

KACPER POBŁOCKI

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

## ANTROPOLOGIA MIASTA – URBANIZACJA, PRZESTRZEŃ I RELACJE SPOŁECZNE

W niniejszym tekście rozwijam dwa wątki poruszone przez Wojciecha Dohnalę w jego niedawno opublikowanym artykule (Dohnal 2010). Pierwszy dotyczy globalności urbanizacji. O ile w 1900 roku tylko 10% mieszkańców naszej planety mieszkało w miastach, tak kilka lat temu (choć trudno oszacować dokładnie, kiedy to nastąpiło) odsetek ten przekroczył 50% (Davis 2009: 11). Prognozy sugerują, że w 2050 roku już 80% ludności świata będzie mieszkańcami miast. W ten sposób człowiek, od wieków związany głównie ze środowiskiem wiejskim, przerodził się w istotę miejską. Ponadto, o ile w roku 1955 dokładnie połowa mieszkańców miast całego świata pochodziła z Europy i Ameryki Północnej, tak do 2015 roku odsetek ten zmniejszy się do 25%, a podwoi się liczba „mieszczuchów” z Azji i Afryki, osiągając tym samym ponad 60% całej miejskiej populacji świata. A zatem środek ciężkości światowej urbanizacji powoli, lecz definitywnie przenosi się z Europy i Ameryki Północnej do Afryki i Azji. Na mapie świata pojawia się coraz więcej opisywanych przez Dohnalę „miast globalnych” – nie tylko centrów światowych przepływów finansowych, takich jak Nowy Jork, Tokio oraz Londyn (tak przede wszystkim rozumiała to zjawisko Saskia Sassen, która ukuła to pojęcie), ale też kolosalnych metropolii „globalnego Południa”, takich jak Mumbai, Meksyk, Sao Paulo czy Lagos.

W chwili, gdy „obietnica miejskiego życia” (Tajbakhsh 2001) nie jest już przywilejem Zachodu, pojęcie „miejskości” podlega radykalnemu przededefiniowaniu (Simone 2010). Drugim wątkiem, który rozwijam, jest ogromne wyzwanie metodologiczne, które przynosi globalizacja urbanizacji oraz jednoczesne przeniesienie jej centrum poza obszar Zachodu. Wojciech Dohnal podkreśla, że „miasto jako przedmiot, a nie miejsce badań wciąż jeszcze nastęrcza wielu problemów, gdyż brakuje wypracowanej teorii i metodologii takich badań” (Dohnal 2010: 56). Warto dodać również, iż istniejący aparat badawczo-pojęciowy został wykształcony na bazie zachodniego doświadczenia urbanizacji i pozostaje kwestią otwartą pytanie, czy jest on adekwatny do badania współczesnej fali rozwoju

miast globalnego Południa. Należy także zwrócić uwagę na istniejące rozróżnienie między „antropologią miasta” a „antropologią w mieście” (Hannerz 2006). Ta druga odnosi się do badań wykorzystujących metodę obserwacji uczestniczącej w organizmach miejskich. Ta pierwsza natomiast jest holistyczną próbą zrozumienia miasta jako całości. Jak pisze Dohnal, o ile pogłębionych antropologicznych badań określonych wycinków rzeczywistości miejskiej nie brakuje, tak antropolog „nie posiada kompetencji i narzędzi, by zabierać głos w kwestiach bardziej ogólnych” (Dohnal 2010: 56). Problem ten nie dotyczy jedynie antropologów i w zasadzie stanowi fundamentalne pytanie w tak zwanych studiach miejskich (*urban studies*). Nestor tej dziedziny, francuski filozof Henri Lefebvre, zwracał uwagę, iż akademicki „podział pracy” na dyscypliny, które badają poszczególne wycinki ludzkiego życia i ludzkiej aktywności (socjologia, geografia, historia, politologia, psychologia, ekonomia itd.) sprawia, że zjawisko miejskości pozostaje „niewidocznym polem”, to znaczy ucieka dogłębnemu poznaniu (Lefebvre 2003: 29). Jak zatem „możemy przejść od fragmentarycznej wiedzy do całościowego zrozumienia” (Lefebvre 2003: 56) zjawiska miejskości?

