażającego. Po pierwsze, bezpośrednio przed spożywaniem posiłku myje się dokładnie ręce. Po drugie, przestrzega się pewnych reguł jedzenia, szczególnie kiedy je się z jednej miski. Po trzecie, biorąc pokarm do palców można ocenić jego temperaturę i nie poparzyć podniebienia. Europejskie przyzwyczajenia dotyczące jedzenia niekoniecznie odpowiadają afrykańskim standardom. Kiedyś dzieci zwróciły mi uwagę, że nie potrafię jeść, bo nie tylko przeżuwam mięso, ale również miękką polentę. Robię to, bo nauczony jestem mieszać każdy pokarm ze śliną. Na przykład u Basari istnieją dwa słowa na określenie czynności jedzenia „ji” oraz „ngmo”. Pierwsze oznacza połykanie i dotyczy jedzenia miękkiego pokarmu, drugie odnosi się do jedzenia wymagającego gryzienia, na przykład mięsa.

Nauczony w domu, że grzeczność wymaga, aby zjeść do końca to, co postawiono na talerzu, kiedy się jest goszczonym, czyniłem na początku pobytu wśród Basari podobnie. Po niedługim czasie po reakcji dzieci zauważyłem, że coś jest nie tak w moim zachowaniu. Otóż, dla gościa przygotowuje się zwykle to, co najlepsze. W przypadku Basari zabija się kurczaka lub kupuje kawałek mięsa na taką okazję. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że na wsi afrykańskiej mięso jada się tylko od święta. Grzeczność wymaga, aby nie kończyć dania, a przede wszystkim zostawić przynajmniej część mięsa. Gospodarz będzie nalegał, aby jeść, ale wypada wtedy odmówić wskazując na dzieci, które zresztą czekają, kiedy tylko gość odejdzie do stołu, aby skorzystać z dobrego posiłku. Długo będę wspominać jego odwiedziny. Nigdy nie zapomnę rozczerwanych oczu, kiedy gość spałaszował wszystko.

W niektórych regionach Polski można spotykać się ze zwyczajem „proszenia”. Nie wystarczy, że gospodarz poda posiłek, ale musi nalegać i prosić, aby się jadło podczas całego posiłku.

Zwyczaj ten pochodzi prawdopodobnie ze wschodniej części Polski i jest nieznanym na zachodzie. Pochodzący spod Lwowa malarz pracował u pewnej Ślązaczki krótko po wojnie. Umówione było, że otrzyma zapłatę oraz obiad w trakcie pracy. Wieczorem pyta żonę, czy nie zostało coś z obiadu. Żona zdziwiona zapytała, czy nie dostał obiadu, jak było umówione. Tak, odpowiedział, gospodyni przyniosła obiad, postawiła na stole i wyszła, a on nie był w stanie nic zjeść, bo nie proszono.

O pochodzeniu tego zwyczaju pisze Taras Borovets: „W ciągu wieków u Bojków wypracowano pewne niepisane zasady postępowania podczas wizyty w czyimś domu. Zachłanne spożywanie posiłków uważane było za zachowanie nietaktowne, dlatego »w gościaciach« przybyli biesiadnicy powinni rozpocząć posiłek jako ostatni i kończyć jako pierwsi. W rezultacie narodził się zwyczaj ciągłego zapraszania do jedzenia, toteż goście po jedzeniu pierwszej bądź drugiej łyżki potrawy czekali, żeby ich proszono” (Borovets 2016: 144).

Kultura kulinarna większości społeczeństw związana była z hierarchią społeczną. Na przykład w Chinach od VII do X wieku wino zarezerwowane było dla cesarza. Import przypraw z Indonezji w okresie dynastii Tang (618–907) narzucał podział na kuchnię bogatych i biednych. W bogatych domach serwowano dania zagraniczne. Na bankietach oczekiwano dań w stylu indyjskim, nie wspominając o zagranicznych strojach, muzyce i tańcach (Goody 1982: 108).

Zwykle posiłki spożywano w Chinach w gronie rodziny wspólnie z żoną i dziećmi. Podobnie było w średniowiecznej Europie. Kontrastuje to wyraźnie z Afryką, gdzie mężczyźni i kobiety jadali (i jeszcze jadają) oddzielnie. Goody tłumaczy to tym, że struktura stołu jest związane ze strukturą małżeństwa, które wiąże się z obecnością posagu i systemu dziedziczenia. Kiedy kobiety wnoszą posag, zajmują wysokie rangą miejsce

w hierarchii społecznej i jedzą z mężczyznami na równych prawach (Goody 1982: 111). Kiedy zaś poślubienie kobiety wiąże się z uciążliwymi płatnościami małżeńskimi, podkreśla się jej rolę jako matki i gospodyni, zaś jej rola jako żony jest mało znacząca.

Przygotowanie posiłków należy do kobiet. Wynika to z reguł podziału pracy w ramach sfery domowej – do mężczyzny należy kopulowanie, zaś do kobiety, przygotowanie posiłku. Jest to szczególnie widoczne w rodzinach poliginicznych, w których posiłek mężowi przygotowuje ta żona, z którą w danym dniu będzie sypiał (Goody 1982: 114)

System kastowy Indii wyraźnie określał dietę przestrzeganą w poszczególnych warnach, na przykład każda z nich miała własny napój. Członkom różnych kast nie wolno było spożywać posiłku wspólnie, podobnie jak nie można im było zawierać małżeństwa między sobą (Goody 1982: 115).

W społeczeństwie europejskim istotną rolę odgrywał chleb. Ale i tutaj odzwierciedlała się hierarchia społeczna. Chleb biały zarezerwowany był dla bogatych, natomiast biedni musieli zadowolić się chlebem ciemnym. System ten zastosowano podczas drugiej wojny światowej. Kartki na pełnoziarnisty chleb otrzymywali tylko „Aryjczycy”, a więc chleb definiował, kto jest prawdziwym Niemcem, a kto nie (Schirrmeyer 2010, 56).

7.2. Historia smaku

W spotkaniach międzykulturowych ważnym czynnikiem znaczącym różnice jest sposób odżywiania. Prezentuje się kuchnię europejską (jeśli o takiej można mówić), chińską, indyjską, meksykańską itp. Zwraca się uwagę na różnice regionalne, wykorzystanie specyficznych składników oraz przypraw.

Rzadko jednak uświadamiamy sobie, że dane przyzwyczajenia żywieniowe, które dzisiaj posiadamy, zmieniały się w biegu historii przez zmiany kulturowe i przez wymianę kulturową.

Smak więc ma swoją historię. Trudno sobie wyobrazić, że w średniowieczu podawano na stoły książęce mięso bociana, kormorana, czapli czy łabędzia, zaś wieprzowina uważana była za mięso pospolite, właściwe dla nieokrzesanych chłopów. Systemy żywieniowe nigdy nie są trwałe. Warto przypomnieć, że u podstaw pierwszych systemów żywieniowych było pięć obszarów pochodzenia głównych roślin jadalnych, dwie w strefie umiarkowanej i trzy w strefie tropikalnej. W strefie umiarkowanej to obszar basenu Morza Śródziemnego z Bliskim Wschodem oraz północnych Chin. Na obu tych obszarach udomowiono pszenicę i proso ok. 10 000 lat temu, dużą gamę roślin oleistych i owoców. W strefie tropikalnej udomowiono najwięcej roślin z trzema głównymi zbożami. Na obszarze Azji Południowo-Wschodniej – przed 8000 lat – ryż, na obszarze Ameryki Środkowej kukurydzę (ponadto wiele warzyw, roślin oleistych i przypraw) oraz na obszarze afrykańskiego Sahelu proso i sorgo. Połączenie świata bliskowschodniego i azjatyckiego nastąpiło przed 4000 lat, ale znaczącą wymianę datuje się od wypraw Aleksandra Wielkiego. W ramach Cesarstwa Rzymskiego, które było bardzo otwarte na wymianę handlową, dokonało się szybkie rozprzestrzenianie się roślin z Bliskiego Wschodu (Fumey 2004: 20–22).

Problem wymiany między Europą a Azją to przede wszystkim konieczność pokonania długich dystansów. Inna granica, która opierała się długo na wymianie, istniała między Chinami a Indiami i Azją Centralną. Od Indii dzieliły Chiny wysokie góry, z północy natomiast przestrzeń była otwarta na azjatyckie stepy. To nie tylko mur wybudowany z wielkim trudem

oddzielał świat chiński od nomadów i pasterzy z północy, których Chińczycy uważali za barbarzyńców. Chińczycy odróżniali się ponadto od tych ludów sposobem odżywiania. Środkowa Azja konsumowała jako źródło protein mięso i produkty mleczne, Indie zaś rośliny strączkowe i mleko. Chińczycy, przynajmniej w pewnych okresach, odrzucali konsumpcję mleka. Goody wskazuje, że mleko zastępowała soja. Chińczycy widzieli w niej bardziej wydajny sposób produkcji protein niż hodowla bydła, co pozwoliło na wysoką gęstość zaludnienia w przestrzeni. Był to też sposób na niezależność alimentacyjną od graniczących nomadów (Goody 1982: 107).

Azja Centralna, obszar nizin i gór, była mniej podatna na uprawę zbóż ze względu na krótki okres wegetacji, co spowodowało, że ludy ją zamieszkujące specjalizowały się w hodowli. Tym to właśnie ludom zawdzięcza Europa smak mięsa i produktów mlecznych, który rozprzestrzenił się od średniowiecza w całej Europie Środkowej i Północnej do bram Atlantyku, a potem w Ameryce Północnej.

Od czasów odkryć geograficznych nastąpiło silne wymieszanie roślin. Znamienna jest tu historia przypraw. Przez długi czas od X wieku monopol na handel przyprawami miała Wenecja. Ponadto muzułmanie tworzyli bariery handlowe między Morzem Czerwonym i Zatoką Perską a Morzem Chińskim. Przyprawy były więc bardzo drogie. We Francji XIV–XV wieku znane były następujące przyprawy: pieprz, cynamon, imbir, goździki, gałka muszkatołowa, szafran, kminek, anyż, kardamon, nard – o czym świadczą przepisy zawarte w książkach kucharskich tamtych czasów (Flandrin 2003: 32).

Odkrycie drogi do Indii przez Vasco da Gama (1497–1498) oraz podróż dookoła świata Ferdynanda Magellana (1519–1522) otworzyły handel korzenny na szeroką skalę. Był to towar lekki, ale bardzo cenny, dlatego dotarcie

wyładowanego po burtę statku do Europy zapewniało właścicielom niebywały majątek. Przywożono głównie goździki i gałkę muszkatołową oraz pieprz – ten ostatni był jedyną przyprawą cenowo dostępną dla prostego ludu. Smak ostry, korzenny, który dominował w Europie jeszcze w XV wieku, ustępował miejsca innym smakom, szczególnie we Francji. Różnica między krajami stała się tak wyraźna, że podróżujący po Europie Francuzi do dziś narzekają na ostre przyprawy w Niemczech, Polsce i Hiszpanii (Flandrin 2003: 33). Wszystko dzieje się za przyczyną cukru.

Trzcina cukrowa pochodzi z Azji Południowej, gdzie około 10 000 lat temu została uprawiana. W V wieku naszej ery sok z trzciny cukrowej został po raz pierwszy rafinowany w Persji, zaś Arabowie rozprzestrzenili cukier w basenie Morza Śródziemnego. W zapiskach niektórych greckich medyków nazywano go „indyjską solą” i używany był jako przyprawa oraz lekarstwo. Do zachodniej Europy przywieźli cukier krzyżowcy. Przez 400 lat cukier pozostawał produktem bardzo droгим i luksusowym. Wartość cukru zachęciła władców do zakładania plantacji, na przykład Henryk Żeglarz, książę portugalski, założył pod koniec XV wieku plantację na Maderze. Wkrótce powstały również plantacje cukru w Nowym Świecie, a produkt ten zajął ważne miejsce w trójsronnym handlu atlantyckim. Z Europy do Afryki eksportowano produkty fabrykowane, niewolników z Afryki do Ameryki i cukier zza Oceanu do Europy. Popyt na cukier rozwijał się bardzo szybko. Zakładano coraz więcej plantacji, do których potrzebowano coraz więcej niewolników z Afryki. Cukier odkryty w burakach cukrowych w 1747 roku przez berlińskiego chemika Andreasa Sigismunda Marggrafa tracił systematycznie swój egzotyczny charakter, zaś od lat 50. XIX wieku stał się stałym produktem żywienia w Europie (Schwirrmeister 2010: 127–128).

Kuchnia francuska już od średniowiecza wyróżniała się przez smak kwaśny: wino, ocet, porzeczek. W miejsce sosów pikantnych od XVI wieku rozpowszechniły się sosy tłuste, łagodniejsze i bardziej przypominające smakiem potrawy. Transformacja smaków i gustów kulinarnych elit przyczyniła się do zmiany w wyglądzie zewnętrznym, co daje się zauważyć na obrazach mistrzów, na przykład Rubensa. Podczas gdy malarze i poeci XIV wieku marzyli o smukłych dziewczynach, to od XVI wieku coraz bardziej doceniano „opływający” kształt ciała. Było to związane z tym, że od XVI wieku cukier, masło i tłuste sosy zastąpiły w diecie elit potrawy ostre i pikantne. Warto zauważyć, że w XIV wieku w książkach kucharskich Francji i Anglii, Włoch i Hiszpanii nie spotyka się masła. W tłustych dniach (niepostnych) preferowano boczek i smalec, w chudych daniach (postnych) – olej. W średniowieczu masło uznawane było za przyprawę, którą należy dodawać do potraw w ograniczonej ilości. Z niewiadomych powodów od XVI wieku masło pojawiało się w przepisach francuskich i angielskich, przy czym śmietana uchodziła za pożywienie plebsu (Flandrin 2003: 32–34).

Odkrycie Ameryki było nie tylko zdobyciem terenów pod plantacje, ale również otwarciem drogi dostępu do nowych produktów alimentacyjnych, takich jak ziemniak i kukurydza. Jak wszystkie produkty obcego pochodzenia, przyjęły się one w Europie z dużymi trudnościami. Ziemniaki nazywał Ludwig Feuerbach „niehumanym i nienaturalnym pokarmem”, zaś Gottfried W. Leibnitz twierdził, że kartofle oślepiają ludzi, myśląc prawdopodobnie o produkowanym z nich alkoholu (Schirmer 2010: 52). Przywiezione do Hiszpanii z Andów w 1535 roku ziemniaki potrzebowały dużo czasu, aby stać się ważnym produktem alimentacyjnym. Sadzono je przede wszystkim na biednej ziemi, na przykład w Irlandii. Ziemniaki były

częścią irlandzkiej diety już w połowie XVII wieku, a do końca XVIII wieku zastąpiły pokarmy zbożowe. Głód spowodowany zarazą ziemniaczaną w 1843 roku świadczy o tym, jak wielkie znaczenie miał ziemniak w żywieniu ludności Zielonej Wyspy (Bruce 2009 [2007]: 85–86).

Ziemniaki (głównie słodkie) dotarły do Chin z Ameryki w 1555 roku, ale ich wartość odżywcza została doceniona dopiero w XVIII wieku, kiedy brakowało żywności (Fumey 2004: 22).

Kukurydza, bardzo ceniona podobnie jak ziemniak, musiała znaleźć teren dla siebie, gdzie nie wchodziła w konflikt ze zbożem. Sieje się ją na ciężkich ziemiach w klimacie wilgotnym, czego nie lubi pszenica, na przykład w dolinach zalewowych rzek Pô i Rodanu we Francji. Kukurydza stała się podstawowym produktem żywnościowym strefy sawann w Afryce, wypierając po części proso i sorgo dzięki nawozom sztucznym. Podobnie w Azji na terenach nienadających się pod uprawę mokrego ryżu sieje się kukurydzę.

Ten krótki przegląd historyczny pokazuje, że nie ma na świecie stref zamkniętych, w których ludzie żywiliby się produktami, które od zawsze rosły w danym regionie. Czym byłaby Polska bez zbóż udomowionych na Bliskim Wschodzie i ziemniaka z Ameryki, pieprzu z tropików i cukru z Indii. Warto o tym przypominać w kontekście wielokulturowości. Co prawda proces wymiany był kiedyś dużo wolniejszy i adaptacja produktów przychodziła jakby naturalnie, nie oznacza to, że produkty uznawane za swoje rosły na naszej ziemi od zawsze. Podobnie jak wymiana roślin jadalnych, z biegiem wieków zmieniały się preferencje smakowe. Dziś dominuje duża różnorodność i niktogo nie dziwi, że w tej samej rodzinie jedni wolą ostre, drudzy bardziej neutralne smakowo potrawy.

7.3. Używki

Odkrycie Nowego Świata pozwoliło nie tylko na rozprzestrzenienie się nowych produktów alimentacyjnych pierwszej potrzeby (kukurydzy, ziemniaków, pomidorów, fasoli), ale związane było z pojawieniem się substancji nazywanej napojem bogów, a mianowicie czekolady.

Czekolada jest wynikiem złożonego procesu przetwarzania ziaren kakaowca. Roślina ta – drzewo kilkumetrowej wysokości – wymaga średniej rocznej temperatury między 24 a 28 stopni Celsjusza. Najlepiej rośnie w strefie tropikalnej między 8 stopniem szerokości północnej a 8 stopniem szerokości południowej, najczęściej w cieniu wysokich drzew. Jedno drzewo wydaje 20–35 owoców, a w każdym z nich znajduje się 20–60 ziaren kakao (Schirmer 2010: 177).

Za pierwszych hodowców drzew kakaowca uznaje się Omeleków (1500–400 przed naszą erą), lud zamieszkujący wybrzeże Zatoki Meksykańskiej. Kakao miało znaczenie religijne i ekonomiczne dla ludów prekolumbijskich. W grobowcach Majów znaleziono ziarna kukurydzy i kakao jako symbol odrodzenia. Uznawali oni, że drzewo kakaowca należy do bogów. Ziarna uważane były za symbol serca i składane w ofierze bogom. Kakao oznaczało prestiż, ale też było środkiem płatniczym. Na przykład skarbiec władcy Montezumy wypełniony był ziarnami kakao. Ziarna wykorzystywane były w handlu wymiennym. W XV–XVII wieku w Nikaragui można było kupić niewolnika za 100 ziaren kakao (Bruce 2009 [2007]: 19–20).

Przypuszcza się, że ziarna kakaowca dotarły do Hiszpanii w 1528 roku. Niemniej, trzeba było sporo czasu, aby Europejczycy przyzwyczaili się do ich smaku. Stopniowo kakao zdobyło popularność na hiszpańskim dworze i to dzięki jezuitom. Jako napój podawane było z mlekiem, cukrem i przyprawami.

Prawdopodobnie do Francji „napój bogów” zawitał za sprawą Anny Austriaczki, która w 1615 roku poślubiła Ludwika XIII. Z czasem czekolada stała się oficjalnym napojem dworu francuskiego. W czasie panowania Ludwika XIV (1638–1715) był to napój elit cieszący się dużym prestiżem. Napój przygotowywano ceremonialnie, spożywano powoli, głównie jako śniadanie podawane do łóżka (Bruce 2009 [2007]: 21; Schirrmeyer 2010: 181).

Do 1728 roku Hiszpania miała monopol na handel ziarnami kakao, anektując dla pewności obszary występowania tej rośliny. Rozprzestrzeniając się poza Hiszpanię i Portugalię od połowy XVII wieku, czekolada stała się nie tylko luksusowym napojem we Francji, ale również w Italii, Flandrii i Anglii. W krajach tych na wzór Półwyspu Iberyjskiego powstawały bary czekoladowe, nazywane w Anglii domami czekolady (Schirrmeyer 2010, 183).

Domy te konkurowały z powodzeniem z rodzącymi się od XVII wieku kawiarniami. Jednak kakao i kawa różniły się nie tylko w działaniu, ale również w wymianie symbolicznej. Kawa była środkiem stymulującym, zwiększającym wydajność pracy, dlatego dobrze korespondowała z ideałem protestantyzmu. Natomiast czekolada, będąca napojem luksusowym, wyrażała styl życia arystokracji, a ponadto pochodząca z Hiszpanii, kojarzyła się bardziej z katolicyzmem (Schirrmeyer 2010: 182).

Czekoladę należało przygotowywać z zachowaniem najdrobniejszych szczegółów procedury. Odzwierciedla to opera Wolfganga A. Mozarta „Cosi Fan Tutte” (1790), w której pokojówka Despina przez pół godziny ubija czekoladę dla swojej pani. Picie czekolady wiązało się nie tylko z przyjemnością, ale miało również działanie lecznicze. Uważano, że łagodzi ona zły humor, uspokaja gniew i agresywne usposobienie. Stanowi również podniecie seksualną, o czym był przekonany Giovanni

Casanova. Niedawno naukowcom udało się ustalić, że około 300 substancji chemicznych znajdujących się w czekoladzie może produkować endorfiny (Bruce 2009 [2007]: 28).

Wiek XIX upływał pod znakiem doskonalenia produktów na bazie kakao. Przez wytłoczenie tłuszczu stworzono czekoladę do jedzenia w formie tabliczki, zaś największą popularność zdobyła czekolada mleczna Daniela Petera (ziarna kakao, skondensowane mleko, masło i cukier). Trzeba pamiętać, że produkt ten zawiera zaledwie 20% kakao (Bruce 2009 [2007]: 25).

Bez wątpienia kulturowe znaczenie kakao przewyższa jego wartość użytkową. Podobny los spotkały ziarna kawy. Przyjmuje się, że kawa pochodzi z regionu Keffa w południowej Etiopii, ale faktyczne pochodzenie owiane jest tajemnicą. Co prawda Keffa brzmi jak kawa, ale językoznawcy wywodzą słowo „kawa” od arabskiego „kahwa” – rzecz, która poprawia nastrój i podnieca. Pierwsza wzmianka o kawie pochodzi bowiem z manuskryptu znalezionej w Jemenie około 575 roku. Początkowo ziarna były parzone, a dopiero od XIII wieku suszone i prażone na węglu. Kiedy zaś mufti Adenu, Jemal-ud-din, w 1454 roku podczas podróży do Etiopii został uzdrowiony z nieokreślonej przypadłości dzięki, jak przypuszczano, kawie, jej picie stało się coraz bardziej popularne, najpierw w meczetach przy okazji ceremonii religijnych. Kiedy zaś pod koniec XV wieku zwyczaj ten przyjął się w Mekce, rozprzestrzenił się szybko do Egiptu i przez Syrię na cały obszar kultury arabskiej. W zamożnych dzielnicach miast powstały wówczas pierwsze kawiarnie (w 1517 roku w Konstantynopolu) (Bruce 2009 [2007]: 142–144).

Arabowie mieli monopol na uprawę kawy. Nie wolno było wywozić płodnych ziaren kawy poza Imperium. Pewien Indyjczyk Baba Budan przemycił ziarna do Majсур (Mysore) wracając z pielgrzymki do Mekki i założył plantację. Od 1696 roku Holendrzy rozwinęli plantacje na Sri Lance

i na Jawie. Z początkiem XVIII wieku podarowali sadzonkę Ludwikowi XIV, który posadził ją w Jardin de Plantes. Gabriel Mathieu de Clieu ukradł odrośl tej sadzonki i wywiózł na Martynikę. Na przestrzeni pięćdziesięciu lat większa część powierzchni Martyniki zamieniona została na plantacje kawowca. W 1727 roku przy użyciu postępu dwie sadzonki kawowca dotarły do Brazylii, gdzie roślina znalazła bardzo podatny grunt pod uprawę (Bruce 2009, 149).

Picie kawy w Europie było znane od początku XVII wieku. Choć w 1615 roku kawa pojawiła się w Wenecji, to jednak pierwsze kawiarnie powstały trzydzieści lat później. Z początku uważano, że kawa smakuje jak „wywar ze starych butów”. Pierwsza kawiarnia w Anglii powstała w Oxfordzie w 1652 roku, wkrótce powstało ich mnóstwo w Londynie. Uważało się je za bardziej przyjazne niż piwiarnie. Odtąd kawiarnie stały się centrum komunikacji, gdzie ludzie wymieniają swoje poglądy, zawierają transakcje finansowe, ale również spiskują (Bruce 2009 [2007]: 146-147).

Kawa dotarła do Marsylii w 1644 roku, choć elity paryskie pierwszy kontakt z tym napojem miały w roku 1669 podczas przyjęcia u Mustafy Paszy, posła tureckiego. Pierwsza kawiarnia paryska pochodzi z 1671 roku. Do Europy Środkowej kawa dotarła po zwycięstwie króla Jana III Sobieskiego pod Wiedniem. Polak, Franciszek Kulczycki, założył w roku 1683 pierwszą kawiarnię w Wiedniu. Jednak w Polsce, jeszcze pod koniec XVII wieku, kawa była mało popularna – pierwsza kawiarnia powstała w Gdańsku (Antoni Momber), w Warszawie dopiero w 1724 roku (Herni Duval). Idealna kawa powinna mieć czarność węgla, przejrzystość bursztynu, zapach mokki i gęstość miodowego płynu.

Kawa weszła do kultury Europy i Ameryki. Trudno wyobrazić sobie życie bez kawy. Kawa jest środkiem stymulującym,

dzięki kofeinie wyizolowanej po raz pierwszy w 1819 roku, zwiększa czujność, może wywołać zaburzenia koordynacji ruchowej i spowodować bezsenność. Jednak to działanie farmakologiczne jest niczym w porównaniu ze znaczeniem społecznym picia kawy w gronie przyjaciół, grupach biznesowych, rodzinie. Choć miejscem picia kawy par excellence są kawiarnie, wielu ludziom trudno wyobrazić sobie rozpoczęcie dnia bez kawy albo też brak przerw kawowych w biurze. Kawa to pierwsza rzecz, jaką oferuje się gościom.

Podobną rolę, choć na dużo mniejszą skalę, przynajmniej w Europie, spełnia picie herbaty. Ten orzeźwiający napój jako pierwszy zaczęli pić Chińczycy. Udomowili roślinę pochodzącą z Indii. Legenda głosi, że święty mąż Bodhi-Dharma podczas czuwania i postu zasnął ze znużenia. Kiedy zaś się obudził, odciął sobie powieki, aby oczy się już więcej nie zamykały. Z wyrzuconych powiek wyrosły dwa krzewy herbaty. Kiedy Bodhi-Dharma skosztował liści, poczuł, że znużenie go opuszcza (Kopaliński 1987: 25–26). W ten sposób miano odkryć działanie herbaty. W rzeczywistości występująca w liściach teina pobudza i stymuluje ośrodkowy układ nerwowy, zmniejsza poczucie zmęczenia oraz poprawia koncentrację. Ponadto wzmacnia pracę układu pokarmowego i choć działa wolniej od kofeiny, jej efekty są bardziej trwałe.

Uznaje się rok 1606 jako rok przywiezienia herbaty do Florencji, a wkrótce potem moda na picie herbaty rozprzestrzeniła się w Europie, najpierw w Holandii i Anglii, a potem w innych krajach. Przyczynili się do tego w głównej mierze lekarze, którzy zalecali picie kilkudziesięciu nawet filiżanek herbaty dziennie. W Polsce król Jan Kazimierz spożywał herbatę, aby złagodzić bóle głowy. Profesor botaniki Gabriel Rączyński wychwalał herbatę jako cenny lek, który sam hodował w krakowski ogrodzie botanicznym (Odyniec, Włodarski 2001: 106–107).

Jednak zwyczaj picia herbaty rozprzestrzenił się niezależnie od jej właściwości leczniczych. Moda na herbatę występowała najpierw w Holandii, potem w Anglii, Francji, Prusach a później i w Polsce. W krajach Europy Zachodniej – obok kawiarni – powstawały herbaciarnie. Pito herbatę w sferach zamożnych ludzi z oryginalnych filiżanek chińskich. Do Rosji herbata dotarła przez kupców chińskich, którzy odwiedzali faktorie w Niżnym Nowogrodzie od 1417 roku (Odyniec, Włodarski 2001: 105–106).

W zależności od kultury wykształciły się odrębne zwyczaje, a nawet ceremonie picia herbaty. Najstarsza z nich, która została sformalizowana to chanoyu (*cianoju*) – japońska ceremonia picia herbaty, w której obowiązuje ściśle określona etykieta. Reguły, ustanowione przez Sen-no Rikyu w XVI wieku, obowiązują do dzisiaj. Ceremonie pełne odbywają się w specjalnych pawilonach i charakteryzują się rozbudowanym rytuałem, a uczestników obowiązuje oficjalny strój. Ceremonie zaś skrócone odbywają się zazwyczaj w domostwie, w miejscu pracy albo na wolnym powietrzu i ograniczają się do skromnego poczęstunku. (Tubielewicz 1996: 46–47).

Jerzy Mikułowski Pomorski zwraca uwagę na różnice w sposobie parzenia herbaty na Wyspach Brytyjskich. Na południu, wodę gotuje się w czajnikach na piecach kuchennych i zaparza herbatę w specjalnych naczyniach porcelanowych. Autor zwraca uwagę na kulturę rolniczą południowej Anglii, w której stół kuchenny stanowi przedłużenie blachy pieca. Herbatę pije się więc przy stole, siedząc naprzeciw siebie. Inaczej odbywa się spożywanie herbaty na północy Wysp Brytyjskich. Tam gotuje się herbatę w metalowych naczyniach podwieszonych nad ogniem. Siada się w kręgu przy kominku, gdzie kontakty między ludźmi są bardziej bezpośrednie a rozmowy bardziej przyjacielskie. Autor zwraca uwagę na charakter pasterski tej

kultury. Jego zdaniem ogniska, a później kominek były miejscem gromadzenia się ludzi i nawiązywania relacji (Mikułowski Pomorski 2007: 209–210).

7.4. Zakazy pokarmowe

Najbardziej kulturowo znaczące są zakazy jedzenia określonego mięsa. U Żydów i muzułmanów istnieje ścisły zakaz jedzenia wieprzowiny, hindusi nie jedzą mięsa wołowego, w chrześcijaństwie przez jakiś czas istniał zakaz jedzenia koniny³¹, z różnych względów wielu ludzi nie jada mięsa psa, a nawet niektórzy nie jedzą ryb. Dwa pierwsze zakazy są najpowszechniejsze i na nich skupimy uwagę. Nie należy również zapominać, że powstrzymywanie się od spożywania mięsa, a nawet produktów mlecznych nie jest obce współczesnej kulturze, o czym świadczy wzrastająca liczba wegetarian i wegan w świecie zachodnim.

Obraz ukazujący wznoszenie się człowieka do ideału humanitaryzmu przedstawia latarnię morską, na której szczyt prowadzą przymocowane do zewnętrznego muru schody. Po schodach idzie kilkoro ludzi. Na najniższym poziomie znajduje się tzw. barbarzyńca, który zjada wszystko, co surowe lub gotowane. Niewiele wyżej jest człowiek reprezentujący Europejczyków, Amerykanów, Chińczyków i innych ludzi, którzy jedzą mięsa wszelkiego rodzaju z wyjątkiem ludzkiego. Wyżej jeszcze są inne osoby. Jedna je każde mięso z wyjątkiem wieprzowiny, inna nie jada tylko wołowiny i jeszcze inna, która nie jada mięsa, ale jada ryby i jaja. Poziom wyżej jest europejski wegetarianin, który nie jada mięsa i ryb, ale jada jaja. Na szczycie

³¹ Były to raczej nieudane próby zakazu, jakie powziął papież Grzegorz III (Simoons 1994: 187)

schodów stoją bezwzględni wegetarianie, dżiniści hinduiści i buddyści, którzy nie jedzą ani mięsa, ani ryb, ani jaj, wszyscy ci, dla których każde życie jest święte, zgodnie z zasadą „żyj i pozwól żyć” (Simoons 1994: 8).

Zasada wegetarianizmu, w tym zakaz jedzenia mięsa, wynika z pewnych ideałów, które wywodzą się z Indii i są związane z prawem ahimsy. Jest to prawo niestosowania przemocy i wiąże się z przekonaniem, że wszystkie istoty żyjące mają duszę, a zabijanie nie tylko ludzi, ale i zwierząt, jest aktem przemocy. Pojęcie ahimsy ukształtowało się w Indiach około 500 roku przed naszą erą i związane było z powstaniem buddyzmu i dżinizmu. Nauka buddyzmu i dżinizmu opiera się na wierze w pokrewieństwo wszystkich istot żyjących i w reinkarnację, zgodnie z którą człowiek mógł być przed narodzeniem zwierzęciem lub będzie nim po śmierci. Jeśli więc ktoś dręczy jakieś zwierzę, może się okazać, że czyni to swojej matce. Zasadę ahimsy w formie skrajnej przestrzega dżinizm, który obok przestrzegania ścisłego wegetarianizmu, zakazuje chodzenia po zmroku, aby nie nadepnąć na jakieś zwierzątko. Dżiniści nie uprawiają ziemi, aby nie zabić ziemnych żyjątek. W mniej skrajnej formie zasadę tę przyjmuje buddyzm oraz hinduizm.

Można zapytać, dlaczego w hinduizmie zakaz spożywania mięsa miałby dotyczyć jedynie wołowiny. Zaraz na wstępie trzeba zaznaczyć, że nie wszyscy hinduiści przestrzegają tego zakazu. Wszystko zależy od przynależności do kasty. Im wyższa kasta, tym zakazy są surowsze. W kaście braminów często jest praktykowany ścisły wegetarianizm, natomiast ludzie pozakastowi w ogóle nie stronią od mięsa. Niemniej, przekonanie o świętości i wstrzymywanie się od przemocy względem krów było tak głęboko zakorzenione w Indiach, że w konstytucji zapisano zakaz zabijania krów (Simoons 1994: 109).

W hinduizmie ludowym krowa jest ulubionym zwierzęciem Kryszny i większość rytuałów związanych z krową dotyczy tego bóstwa. Poza tym krowa i bydlę czczone są przy wielu okazjach. Niektóre z nich łączą się z rytuałami odprawianymi z krową reprezentującą jakieś bóstwo, inne zaś związane są z uproszeniem pomyślności dla bydła. Krowa, jako istota święta, jest oprowadzana wokół miejsc, osób lub rzeczy w celu sprowadzenia dobra. W przekonaniu hinduistów krowa posiada obfite *śakti* (siłę boską). W południowych Indiach krowa jest czasem stawiana przy wejściu do świątyni, aby ludzie spoglądając na nią doznawali oczyszczenia. Specjalnym poszanowaniem cieszy się pięć produktów krowy (mleko, twaróg, masło [ghi], mocz i łajno). Produkty te, choć mają praktyczne zastosowanie, dla ortodoksyjnych hindusów mają symboliczne znaczenia i służą osiągnięciu i utrzymywaniu stanu rytualnej czystości (Simoons 1994: 110–111).

Zakaz jedzenia krowiego mięsa wiąże się ze wzrostem uświęcenia krowy ok. 500 roku przed naszą erą. Skąd wziął się ten zwyczaj i obowiązek? W przypadku hinduizmu wydaje się oczywiste, że religia wpłynęła na radykalną zmianę wzorów zabijania krowy i jedzenia wołowiny. Jednym z powodów była ahimsa wraz z rosnącym przekonaniem, że ludzkie życie i życie zwierzęcia są tym samym i że krew ofiary budzi pogardę. Zmiany w spożywaniu wołowiny i innego mięsa dokonały się pod presją miejscowych zwyczajów i wpływu buddyzmu. Hinduizm przyjął zakaz jedzenia wołowiny, aby pokazać, że na wzór buddyzmu jest religią uprzejmości i braku przemocy. By pokazać się lepszym, dążył do realizacji ideału pełnego wegetarianizmu (Simoons 1994: 142).

Podsumowując warto wspomnieć pięć czynników, które przyczyniły się do wprowadzenia zakazu jedzenia wołowiny, o których pisze W. Norman Brown. Jest to: 1) duże znaczenie

krowy, mleka i innych produktów w wedyjskich rytuałach ofiarnych; 2) związki krowy z kultem matki-ziemi; 3) pogląd, że krowa jako własność braminy jest święta; 4) stopniowa akceptacja figuratywnego użycia słów na krowę; 5) koncepcja ahimy, która obejmuje poza krową również inne zwierzęta (Brown 1957: 39–47; Simoons 1994: 142–143).

Innym zwierzęciem, które przyciąga szczególną uwagę w kwestii zakazów, jest świnia. Została ona udomowiona w południowo-wschodniej Europie i na Bliskim Wschodzie już w VII tysiącleciu przed naszą erą. Najstarsze źródła historyczne wskazują świnie jako zwierzę ofiarne, najczęściej podczas rytuałów na poziomie rodziny. Jako zwierzę chthoniczne świnia była wykorzystywana jako kozioł ofiarny w rytuałach oddalenia zła u Hetytów, w rytuałach uzdrawiania jako substytut chorej osoby w Babilonii i Asyrii. W Rzymie świnia, po wołe i owcy, zajmowała trzecie miejsce w hierarchii zwierząt ofiarnych (Simoons 1994: 23–32). Dawniej w Europie świnia kojarzona była z kultem płodności. Na przykład na Łotwie świnia uważana była za ducha ziarna, którego zapładniająca moc tkwi w ogonie. Kiedy siano pierwszy jęczmień, wtykano do ziemi ogon świni w nadziei, że jęczmień osiągnie odpowiednią wysokość (Simoons 1994: 36–38). Świnia również odgrywała i odgrywa istotną rolę żywieniową i symboliczną na innych kontynentach. Wspomnieć można choćby znaczenie świni w Melanezji, gdzie zwierzę to stanowi największe bogactwo dające prestiż i władzę (Simoons 1994: 62–63).

Skąd więc bierze się zakaz jedzenia wieprzowiny praktykowany przez Żydów i muzułmanów? Istnieje kilka hipotez tłumaczących ten obyczaj. Pierwsza z nich to hipoteza higieniczna. Przyjmuje, że mięso świni rozkłada się szybko w gorącym klimacie, zaś wszystkożerna świnia, fizycznie brudna, stanowi niebezpieczeństwo chorób, szczególnie włośnicy. Jeśli jednak

przyczyną zakazu miałyby być klimat, to dlaczego obowiązuje on wyznawców wspomnianych religii również w umiarkowanym klimacie? Nie tylko świnie grzebią w śmietnikach, dlaczego więc zakazywać jedzenia tylko wieprzowiny? Nie wiadomo również, czy włośnica istniała w czasach, kiedy Żydzi zakazywali jedzenia wieprzowiny. Zarazek odkryto dopiero w 1835 roku, a jego związek z człowiekiem 25 lat później (Simoons 1994: 65–71).

Druga hipoteza dotyczy ekonomii, środowiska i ekologii. Głosi ona, że ze względu na wzrost populacji i zniszczenie środowiska zakazano jedzenia wieprzowiny, a tym samym hodowli świń. Jednak Palestyna w czasach Sędziów była zalesiona i świnie mogły się żywić żołędziami i innymi nasionami, co nie niszczyło środowiska. To, co niszczy środowisko, to kozy i owce. Zresztą na początku ery chrześcijańskiej w Palestynie obowiązywał zakaz hodowli kóz. Argument środowiskowy nie zadawała (Simoons 1994: 71–85).

Trzecia hipoteza ma charakter symboliczny i kultyczny, zgodnie z którą zakaz wynika z pragnienia uświęcenia i oddzielenia od nieczystości. W świętości człowiek otrzymuje błogosławieństwo Boże. Świnia stanowi anomalię taksonomiczną: jest parzystokopytna, ale nie należy do przeżuwaczy. Zakaz jedzenia wieprzowiny znajdujemy w Księdze Kapłańskiej (11,1–8) oraz w Księdze Powtórzonego Prawa (14,3–20), obok innych zakazów pokarmowych. Oddzielenie zwierząt czystych od nieczystych miało na celu oddzielenie Żydów od innych ludów, miało wyrażać istotną cechę ich tożsamości. Po wyeliminowaniu drapieżników i zwierząt wodnych bez łusek, zaakceptowano przeżuwacze i to tylko parzystokopytne. Zakaz dotyczy nie tylko wieprzowiny, ale również mięsa konia i wielbłąda (Simoons 1994: 88).

Zakaz jedzenia wieprzowiny dotyczył ludów, gdzie były inne źródła protein, ale też w szczególności grup pasterskich. Faktem jest, że tam, gdzie nie ma wpływu społeczeństw pasterskich (ani islamu), nie ma nastawienie przeciwnego wieprzowinie (Simoons 1994: 92–93). Z pewnością obok kultu Jahwe zakaz jedzenia wieprzowiny jest ważną cechą religii żydowskiej. Za czasów Antiocha jedzenie wieprzowiny oznaczało dla Żydów zaparcie się wiary. Świadczy o tym fragment Drugiej Księgi Machabejskiej (7,1–42). Kiedy król chciał zmusić siedmiu braci i ich matkę do zjedzenia wieprzowiny, woleli oni ponieść śmierć męczeńską niż sprzeciwić się prawu.

W relacjach międzykulturowych trzeba mieć na uwadze zakazy pokarmowe, szczególnie jeśli chodzi o jedzenie mięsa, wynikające z przekonań religijnych. Często nie są to bowiem zwyczajne przyzwyczajenia, ale oznaka tożsamości i wyraz wiary obdarzony silnym ładunkiem emocjonalnym. Przygotowanie wieprzowiny na poczęstunek, kiedy jest się świadomym, że wśród zaproszonych gości będą muzułmanie, jest nie tylko nietaktem, ale może być odczytane jako prowokacja. I nie chodzi tu tylko o samo mięso, ale o wszelkie tłuszcze pochodzenia wieprzowego.

Może się wydawać, że jedzenie mięsa niektórych zwierząt jest czymś odrażającym. Takim przykładem jest mięso psa. I choć nigdzie nie ma zapisanego prawa zakazującego jedzenia mięsa psa, wielu ludzi wzbrania się, a nawet nie potrafi sobie wyobrazić czegoś podobnego. Musimy jednak pamiętać, że w niektórych kulturach mięso psa jest smakołykiem, a przynajmniej uważane jest za źródło wyjątkowej siły fizycznej. Dotyczy to szczególnie niektórych kultur azjatyckiej, ale również wysp Pacyfiku, Indian Ameryki i niektórych ludów Afryki.

Ponad wszelkie kulturowe zakazy istnieją również psychologiczne mechanizmy, które powstrzymują od jedzenia

mięsa. Te również w relacjach międzyludzkich powinniśmy uszanować. I choć czasem jest kłopotliwe przygotowanie dań mięsnych i bezmięsnych dla jednego posiłku, to jednak powinniśmy uszanować decyzję wegetariańskich gości, która może wynikać z przekonań, ascezy lub po prostu diety.

7.5. Preferencje smakowe

Trudno mówić o preferencjach smakowych, kiedy się weźmie pod uwagę dynamikę kontaktów kulturowych, wymianę produktów alimentacyjnych, rozwój technologii oraz politykę żywieniową. Wszystko to jest ważnym czynnikiem zmiany. To, co z perspektywy historycznej wydaje się procesem o silnej dynamice, w praktyce odbywa jednak się bardzo powoli. Trzeba było kilkudziesięciu lat, aby kawa czy herbata zostały zaakceptowane jako napój w Europie. Ziemniak wzbudził zainteresowanie dopiero wtedy, kiedy wzrosła liczba ludności w Europie i w Chinach do tego stopnia, że mieszkańcom groziła plaga głodu. Wraz z rozwojem środków transportu i komunikacji globalizacja dosięga również sfery alimentacyjnej. Dziś dzięki pięciu „bestsellerom”, jakimi są pizza, hamburger, kebab, sushi i cappuccino, smak przybiera formy hybrydowe, za którym stoi przemysł żywnościowy. Proces ten jest szczególnie żywy w krajach bogatych, w miejscach mieszania się ludności, jakimi są duże miasta i ośrodki turystycznej. Dwie wielkie strefy wymieniają aktywnie swoje smaki. Z jednej strony jest to Europa i Ameryka, które eksportują sieć szybkich restauracji, z drugiej, Azja Wschodnia z daniami gotowanymi.

Wielu podróżnych udających się do krajów egzotycznych oblega punkty McDonalda i innych sieci restauracyjnych. W morzu egzotyki poszukują oni czegoś swojskiego,

co przypomina im kuchnię własnego kraju. Czują się bezpiecznie sądząc, że serwowane danie nie będzie się różnić smakowo od tego, jakie zapamiętali. Wolą zrezygnować z oferty dań regionalnych, aby nie próbować nowych smaków i ewentualnie narażać się na niespodziewane reakcje organizmu.

Mimo nasilającej się inwazji sieci restauracyjnych, wciąż mocna jest tradycja regionalna w Europie. Jerzy Mikułowski Pomorski wyróżnia na Starym Kontynencie wyraźne style kulinarne. Oto niektóre z nich. Obszar germański, w którym zasada zdrowego żywienia jest bardzo żywa, zwraca uwagę na rodzaj spożywanych pokarmów. Posiłki są solidne, ale zaznacza się duży poziom świadomości diety. Przekąsa się między posiłkami świeżymi owocami i pije się dużo soków. W krajach francuskojęzycznych i we Włoszech kładzie się nacisk na sztukę przygotowywania dań, których jest zawsze kilka. Silne jest też zainteresowanie jedzeniem poza domem (Mikułowski Pomorski 2007: 330).

„Hiszpanie lubią produkty naturalne, Portugalczycy lubią klasyczne jedzenie i tradycyjne wzorce; jedzenie jest tam uważane za istotne wydarzenie towarzyskie i obfituje w liczne małe względnie lekkie danie. Grecy jedzą wiele różnych dań, lubią jeść poza domem i nie są konwencjonalni, gdy przychodzi im gotować w domu. Na Wyspach Brytyjskich spożywa się słodycze i ciastka, pije dużo kawy instant i herbaty” (Mikułowski Pomorski 2007: 330).

Choć informacje zawarte w powyższym tekście brzmią zachęcająco i sugerują poznanie zwyczajów całych narodów, to jednak nie wolno uogólniać. Informacje te określają pewien trend, pewną charakterystyczną cechę, z pewnością dominującą, ale niekoniecznie zauważalną przez każdego, kto do tych krajów podróżuje.

Czy można jeszcze mówić o kuchni regionalnej przy dzisiejszych tendencjach globalizacyjnych? Z pewnością istnieją

książki kucharskie określające kuchnie poszczególnych regionów. W dobie odżywiania małych ojczyzn istotne jest również pokazanie specyfiki produktów alimentacyjnych i przyrządzania dań w danym regionie. Niemniej, w życiu codziennym gospodarstw domowych mało kto przejmuje się pochodzeniem danego produktu czy nawet dania. Wystarczy, że smakuje i nie wymaga zbyt wiele czasu jego przygotowanie. W zawrotnym tempie życia istotną rolę odgrywa przemysł alimentacyjny, które propaguje gotowe dania lub półprodukty, często oferowane w formie mrożonek.