Odpowiedzią na ten problem może być właśnie antropologia miasta. Antropologia wyróżnia się od innych modernistycznych nauk, które ze swojej genezy miały być narzędziem poznania społeczeństwa „rozwinętego” (a zatem wielce złożonego i dlatego wymagającego wyspecjalizowanych badań), tym, że od samego początku była nauką holistyczną. To dlatego renesans „studiów miejskich” na zachodnich uczelniach odbywa się zasadniczo na styku geografii i antropologii. O ile w tradycji francuskiej oraz inspirowanej nią polskiej „myśli miejskiej”, której głównymi postaciami są, z jednej strony, filozof i socjolog Henri Lefebvre, a z drugiej – socjolog Manuel Castells, „studia miejskie” stały się przede wszystkim częścią socjologii (w Polsce znana jako socjologia miasta), tak w tradycji anglosaskiej tak zwany zwrot przestrzenny został zainicjowany właśnie w geografii, szczególnie za sprawą Davida Harveya. W ciągu ostatnich dwóch dekad najpoważniejszym intelektualnym „sojusznikiem” krytycznych geografów wywodzących się z tradycji Harveyowskiej stała się antropologia – to na wydziale antropologii Uniwersytetu Miejskiego w Nowym Jorku (CUNY) pracuje obecnie Harvey, podobnie jak najwybitniejszy z jego uczniów, Neil Smith. Zdaje się, iż kluczem do zrozumienia tego „sojuszu” jest holistyczność antropologii – to właśnie na jej gruncie najłatwiej jest prowadzić refleksję nad tym, czym jest miasto jako całość.

Jak miałyby zatem wyglądać antropologia miasta? Przede wszystkim nie może być ona oparta wyłącznie na bezpośrednim poznaniu i metodologicznej dominacji tak zwanej obserwacji uczestniczącej. Jak pisze James Ferguson w swojej książce o miejskim życiu górników w Zambii, klasyczny model komunikacji międzykulturowej między antropologiem a „tubylcami” „zakładał istnienie koherentnych i nieskażonych semiotycznie wspólnot, lokalnych systemów wspólnych znaczeń”, a zadaniem badacza było te znaczenia wyłowić, zrozumieć i opisać. Wedle tego schematu:

lokalni ludzie rozumieją otaczającą ich rzeczywistość – jedynie osoba z zewnątrz, antropolog-obcokrajowiec, często jest skonfundowany lub myli się. Zrozumienie antropologiczne w znajomym stylu à la Malinowski, jest wynikiem zrozumienia świata tak, jak widzą go „tubylcy” (Ferguson 1999: 207-208).

Co w sytuacji, gdy mamy do czynienia z ogromnym miastem, podzielonym nie tylko etnicznie, klasowo i religijnie, ale też językowo, kulturowo czy nawet rasowo? Co dzieje się, pyta James Ferguson,

z poznaniem antropologicznym w sytuacji, gdy zarówno „tubylcom”, jak i etnologowi brakuje wiedzy i zrozumienia tego, co dzieje się wokoło nich? Co robić, gdy „ludzie lokalni” czują się podobnie, jak antropolog: niezakorzenieni w miejscu, w którym przebywają, wyalienowani i bez związku z tym, co widzą naokoło? (Ferguson 1999: 19).

Życie miejskie jest fragmentaryczne: żaden z „tubylców” nie będzie w stanie przekazać w swojej narracji „całościowej” wizji miasta, w którym żyje. Co więcej, wiele wskazuje na to, że taka wizja jest niemożliwa do skonstruowania, jako że całość (miejska) to nie tylko suma fragmentów. A zatem przejście od antropologii w mieście do antropologii miasta nie jest wyłącznie skokiem ilościowym, ale przede wszystkim jakościowym.