Tylko tradycyjne Chiny stawiają opór. Model kuchni chińskiej jest techniką zdrowia. Składniki konieczne do kuchni chińskiej są liczne, ich wartość symboliczna wynika z myśli taoistycznej i konfucjańskiej, medycyny chińskiej i jej koncepcji ciała ludzkiego ożywionego przez zasady życiowe, które zakładają poszukiwanie długowieczności.

Czy nasze przyzwyczajenia alimentacyjne będą kierować się ceną, wygodą w przygotowaniu, zdrowiem czy smakiem, zależy od wielu czynników. Z pewnością każdemu drogi jest smak, który przypomina dzieciństwo i rodzinne strony lub pobyt w egzotycznym kraju. Jednak przy współczesnym stylu życia górę bierze oszczędność czasu i cena, które każą przyzwyczajać się do produktów, których smak nic nam nie mówi lub jest niespecjalny. Jednak smak pozostaje ważną cechą tożsamości kulturowej i odgrywa ważną rolę w relacjach międzykulturowych.

8

Uczenie się międzykulturowe

W jaki sposób przygotować ludzi na spotkanie międzykulturowe? Jak zwiększyć ich zdolność komunikowania z przedstawicielami obcych kultur? Jak uczynić ich bardziej elastycznymi w stosunku do kontekstu kulturowej różnorodności społeczeństwa? Jak uzdolnić ich do pełniejszego uczestnictwa w interakcjach społecznych oraz do uznania wspólnego dziedzictwa ludzkości? Podobne cele stawia sobie edukacja międzykulturowa, która zajmuje trwałe miejsce w procesie edukacyjnym, szczególnie na zachodzie Europy. Jest ona skierowana zarówno do grup mniejszościowych, jak i większościowych i obejmuje nie tylko dzieci i młodzież, ale również dorosłych. Do istotnych celów edukacji międzykulturowej należy zaliczyć uwrażliwienie na odmiennność, kształtowanie świadomości o różnorodności wszystkich kultur, rozwijanie umiejętności walki z uprzedzeniami i negatywnymi stereotypami oraz kształtowanie otwartości i tolerancji, wyrzeczenie się poczucia wyższości kulturowej na rzecz dialogu (Nikitorowicz 2000: 101).

Jest to proces ciągły i powolny, który koncentruje się na różnorodności i odmienności. Dotyczy on zarówno przekazu wiedzy, jak również kształtowania zachowań i kontroli emocji. Może wywoływać zróżnicowane reakcje, ponieważ zmierza

do rozładowania napięć, które ciążą na wspólnotowym życiu ludzi pochodzących z różnych kontekstów kulturowych.

Uczenie się międzykulturowe zmierza do zmiany postaw i zachowań. Nie wystarczy więc samo przekazywanie wiedzy o kulturze. Nauka relacji międzykulturowych polega na zdobywaniu specyficznego doświadczenia, które przez coraz większe otwarcie uznaje różnice między kulturami, a w konsekwencji prowadzi do kształtowania nowych modeli postrzegania świata. W ten sposób spotkanie międzykulturowe staje się pełniejsze, pozbawione stereotypów i uprzedzeń oraz otwarte na wzajemne wzbogacenie.

Proces uczenia się, który stawia sobie za cel rozwijanie kompetencji w zakresie komunikacji międzykulturowej, stwarza warunki do autorefleksji nad słabościami własnego zachowania. Przede wszystkim zaś pozwala zastanowić się nad sposobem wyrażania się, używania pozawerbalnych środków przekazu oraz uzdalnia do pojęcia wyzwania, jakie ponad różnicami kulturowymi stanowi wzajemne zrozumienie. Proces ten nigdy się nie kończy, dlatego nauka wielokulturowości trwa przez całe życie.

W tym rozdziale pominięte zostaną strategie edukacji międzykulturowej stosowane w różnych sytuacjach szkolnych wynikające z polityki edukacyjnej³². Natomiast podjęty zostanie temat wrażliwości międzykulturowej jako podstawy budowania otwartej osobowości. Wrażliwość jest konieczną bazą do zdobywania kompetencji komunikacyjnych w zakresie relacji międzykulturowych, o których będzie mowa w dalszej części rozdziału.

³² Więcej na ten temat zob. Pawlik 2017.

8.1. Wrażliwość międzykulturowa

Jak już wspomniano, w kontaktach międzykulturowych posiadanie wiedzy o danej kulturze nie jest wystarczające. Można znać jej historię i geografę, zwyczaje i religię, być specjalistą w zakresie języka, a mimo to poczuć się obco przy pierwszym spotkaniu z kulturową rzeczywistością. Można znać doskonale język, gramatykę, słownictwo i prawidłową wymowę, a jednak brakować będzie spontaniczności i swobody. Podobnie można znać kulturę, ale mieć do niej stosunek obojętny, a nawet gardzić przedstawicielami tej kultury. Wejście do nowej kultury odbywa się na bazie intencjonalności, świadomego wyboru i podjęcia wyzwań. Z pewnością pomoże w tym poszerzona wrażliwość międzykulturowa.

Wrażliwość ta dotyczy w pierwszej kolejności postrzegania zmysłowego, które choć połączone z poznaniem, nie ogranicza się do samej wiedzy. Wrażliwość ta kształtuje się wraz z pierwszym kontaktem z daną kulturą. Kolejno angażuje się wzrok i słuch. Widok człowieka o innej budowie ciała i innym kolorze skóry może intrygować, zachwycać lub odpychać, ale po pewnym czasie widok ten stanie się czymś normalnym, nie będzie stanowił wyzwania dla percepcji. Po trzech latach pobytu w Togo, kiedy udawałem się na urlop do Polski, przeżyłem wrażenie odmienności na lotnisku w Amsterdamie, kiedy zetknąłem się z falą przechodzących białych ludzi. Przez te trzy lata tak przyzwyczailem się do otoczenia, będąc jednym z dwóch białych ludzi zamieszkujących obszar 3200 km², że powrót do sytuacji sprzed wyjazdu był zaskoczeniem.

Otoczenie dźwiękowe nie jest również bez znaczenia. Odgłosy natury, szczególnie po zmroku, ale też wibracje nagłośnionej muzyki płynące z barów, stanowią niezapomniane wrażenia. Dla komunikacji jednak najważniejsze jest oswojenie się

z dźwiękami nowych języków. W pierwszej kolejności chodzi o rozróżnienie ich, jeśli jest ich na danym terenie więcej. Następnie o wychwycenie znaczących słów, a w końcu przystąpienie do naśladowania, aby móc wyrazić swoje myśli. Potrzeba szczególnej wrażliwości słuchowej, aby wglębić się w nowy język, tym bardziej jeśli są to języki spoza własnej grupy lub rodziny językowej, a ponadto języki tonalne.

Prawdopodobnie najtrudniej przyzwyczaić się do nowych zapachów. Choć po kilku minutach zmysł węchu nie reaguje na zapach, to jednak zderzenie z odmiennym zapachem może być szokujące. Ocenianie, czy coś pachnie, czy śmierdzi, jest kwestią wrażliwości. To samo zresztą dotyczy smaku, który lubimy lub nie. Najtrudniej pogodzić się z odmiennym zapachem drugiego człowieka. Nasuwa się natychmiast pytanie o jego styl żywienia, z którym związany jest zapach ciała. Możemy też reagować na smaki. To, co zwykle jedliśmy na słodko, może być podawane na kwaśno lub słono. Poszerzenie gamy doznań smakowych jest również pogłębieniem zmysłowej wrażliwości.

Wejście w nową kulturę jest w pierwszej kolejności wyzwaniem dla doznań zmysłowych. Jest to pierwszy krok do budowania poszerzonej wrażliwości. Musi on iść w parze ze zdobywaniem kompetencji językowych i kulturowych. Towarzyszyć mu powinna postawa szacunku, a jeśli to możliwe akceptacja odmienności.

Edukacja artystyczna może pomóc w poszerzaniu wrażliwości międzykulturowej, która często odwołuje się do zmysłów. Pisaliśmy o względności rozpoznawania kolorów, która w dużej mierze zależy od znajomości potrzebnych terminów. Przez metodę prób i błędów można nauczyć się przypisywania danej barwy do jej nazwy. Podobnie też dzieci uczą się oceniać rzeczy, zgodnie z przyjętymi kanonami, czy są ładne czy

nie, zanim nie pokuszą się o własną ocenę. W świecie dorosłych nie zawsze ocena w ramach kanonów akademickich idzie w parze z odczuciem estetycznym jednostki. Wrażliwość międzykulturowa nie polega więc na zdobytej wiedzy, ale wynika z doświadczenia spotkania z przedstawicielami innej kultury, łącząc wiedzę, odczucia i emocje. Nie wystarczą jednak silnie działające na zmysły obrazy wywołujące wrażenia estetyczne, ale oczekuje się autentycznych przeżyć, w których w centrum zainteresowania stoi drugi człowiek.

John Dewey w „Sztuce jako doświadczenie” pisał: „Często bowiem w naszych doświadczeniach różne nasze zmysły nie łączą się we współdziałaniu, aby ukazać nam wspólny, powszechny obraz. Widzimy, ale nie czujemy. Słyszymy, ale opowiadanie powtórzone z drugich ust, bo brakuje w nim siły bezpośredniego widzenia. Dotykamy, ale nasz dotyk pozostaje powierzchowny, bo nie zlewa się z jakościami zmysłów, które sięgają pod powierzchnię rzeczy. Wykorzystujemy zmysły, aby wzniecić namiętności, a nie aby zaspokoić ciekawość w zgłębianiu istoty rzeczy. Postępujemy tak nie dlatego, że taka ciekawość nie istnieje potencjalnie w funkcjonowaniu naszych zmysłów, ale ponieważ ulegamy warunkom życia, które zmuszają zmysły do pozostania tylko powierzchownym pobudzeniem” (Dewey 1975 [1958]: 27).

W kontaktach międzykulturowych można pozostać na poziomie zewnętrznych wrażeń zmysłowych, ale to nie prowadzi do rozwoju wrażliwości. Konieczne jest zinterioryzowanie sytuacji zmysłowej odmienności, by wpisać do własnej gamy wrażeń to nowe odczucie, traktując je nie tylko zmysłowo, ale jako podmiot i sytuację, z którą są związane. Tylko pragnienie poszerzenia ram własnej kultury, dotyczących codziennego sposobu życia, komunikacji i norm zwyczajowych pozwala na wejście do świata innych.

Wrażliwość międzykulturowa nie jest czymś wrodzonym, dlatego uczenie się i ćwiczenia są podstawą procesu zmiany „naturalnego” zachowania. Zaraz na początku powstaje pytanie, jak ludzie reagują na kulturową różnicę. Wszystko zależeć będzie od jednostki. Jedni okażą zachwyt, inni zainteresowanie, jeszcze inni odrzucenie i odrazę. W konsekwencji nasuwa się drugie pytanie dotyczące zmiany zachowania. Czy istnieją strategie edukacyjne, pozwalające na poszerzenie wrażliwości międzykulturowej, a przez to na złagodzenie ewentualnych napięć i konfliktów?

Milton J. Bennett (1993) zaproponował model rozwoju wrażliwości międzykulturowej, który spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem zarówno wśród pedagogów i animatorów spotkań wielokulturowych, jak i polityków. Model ten wskazuje na stadia rozwoju osobowości tworzące pewne kontinuum prowadzące od etnocentryzmu do etnorelatywizmu przez etapy coraz większego uznawania i akceptowania różnic kulturowych. Model ten koncentruje się bowiem na różnicach kulturowych, które stoją w centrum refleksji.

„Interesuje nas sposób, w jaki ludzie tworzą różnicę kulturową oraz zmienne rodzaje doświadczeń, które towarzyszą różnym konstrukcjom. Doświadczenie to nazywamy »wrażliwością międzykulturową« i zakładamy, że taką wrażliwość lepiej opisywać w kategoriach rozwoju, niż jako zbiór specyficznych zachowań. Inaczej mówiąc, jest to konstrukcja rzeczywistości, która uwzględnia w coraz większym stopniu zdolną do przystosowania różnicę kulturową, która stanowi o rozwoju” (Bennett 1993: 24).

W początkowym stadium zwykle istnienie różnic może umknąć uwadze. Na wyższym poziomie własną kulturę doświadcza się jako odmienną od innych. Jeśli jednak ludzie należą do więcej niż jednej kultury, ich wrażliwość jest większa. Na dalszym etapie rozwoju wrażliwość międzykulturowa

wzrasta, kiedy doświadcza się więcej skontrastowanych ze sobą światopoglądów. Na jeszcze wyższym poziomie można doświadczyć konstruktywny charakter własnej tożsamości. Wrażliwość międzykulturowa będzie wzrastać, kiedy ludzie będą świadomie wybierać i integrować pewne aspekty swych tożsamości. „Rozwój wrażliwości międzykulturowej jest w ostatecznym rozrachunku rozwojem świadomości, a przez świadomość, rozwijaniem nowego »naturalnego« podejścia do kulturowej różnicy” (Bennett 1993: 26).

Bennett dzieli swój model na dwie fazy: fazę zmniejszającego się etnocentryzmu i fazę zwiększającego się etnorelatywizmu. Pierwsza faza podzielona jest na trzy etapy: zaprzeczenie różnicy, obrona przed różnicą oraz jej minimalizacja. Zaprzeczenie różnicy jest najczystsza formą etnocentryzmu. Mogą się do niego przyczynić okoliczności fizycznej izolacji, na przykład u nielicznych już grup etnicznych Amazonii. Najczęściej jednak spotyka się relatywną izolację okolic lub nawet skupisk ludzkich rzadko odwiedzanych przez obcych. Różnica w tym przypadku nie ma znaczenia, ponieważ nie jest ona przedmiotem percepcji. Częściowa izolacja może prowadzić do pewnego zakłopotania w obliczu różnicy wyrażającego się w chichocie u dzieci czy w wyszukanej grzeczności u dorosłych.

Symptomy izolacji mogą prowadzić do bardziej otwartej manifestacji separacji. Separacja jest sposobem na utrzymanie stanu zaprzeczenia. Przez intencjonalne wzmocnienie fizycznych lub społecznych barier, tworzy się dystans do kulturowej różnicy. Zaprzeczający ludzie nie szukają konfliktu tak długo, jak długo obcy trzymają się na dystans. Na tym etapie istnieje tendencja do tworzenia partykularyzmów i nacjonalizmów (Bennett 1993: 30–33).

Zdaniem Bennetta rozwój od zaprzeczenia do następnego etapu obrony utrudniają dwa poważniejsze czynniki.

Po pierwsze, występuje oscylacja między izolacją a separacją, która może stanowić niebezpieczeństwo nasilenia zaprzeczenia. Po drugie, fakt zaprzeczenia jawi się często bardziej drażliwy niż następny etap obrony, ponieważ emocje negatywne pozostają niewyrażone. W celu przewyciężenia tego etapu etnocentryzmu Bennett poleca spotkania międzykulturowej, stwarzające możliwość ukazania zróżnicowania kulturowego i pokazania różnic. Należy unikać przedwczesnych dyskusji na temat różnic, w zamian tego podkreślać konieczność rozwoju głębi kulturowej świadomości (Bennett 1993: 33–34).

Następnym etapem fazy zmniejszającego się etnocentryzmu jest obrona przed różnicą. Oznacza ona odrzucenie wpływu różnic kulturowych uważanych za zagrożenie. Na tym etapie ludzie są świadomi różnicy i stawiają jej opór. Bennett wymienia dwie formy oporu, a mianowicie oczernianie i wywyższanie się. Oczernianie odbywa się za pomocą negatywnych stereotypów wykorzystujących czynniki rasowy, religię, wiek i płeć. Bardziej dosadną formą oczerniania jest połączenie negatywnych stereotypów z przekonaniem o wewnętrznej niższości obcych. Jest to typowe dla strategii fundamentalistycznych. Organizacje tego typu instytucjonalizują oczernianie i czynią dalszy rozwój niemożliwym. Zdarza się, że osoba zaszokowana swoją negatywną oceną wycofuje się z powrotem do izolacji nie zdając sobie sprawy, że obrona jest etapem rozwoju, który trzeba przewyciężyć, że jest to zjawisko czasowe. „Zamiast wycofywać się z etapu obrony lub instytucjonalizować go przez oczerniające racje bytu, można przeciwstawić się zagrożeniu czyniąc krok w kierunku budowania kulturowego poczucia własnej wartości wobec różnicy” (Bennett 1993: 36–37).

Inną formą obrony jest wywyższanie się. Ta forma obrony zawiera pozytywną ocenę własnej kultury i jej statusu. Niekoniecznie musi jej towarzyszyć oczernianie innych grup. Często

wywyższaniu towarzyszy przecenianie osiągnięć własnej kultury, aby tę różnicę kulturową zwiększyć, ponieważ zbyt mała może być odczuwana jako zagrożenie.

Wywyższanie trzeba uznać za krok do przodu w porównaniu z oczernianiem, ponieważ nie kładzie akcentu na tworzenie negatywnych stereotypów o innych, a przy okazji nie poniża ich ani obraża. Wywyższanie i oczernianie idą z sobą w parze. Im wyższy ktoś się czuje, tym niżej ocenia innych. Każde założenie kulturowej wyższości niesie bowiem ukryte poniżanie innych, a tym samym nienaturalne rozszerzanie kulturowej różnicy (Bennett 1993: 37). Rozwój prowadzący do przewyżczenia tego etapu, zdaniem Bennetta, prowadzi przez podkreślanie wartości własnej kultury przy jednoczesnym dowartościowaniu obcej (Bennett 1993: 39).

Trzecim etapem fazy przewyżczania etnocentryzmu jest minimalizacja. Jest to pewna reakcja na ekscesywne powiększanie różnicy w fazie poprzedniej. Jest to niwelowanie różnicy przez podkreślanie podobieństw. Uznaje się różnicę za nieistotną. Nie ocenia się jej negatywnie, bo nie ma ona znaczenia w porównaniu z podobieństwami. Przez minimalizowanie różnicy możemy dostrzec głębię podobieństw, by stanąć na wspólnym gruncie dzielonej ludzkości.

W pierwszej kolejności dochodzi do głosu fizyczny uniwersalizm bazujący na etologii – kultury byłyby elaboracją postaw biologicznych. Niemniej podejście takie nie uwzględnia kontekstu, a przecież ludzkie zachowanie nie istnieje poza kontekstem. Konsekwencją tego podejścia jest wykorzystywanie własnego światopoglądu, aby interpretować innych (Bennett 1993: 43).

Fizycznemu uniwersalizmowi towarzyszyć może transcendentny uniwersalizm, który sugeruje, że wszyscy ludzie są two-rem pojedynczej zasady, prawa lub imperatywu. W tym stadium

rozwoju ludzie mogą uznać różnicę interesującą, wartą poznania i ważny czynnik komunikacji. Ale i tutaj etnocentryzm jest widoczny, ponieważ forma przyjmowanej zasady lub siły pozanaturalnej wynika z własnego światopoglądu, co prowadzi do minimalizacji, a więc do zaduszenia różnicy kulturowej (Bennett 1993: 44):

U wielu ludzi na etapie minimalizacji założenie kulturowego podobieństwa wynika z braku świadomości własnej kultury, a także z nieznanomości uwarunkowań kontekstualnych własnego zachowania. Tylko poznanie własnej i obcej kultury pozwoli na konieczną ostrożność w przyjmowaniu, że dane zachowanie jest uniwersalne.

Tu kończy się faza uwalniania się od etnocentryzmu. Krok do następnej fazy wymaga rezygnacji z przyjmowania pewników przekazanych przez własną kulturę za absolutne i przyjęcie postawy umiarkowanej relatywnej. Etnorelatywizm zakłada, że kultury mogą być rozumiane w relacji jedna do drugiej, a konkretne zachowania, tylko w kontekście kulturowym. Zdaniem Bennetta etnorelatywizm nie implikuje moralnego przyzwolenia dla każdej wartości kulturowej. Istotne jest to, że wybory etyczne nie są robione na bazie bariery etnocentrycznej (Bennett 1993: 46).

Pierwszy etap tej fazy to akceptacja. Polega on na tym, że przyjmuje się i szanuje różnicę kulturową, nie ocenia się jej ani pozytywnie, ani negatywnie, ale po prostu akceptuje się ją jako stan konieczny i pożądany (Bennett 1993: 47).

W pierwszej kolejności szanuje się kulturowo różne zachowanie. Obce zachowanie jawi się jako znak głębokich różnic. Najbardziej oczywiste są różnice w języku, ponieważ wskazują ona na istnienie odmiennych stylów komunikowania i różnych światów językowych. Dużo trudniej jest przyjąć różnice w komunikacji niewerbalnej, ponieważ dochodzą one do głosu

w sposób nieprzewidziany (Bennett 1993: 48–49). Uświadczenie relatywności w języku i zachowaniu powinno prowadzić do poszanowania różnic kulturowych, do oswojenia się z nimi, do przyjęcia, że ludzie się różnią.

Dopiero na bazie poszanowania różnic w zachowaniu można przystąpić do dyskusji o wartościach. „Relatywność wartości kulturowych – pisze Bennett – jest kluczowa dla wrażliwości międzykulturowej. Na tym stadium rozwoju występuje akceptacja różnych stwierdzeń światopoglądowych, które podkreślają kulturową odmienną w zachowaniu. Szacunkiem darzy się znaczące alternatywne wierzenia dotyczące rzeczywistości i wartość, jaką się przypisuje tym zjawiskom, przynajmniej w formie, w jakiej wyrażone są w kulturowym kontekście” (Bennett 1993: 49–50).

Bennett dystansuje się wobec urzeczowienia wartości i ocen i pojmując je jako manifestacje ludzkiej kreatywności. „Wartościowanie pozostaje procesem, który można przeprowadzić na różny sposób. Odmienny sposób wartościowania innych kultur jest warty zrozumienia i szacunku, ale niekoniecznie trzeba się z nim zgodzić” (Bennett 1993: 50).

Po etapie akceptacji przychodzi kolej na adaptację. Na tym etapie poszerzone zostają umiejętności relacji i komunikacji z ludźmi innych kultur. Nie chodzi tu o rezygnację lub osłabienie własnego światopoglądu, ale o jego poszerzenie w celu efektywnego komunikowania z odmienną kulturą. Zdaniem Bennetta czasowe postępowanie lub wartościowanie w kategoriach innej kultury nie zagraża integralności własnej tożsamości (Bennett 1993: 51–52).

Na tym etapie człowiek przesuwając intencjonalnie własne kulturowe ramy odniesienia przez empatię. Empatia pozwala na doświadczanie w inny sposób niż dotychczas w nowym komunikacyjnym kontekście. Jest to próba zrozumienia perspektywy,

w jakiej rozumuje i działa przedstawiciel odmiennej kultury. Bazuje ona na założeniu różnicy i implikuje szacunek dla różnicy i gotowość do czasowego zawieszenia własnego światopoglądu. Prowadzi do coraz lepszego poznania kultury, języka, stylów komunikacji, niewerbalnych wzorów i wysokiej wrażliwości (Bennett 1993: 53–54).

Jeśli empatia jest procesem intencjonalnym, to pluralizm, który należy do tego etapu rozwoju, jest bardziej niezamierzony i zakłada przejście więcej kulturowych ram odniesienia. Uwewnętrznienie przez jednostkę dwóch lub więcej ram odniesienia wymaga dłuższego doświadczenia życia w obcej kulturze. Różnicę kulturową w pluralizmie uznaje się za część własnego „ja”. „Ludzie pluralistyczni, pisze Bennett, mają rodzaj naturalnej empatii dla różnicy w swych licznych światopoglądach i ta jakby naturalna empatia jest bardziej skutecznym narzędziem w komunikacji międzykulturowej niż empatia intencjonalna opisana powyżej” (Bennett 1993: 56). Podstawą pluralizmu jest wypracowanie pozytywnego stosunku do różnicy kulturowej przez internalizację różnych kulturowych światopoglądów.