### **Naiwna antropologia globalnego miasta**

Bodaj najlepszym przykładem porażki tego, co możemy nazwać „naiwną antropologią miasta”, jest projekt badawczy zainicjowany i kierowany przez światowej sławy architekta Rema Koolhaasa. Koolhaas był jednym z pierwszych, którzy zwrócili uwagę na fakt, iż „miasto przyszłości” nie znajduje się już na Zachodzie, ale właśnie na globalnym Południu. Pod koniec lat 90. postanowił wyruszyć do nigeryjskiego Lagos – wtedy, jak sam wspominał, „uważanego za najniebezpieczniejsze miasto na świecie” (van der Haak 2002). Na początku faktycznie poznawał miasto wyłącznie zza szyby samochodu. Szybko jednak postanowił wyjść na ulicę i razem z fotografem przemierzał Lagos w celu zbadania „przyszłości urbanizacji”. Swoją motywację opisywał tak: „język oraz wartości dyskursu architektonicznego są boleśnie nieadekwatne do opisanie obecnych wyzwań urbanizacji. Powielają obraz miasta zachodniego i chcą, aby każde miasto było interpretowane w jego kontekście – a każdą formę miejską, która do tego obrazu nie pasuje, odrzucają” (Gandy 2005: 39-40). Co więcej, na horyzoncie rozwoju „zacofanego” Lagos wcale nie stoi miasto zachodnie, twierdzi Koolhaas, ale może być właśnie odwrotnie: to model urbanizacji, który powstaje w miastach globalnego Południa, zostanie przejęty na Zachodzie. Według Koolhaasa, „pisanie o mieście afrykańskim to pisanie o stanie przedśmiertnym takich

miast, jak Chicago, Londyn czy Los Angeles” (Gandy 2005: 42). Wtórował mu Frederic Jameson, tak komentując wyniki badań w Lagos i chińskiej Delcie Rzeki Perłowej: „tradycyjny, lub też modernistyczny, urbanizm umarł (...), Koolhaas zabiera nas w przyszłość (...). Pojawia się zatem pytanie: czy wyłania się przed nami nowa przestrzeń miejska? Co to wszystko oznacza dla ludzkiej psychiki i rzeczywistości społecznej?” (Jameson 2003: 66-68). Pytanie to pozostaje wciąż aktualne.

Uwagę Koolhaasa przykuła „niemożliwość” Lagos: miasto, w którym brakowało podstawowej infrastruktury, już niebawem ma przekroczyć próg 25 milionów mieszkańców i stać się trzecim co do wielkości miastem świata. Co więcej, miasto to zdaje się „działać”, pomimo że nie jest, w przeciwieństwie do miast europejskich czy amerykańskich, praktycznie w żaden sposób planowane czy odgórnie zarządzane. Współczesna urbanizacja, twierdzi Koolhaas, „eksponuje to, co poprzednie pokolenia wolały trzymać w ukryciu: nowe struktury wyłaniają się jak sprężyny ze starego materaca” (Jameson 2003: 73). Architektka szczególnie zainteresowała dostrzeżona przez niego rzekoma samoorganizacja Lagos. Jednym z jego ulubionych przykładów tego, jak Lagos funkcjonuje „samoistnie”, była rzeczywistość zatłoczonych autostrad. Gdy samochody stają w korku, od razu do kierowców podbiega cała armia drobnych handlarzy, którzy oferują im różnorakie produkty. Autostrada na chwilę przeobraża się w bazar. W chwili, gdy samochody ruszają, handlarze rozpiechają się na pobocze. Podobnie, wielkie wysypisko śmieci nie jest, według Koolhaasa, wyłącznie miejscem, gdzie składa się niechciane odpadki (jak na Zachodzie), ale stanowi skomplikowany mikrokosmos, gdzie zachodzi proces „sortowania, rozkładania na elementy, ponownego składania i recyklingu”, w który zaangażowanych jest wiele różnych grup społecznych. W Lagos ogromne targowisko Alaba – największe w zachodniej Afryce, z obrotem sięgającym 2,8 miliardów dolarów rocznie – nie ma żadnych formalnych struktur i rozwijało się „oddolnie”. Osoby związane z targowiskiem stworzyły własny mikrosystem – między innymi coś, co Koolhaas opisuje jako „osobny system sprawiedliwości”, własne sądy i nawet małe więzienie. W filmie dokumentalnym (van der Haak 2002) opisującym projekt Koolhaasa znajduje się bardzo wymowna scena, która ilustruje to, co zafascynowało tego architekta – przez inny bazar, widziany z kadru z góry, powoli przejeżdża pociąg. Gdy lokomotywa zbliża się do ludzi, oni rozchodzą się na chwilę na boki; tam, gdzie pociąg już przejechał, od razu tory są zajmowane przez kupujących i sprzedających. Miasto wydaje się takim żywym, spontanicznym i niemalże myślącym organizmem, który funkcjonuje świetnie bez głowy, bez centralnego zarządzania.