Ostatnim etapem na drodze rozwoju wrażliwości międzykulturowej jest integracja. Celem procesu jest zbudowanie osobowości wielokulturowej, której tożsamość łączy różnorodne wzory życia. W adaptacji tożsamość staje się pluralistyczna. „Ja” egzystuje w ramach zbioru różnych kulturowych ram odniesienia. Następuje dezintegracja tożsamości przez liczne uwewnętrznione ramy odniesienia, które ścierają się jedna z drugą. Na etapie integracji następuje próba połączenia rozproszonych aspektów tożsamości w nową całość. Niemniej osoba pozostaje poza ograniczeniami którejś z kultur, zdając sobie sprawę, że tożsamość jest procesem konstruowania rzeczywistości (Bennett 1993: 60).

Jeśli na poprzednich etapach modelu zawieszono wszelką próbę oceny, by pozwolić rozwinąć się zdolnościom adaptacyjnym, to w chwili, kiedy jednostka jest zdolna analizować i oceniać sytuację z różnych perspektyw, zalecana jest ewaluacja kontekstualna. Jest to postęp w stosunku do adaptacji. Pozwala ona nie tylko na przesunięcie kontekstu kulturowego, ale również na zaangażowanie własnej świadomości podczas dokonywania wyboru i oceny relatywnego dobra (Bennett 1993: 61). Bardziej wymyślną formą kontekstualnej ewaluacji jest poddanie ocenie danego zjawiska w dwóch lub więcej kulturowych ramach odniesienia.

Wielu ludzi nie przekracza tego etapu rozwoju. Niemniej, ludzie o wyjątkowo bogatym doświadczeniu życia w różnych kulturach, intensywnie zaangażowani międzynarodowo, mogą dojść do konstruktywnej marginalności jako ostatniego kroku na drodze rozwoju wrażliwości międzykulturowej. Ci, którzy osiągnęli konstruktywną marginalność, sytuują się poza wszelkimi kulturowymi ramami odniesienia dzięki zdolności świadomego przewyżczania jakichkolwiek założeń. Dla takiej osoby nie ma naturalnej kulturowej tożsamości, nie ma absolutnych stwierdzeń, nie ma właściwych zachowań, nie ma grup odniesienia. Konstruktywna marginalność jest doświadczeniem „ja” jako stałego twórcy swej własnej rzeczywistości (Bennett 1993: 63–64).

Model Bennetta zasługuje na uwagę, ponieważ uwzględnia możliwe reakcje na różnice kulturowe i sposoby ich przewyżczania. Model ten jednak może wzbudzać poważne wątpliwości co do założeń, na jakich jest zbudowany i celu, do jakiego zmierza.

Osobowość wielokulturowa łączy harmonijnie dwie lub więcej tożsamości kulturowych w jedną spójną całość. W modelu Bennetta osobowość, do której ukształtowania się dąży, zasadza

się na relatywizacji własnej tożsamości do tego stopnia, że człowiek może nie przynależeć do żadnej kultury, ale zawsze będzie „zintegrowanym outsiderem”.

Uważam, że model ten nie docenia wystarczająco punktu wyjścia niezbędnego w kontaktach międzykulturowych, jakim jest świadomość pochodzenia. Kultura pochodzenia, po uznaniu jej wad i zalet, stanowi bowiem silną bazę do budowy osobowości wielokulturowej. Pisząc o regionalizmie, Henryk Skorowski stwierdza, że „daje osobie silne poczucie własnej osobowej tożsamości i podmiotowości, wyrosłe i ukształtowane na bazie bliskiego sobie aksjologicznego systemu kulturowo-społecznego, który włączając człowieka w określony, stały system wartości umożliwia dokonywanie świadomych wyborów wartościowania w istotnych sprawach życia, określanie swego odniesienia do innych systemów” (Skworowski 1990: 255). Na innym miejscu ten sam autor nie tylko nie widzi w regionalizmie niebezpieczeństwa zamykania się i izolacji osoby w relacjach do innych społeczności, ale dostrzega „wartość własnej etniczności w otwieraniu się człowieka na nowe rzeczywistości, we wchodzeniu i odnajdywaniu w nich swojego właściwego miejsca, a także usytuowaniu w nich swej obecności” (Skorowski 1990: 187).

W stwierdzeniu tym autor ma wiele słuszności, ponieważ relatywizacja wartości własnej kultury pociąga za sobą relatywizowanie innych. Docenienie natomiast zwyczajów i obyczajów regionu pochodzenia sprzyja poszanowaniu zwyczajów i obyczajów innych kultur. W pierwszej zaś kolejności wzbudza zainteresowanie. W rzeczywistości nie jest istotne, jak wielka będzie różnica między kulturą pochodzenia a nową kulturą. Istotne jest, że przez zainteresowanie i poszanowanie dążyć się będzie do wzajemnego poznania i zrozumienia.

Czy w takim razie model Bennetta nie ma wartości? Choć droga rozwoju, jaką ten model przedstawia, nie budzi

wątpliwości, trzeba jednak zrewidować punkt dojścia przez podkreślenie znaczenia kultury pochodzenia. Model Bennetta systematyzuje proces rozwoju wrażliwości międzykulturowej, który prowadzi do wyrobienia postawy gotowości, przestawienia wewnętrznego, otwarcia się na innych i na nowe doświadczenia. Oczywiście kultura wyjścia w spotkaniu międzykulturowym musi ulec korekcie, przesunięciom akcentów i relatywizacji pewnych zachowań, jednak, nawet gdyby była czystym konstruktem socjalizacji, pozostanie istotnym składnikiem kulturowej tożsamości. Osobowość wielokulturowa jest bowiem postawą wyzwoloną z uprzedzeń i ciasnych przyzwyczajęń, łączącą te elementy kultury pochodzenia i kultury przyjęcia, które są autentycznym wyrazem człowieczeństwa, a nie konstruktywną marginalnością, choć postawa takiego człowieka będzie wybiegać poza standardowe ramy każdej kultury.

Inny problem związany z modelem Bennetta dotyczy jego założeń etycznych. Na zakończenie tekstu wspomina on o „etnorelatywnej” etyce. Jednak nie rozwija tego terminu poza stwierdzeniem, że „trzeba wybierać etyczne zachowanie ze świadomością, że możliwe są różne wartościowe działania” (Bennett 1993: 66). Poszerzeniem tej intuicji w kontekście europejskim są niewątpliwie prace Martine Abdallah-Pretceille, która pisze, że relatywizacja normy stawia obserwatora przed dylematem: „Z jednej strony absolutne poszanowanie, urastające do normy, a więc akceptacja wszelkich sposobów zachowań, nawet tych, która są niezgodne z jego własnymi przekonaniami i zobowiązaniami; z drugiej zaś, negacja wszelkiej różnorodności, której bezpośrednim skutkiem jest odrzucenie wszelkiej innej formy logiki i racjonalności” (Abdallah-Pretceille 2004a: 90). Jak więc zbalansować akceptację dwóch systemów wartości i istniejącą między nimi różnicę?

Powstaje pytanie, czy etos jednej kultury może służyć za punkt odniesienia dla innej kultury. W myśl relatywizmu każda kultura stanowi zamknięty system odniesienia. Ale czy tak okrutną praktykę, jaką jest wyrzeganie dziewcząt, można uznać za zwykły zwyczaj, etycznie neutralny, doskonale uzasadniony we własnym systemie odniesienia? Czy w społeczeństwie pluralistycznym możliwe jest uznanie norm i wspólnych wartości, na jakich zasadza się życie zbiorowe? Według Abdallah-Pretceille konieczne jest zaadaptowanie etyki zobiektywizowanej i racjonalnej, abstrahującej od norm i moralności regionalnych, których paradoks polega nie w definiowaniu norm, ale w odmiennym lub nawet przeciwnym ich zastosowaniu. Tolerancja, uczciwość i odwaga mogą być różnie rozumiane w zależności od kultury.

W dyskursie na temat zasad etycznych międzykulturowości proponuje się etykę zbliżoną do konsekwencjalizmu, etykę opierającą się na działaniu komunikatywnym. „To nie akty tworzą etykę, ale przeciwnie, zgoda co do wartości tworzy wartość aktów, zgoda polegająca na wypracowaniu konsensusu podczas komunikacji i dyskusji” (Abdallah-Pretceille 2004b: 71). Należy więc mówić bardziej o normach niż o wartościach jako zasadach wytycznych lub charakterystykach odnoszących się do różnych rodzajów działalności. Abdallah-Pretceille odrzuca wszelkie przywiązania do ojczystego języka, symboli i religii twierdząc, że tylko „laickość pozwala transcendować partykularyzmy, pozwala się wyrazić bez utraty zasady »pragnienia życia razem«. Chodzi oczywiście o laickość jako wartość, a nie jako ideologia. Laickość narzuca się w imię pluralizmu, w imię »pluralności« powinno się ją podkreślać i odnowić” (Abdallah-Pretceille 2004b: 73).

Model Bennetta, mimo wielkich zalet w zwalczaniu uprzedzeń i stereotypów oraz w promowaniu poszanowania

i docenienia obcych kultur, zawiera również wyżej przedstawione niebezpieczeństwa. Jednym z nich jest utrata ważnych dla tożsamości ram odniesienia, tradycji historycznej, patriotyzmu, wartości religijnych. Można doprowadzić wrażliwość międzykulturową do perfekcji, rozumieć i współodczuwać z ludźmi innej kultury, czuć się jak jeden z nich. Jednak nie musi się to koniecznie wiązać z zakwestionowaniem własnej tożsamości pochodzenia. Prawdopodobnie w spotkaniu międzykulturowym będzie to odebrane jako chore, dziwne i nienaturalne. Tak postrzegani są często przez autochtonów „nowocześni” kooperanci i turyści.

8.2. Zdobywanie kompetencji międzykulturowych

By przystąpić do uczenia się międzykulturowego, trzeba uświadomić sobie, jak przedstawiciele obcej kultury, którą chcemy przyswoić, zdobyli wiedzę, umiejętności i postawy kulturowe. W jaki sposób nauczono się zachowywać w taki lub innych sposób?

Edward T. Hall wyróżnia formalne, nieformalne i techniczne aspekty życia i związane z nimi zachowania oraz rozważa sposoby przyswajania każdego z tych aspektów (Hall 1987 [1959]: 80). Pierwsza kategoria obejmuje zachowania regularne, które nabywa się dzięki nakazom. Stosowanie się do nich pozwala określić osobę jako człowieka kulturalnego. Dorosły nauczyciel będzie formował ucznia według znanych sobie wzorców, na przykład „nie dłub w nosie” lub „nie opieraj się łokciami o stół”. Wzorce te zależą od kultury. Wspomniana już lewa ręka podczas jedzenia w jednej kulturze powinna spoczywać na kolanach, w innej na stole. Rodzice poprawiają dzieci, kiedy robią błąd. Kultura ta nazywa się „formalną”, ponieważ jesteśmy w stanie

sformułować jej reguły ustnie. Edukacja formalna przebiega zwykle zgodnie z formułą: „tak lub nie”. Zasady przedstawia się jako powszechne i wspomina się, że obowiązują one niezależnie od kultury.

Problem polega na tym, że większość uważa, że to ich sposób zachowania obowiązuje wszystkich ludzi, a przynajmniej tych „cywilizowanych”. Dopiero spotkania z innymi kulturami dają im okazję, aby dostrzec różnorodność i bogactwo zachowań kulturowych. W dzisiejszych czasach nikt nie dziwi się, że ktoś je pałeczkami: „To na pewno Chińczyk!” (stereotyp), ale też można usłyszeć strofujących dziecko rodziców: „Nie jedz palcami, nie jesteś w Afryce!” (uprzedzenie). Istnieją pewne kultury, w których świadomość formalna jest dominująca. Mówi się o nich, że to kultury tradycyjne, będące pod większym wpływem przeszłości niż teraźniejszości lub przyszłości. Faktem jest, że ludzie w takich kulturach czują się bezpiecznie, ponieważ wiedzą, czego mogą się spodziewać po innych. Jednocześnie czują się zniewoleni, ponieważ każde odchylenie od normy spotka się z reprimendą.

Aspekt nieformalny kultury stanowią zachowania, których nie nabywa się przez proces uczenia w formie językowej ani przez zademonstrowanie. Najczęściej przyswajają się je przez naśladownictwo, nieświadomie, nie wiedząc, że ktoś się tu czegoś uczy. Na przykład gest, który wywołał inne niż się spodziewano reakcje, zostanie natychmiast skorygowany. Najczęściej naśladujemy się wzajemnie. Nikt nas nie uczył, jaki dystans mamy zachowywać podczas rozmowy ani też, że nie należy stawiać tyłem do drugiej osoby. Są tysiące zachowań przekazywanych z pokolenia na pokolenie, o których nie zdajemy sobie sprawy. Istnienie reguł, które rządzą tymi zachowaniami uświadamiamy sobie dopiero wtedy, kiedy zostaną przekroczone.

Działania nieformalne dokonują się poza świadomością, co umożliwia wysoki stopień ich powielania. Przyswajane są bez wysiłku refleksyjności. Weszły one do tego stopnia do naszej codzienności, że wykonujemy je automatycznie. Jeśli nie weźmiemy pod uwagę ich znaczenia w komunikacji międzykulturowej, mogą być poważną przeszkodą w kontaktach między przedstawicielami odmiennych kultur. Intonacja głosu na przykład, charakterystyczna ludziom wyższych sfer Anglii, może irytować Amerykanów, dla których jest to wyraz pretensjonalności, a przez to wpływać negatywnie na możliwe kontakty (Hall 1987 [1959]: 86). Niedopełnienie wymogów kultury nieformalnej spotyka się z równie nieformalnymi reakcjami. W zależności od kultury będą się one różnić. W kulturze Zachodu będzie to gniew, zażenowanie lub wycofanie, w Japonii chichot lub nerwowy śmiech.

Trzecim aspektem kultury są zachowania techniczne, które nabywa się przez pokazanie. Jest to pewna regularność zachowań, używanie narzędzi, uruchamianie maszyny, czynności produkcyjnych itp. Wiedzę przekazuje zazwyczaj nauczyciel uczniowi, ustnie lub pisemnie, w sposób wyraźny. Klarowność zachowań technicznych, możliwość sporządzenia instrukcji i przekazania na odległość odróżnia je od innych aspektów kultury (Hall 1987 [1959]: 84–86). Aby nauczyć się ich używania wystarczy nabyć przedmiot i opanować kolejność czynności w celu jego uruchomienia.

Jeśli pewne zachowanie techniczne, które związane było z określoną kulturą, zostało upowszechnione, przestaje ono być charakterystyką tej kultury. Przykładem może służyć używanie samochodu. Samochód nie jest od dawna cechą kultury Zachodu. Zachowania kultury technicznej mają tendencje stawania się coraz bardziej uniwersalnymi, przez co najmniej dzielą ludzi. Większość prac na temat obcych ludów opisuje ich

kulturę techniczną (wytop żelaza, garncarstwo, tkactwo itp.). Jest to specyfika danej kultury, ale nic nie stoi na przeszkodzie, że inna kultura wykorzysta te same techniki. W przypadku samochodu lub telewizora, niekonieczna jest znajomość mechaniki lub elektroniki, aby ich używać, a nawet naprawić ich usterki. Duma Europejczyków z tzw. kultury wyższej każe zapominać, jak wiele zawdzięczają innym kulturom. Eskimosi z Grenlandii nigdy nie szczycili się tym, że zapożyczono ich anorak parkę we wszystkich kulturach, gdzie pada śnieg (Castella 2005: 58).

Kultura techniczna, formalna i nieformalna są stanami przemiennymi. Formalna może stać się nieformalną, a techniczna formalną. Może też zaistnieć konflikt pomiędzy jedną a drugą. Na początku lat 80. XX wieku odwiedzałem wiele wiosek Konkombów, gdzie większość borykała się z problemem braku wody w porze suchej. Przejeżdżając niedaleko jednej z nich zauważyłem, bardzo dogodne miejsce na rzece, gdzie można by zbudować ujęcie wody w formie zapory, co mogłoby zaopatrzyć wioskę w wodę przynajmniej przez część pory suchej. Byłem gotowy pomóc finansowo. Starszyzna wysłuchiwała mnie z uwagą. Szef stwierdził z podziwem, że znalazłem bardzo dobre miejsce, bo w tym miejscu właśnie zamieszkuje duch wody. Projekt spalił na panewce, bo w takim miejscu nikt nie odważy się kopać. Moje podejście techniczne natrafiło na nieprzekraczalną barierę kultury formalnej.

Współcześnie telefonia komórkowa w bardzo szybkim tempie zalewa Afrykę. Z punktu widzenia technicznego dużo łatwiej zbudować anteny niż sieć połączeń kablowych. Ale nie w tym rzecz. Dostęp do telefonu ma prawie każdy – łatwy jest w użyciu nawet dla analfabetów. Zderzenie tej kultury technicznej z kulturą formalną polega na tym, że rozmowa telefoniczna przestrzega reguł kulturowych, wymaga długich pozdrowień i zagajeń zanim się przystąpi do sedna sprawy. Zabiera to dużo

czasu, z czym związane są koszty dla użytkowników, a duże zyski dla operatorów sieci komórkowych. Tylko przewyciężenie kanonów kultury formalnej w tej materii pozwoli na racjonalizację kosztów kontaktów telefonicznych.

Kompetencje międzykulturowe, czy to dotyczą kultury formalnej, nieformalnej czy technicznej, to w pierwszej kolejności kompetencje komunikacyjne, językowe i kulturowe. „Kompetencja komunikacyjna polega na: (a) świadomości samego mechanizmu semiozy, czyli znakowości, a więc symbolicznego aspektu otaczającej rzeczywistości i własnego zachowania, (b) znajomości ogólnych reguł używania znaków i języków oraz (c) zdolności do ich rozpoznawania i umiejętności stosowania. Kompetencja kulturowa to: (a) znajomość właściwego danej kulturze symbolicznego znaczenia i aksjologicznego nacechowania elementów postrzeganej rzeczywistości oraz (b) zdolność do świadomego zachowania się wobec nich zgodnie z ich znaczeniem i nacechowaniem, a więc do zachowania – w kategoriach tej kultury sensownego i sprawiedliwego. Na kompetencję językową składa się również (a) znajomość danego języka, a więc wiedza, jak się buduje w tym języku wypowiedzi sensowne i poprawne oraz (b) zdolność do rozpoznawania i właściwego rozumienia takich wypowiedzi, a także umiejętność ich tworzenia” (Pisarek 2008: 75).

Jednak zewnętrzne zdolności komunikacyjne nie wystarczą do osiągnięcia pełnej kompetencji międzykulturowej. Potrzebne są również nieformalne ramy odniesienia charakteryzujące się adaptacyjnością do różnych stylów komunikacyjnych i zachowań, dostosowanie do kulturowego kontekstu, elastyczność w wyborze form komunikacji i empatia. „Kompetentne porozumiewanie się – pisze Ewa Głazewska – wymaga przygotowania do działania w obszarze poznawczym, emocjonalnym oraz behawioralnym. W pierwszym obszarze zawiera się zarówno

wiedza o nas samych, jak i ludziach z innych kultur, naszych partnerach interakcji. Drugi obszar – emocjonalny dotyczy poziomu wrażliwości zarówno nas samych, jak i naszych partnerów. Natomiast obszar behawioralny związany jest z konkretnymi zachowaniami i umiejętnym użyciem umiejętności komunikacyjnych” (Głazewska 2011: 353).

Aby odnieść sukces w relacjach międzykulturowych, trzeba uświadomić sobie stopień uwarunkowania kulturowego swego postępowanie. Nie wystarczy zidentyfikować postawy i umiejętności, które trzeba rozwinąć, aby poczuć się swobodnie w obcej kulturze. Trzeba być w stanie zanalizować kontekst, w który wpisuje się komunikacja. Podobne umiejętności nabywa się wraz z doświadczeniem przebywania i obserwowania danej kultury.

Bariera językowa stanowi zasadniczą przeszkodę w komunikacji i ukazuje w pełni różnice kulturowe. Dla wchodzącego w nową kulturę jest ona niedogodnością, która pozostawia wyraźne ślady w formie niepewności, poczucia samotności, w nawet ucieczki do środowiska mówiącego ojczystym językiem. Towarzyszący lęk powoduje, że rzeczy istotne pozostawia się na marginesie lub uznaje się za nieważne. Ale to właśnie tego typu szczegóły wytwarzają frustracje, gniew i niezadowolenie. Niektóre reakcje są niezwykłe, konwencje zróżnicowane, mimika, nastrój, gesty słabo rozpoznawalne niż w grupach monokulturowych. Wszystko to przyczynia się do zwiększonego napięcia. Trzymana na wodzy ciekawość, samotność, krucha pewność, zachwiana ufność oraz mdły smak lęku pogłębiają się. Jesteśmy zafascynowani a zarazem wyobcowani. Spontaniczność szwankuje. Reagujemy, a jednak powstrzymujemy się, wahamy się między odwagą a upokorzeniem i wciąż odczuwamy chęć ucieczki, choćby tylko do własnego pokoju.

W celu wzmocnienia efektywność komunikacji międzykulturowej, Fernand Ouellet zaleca rozwijanie następujących postaw i uzdolnień: 1. Trzeba nauczyć się poznawać siebie samego: swe postawy, opinie oraz światopogląd oraz identyfikować swój styl komunikacji, co pozwoli na lepsze zrozumienie reakcji innych. 2. Trzeba nauczyć się używać tego samego kodu, co jest koniecznym warunkiem do zaistnienia komunikacji. Starać się wyjść poza swój kod, aby pojąć, co inny chce komunikować. Istotną rolę odgrywa tu komunikacja niewerbalna. 3. Nie spieszyć się w komunikowaniu, tzn. zawiesić swe sądy, by zbyt pochopnie nie wyciągać wniosków. W ten sposób lepiej zrozumiemy, co drugi ma nam do powiedzenia, poznamy inny styl i rytm komunikacji. 4. Trzeba wziąć pod uwagę kontekst komunikacji. Trzeba być uważnym na odpowiedni wybór chwili rozpoczęcia komunikacji – w różnych kulturach oznacza to różne miejsce i czas, wziąć też pod uwagę oczekiwania słuchaczy. 5. Trzeba rozwinąć zdolności komunikatora: umieć wybrać przekaz w zależności od zainteresowań rozmówcy, przedstawić przekaz odpowiednio ustrukturyzowany, nauczyć się używać właściwie głosu i ciała, być uważnym na odbiór. 6. Zachęcać do retroakcji stwarzając atmosferę pobudzającą rozmówcę do reakcji. 7. Rozwijać wrażliwość kulturową. Unikać egocentryzmu, percepcji selektywnej, pojęć stereotypowych na temat ras i kultur. Rozwijać postulat istnienia różnic między osobami i kulturami. Poznając siebie zawiesić czasowo granice swej tożsamości osobistej, a uciekając się do wyobraźni, postawić się na miejscu innych przez empatię. 8. Poszukiwać elementów wspólnych między kulturami (Ouellet 1991: 121–122).

Wychowanie międzykulturowe jest warunkiem harmonijnego współżycia ludzi różnych kultur przy poszanowaniu specyfiki każdej z nich. Rozpoczyna się w okresie socjalizacji, przygotowując dziecko do postawy otwartości, zaciekawienia światem

i różnorodnością kultur. Skuteczność takiego przygotowania zależy od zdolności rodziców i ich nastawienia wobec odmienności kulturowej. Wielką pomocą w takim wychowaniu może służyć szkoła. Niemniej, edukacja międzykulturowa w szkole jest uwarunkowana przyjętą przez państwo polityką względem mniejszości narodowych i jej efekty mogą być niewystarczające. Ponadto sama edukacja w sensie poznawania kultur i zwalczania uprzedzeń jest niewystarczająca. Bez żmudnego procesu budowania postaw, który angażuje zarówno stronę poznawczą, jak i wolitywną człowieka, ukonstytuowanie człowieka wielokulturowego jest niemożliwe. Edukacja międzykulturowa nie może więc obejść się bez dialogu.

9

Potrzeba dialogu³³

Choć słowo „dialog” sięga korzeniami kultury greckiej, jego powszechne użycie jest kwestią ostatnich dziesięcioleci. Ze względu na pozytywną konotację znalazło ono trwałe miejsce w dyskursie publicznym. Nie oznacza to, że było czy jest ono nieobecne w świecie nauki i religii. Wspomnieć przykładowo można filozofię dialogu czy encyklikę Pawła VI „*Ecclesiam suam*” z 1964 roku. Niemniej popularność słowa „dialog” spowodowała zatarcie jego prawdziwego sensu, stąd konieczność stosowania w połączeniu ze słowem „dialog” przydawek, które miałyby precyzować jego sens, na przykład dialog międzykulturowy albo dialog międzyreligijny. Jednak nawet takie rozwiązanie nie pozwala na uniknięcie wieloznaczności, ponieważ okazuje się, że słowo „dialog” jest obciążone wieloma założeniami światopoglądowymi, które warunkują jego sens. Przy nierozwiązywalnej wieloznaczności denotacyjnej pozostaje pozytywna konotacja, która czyni ze słowa „dialog” ozdobę stylistyczną, którą każdy rozumie na swój własny sposób.

Dlaczego mówimy o dialogu międzykulturowym zamiast o komunikacji międzykulturowej? Czyż nie chodzi tu o to samo? Dialog wymaga komunikacji, zaś dobra komunikacja jest

³³ W rozdziale tym wykorzystano wcześniej publikowane teksty: Pawlik 1996; 2007; 2009.

dialogiem. Położenie akcentu na dialog ma na celu podkreślenie wymiaru osobowego w kontaktach międzyludzkich. Istnieje komunikacja lub jej nie ma, jest dobra lub słaba. Można zdobyć techniczne umiejętności komunikowania. Wszystkie te aspekty odgrywają istotną rolę w dialogu, ale dialog jest czymś więcej niż komunikacją. Zakłada bowiem zaangażowanie, chęć komunikowania, pragnienie pogłębienia kontaktu, a w związku z tym wymaga nie tylko specyficznych umiejętności, ale również odpowiednich postaw.

Etymologia słowa „dialog” wskazuje na rozmowę, niekoniecznie dwóch osób. Jest to jednak więcej niż zwykła wymiana myśli, bowiem dialog przestrzega określonych reguł i pragnie coś osiągnąć. W dialogu wspólnie poszukuje się prawdy. Aby jednak zaistniały minimalne warunki dialogu, konieczne jest, aby partnerzy rozmowy dążyli do porozumienia i każdy z nich wyrażał swój punkt widzenia w zrozumiałych zdaniach, aby każda opinia brana była na poważnie.

Dialog zakłada więc wielość, różnicę oraz podstawę wspólnotowości, pewne cechy ogólnoludzkie uznawane za konieczne, aby mógł zaistnieć dialog. Ważna jest też gotowość i wola komunikacji. Bez nich dialog jest niemożliwy. Mogą się zdarzyć pewne ekstremalne postawy. Na przykład uważa się, że każda grupa wystarcza sama sobie, a więc innych się nie potrzebuje, nic od nich nie można się nauczyć, można nich najwyżej przekonać i/lub nawrócić. Czasem też przyjmuje się, że wszystkie opinie i przekonania są równie wartościowe, a wtedy nie ma potrzeby dialogu (Salmen 2002: 13).

W szerokim sensie dialog jest tożsamy z komunikacją między ludźmi. Można pod to znaczenie podciągnąć niesymetryczne przekazy, takie jak kazanie, referat, pouczenie, pod warunkiem, że znajdują odpowiedź u słuchających, którzy uznają kompetencje mówcy. W wąskim znaczeniu dialog odnosi się

do wymiany zdań, w nawiązaniu do dialogu starożytnych. Ma miejsce wtedy, kiedy partnerzy poszukują prawdy, osiąga-
jąc zgodę pełną lub częściową przez metodyczne argumento-
wanie „za” lub „przeciw”.

„Dialog jest podstawową rzeczywistością bycia człowie-
kiem, która wynika z poczucia wspólnotowości osób ludzkich
i z osobistego dążenia do poznania prawdy. Rozgrywa się jako
zdarzenie komunikacyjne takiego rodzaju, że partnerzy, jako
równouprawnieni (zasada równości) i poważnie zainteresowa-
ni poznaniem prawdy (zasada umiłowania prawdy), doceniając
różnicę perspektyw (zasada różnicy), pragną wzajemnego spo-
tkania” (Beinert 2002: 35).

Ze względu na typ partnerów wyróżnia się dialog między-
osobowy, międzykulturowy i międzyreligijny. Każdy z tych
typów wprowadza nowy zestaw różnic i przeszkód, przy czym
baza dialogu staje się coraz mniejsza. Pierwszy z nich zakłada
wspólny język i tradycję oraz wspólnotę większości przyjętych
wzorów i zachowań. W drugim z nich baza zacieśniona jest
do podstawowych wartości i odczuć międzyludzkich. Partnerzy
różnych kultur natrafiają na przeszkody we wzajemnym zrozu-
mieniu, które są czasem nie do pokonania. Nie chodzi tu tylko
o trudności w przekładzie, ale o różnice tradycji i kontekstów,
mające istotne znaczenie dla zrozumienia przekonań i poglą-
dów. Dialog międzyreligijny zaś ze swej strony często nie ko-
rzysta nawet ze wspólnej minimalnej bazy światopoglądowej,
na co nakładają się różnice kultury i języka oraz przekonań
partnerów dialogu. Zdarza się czasem, że dostrzegane w dialo-
gu międzyreligijnym różnice mają charakter przede wszystkim
kulturowy.

Dialog więc zasadza się w niepodważalnej wielości bycia
człowiekiem. Nie chodzi tu tylko o liczbę, ale o jakość różnic,
z których najbardziej wymowną jest różnica płci. Różnorodność

bycia powoduje, że żaden człowiek sam indywidualnie nie jest w stanie poznać prawdy, ale jest skazany na dialog w sensie aktu komunikacji. Wynikają z tego podstawowe założenia na poziomie subiektywnym: zaufanie, gotowość spotkania, zdolność poprawienia (zmiany zdania), jasność i zrozumienie języka lub innych środków komunikacji. Jednym słowem chodzi tu o odpowiedzialne zachowanie względem partnera dialogu.

Ze względu na zamierzony cel daje się wyróżnić dialog zmysłów, dialog życia, dialog przekonań i dialog dążeń. Rozróżnienie to jest szczególnie istotne przy dialogu międzykulturowym. Różnice wynikające z odmiennej percepcji doznań zmysłowych mogą prowadzić do powstawania negatywnych stereotypów i negatywnych sądów wartościujących. Dialog zmysłów więc powinien poprzedzać wymianę poglądów. Powinno się go bowiem postrzegać nie tylko jako rozmowę, ale jako pełną komunikację zarówno w wymiarze werbalnym jak i niewerbalnym. Dialog życia wynika z konieczności dzielenia losu, wspólnego zamieszkiwania przedstawicieli odmiennych kultur na danym terytorium, zmagania o przeżycie. Kładzie nacisk na problemy egzystencjalne, które trzeba rozwiązać. Nie bez podstaw jest powiedzenie, że bieda łączy ludzi. Powstają wspólne dążenia, które z czasem przekraczają poziom codziennej egzystencji. Dialog staje się płodny tylko wtedy, kiedy rysuje się na horyzoncie załazek zgody. Mimo zasadniczych różnic w poglądach, zgoda ta może się wyrażać, obok relacji codziennych, w postaci wspólnych przedsięwzięć (dążenie do pokoju, walka o prawa człowieka, dzieła charytatywne, wspólne festyny). Stąd dialog dążeń wynika bardziej z praktyki życia niż ze zgodności przekonań.

9.1. Charakterystyka dialogu

Mówiąc o antropologicznych podstawach dialogu, należy skoncentrować się na pierwotnym znaczeniu słowa, abstrahując od wszelkich założeń filozoficznych i kontekstu jego użycia. Pozostaje zwrócenie się do nauk empirycznych i społecznych, z których ważne informacje dostarczają m.in. psychologia rozwojowa i nauki o komunikacji. Dialog, zakodowany w naturze ludzkiej, jest koniecznością, która utrzymuje człowieka przy życiu, a przez proces socjalizacji wprowadza go do dorosłości i bezpośredniego uniezależnienia. Już samo poczęcie odbywa się pod znakiem dialogu. Dziecko wezwane jest do istnienia przez mężczyznę i kobietę, którzy realizują pragnienie dawania życia. Zbliża ono rodziców do siebie, którzy otwierają się na przyszłość i wyrażają chęć zaangażowania. Na przykład w Chinach wiek dziecka liczy się od chwili poczęcia, a więc rodzące się niemowlę ma już prawie rok. Znaczy to, że uczestniczyło ono od chwili poczęcia w życiu rodziny, w wymianie słów między rodzicami, w trosce o komfort i prawidłowy rozwój oczekiwanego przez nich dziecka (Laval 2002: 437–447).

Pierwszym partnerem dialogu dla dziecka jest matka. Już w okresie prenatalnym dziecko pobiera pierwsze lekcje mowy, zapamiętując nie tylko rytm i akcent, ale również melodię głosu matki. Dziecko oczekuje obecności mówiącej osoby bardziej niż zadbanie o ciało czy pożywienie. Nie wystarczy bowiem być tylko czystym i nakarmionym. Jedzenie powinno nieść w sobie spotkanie. Przez usłyszaną znajomą mowę, dziecko odnajduje utracone bezpieczeństwo łona matki. Mówić do dziecka oznacza pozwolić mu na związanie się z otoczeniem. Prace psychoanalityków pokazały, jak bardzo destruktywne konsekwencje może mieć brak odpowiedzi na reakcje dziecka (Dolto 2002). Kiedy nie mówi się do dziecka, jego otwartość związana

z narodzeniem zmniejsza się, traci ono radość, chęć do życia. W dialogu byt ludzki może doświadczyć tego, czego w inny sposób nie potrafi otrzymać, a mianowicie radość spotkania.

Więzi dziecka z rodzicami, szczególnie z matką, faworyzują dialog. Rodzice stają się interpretatorami otaczającego dziecko środowiska. Na dźwięk mowy rodziców, dziecko reaguje wyrazem twarzy, artykulacją pewnych dźwięków i ruchem kończyn. Zanim dziecko nauczy się mówić, uczy się patrzeć, słuchać, smakować, dotykać, wachać. Uświadamia sobie obecność ciała w przestrzeni i znaczenie kierunków. Tworząca się w ten sposób wrażliwość pozostaje zakodowana na całe życie. Wpływ rzeczy zaobserwowanych, usłyszanych, odczuwanych, skosztowanych i doświadczanych przez kilka pierwszych lat życia ma bardzo istotne znaczenie dla kształtowania wrażliwości w ogóle. Niemniej, w tym spotkaniu z otoczeniem pośredniczą w początkowym okresie życia rodzice, którzy poszczególnym bodźcom nadają sens i wartość. „Jedz, bo to zdrowe!” „Nie ruszaj, bo się pobrudzisz!” – często nie uświadamiając sobie tego, rodzice istotnie wpływają na kształt świata, jaki zaadoptuje ich potomek (Santé 2001).

Dziecko przychodzi na świat nie wiedząc, czym jest człowieczeństwo. Przeciwnie do zwierzęcia, które od chwili urodzenia wie dokładnie wszystko, co dotyczy przynależności do swego gatunku. Zna wszystkie sygnały, które pozwolą zająć mu miejsce w grupie. Człowiek natomiast nie może zdać się na instynkt, ale musi żmudnie zdobywać wiedzę, do czego potrzebuje innych ludzi. Tylko w relacji do innego człowieka dziecko uczy się mówić i rozumieć. Jeśli zaś nie widzi sensu w tym, czego doświadcza lub robi, czuje się zagubiony. Tym bardziej dziecko, dla którego prawie wszystko jest nowe, niezrozumiałe, domaga się wyjaśnień zdawkowym „Dlaczego?”, które niesie w sobie pragnienie zrozumienia rzeczywistości.

Wychowanie do współżycia w dialogu na poziomie interpersonalnym odbywa się w sposób naturalny od najmłodszych lat życia. Strategia edukacyjna, stosowana w tym względzie, dąży do rozbudowy i konsolidacji solidnej wspólnej bazy dialogu kształtując odpowiednie kompetencje i postawy dotyczące poczucia podmiotowości, wolności i odpowiedzialności, solidarności w życiu społecznym i integracji wobec ogólnoludzkich wartości.

Natura człowieka jest dynamiczna i jej tożsamość nigdy nie jest skończona, gotowa, ale wciąż się rozwija, ponieważ konstruuje się w rytmie spotkań. Dialogowanie odsyła do istoty człowieka – żyć to otworzyć się i podjąć przygodę z innym, aby się wzbogacić. Aby być sobą, trzeba wyjść poza siebie. Najkrótszą drogą, aby zgłębić swe wnętrze, jest zdolność otwarcia na zewnątrz, w stronę drugiego. Otwarcie to prowadzi do przyjęcia tego, co można nazwać nadmiarem bytu. W takim kontekście dialog to odkrywanie siebie w spotkaniu z drugim człowiekiem. Człowiek przez całe życia znajduje się w stanie przejścia, a tożsamość to niekończący się wysiłek przemiany przez spotkanie. Aby pozostać człowiekiem, trzeba zaakceptować możliwość zmiany siebie.

Tożsamość nie tworzy się nigdy indywidualnie. Jest to zawsze tożsamość w stosunku do kogoś, ale często jest to tożsamość dzielona przez daną grupę. Wyraża się ona przez pewien zmysł społeczny, który jest całokształtem relacji symbolicznych i instytucjonalnych przeżywanych przez członków danej społeczności. Poczucie „ja” to zasadniczo poczucie „my”. Tożsamość jest podstawową daną egzystencji jednostkowej, ale jednocześnie stanowi sposób istnienia grupy, która może rozpoznać się jako taka tylko przez zasadę jedności tożsamościowej. Tożsamość nie istnieje jako przedmiot społeczny. Jak pisze Claude Lévi-Strauss, jest to „rodzaj ogniska wirtualnego,

do którego nie możemy się nie odnieść, aby wyjaśnić pewną ilość rzeczy” (Lévi-Strauss 1977: 331).

Sztynnie pojęta tożsamość może być poważną przeszkodą na drodze dialogu. Absolutyzowanie wartości własnej kultury może stać się zalążkiem fundamentalizmu, postawy izolacji i apoteozy własnej kultury z odrzuceniem i poniżaniem innych. Ale też źle uformowana tożsamość, wahająca się pomiędzy kulturami, którą z nich wybrać, może negatywnie wpływać na dialog, ponieważ nie stanowi stabilnego punktu wyjścia i nie wydaje się być wiarygodnym partnerem dialogu.

Ciało pozwala na wejście w bliską relację. Dzięki naszym zmysłom, które są jakby wejściami i wyjściami, nasze ciało jest miejscem komunikacji z innymi, z rzeczami i ze środowiskiem. Włączamy się do świata, który nas otacza – musimy wdychać powietrze, przyjmować pokarm, szukać światła. Ciało rodiców rozciąga istnienie poza ich byt i ich czas na ciała dzieci. Nasze ciało jest więc w pewnym sensie zbiorem relacji, które zawiązujemy na bazie naszego bytu biologicznego. W rzeczywistości żyjemy relacjami, żyjemy przez spotkanie z innymi. Jeśli więc nasze istnienie oznacza komunikację, spotkanie z Innym jest najintensywniejszym z doświadczeń.

W dialogu międzykulturowym istotną rolę odgrywają bezpośrednie kontakty. Chodzi tu przede wszystkim o przezwyciężenie struktury dawca-biorca na korzyść relacji równości i wzajemności. Kontakty te prowadzą do poszerzenia znajomości kontekstu życia wszystkich uczestników i jego uwarunkowań. Poza tym zwiększają kompetencje w zakresie komunikacji międzykulturowej. W końcu, wzmacniają solidarność między partnerami i skłaniają do refleksji nad uwarunkowaniami etycznymi, społecznymi i politycznymi każdej ze stron. Osobiste relacje pozwalają na spojrzenie na przedstawicieli odmiennych kultur inaczej niż przez pryzmat tabeli statystycznych czy

analiz fachowych oraz umożliwiają poznanie ich doświadczeń życiowych, uczuć, smutków i radości (Treber 1997: 19–20). Jednak dialog międzykulturowy nie przybiera wyłącznie form bezpośrednich. Rolę rozmówcy mogą spełniać takie przekazy kulturowe jak literatura, muzyka, sztuka czy film.

Spotkać i dialogować nie oznacza wymiany, w której jeden zadowala się daniem, a drugi otrzymywaniem. Dawać to nie jest jeszcze spotykać. Wejście w prawdziwy dialog nie pozostawia bez wpływu – oznacza modyfikację, przemianę przez drugiego. Dialogować oznacza walczyć z inną mową. Innego można poznać tylko przez walkę. Rzadkie są prawdziwe spotkania i dialog, ponieważ zakładają przyznanie się do słabości, co człowiekowi nie przychodzi łatwo. Wejście w dialog z drugim jest wejściem w możliwy konflikt. Mówienie z drugim powoduje reakcje obrony: zeszytnienie, zdziwienie, stawianie oporu. Mowa rozmówcy czasem niepokoi, podważa pewność siebie, ponieważ trafia do wnętrza jaźni. Dialog może rozbijać, ale nie usłyszymy słów drugiego, jeśli nie „złożymy broni”, nie zrezygnujemy z chęci dominowania.

Punktem wyjścia do dialogu międzykulturowego jest własna kultura, własne środowisko i własna przeszłość. Nie wolno zapominać, skąd się pochodzi, w jakim kontekście kształtował się własny światopogląd i co zawierają nagromadzone doświadczenia. Zanim zrozumie się innych, trzeba zrozumieć siebie, własną tożsamość. Wiadomo, że każdy człowiek tworzy „własne światy”, a każda rzeczywistość jest jedyną w swoim rodzaju „konstrukcją”. Trzeba starać się respektować wolność osobistą i decyzje innych, uznawać odmienne poglądy za ważne i godzić ze sobą różne stanowiska, a także mieć świadomość własnej odpowiedzialności. Zrozumienie innego rozpoczyna się w dialogu, ale stanowi również możliwość wzajemnego wzbogacenia. Dzięki dialogowi można próbować „postawić się na czyimś

miejscu”. Można także doświadczać i uczyć się autentycznej solidarności wierząc w siłę wspólnych przedsięwzięć. Tak pojmowany dialog jest również sposobem odkrywania własnej zdolności do działania.

Dialog międzykulturowy sytuuje się w centrum procesu zmian kulturowych, ponieważ to właśnie przedstawiciele kultury określają dynamikę jej transformacji. Chodzi tu o dialog, który uznaje podmiotowość każdego z partnerów, w którym nikt nie ma ostatniego słowa, gdzie różnice między partnerami są czynnikiem wzbogacającym. Wymaga on wysiłku, poświęcenia i dużej wrażliwości. Owocem jego będzie zmiana postawy uczestników, wyzwolenie się z ciasnych poglądów, uprzedzeń i przesądów oraz przyjęcie nowej perspektywy pozwalającej na przetasowania w dotychczasowej hierarchii wartości. Transformacja kultury oznacza w rzeczywistości zmianę mentalności.

9.2. Postawy dialogu

Dialog jest rzeczywistością żywą, dynamiczną, której skuteczność zależy od uczestniczących w nim partnerów. W poprzednim rozdziale nalegaliśmy na konieczność tworzenia wrażliwości międzykulturowej i na rozwijanie wewnętrznych kompetencji. Czynniki te przyczyniają się bez wątpienia do owocnego przebiegu dialogu. W tym miejscu skupimy się na postawach, które wydają się charakterystyczne dla dialogu, czy to na poziomie międzyosobowym, czy międzykulturowym, a są to otwartość, pokora i z nią związana postawa ucznia oraz duch dialogu.

Postawę otwartości trafnie ilustruje pewne opowiadanie zen: Nan-in, mistrz zen w okresie Meiji, przyjmował profesora uniwersytetu, który pragnął porozmawiać na temat zen. Nan-in

poczęstował gościa herbatą. Wlewał herbatą do filiżanki i mimo tego, że filiżanka była już pełna, nie zaprzestawał czynności. Profesor obserwując, jak herbata wylewa się na spodek, tracąc cierpliwość powiedział: „Mistrzu, co robisz? W tej filiżance już się więcej nie zmieści.” Na to odpowiedział Nan-in: „To prawda. Pan, panie profesorze, jest pan pełny własnych opinii i przemyśleń. Nie mogę nic panu powiedzieć o zen, jeśli pan najpierw nie opróżni choć trochę swojej filiżanki” (Nouven 2000: 71).

Otwartość, która jest warunkiem rozpoczęcia tego procesu, zakłada pozostawienie w swoim wnętrzu miejsca dla drugiej osoby. Jest to zaproszenie skierowane do obcego, aby czuł się swobodnie, by mógł wyrazić i jak najpełniej siebie zrealizować. W tym otwartym spotkaniu stereotypowe zachowania ulegają relatywizacji, uprzedzenia uwidaczniają się, własne przyzwyczajenia tracą na absolutności. Prawdziwą przeszkodą jest tu zaborczość i chęć narzucania własnych idei. Otwartość neutralizuje mechanizmy obronne, przekształca wroga w przyjaciela. Pełna otwartość prowadzi do tego, że człowiek czuje się dobrze w obecności partnerów dialogu, którzy przyjmują go jako swojego, odkrywając bogactwo swych myśli i uczuć.

W dialogu nie jest możliwe obejść się bez pokory. Relacja z innymi ludźmi jest tylko wtedy możliwa, kiedy obie strony mają coś sobie do zaoferowania. Trzeba, aby spotkaniom towarzyszyło przekonanie, że obie strony potrzebują siebie wzajemnie. Pokora pozwala na zrezygnowanie z pewnych własnych przyzwyczajzeń. Nie przychodzi to łatwo, ponieważ siła i trwałość nawykowych zachowań są niewiarygodne. Trzeba przyjąć, że człowiek może się mylić. Trzeba zaniechać podkreślania własnych umiejętności, a nawet przyjąć fakt, że się jest niezrozumianym czy niedocenianym. W stosunkach międzyludzkich istnieje tendencja do reagowania instynktownego, z pozycji siły.

Jest przekonanie, że jeśli ktoś pokaże swe słabe strony, straci poważanie i podziw ludzi. Jednak słabość nie oznacza chęci znalezienia się w sytuacji, którą inni mogliby wykorzystać. Uświadomienie sobie własnych słabości i uwolnienie się od nich jest pierwszym krokiem na drodze do większej elastyczności, która pozwala na pokreślenie tego, co jest trwałe i pozostawia swobodę wyboru tego, co względne. Pokora umożliwia z jednej strony uznanie własnych ograniczeń, z drugiej zaś przyjęcie faktu, że nigdy do końca nie przenikniemy myśli drugich.