Taka romantyczna wizja homeostatycznej urbanizacji spotkała się z ostrą krytyką. Przede wszystkim wykazano, iż Koolhaas, „traktując miasto jako żywą instalację artystyczną lub porównując je do neutralnej przestrzeni laboratorium badawczego, jednocześnie odhistoryzuje i odpolitycznia lagosańskie doświad-

czenie miejskości” (Gandy 2005: 42). To, co zobaczył architekt, nie było spontanicznie pojawiającym się systemem, ale pozostałością po boomie z lat 70. oraz kryzysie, który nastąpił po nim. Szczątki „modernistycznej” struktury Lagos (m.in. autostrady) pochodzą właśnie ze „złotego” okresu lat 60. i 70., kiedy powstał tam pierwszy wieżowiec w Afryce, a ceny działek w Lagos były porównywalne do tych w miastach Zachodu. Jednakże „połączenie bogactwa złóż ropy oraz rządów wąskiej elity doprowadziło do wyssania nigeryjskiej gospodarki z zasobów, ogromnej polaryzacji społecznej, hiperinflacji, upadku lokalnej waluty oraz załamania eksportu – zarówno przemysłowego, jak i rolniczego” (Gandy 2005: 45). Podobnie jak Zambia, której gospodarka w latach 60. była uważana za „wschodzącą” i rokującą większe nadzieje niż ekonomika takich krajów, jak Korea Południowa, Brazylia, Malezja czy Turcja (Ferguson 1999: 6), Nigeria od tamtego czasu doświadczyła katastrofalnej zapaści gospodarczej. Głównym czynnikiem odpowiedzialnym za „nieformalność” przestrzeni Lagos jest ogromny dług Nigerii, sięgający 75% PKB i stanowiący dwukrotność rocznych zysków z eksportu. Nigeryjski rząd wydaje trzy razy więcej na obsługę długu niż na edukację i piętnaście razy tyle, co na służbę zdrowia. Aż 40% długu jest wynikiem pożyczek, które zaciągnęli wojskowi dyktatorzy – znaczna część tych środków znalazła się na ich prywatnych kontach bankowych (Gandy 2005: 48).

Co więcej, tam, gdzie Koolhaas widział samoorganizujący się system, ścierały się siły polityczne i konstelacje władzy niewidoczne dla „naiwnego antropologa miasta”. Nie każdy mógł tak po prostu handlować na ulicy: miasto jest podzielone na strefy wpływów różnych mniej lub bardziej formalnych grup. Podatki ściągane z otwartych rynków oraz parkingów samochodowych to lwia część dochodu władz miasta. Rywalizacja między władzą lokalną a federalną tłumaczy, zdaniem Laurenta Fourcharda (2011), pojawienie się pozornie „nieformalnych” struktur. Brak inwestycji w infrastrukturę Lagos jest wynikiem między innymi tego, iż stolicę Nigerii przeniesiono na północ do Abudży, a elity rządowe cały czas uważają Lagos za miasto „obce” – zarówno etnicznie, jak i politycznie, jako nienależące do ich sfery wpływów i zdominowane przez system klientelizmu opanowany przez elity z południowo-zachodniej części kraju. Fourchard konkluduje:

konflikty przestrzenne nie pojawiają się w analizie Koolhaasa, podobnie jak wszechobecność w przestrzeni miejskiej przedstawicieli rządowych oraz liderów partii politycznych. Lagos „działa” szczególnie dobrze dla tych, którzy są w stanie wyciągnąć zyski z użytkowania przestrzeni publicznej wedle skomplikowanej sieci powiązań między patronem a klientem (Fourchard 2011: 52-53).