W dialogu z obcą kulturą konieczna jest postawa ucznia. Wiarygodność ucznia wyraża się w zdaniu: „Cenię twoje wiadomości i chcę, żebyś mnie uczył”. Łatwo sprawić wrażenie niezależności i samowystarczalności, ale jeśli uda nam się zbudować naszą wiarygodność ucznia, wtedy ludzie poczują się pożyteczni. Jednak, aby ją utrzymać, dla członków nowej kultury musi być jasne, że robimy jakieś postępy. Komunikacja staje się bardziej intensywna, jeśli choć trochę zależymy od ludzi. Ludzie pomagają tym, którzy są w potrzebie. Niestety, nasza percepcja kulturowa sprawia, że uważamy zależność i wrażliwość za słabość. Niemniej, postawa ucznia nie oznacza znalezienia się w takiej sytuacji, że inni będą nas wykorzystywać. Chcemy po prostu otworzyć się na inny sposób reagowania, zrozumieć odmienną mentalność, aby poznać i wgłębić się w obcą nam kulturę. Przebywanie z ludźmi, zatroskanie o nich, gotowość służby, okazanie uznania dla ich zwyczajów i języka to strategia efektywnej komunikacji.

W końcu istotną postawą jest duch dialogu. W Encyklice *Ecclesiam suam* z 1964 roku papież Paweł VI nakreślił dyspozycje niezbędne dla dialogu międzyreligijnego (nr 81–82), które odnoszą się w rzeczywistości do każdego dialogu międzypersonalnego. Wyszczególnia on cztery cechy wewnętrzne: jasność, łagodność, ufność i roztropność.

Jasność przejawia się przede wszystkim w sposobie mówienia językiem zrozumiałym, na pewnym poziomie, dostosowanym do pojęć słuchaczy. Jest to dyspozycja, która pozwala przez wymianę słowną oraz przykład życia wyjaśnić tożsamość człowieka. Pozwala także rozwiązać podejrzliwe myśli oraz zredukować do minimum wzajemną nieufność. „Już sama tylko ta właściwość wystarcza, by dialog zaliczyć do najwznioślejszych rzeczy, jakich dokonują ludzka przedsiębiorczość i inteligencja” (Paweł VI 1981: 205).

Niezwykle ważne jest zrozumienie drugiej osoby w całej pełni psychicznej i emocjonalnej. Trzeba przez łagodność dać do zrozumienia, że się ją potrzebuje, że ma się wiele do zaufania, że możliwe jest wzajemne wzbogacenie, że różnice warunków życia i różnice kulturowe mogą być zredukowane do wspólnego mianownika, który nazywa się człowieczeństwo. Nie przystoi, aby dialog był nadęty pychą, zawierał ostre słowa, dotkliwie urażał innych. Przeciwnie, ma on nieść pokój, skłaniać do poszerzenia poglądów i prowadzić do braterskiej miłości.

W relacjach międzyludzkich ufność odgrywa bardzo istotną rolę. Człowiek jest bardzo wyczulony na ufność. Ten, kto obdarza kogoś zaufaniem, powie mu wszystko, a osoba której zaufano, a która obdarza swego rozmówcę zaufaniem, otworzy serce. W dialogu jest ufność w przyszłość. „Potrzebne jest także, oprócz zaufania do mocy własnych słów, także zaufanie, że jeden człowiek zechce przyjąć słowa innego człowieka. Dlatego dialog sprzyja również wzajemnemu zbliżeniu i przyjaźni, jednocy również duchowo rozmówców w celu przyjęcia owego Dobra, które wyklucza wszelkie egoistyczne nastawienie” (Paweł VI 1981: 205).

Przystąpienie do dialogu bez roztropności to wielkie ryzyko. Roztropność to wyważony sposób kontrolowania słów, które

się wypowiada, gestów, które się czyni. Prowadzący rozmowę powinien dążyć do tego, by poznać stanowisko rozmówcy, aby przedstawić, jeśli zajdzie potrzeba, zagadnienia tak, by nie okazały się dla słuchacza niezrozumiałymi lub nie zostać przyjętym niewdziecznie. „Kto prowadzi rozmowę, stara się poznać usposobienie słuchającego i w razie potrzeby coś zmienić u siebie lub w sposobie przedstawienia spraw, o których ma mówić, by nigdy nie były niemiłe lub niezrozumiałe dla słuchającego” (Paweł VI 1981: 205). Czasem trzeba iść za pewnym natchnieniem wewnętrznym, które w pewnych sytuacjach każe zamilknąć.

Często jesteśmy w stanie zaledwie intuicyjnie wyczuć, o co naszemu rozmówcy chodzi. Jednak trudno to poznać. Słuchacz, który nie dosłyszał lub nie zrozumiał jakiegoś stwierdzenia, może poczuć się zmuszonym do udawania zrozumienia, unikając w ten sposób prośby o powtórzenie, co mogłoby się spotkać z posądzeniem o brak uwagi lub kompetencji. Mogłoby to oznaczać, że nie było się dość grzecznym, aby słuchać lub że nie jest się kompetentnym, aby zrozumieć to, co się mówi, lub że nasz rozmówca nie potrafi się dobrze wyśłowić. Nie chcąc czegokolwiek zasugerować, rozmówca pozbawia się jednocześnie możliwości komunikacji. W każdej rozmowie pojawia się pewne tło, wchodzi w grę pewne zasady rządzące sposobem myślenia, które Erving Goffman formułuje w następujący sposób: „Kto stwierdza jakiś fakt, powinien czuwać, aby nie być wziętym za wariata. Kto pozdrawia, winien mieć nadzieję, że to spotkanie jest naprawdę mile widziane. Kto przeprasza, że jego przeprosiny będą przyjęte. Kto odkrywa swoje uczucia i zajmowane stanowisko, że zostaną one zrozumiane. Kto robi poważną ofertę, że nie będzie ona odebrana jako małostkowa lub płytka. Kto robi propozycję nazbyt wspaniałomyślną, że zostanie ona delikatnie odrzucona.

Kto się wypytuje, że nie weźmie się go za niedyskretnego. Kto źle mówi o sobie, że inni mu zaprzeczą” (Goffman 1987 [1981]: 23).

Istotną cechą dialogu jest umiejętność słuchania. Ujmujące słuchanie wymaga wewnętrznego spokoju, wymaga też opanowania, które hamuje przedwczesne reakcje. Kiedy nasze słuchanie pochodzi z głębi, czujemy, że coś łapie nas za konic języka, aby nie zaprzepaścić nawiązującego się dialogu. Każdy z nas doświadczył, że chciał już coś powiedzieć, ale w ostatniej chwili się wstrzymał, coś go tchnęło, aby zamilknąć. Słuchanie wymaga również cierpliwości, bo cierpliwość jest niezbędna, aby rozróżnić to, co ważne od drugorzędnego, aby rozpoznać to, co prawdziwe, a przede wszystkim, aby odróżnić to, co zostało powiedziane, od tego, co zostało wyrażone między liniami. Właściwe słuchanie wzbudza zaufanie, prawdziwy dialog, w którym słuchający i wysłuchiwany zdolni są słyszeć, zrozumieć i rozpoznać jeden drugiego. Dlatego inteligentne słuchanie nie spodziewa się znaleźć natychmiastowej odpowiedzi i jest ostrożne z zajmowaniem przedwcześnie stanowiska lub z osądzaniem.

Jest rzeczą bardzo ważną uwolnienie się od ducha osądzania. Przyznajmy, jak łatwo można zdławić naszego bliźniego niesłusznymi oskarżeniami wypływającymi z naszych przesądów. W każdej sytuacji powinny przodować współczucie i opanowanie. Powiemy, że zła nie należy tolerować. Oczywiście zło jest złem i inaczej go nazwać nie można. Przede wszystkim musimy zachować zdrowy rozsądek, który jest zmysłem dobra, który nie szuka zła tam, gdzie go nie ma, który nie reaguje na obmowy, nie dopuszcza, aby zło, nawet jeśli jest oczywiste, mogło kiedykolwiek triumfować.

Przystępując do dialogu trzeba mieć świadomość, że może on trwać długo, że być może nigdy nie osiągniemy zamierzonego

celu. Ale to nie jest ważne, jeśli zapoczątkowany proces trwa. Cierpliwość jest ważną dyspozycją dialogu. Cierpliwość jest zawsze w pewnym stopniu cierpieniem, jest to bolesne doświadczenie, pewnego rodzaju ofiara z samego siebie w tym, że nie doczekamy się oglądania owoców naszego dialogu.

Rozmawianie z drugą osobą jest w pewnym sensie doświadczeniem cierpienia, próbą, przez którą trzeba przejść. Jest ono cierpieniem najpierw dla tego, kto słucha. Ponieważ ten, kto słucha, powinien milczeć i wczuć się w mówiącego. Musi opanować chęć mówienia, powiedzenia tego, co uważa za prawdziwe. Słuchać oznacza zdecydować się na otwarcie się na drugiego. Mowa jest również cierpieniem dla tego, kto mówi. Wymaga wysiłku, zaczyna się skupieniem koniecznym do użycia słów. Każda mowa jest bowiem owocem żniwa – mówi się zawsze na bazie innych słów. Mowa rodzi mowę. Pochodzi z rozmowy – na początku był dialog, a nie milczenie. Dlatego w rodzinach lub wspólnotach, im mniej się mówi, tym mniej ma się do powiedzenia.

W końcu, mówienie jest cierpieniem, ponieważ zakłada, że ryzykuje się swoim wizerunkiem. Każda mowa jest odkryciem, objawieniem, obnażeniem swych poszukiwań, pytań, niepewności i niespójności, trudności bycia. Mowa oznacza kruchość. Wiedzą o tym najlepiej ludzie wstydliwi, czyli ci, którzy czerwienią się wstydem mowy, ale również ludzie gadatliwi, którzy mówią, aby nic nie powiedzieć. Mówić oznacza pokazać swoją słabość, ponieważ w tym, co się mówi, zawiera się również to, czego się nie wie, oraz to, co niejasne lub nieświadome.

Mowa nie przechodzi niezmieniona od tego, kto mówi do tego, kto słucha, ale podlega przekształceniu. Nigdy nie jest tym samym w ustach tego, kto mówi i w uchu tego, kto słucha. Naturą rzeczy jest to, że po drodze następują zakłócenia,

że słowa dochodzą czasem do słuchacza, kiedy już stały się prawie obce źródłu. Jakakolwiek by nie była dokładność tego, kto mówi i uwaga tego, kto słucha, mowa należy najpierw do jednego, a potem do drugiego. Jest ona wystawiona na wolność. Jest żywą, dlatego nie można uwięzić sensu lub prawdy w słowach. Każdy nadaje trochę inny sens tym samym słowom. Stąd dialog rodzi różnorodność (Baziou 2002: 448–457).

W dokumencie „Dialog i przepowiadanie” (1991) znajdziemy interesujące uwagi, dotyczące przeszkód w dialogu międzyreligijnym. Stosują się one również do dialogu międzykulturowego, tym bardziej że, powtórzmy to, różnice między religiami mają to w dużym zakresie różnice kulturowe, a partnerami dialogu są zwykle przedstawiciele różnych kultur. Przetransponujmy więc je na poziom kultury. Pierwsza przeszkoda to niewystarczające zakorzenienie we własnej kulturze. Jak to już zostało wspomniane, nie możemy przystąpić do dialogu nie będąc w niej w pełni osadzonym. Jak możemy dostrzec w niej stereotypowość i przypadkowość niektórych składników, jeśli nie mamy o nich pojęcia? Jednocześnie musimy poznać i zrozumieć kulturę, z którą mamy dialogować. W przeciwnym razie nie będziemy w stanie ją docenić i poprawnie interpretować. Następnie musimy wziąć po uwagę, że różnice kulturowe mogą pochodzić z nierówności wykształcenia lub posługiwania się różnymi językami, co może stanowić poważną przeszkodę w dialogu. W przypadku języka nie chodzi tylko o zrozumienie tego, co się mówi, ale o zwrócenie uwagi na znaczenie stosowanych terminów, które mogą być znacząco różne w zależności od kultury. Kolejna grupa przeszkód dotyczy postaw partnerów. W pierwszym rzędzie mówi się o samowystarczalności i braku otwartości, które prowadzą do postawy obronnej, a nawet agresywnej, o podejrzeniach dotyczących motywacji partnera w dialogu, nastawieniu polemicznym, braku przekonania

co do słuszności dialogu, który niektórzy uważają za znak słabości, braku tolerancji, często pogłębionym przez czynniki polityczne, ekonomiczne, rasowe i etniczne oraz o braku wzajemności w dialogu, który może prowadzić do frustracji (*Dialog i przepowiadanie* 1993 [1991], 91).

Dialog, będący aktywnym spotkaniem międzyludzkim, ma to do siebie, że wpływa na stosunek do partnera dialogu i wyzwala zaangażowanie. Owocny dialog nie ogranicza się do tolerancji, która często wykorzystywana jest do budowania barier. Może ona oznaczać odcinanie się od innych i obojętność. Dialog zakłada coś więcej niż tolerowanie partnera, prowadzi do solidarności. Solidarność oznacza postanowienie działania dla wspólnego dobra w imię odpowiedzialności i humanitaryzmu. Postawa solidarności, tzn. decyzja, aby nie pozostawiać obojętnym na los drugiego człowieka, będąca wynikiem długiego procesu kształtowania wrażliwości międzykulturowej, która realizuje się poprzez dialog, wynika z przekonania, człowieczeństwo stanowi wspólną wartość wszystkich ludzi.

Zakończenie

Włączanie się do nowej kultury jest wielką przygodą. Tylko odważni, gotowi na poświęcenie, otwarci na niespodzianki zaznają prawdziwych wrażeń. Jednak spotkanie z obcą kulturą wymaga siły woli. Doświadczenie obcości, na które decyduje się śmiałość, oznacza poczucie niepewności. Oznacza też znalezienie się „pomiędzy”, niezdolność wysłowienia się, utratę zwykłej autonomii, pewności siebie i zdolności skutecznego działania. Kto podjął to wyzwanie, wie że warto było nie żałować trudu. Ostatecznym celem będzie poczucie się w nowej kulturze jak u siebie w domu. I jeśli nawet nie opanuje się doskonale języka ani nie pozna wszystkich zwyczajów, człowiek stanie się inny, wzbogacony.

Kiedy wróciłem do Polski po ponad dwudziestu latach „treningu” międzykulturowego, zastałem rzeczywistość chwilami trudną do zrozumienia, ponieważ moje doświadczenie życiowe odbywało się gdzie indziej. Czułem się Europejczykiem i dalej się nim czuję. Studia we Francji i długi pobyt w Niemczech pozwoliły mi poznać odmienne kultury i wejść do nich bez obciążeń. Nie zawsze było to łatwe, ponieważ mimo wspólnego dziedzictwa, różnimy się choćby takimi szczegółami. Niemiec, Francuz i Polak używają słów „przepraszam”, „dziękuję” i „proszę” w różnym stopniu. Dla Niemca słowo „bitte” (proszę) stanowi klucz do wszystkiego, natomiast słowo „Verzeihen” (przepraszam) oznaczać może kapitulację. Francuz mówi „merci” (dziękuję) zanim pomyśli o czymkolwiek. Polak prawie nie zna słowa „proszę” i wydaje mu się, że intonacja zdania może go zastąpić. Nadużywa natomiast słowa „przepraszam”.

Polak przeprasza zanim zacznie mówić, bo może rozmówca nie jest dysponowany, może mu się przeszkadza, a zresztą – tak na wszelki wypadek. Wiadome jest, że niuanse języka mogą mieć wielkie znaczenie w komunikacji międzykulturowej. Ten naszkicowany obraz przedstawia raczej pewne intuicje niż udowodnione fakty. Można by na ten temat dyskutować. Marzy mi się Europa przyszłości, w której precyzja niemiecka, francuskie umiłowanie metafory i polska dramaturgia (utrzymywanie w napięciu) idą w parze. W końcu chodzi o to, aby słowa „przepraszam”, „dziękuję” i „proszę” były zrozumiane przez każdego mieszkańca domu europejskiego w taki sposób, jak są rozumiane przez tego, który je wypowiada.

Wynikiem spotkania międzykulturowego będzie poszerzona zdolność postrzegania rzeczywistości, zdolność zaakceptowania obcego jako innego i różnic z tym związanych. Być może reakcje będą przebiegać z większym wycuciem, będziemy gotowi na zachowanie eksperymentalne, będziemy zdolni dostrzec względność niektórych norm i rozwinąć poszerzoną tożsamość kulturową. W ocenie na ile zbliżyliśmy się do ludzi innej kultury pomoże nam skala dystansu społecznego Bogardusa. Zawiera ona siedem stopniowanych pytań, dotyczących relacji z obcymi. 1. Czy zawarłbyś małżeństwo? 2. Czy chciałbyś przyjaźnić się? 3. Czy chciałbyś pracować razem w jednej instytucji? 4. Czy chciałbyś mieć jako bliskich sąsiadów? 5. Czy chciałbyś mieć jako znajomych? 6. Czy wolałbyś, aby mieszkali w innej dzielnicy? 7. Czy wolałbyś, aby przebywali poza twoim krajem? Ilość odpowiedzi pozytywnych wskaże, na ile zdołaliśmy zmniejszyć nasz dystans społeczny z przedstawicielami obcej kultury (Mikułowski Pomorski 2007, 81–82).

Rzecz w tym, że nikt do takich spotkań nie może nas zmusić. Sami musimy zdecydować się na podjęcie wysiłku w imię solidarności, humanizmu lub wartości religijnych. Kultura

pozostanie tworem ludzkim, zaś wielość kultur zaświadcza o ludzkiej kreatywności. Często brakuje nam czasu, aby zbliżyć się do innych. Jeśli jest to rzeczywiście prawda, wykażmy się choćby tylko pozytywnym nastawieniem do obcych – otwartym, uważnym w duchu dialogu i wielodusznym.

Bibliografia

- Abbal E.**, 1983, *L'inculturation et la Compagnie de Jésus*, Paris (praca licencjacka Institut Catholique de Paris).
- Abdallah-Pretceille, Martine**, 2004a, *Vers une pédagogie interculturelle*, Paris: Anthropos.
- Abdallah-Pretceille, Martine**, 2004b, *L'éducation interculturelle*, Paris: PUF.
- Adamek, Piotr**, 2015, *A Good Son is Sad if He Hears the Name of His Father. The Tabooing of Names in China as a Way of Implementing Social Values*, Sankt Augustin – Leeds: Monumenta Serica.
- Argyle, Michael**, 1999 [1967], *Psychologia stosunków międzyludzkich*, przeł. Waldemar Domachowski, Warszawa: PWN.
- Balandier, Georges**, 1981, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris: Quadriga/P.U.F.
- Balée, William**, 2012, *Inside Cultures. A New Introduction to Cultural Anthropology*, CA: Left Coast Press. Walnut Creek.
- Banach, Bożena**, 2003, *Tendencje interkulturowe we współczesnej glottodydaktyce*, „Języki Obce w Szkole” nr 3, s. 3–14.
- Barfield, Thomas J.**, 1997, *The Dictionary of Anthropology*, Oxford: Blackwell.
- Batalha, Luís**, 2004, *Whiting, John W.M.*, w: Vered Amit (red.), *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge, s. 554–555.
- Baudoux, Dominique**, 2008, *L'aromathérapie. Se soigner par les huiles essentielles*, Bruxelles: Éditions Amyris.
- Baziou, Jean-Yves**, 2002, *Le dialogue est notre demeure*, „Spiritus” nr 169, s. 448–457.
- Beinert, Wolfgang**, 2002, *Dialog und Kirche*, w: Bernhard Mensen (red.), *Dialog*, St. Augustin: Akademie Völker und Kulturen, s. 33–43.
- Bennett, Milton J.**, 1993, *Towards Ethnorelativism. A Developmental Model of Intercultural Sensitivity*, w: Michael Paige (red.), *Education for the Intercultural Experience*, Yarmouth: Intercultural Press, s. 21–71.

- Boas, Franz**, 1920, *The Methods of Ethnology*, „The American Anthropologist” nr 22, s. 311–321.
- Borovets, Tasas**, 2016, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia okresu Bożego Narodzenia w regionach Nadsyannya i Boikivschyna w XIX i XX wieku w województwie lwowskim na Ukrainie*, Lublin: KUL, Wydział Teologii (rozprawa doktorska).
- Boski, Paweł**, 2009, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Brewster E. Thomas, Elizabeth S. Brewster**, 1987 [1976], *Language Acquisition Made Practical. Field Methods for Language Learners*, Pasadena: Lingua House.
- Brockhaus *Enzyklopädie*, 1986–1994, Mannheim: Brockhaus, t. 7.
- Brocki, Marcin**, 2001, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław: Astrum.
- Brown, Norman W.**, 1957, *The Sanctity of the Cow in Hinduism*, „Madras University Journal” t. 28, s. 29–49.
- Bruce, Bryan**, 2009 [2007], *Historia smaku. Jak warzywa i przyprawy budowały fortuny, wywoływały wojny i wpędzały ludzi w szaleństwo*, przeł. Ewa Kleszcz, Warszawa: Carta Blanca.
- Candau, Joël, Charles Gaucher, Arnaud Halloy**, 2012, *Présentation. Gestes et cultures, un état des lieux*, „Anthropologie et Société” t. 36, nr 3, s. 9–26.
- Castella, Paul**, 2005, *La différence en plus. Approche systémique de l’interculturel*, Paris: L’Harmattan.
- Charles, Pierre**, 1953, *Missiologie et acculturation*, „Nouvelle Revue Théologique” t. 75, s. 15–32.
- Chomsky, Noam**, 1977 [1971], *Nowy przyczynek do teorii idei wrodzonych*, tłum. Urszula Niklas, w: Barbara Stanosz (red.), *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*, Warszawa: PWN, s. 257–269.
- Danielski, Wojciech**, 1973, *C. Akomodacja liturgiczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1. Lublin: TN KUL, kol. 247.
- Deliège, Robert**, 1996, *Anthropologie de la parenté*, Paris: Armand Colin.
- Deliège, Robert**, 2006, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, Paris: Armand Colin.

- Dewey, John**, 1975 [1958], *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. Andrzej Potocki, Wrocław: Ossolineum.
- Diallo, Y.**, 2006, *Scherzbeziehungen in Westafrika. Ursprung, Funktion und Entwicklung einer sozialen Institution. Eine Einleitung*, „Zeitschrift für Ethnologie” t. 131, z. 3, s. 171–181.
- Dialog i przepowiadanie*, 1993 [1991], tłum. Jacek Jan Pawlik, „Nurt SVD” t. 27, nr 3(62), s. 75–106 (Dokument Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji Ewangelizacji Ludów).
- Dilley, Roy**, 1999, *Introduction: The Problem of Context*, w: Roy Dilley (red.), *The Problem of Context*, New York: Berghahn Books, s. 1–46.
- Dolto, Françoise**, 2002, *Zrozumieć dziecko. Rozmowy o wychowaniu*, przeł. Dorota Ben Ghorbal i Ewa Pawlikowska, Warszawa: Wyd. Jacek Santorski.
- Dubos, Rene**, 1970, *Człowiek, środowisko, adaptacja*, Warszawa: PZWL.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus**, 1997 [1970], *Miłość i nienawiść. Historia naturalna elementarnych sposobów zachowania się*, tłum. Zuzanna Stromenger, Warszawa: PIW.
- Ekman, Paul, Wallace Friesen**, 1969, *The Repertoire of Nonverbal Behavior*, „Semiotica” t. 4, nr 2, s. 49–89.
- Encykliki *Ojca Świętego Jana Pawła II*, 2003, Kraków: Znak.
- Erikson, Erik H.**, 1997 [1950], *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. Przemysław Hamej, Poznań: Rebis.
- Finnegan, Ruth**, 2005, *Tactile Communication*, w: Constance Classen (red.), *The Book of Touch*, Oxford: Berg Publishers, s. 18–26.
- Fisher, Helen**, 2003 [2000], *Pierwsza pleć. Jak wrodzone talent kobiet zmieniać nasz świat*, przeł. Paweł Luboński, Warszawa: Wyd. Jacek Santorski.
- Flandrin, Jean-Louis**, 2003, *Le goût a une histoire*, „Sciences Humaines” nr 135, s. 32–35.
- Fumey, Gilles**, 2004, *La planète à table*, „Sciences Humaines” nr 153, s. 20–25.
- Geisenhainer, Katja**, 1996, *Otto Reches Verhältnis zur sogenannten Rassenhygiene*, „Anthropos” t. 91, s. 495–512.
- Głazewska, Ewa**, 2010, *Homo Hapticus*, w: Anna Biała i in. (red.), *Człowiek wobec uniwersum. Księga jubileuszowa z okazji 75.*

- rocznicy urodzin Pana Profesora Mariana Filipiaka*, Lublin: Wyd. UMCS, s. 67–78.
- Głazewska, Ewa**, 2011, *Kompetencje międzykulturowe w komunikacji*, w: Helena Czakowska, Mariusz Kuciński (red.), *Dialog kultur, cywilizacji i religii*, Bydgoszcz: Wydawnictwo KPSW, s. 353–373.
- Głazewska, Ewa**, 2012, *Komunikacja niewerbalna w aspekcie płci*, w: Ewa Głazewska, Urszula Kusio (red.), *Komunikacja niewerbalna. Płeć i kultura. Wybór zagadnień*, Lublin: Wyd. UMCS, s. 19–122.
- Goffman, Erving**, 1972, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Penguin University Books.
- Goffman, Erving**, 1987 [1981], *Façon de parler*, tłum. Alain Kihm, Paris: Eds. de Minuit.
- Goffman, Erving**, 2000 [1959], *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena Datner-Śpiewak, Paweł Śpiewak, Warszawa: Wyd. KR.
- Goffman, Erving**, 2006 [1967], *Rytuał interakcyjny*, tłum. Alina Sulżycka, Warszawa: PWN.
- Goffman, Erving**, 2008 [1963], *Zachowanie w miejscach publicznych. O społecznej organizacji zgromadzeń*, tłum. Olga Siara, Warszawa: PWN.
- Gonos, George**, 1977, „Situation” versus „Frame”. *The „Interactionist and the „Structuralist” Analysis of Everyday Life*, „American Sociological Review” t. 42, nr 6, s. 854–867.
- Goody, Jack**, 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Edward T.**, 1984 [1976], *Poza kulturą*, tłum. Elżbieta Goździak, Warszawa: PWN.
- Hall, Edward T.**, 1987 [1959], *Bezgłośny język*, przeł. Roman Zi-
mand i Alicja Skarbińska, Warszawa: PIW.
- Hall, Edward T.**, 1999 [1983], *Taniec życia*, tłum. Radosław Nowakowski, Warszawa: Muza.
- Hall, Edward T.**, 2009 [1966], *Ukryty wymiar*, tłum. Teresa Hołó-
wka, Warszawa: Muza.
- Halas, Elżbieta**, 2006, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kon-
tekst znaczeń*, Warszawa: PWN.

- Hampden-Turner, Charles, Alfons Tropaars**, 1998 [1993], *Siedem kultur kapitalizmu*, tłum. D. Gostyńska, Warszawa: Dom Wyd. ABC.
- Harris, Marvin**, 1979, *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*, New York: Random House.
- Hartmann, Andreas**, 2006, *Der Esser, sein Kosmos und seine Ahnen. Kulinarische Tableaus von Herkunft und Wiederkehr*, w: Ruth -E. Mohrmann (red.), *Essen und Trinken in der Moderne*, Münster: Waxmann, s. 147–157.
- Herskovits, Melville J.**, 1948, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York: Knopf.
- Herskovits, Melville J.**, 1952 [1948], *Les bases de l'anthropologie culturelle*, tłum. François Vaudou, Paris: Payot.
- Howell, William S.**, 1986, *The Empathic Communicator*, Prospect Heights: Waveland Press.
- Howes, David**, 2005, *Skinscapes. Embodiment, Culture, and Environment*, w: Constance Classen (red.), *The Book of Touch*, Oxford: Berg Publishers, s. 27–39.
- Hu, Hsien Chin**, 1944, *The Chinese Concepts of „Face”*, „American Anthropologist” nr 46, s. 45–64.
- Huntington, Richard, Peter Matcalf**, 1979, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge: Cambridge UP.
- Huxley, Julian**, 1971, *Introduction*, w: Julian Huxley (red.), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris: Gallimard, s. 7–42.
- Isański, Jakub** (red.), 2009, *Komunikowanie międzykulturowe. Szanse i wyzwania*, Poznań: WN UAM.
- Jaillard Rakowska, Claude**, 1989, *Comment on fabrique des sous développés*, bmw.
- Jandt, Fred E.**, 1995, *Intercultural Communication. An Introduction*, Thousand Oaks: Sage.
- Kehl, Medard**, 1993 [1992], *Die Kirche. Eine katholische Ekklesio-logie*, Würzburg.
- Kirby, John P. SVD**, 1993, *Nauka języka i poznawanie kultury jako posługiwanie*, „Nurt SVD” nr 27/1, s. 71–80.
- Kluckhohn, Clyde**, 1939, *Theoretical Bases for an Empirical Method of Studying the Acquisition of Culture by Individuals*, „Man” nr 39, s. 98–105.

- Konopski, Leszek, Michael Koberda**, 2013, *Feromony człowieka. Środki komunikacji społecznej między ludźmi*, Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar.
- Kopaliński, Władysław**, 1987, *Opowieści o rzeczach powszednich*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Kornas-Biele, Dorota**, 2002, *Wokół początku życia ludzkiego*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kusio, Urszula**, 2012, *Komunikacja niewerbalna w aspekcie międzykulturowym*, w: Ewa Głazewska, Urszula Kusio (red.), *Komunikacja niewerbalna. Płeć i kultura. Wybór zagadnień*, Lublin: Wyd. UMCS, s. 123–232.
- Laval, Maryse**, 2002, *Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain*, „Spiritus” nr 196, s. 437–447.
- Lévi-Strauss, Claude**, 1977, *L'identité*, Paris: Grasset.
- Linton, Ralph**, 2007 [1936], *Dyfuzja*, w: E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper (red.), *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, Warszawa: PWN, s. 338–353.
- Lorenz, Konrad**, 1971, *Évolution de la ritualisation dans les domaines de la biologie et de la culture*, w: Julian Huxley (red.), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris: Gallimard, s. 54–57.
- Luzbetak, Louis J.**, 1998, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. Stanisław Tokarski, Warszawa: Verbinum.
- Marx, Elisabeth**, 1999, *Breaking Through Culture Shock. What you need to succeed in international business*, London: Nicholas Brealey Publishing.
- Masson, Joseph**, 1962, *L'Eglise ouverte sur le monde*, „Nouvelle Revue Théologique” t. 84/10, s. 1032–1043.
- Matthes, Joachim**, 2005, *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Mauss, Marcel**, 1973 [1950], *Socjologia i antropologia*, tłum. Marcin Król, Krzysztof Pomian i Jerzy Szacki, Warszawa: PWN.
- McGee W. J.**, 1898, *Piratical Acculturation*, „The American Anthropologist” nr 11, s. 243–249.
- Mead, Margaret**, 1986 [1928], *Trzy studia. Dojrzewanie na Samoa*, tłum. Ewa Życieńska, Warszawa: PIW.

- Mead, Margaret**, 1986 [1930], *Trzy studia. Dorastanie na Nowej Gwinei*, tłum. Ewa Życieńska, Warszawa: PIW.
- Mead, Margaret**, 1966, *The Changing Culture of an Indian Tribe*, New York: Capricorn Books.
- Mikulowski Pomorski, Jerzy**, 2007 [2006], *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków: Universitas.
- Montaigne, Michel de**, 1957 [1580], *Próby*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, t. 1, Warszawa: PIW.
- Murdock, George Peter**, 1949, *Social Structure*, New York: The Free Press.
- Nikitorowicz, Jerzy**, 2000, *Spotkanie i dialog kultur – wymiar edukacji międzykulturowej*, w: Tadeusz Pilch (red.), *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, Warszawa: Wyd. Akademickie „Żak”, s. 85–104.
- Niżnik, Józef**, 1984, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa: COK.
- Nossol, Alfons**, 1973, *IV Akomodacja w teologii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin: TN KUL, kol. 241.
- Nouven, Henri J.M.**, 2000, *Przekroczyć siebie*, tłum. Justyna i Jan Grzegorzczak, Poznań: Zysk i S-ka.
- Nowicka, Ewa**, 2003, *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczne wykłady problemów antropologii kulturowej*, Warszawa: PWN.
- Oberg, Kalervo**, 1960, *Cultural Shock. Adjustment to New Cultural Environments*, „Practical Anthropology” nr 7, s. 177–182.
- Odyniec, Wacław, Józef Włodarski**, *Znajomość cywilizacji chińskiej w Polsce do końca XVIII wieku*, w: Józef Włodarski (red.), *Chiny w oczach Polaków*, Gdańsk: Wyd. „Marpres”, s. 9–109.
- Ouellet, Fernand**, 1991, *L'éducation interculturelle. Essai sur le contenu de la formation des maîtres*, Paris: L'Harmattan.
- Paweł VI**, 1981 [1964], *Ecclesiam suam*, w: Jan XXII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa: Instytut Wyd. PAX, s. 158–225.
- Pawlik, Jacek Jan**, 1990, *L'Expérience sociale de la mort. Les rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg: Eds. Universitaires.
- Pawlik, Jacek Jan**, 1996, *Persönlichkeitsbildung in Begegnung mit Kulturen*, „Verbum SVD” nr 37/3, s. 349–362.
- Pawlik, Jacek Jan**, 2007, *O potrzebie dialogu w relacjach międzykulturowych*, w: Krzysztof Korotkich i in. (red.), *Światło w dolinie*.

- Prace ofiarowane profesor Halinie Kurkowskiej*, Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, s. 667–676.
- Pawlik, Jacek Jan**, 2009, *Dialog antropologiczny*, „Ateneum kapłańskie” t. 153, z. 1(602), s. 17–29.
- Pawlik, Jacek Jan**, 2017, *Edukacja międzykulturowa w Europie Zachodniej*, w: Joanna Maria Garbula i Jacek Jan Pawlik (red.), *Religia i edukacja w styczności z różnorodnością kulturową*, Olsztyn: Wyd. UWM, s. 145–156.
- Pawlik, Jacek Jan, Małgorzata Sokołowska-Krysiewicz**, 2016, *Zapach ciała*, w: Jacek Jan Pawlik, Ewelina Marta Mączka (red.), *Polisemia ciała*, Olsztyn: Wydział Teologii UWM, s. 15–35.
- Pisarek, Walery**, 2008, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Pivot, Maurice**, 2000, *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris: Les Éditions de l'Atelier
- Price, William F., Richard H. Crapo**, 2003 [1992], *Psychologia w badaniach międzykulturowych. Czy ludzie wszędzie są tacy sami?*, tłum. Agnieszka Nowak, Gdańsk: GWP.
- Reche, Otto**, 1934, *Rasse und Gestittung*, „Rasse. Monatschrift der nordischen Bewegung” t. 1, s. 20–27.
- Ratajczak, Magdalena** (red.), 2006, *Pomiędzy kulturami. Szkice z komunikacji międzykulturowej*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Reichmayr, Johannes i in.**, 2003, *Psychoanalyse und Ethnologie. Biographisches Lexikon der psychoanalytischen Ethnologie, Ethnopsychoanalyse und interkulturellen psychoanalytischen Therapie*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Reinders, Stefan**, 1997, „Im Grunde reist man am besten, indem man fühlt”. (Fernando Pessoa). – *Interkulturelle Begegnung und die Zumutung des Fremden*, w: Monika Treber, Wolfgang Burggraf, Nicola Neider (red.), *Dialog Lernen. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen*, Frankfurt: IKO-Verlag, s. 170–186.
- Reynolds, Sana, Deborah Valentine**, 2009 [2004], *Komunikacja międzykulturowa*, tłum. Katarzyna Bogusz, Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Rivière, Claude**, 1990, *Union et procréation en Afrique*, Paris: L'Harmattan.

- Roest Crollius, Arij A.**, 1978, *What is so new about inculturation? A concept and its implications*, „Gregorianum” t. 59, s. 721–738.
- Róheim, Géza**, 1950, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality, and the Unconscious*, New York: International Univ. Press.
- Różański, Jarosław**, 2008, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa: Wyd. UKSW.
- Salmen, Josef**, 2002, *Der Dialog, seine Voraussetzungen und Ziele*, w: Bernhard Mensen (red.), *Dialog*, St. Augustin: Akademie Völker und Kulturen, s. 9–22.
- Santé, Luc**, 2001, *L'effet des faits*, Arles: Actes Sud.
- Sapir, Edward**, 2010 [1921], *Język. Wprowadzenie do badań nad mową*, tłum. Magdalena Buchta, Kraków: Universitas.
- Schirrmeister, Claudia**, 2010, *Bratwurst oder Lachsmousse? Die Symbolik des Essens – Betrachtungen zur Esskultur*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- Schreiber Hanna**, 2013, *Świadomość międzykulturowa. Od militarystyki antropologii do antropologizacji wojska*, Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.
- Simoons, Frederick J.**, 1994, *Eat Not This Flesh. Food Avoidances from Prehistory to the Present*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Skorowski, Henryk**, 1990, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, 2002, Poznań: Pallotinum.
- Spicer, Edward H.**, 1968, *Acculturation*, w: David L. Sills (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 1, New York: The Macmillan Company, s. 23.
- Steward, Julian H.**, 1977, *Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation*, Urbana: University of Illinois Press.
- Stewart, John** (red.), 2002 [1973], *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, Warszawa: WN PWN.
- Szczepański, Jan**, 1972, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa: PWN.
- Szopski, Marek**, 2005, *Komunikowanie międzykulturowe*, Warszawa: WSiP.

- Szynkiewicz, Sławoj**, 1992, *Pokrewieństwo. Studium etnologiczne*, Warszawa: Wyd. UW.
- Tanguieff, Pierre-André**, 2003, *Racisme*, w: Gilles Ferréol, Guy Jucquois (red.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations inter-culturelles*, Paris: Armand Collin, s. 290–300.
- Todorov, Tzvetan**, 1989, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Seuil.
- Treber, Monika**, 1997, *Einführung: Dialog lernen – ein Projekt entwicklungspädagogischer Arbeit mit Direktkontakten*, w: Monika Treber i in. (red.), *Dialog Lernen. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen*, Frankfurt: IKO-Verlag, s. 12–31.
- Tubielewicz, Jolanta**, 1996, *Kultura Japonii. Słownik*, Warszawa: WSiP.
- Turner, Victor W.**, 1968, *Colour Classification in Ndembu Ritual. A Problem in Primitive Classification*, w: Michael Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications, s. 47–84.
- Turner, Victor W.**, 2006 [1967], *Las Symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. Andrzej Szyjewski, Kraków: Nomos.
- Vivier-Muresan, Anne-Sophie**, 2006, *Le code de politesse iranien (ta'ârof) ou la fiction du lien social*, „L'Homme” nr 160, s. 115–138.
- Whorf, Benjamin Lee**, 1982 [1956], *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. Teresa Hołówka, Warszawa: PIW.
- Wilczyńska, Weronika, Maciej Mackiewicz, Jarosław Krajka**, 2019, *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie*, Poznań: WN UAM.
- Wilson, Edward Osborne**, 1975, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Winkler, Andreas**, 1994, *Ethnische Schimpfwörter und übertragener Gebrauch von Ethnika*, „Muttersprache” 104, nr 4, s. 320–337.
- Winterhalder, Bruce**, 1994, *Concepts in Historical Ecology. The View from Evolutionary Ecology*, w: Carole L. Crumley (red.), *Historical Ecology. Cultural Knowledge and Changing Landscapes*, NM: School of American Research Press, Santa Fe, s. 17–41.
- Winthrop, Robert H.**, 1991, *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, New York: Greenwood Press.

- Wittgenstein, Ludwig**, 1993 [1972], *O pewności*, przeł. Małgorzata i Wojciech Sady, Warszawa: Aletheia.
- Zaraska, Marta**, 2017, *Mięsoholicy. 2,5 miliona lat mięsożerczej obsesji człowieka*, przeł. Sławomir Paruszewski, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

Aneks

Metoda nauki języka o tradycji ustnej³⁴

Każdy pragnie mówić obcymi językami. Marzy mu się wyjazd za granicę i dobry kurs językowy. Wydaje mu się, że opanowanie języka to tylko kwestia możliwości. Oczywiście trzeba jeszcze wiele samozaparcia, czasu, systematycznej pracy i cierpliwości, ale w zasadzie to powinno wystarczyć. Rzadko zastanawiamy się nad wydajną metodą nauki. Przyzwyczajeni do podręczników, powierzamy efekt naszej pracy pedagogom i językoznawcom. W przypadku wielu języków jest to słuszne rozumowanie, tym bardziej kiedy mamy do dyspozycji wybór różnych metod i programów.

Co jednak zrobić, kiedy do nauki języka, którym pragniemy mówić, nie opracowano jeszcze żadnego podręcznika? Jak przystąpić do nauki, kiedy jedynym źródłem informacji jest rozmówca mówiący od dziecka danym językiem, ale który niekoniecznie potrafi wyjaśnić zasady jego funkcjonowania? Trudność wydaje się wręcz nie do przezwyciężenia, kiedy na dodatek nie jest to język pisany. Należy jednak pamiętać, że niejeden misjonarz, lingwista czy etnolog podjął wyzwanie nauczenia się języka o tradycji ustnej i zwieńczył je sukcesem.

Proponujemy metodę, która pozwoli na zrobienie pierwszych kroków w nauce języka, do którego nie ma podręczników.

³⁴ Opracowanie na podstawie E.T. Brewster, E.S. Brewster 1987 [1976] i własnych doświadczeń autora.

Przedstawia ona jak zorganizować sobie program codzienny, jak opracowywać zebrany materiał i jak przygotowywać ćwiczenia. Opracowanie to zawiera jedynie zalecenia praktyczne i w związku z tym zakłada pewną podstawową znajomość lingwistyki ogólnej. Przedstawione sugestie pomogą również tym, którzy uczą się języka obcego przy użyciu wypracowanej metody nauczania, w tworzenie dodatkowych, dostosowanych do potrzeb indywidualnych, ćwiczeń.

W idealnych warunkach samemu uczeniu się języka trzeba poświęcić około 6 godzin dziennie. Ponieważ zakładamy, że nie dysponujemy podręcznikami, ani wykształconym nauczycielem, trzeba przewidzieć 1–2 godzin dziennie, aby przygotować materiał przeznaczony do nauki w danym dniu, przeprowadzić jego analizę i nagrać ćwiczenia. Cykl dzienny dzieli się ogólnie rzecz biorąc na cztery etapy: przygotowanie materiałów, ćwiczenia, konwersację i ewaluację. Żadnego z tych etapów nie można pominąć.

Cykl dzienny, przedstawiony w szczegółach, będzie wydawał się z początku trudny, ale z czasem, pod wpływem adaptacji do potrzeb osobistych, przyniesie owoce. Trzeba być twórczym i wciąż ponawiać próby. Pierwsze miesiące są bardzo ważne, ponieważ powinny dać podstawy. Nie należy się zniechęcać, jeśli postępy są znikome, niewystarczające! Zaproponowana metoda nie jest „cudem”, ale pozwala na niezależność i zaangażowanie. Pomoże zorganizować pracę i udoskonali umiejętności, ale wszystko zależeć będzie od inicjatywy i wkładu energii. Idź małymi krokami, ale systematycznie i do przodu.

Przyjrzyjmy się kilku kwestiom ogólnym. Który język jest najtrudniejszy? Powszechnie zadawane jest to pytanie. W rzeczywistości wszystkie języki w formie mówionej są równie łatwe. Dzieci bez wyjątku zaczynają mówić w tym samym wieku, czy to po angielsku, czy po chińsku. Dorosłym języki

spokrewnione z ich językiem macierzystym wydają się bardzo bliskie, ale istnieje niebezpieczeństwo, że będę mylić frazy swego języka oraz języka, którego się uczą.

W niniejszej metodzie chcemy uniknąć rozpoczynania nauki od gramatyki lub od struktur. Naszym pierwszym celem jest mówić językiem jak najszybciej. Istnieje wielu ludzi, którzy próbują nauczyć się teoretycznie struktur, koniugacji lub skomplikowanego słownictwa. Niestety wysiłki te rzadko prowadzą w kierunku komunikacji. Sztuką jest rozwinięcie wszystkich tych umiejętności jednocześnie i zdolność częstego stosowania tego, co zostało opanowane każdego dnia.

Oczywiście, nie należy zwracać uwagi na wszystkie elementy języka w tym samym czasie, chociaż nie wolno zapominać żadnego aspektu języka. Na początku skoncentrujemy się na metodologii, aby się w nią wdrożyć i zaadoptować do naszych potrzeb osobistych. Metoda powinna stać się dla nas czymś naturalnym. Następnie powinniśmy się skoncentrować na wymowie. Jest wielkim błędem nauczyć się źle wymawiać zaraz na początku. W późniejszym etapie nauki trudno będzie pozbyć się niewłaściwych nawyków.

1. Przygotowanie dokumentów

Ta część dziennego programu jest najważniejsza. Nasze postępy w nauce języka zależą od tego, co będziemy robić. Przygotowanie materiałów zawiera 6 różnych czynności:

1.1. Stworzenie tekstu

Chcemy utworzyć zdanie, żeby wyrazić jakąś myśl, przekaz (tematy do opracowania, tłumaczenia). Jak to zrobić?

Zacznijmy od pozdrowień, które pozwalają nam otworzyć usta w obojętnie jakich okolicznościach:

Dzień dobry!

Jak się masz?

Dziękuję. Dobrze.

W początkowym etapie nauki należy tworzyć zdania krótkie i nie więcej niż pięć. Trzeba się upewnić, że nasz rozmówca nie tłumaczy słowo po słowie tego, o co go pytamy. Trzeba go raczej zapytać w ten sposób: „Jak się pozdrowia w waszym języku?” Trzeba również zwrócić uwagę, w której osobie on mówi. Upewnij się, że rozmówca mówi w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Jak się pozdrowia rano, w południe czy wieczorem? Jak się odpowiada na pozdrowienia? Co trzeba powiedzieć zanim się odejdzie? „Nie rozumiem po malajsku”. Uzyskane zdania powinny brzmieć naturalnie w danym języku. Nie może to być tłumaczenie dosłowne.

Każ sobie napisać tekst (tych kilka zdań) albo napisz je sam, tak jak słyszysz. Nie bój się spytać rozmówcy kilka razy. Następnie nagraj cały tekst.