Tego nie widać z perspektywy „naiwnego antropologa”, takiego jak Koolhaas – mimo że nawet wiele relacji dziennikarskich z współczesnych megamiast, takich jak książka Suketu Mehty (2004) o Mumbai, szczegółowo analizuje to, w jaki sposób „podobnie jak pokłady niskiego ciśnienia atmosferycznego, pół-

światek natychmiast pojawia się wszędzie tam, skąd wycofuje się państwo: sądownictwo, osobista ochrona, przepływy kapitału” (Mehta 2004: 195). „Czarne kołnierzyki”, jak lokalni mafiosi sami siebie nazwali, są jednym z najważniejszych czynników miastotwórczych we współczesnych metropoliach globalnego Południa, choć nie pasują do Koolhaasowskiej romantycznej wizji spontanicznej urbanizacji (Simone 2010: 76-89).

### Trzy rodzaje przestrzeni

Tym, co zafascynowało Rema Koolhaasa w Lagos, był fakt, iż w przeciwieństwie do modernistycznej tradycji europejskiej i w szczególności do amerykańskiej praktyki „strefowania” przestrzeni miejskiej (a zatem nadawania określone-  
mu miejscu jednej funkcji, np. mieszkalnej, przemysłowej czy handlowej), takie przestrzenie, jak autostrada czy bazar w Lagos są wieloznaczne i codziennie zmieniają, niemal jak kameleon, znaczenie i funkcję. W tym sensie Lagos, twierdzi Koolhaas, może pomóc „uelastyczyć” zachodnią praktykę planistyczną (van der Haak 2002).

Pozornie takie „czytanie” miasta może wydawać się podobnym do podejścia, które David Harvey (2009) oraz Neil Smith (2010), za Lefebvrem i Leibnitzem, nazywają „relacyjnym”. W rzeczywistości jednak jest ono pokłosiem myślenia w bardzo tradycyjnych kategoriach przestrzennych. Harvey i Smith twierdzą, iż przestrzeń, w której żyjemy, składa się z trzech równoległych warstw: „absolutnej”, „relatywnej” i „relacyjnej”. Przestrzeń absolutna jest przestrzenią kartezjańskiej filozofii, imperialnej kartografii oraz newtonowskiej fizyki. Najlepszym jej przykładem jest mapa świata w tak zwanym odwzorowaniu Mercatora – obecnie najpopularniejszy „obraz świata” w potocznej wyobraźni. Przestrzeń w ujęciu absolutnym jest „martwa”, nieruchoma, jednoznaczna i bierna – jest obiektem podboju kolonialnego oraz opisanego kartograficznego. W sensie politycznym jest to przestrzeń systemu państw narodowych, sięgającego swoimi korzeniami traktatu westfalskiego z 1648 roku, kiedy to uprawomocniono ideę, iż podziały polityczne pokrywają się z podziałami terytorialnymi, a przestrzeń jest czymś, co można (i należy) podzielić między różnych suwerenów (Harvey 2009: 276). Obecnie nasze intuicyjne myślenie o przestrzeni jest właśnie pokłosiem przestrzeni absolutnej: „we współczesnym społeczeństwie kapitalistycznym wszyscy traktujemy przestrzeń jako pustkę, jako uniwersalne «naczynie», w którym przedmioty istnieją, a wydarzenia mają miejsce, jako układ odniesienia, system współrzędnych, w którym (razem z czasem) odbywa się cała rzeczywistość” (Smith 2010: 95). Tymczasem przed Newtonem nie traktowano przestrzeni w sensie absolutnym – jako odseparowanej od materii. W społeczeństwach pierwotnych materia i przestrzeń były ściśle powiązane ze sobą, jak i ze światem ludzkim: „jedność przyrody (przestrzeń, substancja oraz znaczenie) była całkowita”

(Smith 2010: 96). Rozróżnienie, które wprowadził Newton, było już częściowo obecne w starożytnej filozofii: Platon i Arystoteles uznawali przestrzeń i materię za nierozłączne, a „łącznikiem” między nimi była właśnie geometria. Jednak to Newton jako pierwszy zaczął traktować przestrzeń jako „rzecz samą w sobie” oraz rozdzielił „przestrzeń absolutną” od „przestrzeni relatywnej” (Smith 2010: 97).