Uwaga. „Eee!” – to dźwięk, który wydaje się po polsku, kiedy myśli się między zdaniami, a w języku joruba brzmi to „emeee”. Naucz się, jak się to robi w twoim nowym języku, a to pozwoli ci utracić znaczną część obcego akcentu.

1.2. Sprawdzenie tekstu

Niech twój rozmówca posłucha nagranego tekstu i sprawdzi, czy jest on w porządku, czy brzmi naturalnie w jego języku. Trzeba też zdecydować czy nie jest on zbyt długi lub za trudny. Wszystkie dźwięki języka mogą wydawać się obce. Wszystko może brzmieć jak jedna sylaba nie do odcyfrowania. Jeśli tak

jest, poproś o zdania krótsze. Jeśli to możliwe sprawdź, czy brzmią one naturalnie. Szukaj zdań, które mogą być zastosowane w wielu sytuacjach. Niech tekst będzie elastyczny. Trzeba, aby zbiór nauczonych zdań rozszerzał się. Nowe teksty powinny się łączyć z istniejącymi. Można używać zdań już nauczonych.

1.3. Transkrypcja tekstu

Można poprosić rozmówcę, aby napisał tekst, ale dość szybko trzeba spróbować to zrobić samemu. W pierwszych dniach będzie niemożliwe odczytanie tego, co napisał rozmówca. Trzeba najpierw nauczyć się alfabetu czy też systemu pisowni³⁵. Pokusą jest, aby zaczynać naukę od zapisu danego języka (ortografii), ale to nie jest naszym pierwszorzędnym zadaniem. Umiejętność czytania i pisania przyjdzie powoli.

Zwykle w językach o tradycji ustnej używa się alfabetu fonetycznego, ale trzeba zauważyć, że tekst pisany powstaje po gruntownej analizie lingwistycznej. Może się zdarzyć, że niektóre dźwięki, które się słyszy, nie są transkrybowane lub wyrażone są przez kilka liter.

Pierwszym krokiem do nauki transkrypcji jest uchwycenie melodii i rytmu każdego zdania. Po „hmm, hmm” policz liczbę sylab i przedstaw je kreskami:

Następnie wskaż sylaby akcentowane każdego zdania. Następnie napisz sylaby akcentowane. W końcu i inne. Z czasem będziesz zdolny ustalić szybko liczbę sylab i miejsce akcentu. Nie zapomnij, że system pisowni przedstawia mowę powolną i jasną. Natomiast w języku mówionym wiele dźwięków jest pomijanych. Jeśli akcentujemy sylaby poprawnie używając

³⁵ Warto zapoznać się z International Phonetic Alphabet (IPA).

właściwej intonacji, rytmu i wymowy (sposób wysławiania się), wtedy dobrze zostaniemy zrozumiani.

1.4. Zrozumienie tekstu

Trzeba przede wszystkim zrozumieć ogólne znaczenie zdania, bez chęci wchodzenia w szczegóły. Kiedy ma się już jakąś idee o tym, co mówi dane zdanie, można zacząć uczyć się, w jaki sposób nowy język porządkuje części mowy. Sprawdź z rozmówcą ogólny sens zdań. Zanotuj go.

Spotkasz słowa lub zdania, dla których trudno będzie znaleźć znaczenie po polsku. Nie próbuj tłumaczyć słowo po słowie, przynajmniej na początku. Z czasem będzie można się nauczyć, jak uporządkowane jest zdanie. Trzeba przyjąć, że pewne słowa są nie do przetłumaczenia. Zrób kilka hipotez na temat szyku zdania. Sprawdź to później.

1.5. Analiza tekstu

Nowe dźwięki i modele zdań, które poznajemy każdego dnia, pozwalają wzbogacić naszą znajomość języka. Przygotowując ćwiczenia i ćwicząc nowe dźwięki i nowe struktury, możemy sobie je przyswoić i stale rozwijać naszą zdolność mówienia.

Ważne jest również, aby wiedzieć jak uczyć się na błędach. Zanotuj problemy i usystematyzuj je. Pierwsze trudności, to trudności wymowy. Inne kategorie do sklasyfikowania to struktury gramatyczne, słownictwo poszukiwane oraz tematy, które chciałoby się pogłębić. Zanotuj dźwięki, których nie potrafisz odróżnić lub te, które wymawiasz źle do tego stopnia, że twój rozmówca wciąż cię poprawia.

Wskaż szczególnie trudne miejsca w twojej transkrypcji. Może to być jakaś spółgłoska, samogłoska czy ton, być może intonacja zdania lub kombinacja dźwięków. Zanotuj również trudności z przechodzeniem dźwięków między

słowami. Czasem jakaś samogłoska czy spółgłoska może wypaść w normalnym mówieniu, ale pojawia się na nowo, kiedy słowa są wymawiane oddzielnie – przede wszystkim, kiedy słowo kończy się samogłoską a następne zaczyna się również od samogłoski.

Słowa każdego zdania, które używasz w tekście, są zorganizowane według pewnego systemu. Wiele innych zdań języka uporządkowanych jest w ten sam sposób. Korzystaj z okazji i zrób fiszki do każdego zdania. Zgrupuj je według podobnej struktury. Podczas pierwszych miesięcy każdy tekst codzienny będzie miał kilka nowych struktur zdań. Kiedy notujesz problemy, dorzuć też nowe modele, jakie spotykasz. W ten sposób możesz ćwiczyć struktury używając zdań, które już znasz z twojego tekstu.

1.6. Nagranie ćwiczeń

Aby zakończyć tę część przygotowawczą, nagramy tekst w różny sposób. Pozwoli to na perfekcyjne przygotowanie materiału i na zaoszczędzenie czasu rozmówcy. Ćwiczyć można również bez magnetofonu, ale rzadko rozmówca ma wystarczającą cierpliwość, aby zrobić z tobą wszystkie potrzebne ćwiczenia. Zanim nagra się dane ćwiczenie, dobrze jest zanotować miejsce, w którym się ono znajduje (licznik). Sprawdź, czy licznik jest wyzerowany, kiedy zaczynasz nagranie.

2. Przykłady ćwiczeń

I. Słuchanie całego tekstu

Nagraj cały tekst. Sprawdź, aby informator mówił normalnie – bez zwalniania. Nagraj tekst trzy razy z kolei. Podczas ćwiczeń tylko słuchaj.

II. Powtarzanie zdania

- A.** Nagraj zdanie po zdaniu, każde trzy razy, zostawiając między nimi dość duże przerwy, aby je powtórzyć. Aby przerwy były odpowiednie, podczas nagrywania przez rozmówcę powtórź w myśli zdanie nagrane, następnie daj mu znak, aby nagrał zdanie następne. Podczas ćwiczenia powtarzaj usłyszane zdanie. Sztuką jest zostawienie właściwych przerw, ani za długich, ani za krótkich.
- B.** To samo ćwiczenie, ale każde zdanie nagrywane jest tylko jeden raz.

III. Mówienie zdania

Korzystamy z nagrania II B.

Zamiast powtarzać zdanie po wysłuchaniu nagrania, mówimy zdanie. Następujące po tym nagranie pozwoli na weryfikację. Powtarzaj ćwiczenie aż do czasu, kiedy będziesz mógł powiedzieć swobodnie każde zdanie podczas przerw.

IV. Mówienie równoczesne

Korzystamy z nagrania I.

Mów tekst jednocześnie z nagraniem. Uważaj na rytm i na intonację. W końcowym rezultacie będziesz mógł powiedzieć tekst bez żadnej pomocy.

V. Powtarzanie postępujące

Powtarzaj każdą część zdania podczas przerwy. Ćwiczenie to poleca się szczególnie przy zdaniach dłuższych. Nagrywa się je częściami poszerzając stopniowo o nowe fragmenty. Po każdym nowym fragmencie pozostaw przerwę na powtórzenie. W tym ćwiczeniu dobrze jest zacząć od ostatniego fragmentu zdania, aby zachować naturalną intonację. Nagrywaj każdy

fragment trzy razy. Na przykład dla zdania: „Chciałbym bardzo jak najszybciej mówić twoim językiem.”

... *twoim językiem.* (przerwa)

3 razy

... *mówić twoim językiem.* (przerwa)

3 razy

... *jak najszybciej mówić twoim językiem.* (przerwa)

3 razy

Chciałbym bardzo jak najszybciej mówić twoim językiem.
(przerwa)

3 razy

VI. Mówienie przez dodawanie brakujących fragmentów

Nagrywamy część zdania. Zostawiamy przerwę na powiedzenie całości zdania. Po czym nagrywamy całe zdanie dla sprawdzianu. Zaczynamy od części dłuższych i skracamy je sukcesywnie.

Chciałbym bardzo jak najszybciej mówić...

(przerwa na wypowiedzenie całego zdania)

Chciałbym bardzo jak najszybciej mówić twoim językiem.

(przerwa na wypowiedzenie całego zdania)

Chciałbym bardzo jak najszybciej...

(dalszy ciąg jw.)

Chciałbym bardzo...

(dalszy ciąg jw.)

Chciałbym...

(dalszy ciąg jw.)

VII. Powtarzanie części zdania

Poproś rozmówcę, aby podzielił zdanie na małe części. Nagraj kolejne części zostawiając przerwę na powtórzenie podczas ćwiczenia.

A. Każdą część nagrywamy trzy razy.

B. Każdą część nagrywamy tylko raz.

VIII. Mówienie przez dodawanie brakujących słów

Nagraj zdanie opuszczając pewne słowo. Na przykład: „*Pragnę bardzo... najszybciej mówić twoim językiem.*” Podczas przerwy powiedz brakujące słowo a następnie całe zdanie. Nagraj to samo zdanie opuszczając inne słowo. Zrób podobnie z innymi zdaniami tekstu. Ćwiczenie to pozwoli zwrócić uwagę na pewne małe elementy zdania. Być może rozmówca będzie miał trudności z opuszczeniem małych słów, które wyrażają określoną funkcję. Z ćwiczeniem tym związany jest również problem, że kiedy opuszcza się jakieś słowo, może zmienić się wymowa. Uważaj, aby podczas mówienia nie akcentować słów, które zostały opuszczone.

IX. Mówienie dialogowane z poprawą

Jeśli tekst jest dialogiem, dzielimy go na role A i B. W części A grać będziemy rolę osoby A, w części B – rolę osoby B.

A.

A 1 (przerwa potrzebna do powiedzenia pierwszego zdania)

A 1 (nagranie pierwszego zdania)

A 1 (przerwa potrzebna do powtórzenia pierwszego zdania)

B 1 (nagranie pierwszego zdania roli B)

A 2 (przerwa potrzebna do powiedzenia drugiego zdania roli A)

A 2 (nagranie drugiego zdania A)

A 2 (przerwa do powtórzenia drugiego zdania A)

B 2 (nagranie drugiego zdania roli B)

A 3 (itd.)

Zważ, że rozmówca nagrywa w rzeczywistości cały dialog. Bardzo istotne jest pozostawienie odpowiednich przerw, aby

nie były za krótkie – wtedy nie zdąży się powiedzieć swej roli, ani za długie – wtedy ćwiczenie stanie się uciążliwe. Podczas ćwiczenia A mówi się tylko rolą A, podczas ćwiczenia B – rolą B, każde zdanie dwa razy, pierwszy raz samodzielnie, drugi po poprawie.

B.

A 1 (nagranie pierwszego zdania roli A)

B 1 (przerwa potrzebna do powiedzenia pierwszego zdania roli B)

B 1 (nagranie pierwszego zdania B)

B 1 (przerwa potrzebna do powtórzenia pierwszego zdania roli B)

A 2 (nagranie drugiego zdania roli A)

B 2 (itd.)

X. Mówienie dialogowane bez poprawy

Zasada podobna jak w ćwiczeniu IX. Nagrywamy tylko jedną rolę, w części A – tylko rolę B, w części B – tylko rolę A. Uczący się będzie prowadził dialog z nagraniem.

A.

A 1 (przerwa na powiedzenie pierwszego zdania A)

B 1 (nagranie pierwszego zdania roli B)

A 2 (przerwa na powiedzenie drugiego zdania A)

B 2 (nagranie drugiego zdania roli B)

itd.

B.

A 1 (nagranie pierwszego zdania roli A)

B 1 (przerwa na powiedzenie pierwszego zdania B)

A 2 (nagranie drugiego zdania roli A)

B 2 (przerwa na powiedzenie drugiego zdania B)

itd.

3. Uwagi praktyczne

Część przygotowawcza jest skończona. Na tym etapie uzyskałeś tekst nowego języka. Objaśniłeś tekst i uznałeś go za użyteczny. Tekst został wpisany do twojego zeszytu. Zrozumiałeś go i zapisałeś jego sens. Zanotowałeś trudności, którym należy poświęcić przyszłe ćwiczenia wymowy i struktur. Ostatnim etapem było nagranie tekstu do ćwiczenia.

Po nagraniu ćwiczeń uczeń będzie je wykonywał w następującej kolejności: słuchanie, powtarzanie, mówienie. Na początku ważne jest praktykowanie ćwiczeń z rozmówcą. Będzie on mógł poradzić, w jaki sposób poprawić błędy, czego magnetofon nie może zrobić. Ćwicz z nim ćwiczenia, które nagrałeś, najpierw słuchanie ćwiczenia I, potem powtarzanie ćwiczenia II.

Podczas ćwiczenia powtarzania poproś rozmówcę, aby wskazał miejsca, w których twoja wymowa nie jest właściwa. Być może wiele dźwięków wydawać ci się będzie obcymi. Słuchaj uważnie i staraj się je powtarzać jak najlepiej potrafisz. Nie patrz na to, co zanotowałeś. Ważne jest wyrobienie twego ucha. Być może nie dasz rady od razu wymówić pewnych dźwięków. Pozostaw to sobie na później. Uważaj na intonację, akcent i rytm każdego zdania. Zauważ, że w językach tonalnych zmieniając intonację można zmienić całkowicie sens zdania.

Po powtarzaniu trzeba przejść do etapu mówienia. To już nie jest imitacja, to tworzenie zdań: ćwiczenie III i ćwiczenie IV.

Praca z rozmówcą to początek tego, co będziesz ćwiczył z nagraniem. Trzy etapy: słuchanie, powtarzanie i mówienie stanowią fundamentalny porządek twoich ćwiczeń praktycznych.

3.1. Praktyka swobody mówienia

Na początku należy położyć nacisk na swobodę mówienia. Ćwicząc upewnij się, że myślisz o znaczeniu tego, co powtarzasz. Nie słuchaj, nie powtarzaj, nie wymawiaj sylab bez zrozumienia, kontroluj nie tylko twoje usta, ale również umysł. Z czasem coraz bardziej staraj się mówić z twoim rozmówcą w danym języku. Systematycznie zastępuj nowym językiem język, który wam służył zwykle do komunikacji. Ćwiczenia, które dotychczas robiliśmy, pozwalają na zdobycie swobody mówienia.

3.2. Praktyka zrozumienia

W ćwiczeniu zrozumienia rozmówca uczy robić jakiś ruch, przyjąć pozę lub wykonać czynność. Po wydaniu polecenia, uczeń wykonuje to, co zrozumiał. Najpierw rozmówca daje polecenie i jednocześnie je wykonuje. Obserwuj go, potem powtarzaj jego ruchy, w końcu sam odpowiadaj na jego polecenia. Do tego typu ćwiczeń należą, na przykład, ruchy ciała: wstań – usiądź – uderz w dłonie – kucnij – podskocz – chodź w miejscu – obróć się dookoła.

Najpierw wykonuj instrukcje nic nie mówiąc. Potem wykonując ruch, powtarzaj polecenie. Poszczególne instrukcje dawane są najpierw w kolejności, a następnie na wrywki. Nowa instrukcja powinna być powtórzona 6–8 razy. Jeśli zapomnisz, rozmówca może ci pokazać, co masz zrobić, ale nie powinien powiedzieć w innym języku. Inne ćwiczenia to uderzanie w rękę raz, dwa, trzy..., rozkładanie rąk, ziewnięcie, podnoszenie i opuszczanie rąk. Ten typ ćwiczeń wymaga odpowiedzi na poziomie ruchu.

3.3. Praktyka precyzji

Kiedy dorosły człowiek uczy się obcego języka, często nie może się pozbyć obcego akcentu. Jest to bardzo trudne do zrobienia, ale nie trzeba się zrażać. Na początku skoncentrujemy się na komunikacji i zrozumieniu.

4. Konwersacja

Każdego dnia trzeba poświęcić co najmniej godzinę na rozmowę z ludźmi. Na początku nie będzie to prawdziwa konwersacja, ale otwórz usta, powiedz to, co wiesz w danym języku i zwróć się z tym samym do różnych ludzi. Kiedy rozmawiasz z ludźmi pokazujesz im, że chcesz mówić ich językiem. Rozmawiaj ze starszymi i z dziećmi. Trzeba zachować poczucie humoru. Powiesz coś, co ludzie nie zrozumieli, niektórzy mogą się śmiać, inni cię poprawią. Być może na początku nie zrozumiesz, co mówią. Spróbuj powtórzyć zdanie, uśmiechnij się. Być może ludzie dadzą odpowiedź, której jeszcze się nie nauczyłeś. Zapamiętaj niektóre słowa, które mogłeś wychwycić. Spytaj o ich znaczenie twego rozmówcę, kiedy spotkasz go następnego dnia. Zanotuj w swoim notesie, z którym nie powinieneś się rozstawać. Zanotuj nazwy różnych przedmiotów. Konwersacja to sedno nauki, nie jest to czas przechadzki, ale czas wyłożonej pracy.

5. Ewaluacja postępu

Każdego dnia trzeba poświęcić przynajmniej pół godziny na ewaluację tego, co się zrobiło. Codzienna ewaluacja pozwoli na ocenę i udoskonalenie nauki języka. Da też jasne spojrzenie na potrzeby i uporządkowanie systematyczne

dokumentów. Będziesz więc zdolny przygotować teksty i ćwiczenia, które odpowiadają twoim potrzebom. W ten sposób nauka przystosowana będzie do twego osobistego poziomu. Ewaluacja pozwoli również odnotować i zastanowić się nad codziennym doświadczeniem. Ten etap pracy codziennej zawiera 4 elementy: ewaluację właściwą, klasyfikację, projekcję i nowe dokumenty.

Przejrzyj każdą część twego codziennego cyklu (przygotowanie, ćwiczenie, konwersacja) i zanotuj jego słabości, nowe problemy, reakcje i zachowanie ludzi, aby poprawić i udoskonalić metodę, adaptując ją do potrzeb: Co nauczyłeś się dzisiaj uczestnicząc w różnych czynnościach codziennych?

5.1. Przygotowanie

Napisz na kartce tekst, którego się dzisiaj nauczyłeś. Nie przepisz go w takiej formie, w jakiej opracowałeś go z rozmówcą. Napisz to, co zapamiętałeś. Zauważ, że pewne dźwięki są trudne do transkrypcji. Wskaż te trudności gwiazdką. Są to prawdopodobnie dźwięki, które musisz ćwiczyć w przyszłości. Zanotuj twoje obserwacje dotyczące czasu przygotowania, problemy, plusy i minusy, propozycje, które mogłyby zintensyfikować ten etap pracy. Czy byłeś skoncentrowany pytając rozmówcę? Czy byłeś wystarczająco cierpliwy?

5.2. Ćwiczenie

Przemyśl czas, który poświęciłeś na nauczenie się tekstu przygotowanego z rozmówcą i z nagraniem. Napisz, obok nazwy ćwiczenia, wszystkie trudności, problemy, sugestie i twój komentarz. Zanalizuj to cierpliwie i zrób propozycje na przyszłość. Na przykład: „Przy ćwiczeniu mówienia zdania robić krótsze pauzy.” Czy dobrze wybrałeś i ułożyłeś ćwiczenia od najprostszych do trudniejszych? Jaka była twoja relacja

do rozmówcy? Jak reagowałeś, kiedy ciebie poprawiał? Pomyśl, jak mu okazać uznanie. Czy jesteś dość cierpliwy dla siebie?

5.3. Konwersacja

Czy wyszedłeś z domu, aby spotkać ludzi? Jakich ludzi spotkałeś dzisiaj? Zanutuj, ile dzieci, dorosłych spotkałeś w dniu dzisiejszym. Czy próbowałeś mówić językiem, którego się uczysz? W którym momencie konwersacja się zatrzymała, ponieważ nie rozumiałaś, o czym się mówi? Jakie tematy chciałbyś poruszyć z ludźmi? Kto był dzisiaj najbardziej interesujący? Zastanów się, gdzie pójdziesz jutro, aby konwersować z ludźmi? Jakich błędów w zachowaniu należy unikać? Czy jesteś dość zdyscyplinowany, aby dokładnie przeprowadzić swój program codzienny? Pomyśl, jak przezwyciężyć zahamowania wewnętrzne, aby lepiej komunikować się z ludźmi? Czy wykonałeś zadanie, które sobie nałożyłeś na dzisiaj? Co chciałeś dzisiaj powiedzieć i nie potrafiłeś?

6. Nowe dokumenty

Oto kilka sugestii, jak uporządkować dokumenty na przyszłość. Uwaga musi być skoncentrowana na rzeczywistej nauce, potrzebach i na postępie, mniej na metodzie. Poleca się prowadzić kartki z różnymi sekcjami:

- **wymowa:** identyfikacja samogłosek, spółgłosek, tonów, intonacji, wszędzie tam, gdzie czujesz się słaby;
- **struktura:** zanotuj nowe rodzaje zdań, które spotkałeś na różnych kartkach, jedna kartka na każdy model. Oznacz zdania, w których masz tendencję przekręcać szyk: strukturę,

która posiada jakąś partykułę, którą zapominasz, formy czasownika, które przedstawiają trudności;

- **słownictwo**: listy tematów, w których brakuje ci słownictwa, słownictwo, które chciałbyś pogłębić i serie słów, które masz tendencję zmieniać;
- **zrozumienie**: umieść tu karty z ćwiczeniami zrozumienia;
- **metodologia**: zanotuj wszystkie sugestie dotyczące metodologii. Wylicz te zdania, które chciałbyś powiedzieć za każdym razem, kiedy spotykasz określoną sytuację, w której chciałbyś coś powiedzieć i nie dajesz rady, opisz tę sytuację na karcie i zanotuj, co konkretnie chciałbyś powiedzieć;
- **zachowania kulturowe**: zanotuj wszystko, co cię uderzyło w zachowaniu ludzi i to, czego nie rozumiesz.



Jacek Jan Pawlik

etnolog, afrykanista, absolwent Sorbony, profesor nauk humanistycznych, wieloletni misjonarz w Togo, aktualnie pracownik Wydziału Teologii UWM w Olsztynie.

W prezentowanej książce dzieli się wiedzą na temat zachowań kulturowych i doświadczeniem spotkań z odmiennymi kulturami zdobytym podczas ponad dwudziestoletniego pobytu zagranicą.

Książka ta jest znakomitą wstępem do interakcyjnego, dialogicznego spotkania z Innym. Z pewnością zainteresuje tych wszystkich, którzy stawiają swe pierwsze kroki w badaniach międzykulturowych, pragną podjąć wysiłek zrozumienia Innego, a w dalszej kolejności pełnego empatii wniknięcia w jego zwyczaje i odczucia. W wyniku lektury książki kolejna podróż i okazja obserwacji odległej kultury z pewnością będzie już inna – bardziej świadoma i ucząca.

Z recenzji dr hab. Ewy Głazewskiej



Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wydział Teologii

ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15

11-041 Olsztyn

e-mail: sekretariat.teologia@uwm.edu.pl

<http://uwm.edu.pl/wt>

ISBN 978-83-64129-55-1