Ta druga stała się podstawą krytyki fizyki Newtonowskiej przez Einsteina, który zastąpił pojęcia przestrzeni oraz czasu absolutnego ideą „czasoprzestrzeni”. Na przykład, z perspektywy przestrzeni absolutnej (opartej na geometrii euklidesowej) z miejsca A do miejsca B prowadzi tylko jedna najkrótsza droga – i tak jest na mapie. Jednakże z perspektywy przestrzeni relatywnej takich dróg może być wiele, gdyż w podróży należy uwzględnić również czas (Harvey 2009: 135-136). Innymi słowy, z Warszawy może być bliżej do Londynu niż na przykład do Białegostoku, gdyż do Londynu można polecieć samolotem, a do Białegostoku jedzie się pociągiem lub samochodem. Co więcej, różne osoby zamieszkują odmienne przestrzenie relatywne: dla niektórych podróz samolotem jest codziennością i dla nich bliżej może być z ich polskiego mieszkania do Londynu niż na przykład do peryferyjnej dzielnicy zamieszkiwanego przez nich miasta, w której mogli nawet nigdy nie być. Idea relatywności zatem kładzie kres przekonaniu, iż jest tylko jedna, wspólna dla wszystkich i homogeniczna przestrzeń absolutna. Ponadto, historia kapitalizmu, jak twierdzą Harvey i Smith, to w dużej mierze historia coraz większej dominacji przestrzeni relatywnej nad przestrzenią absolutną: innowacje technologiczne prowadzą do tak zwanej „kompresji czasoprzestrzeni” i coraz szybszych i częstszych „przeptywów” między miejscami (Harvey 1989: 240). Piszą o tym również Manuel Castells (2011) w swoich tekstach o tym, jak świat z mozaiki „miejsc” stał się mozaiką „przestrzeni przepływu”, oraz Arjun Appadurai (2005) w swojej teorii o nakładaniu się i globalnej cyrkulacji różnego rodzaju „krajobrazów”: krajobrazów medialnych, technologicznych, finansowych, etnokrajobrazów oraz ideokrajobrazów.

Wreszcie, mamy przestrzeń relacyjną, która wywodzi się z filozofii Lefebvre’a oraz Leibniza. Odnosi się ona do tego, co nazywa się często „społecznym wytwarzaniem przestrzeni”. Przestrzeń w takim ujęciu, jak pisał Bohdan Jałowiecki,

nie jest ani punktem wyjścia (myślowym i społecznym zarazem, tak jak w hipotezie filozoficznej [w ujęciu przestrzeni absolutnej – K.P.]), ani punktem dojścia (wytworem społecznym lub miejscem wytworów), ale pośrednikiem w całym tego słowa znaczeniu, to znaczy środkiem, narzędziem, środowiskiem, zapośredniczeniem (...) intencjonalnym narzędziem polityki (Jałowiecki 2010: 20).

Przytoczona powyżej krytyka romantycznej wizji Lagos w ujęciu Rema Koolhaasa szła właśnie w tym kierunku: rozumienia miasta jako części większej cało-

ści – nie tylko historycznej, ale i politycznej, geograficznej, ekonomicznej, kulturowej. Ta większa całość niejednokrotnie wykracza poza przestrzeń badanego przez nas miasta – jak w przypadku Lagos, gdzie powiązania miasta z elitami politycznymi na północy kraju czy też z krajami Zachodu, którym Nigeria wciąż spłaca ogromny dług, były kluczowymi elementami „wytwarzającymi” przestrzeń miasta. Jak pisze Harvey, czasoprzestrzeń relacyjna jest z tych wszystkich najtrudniejsza do zbadania: „bezpośrednie jej zmierzenie jest problematyczne, a może nawet niemożliwe. Ale dlaczego mamy wierzyć, że określona czasoprzestrzeń istnieje jedynie, jeśli poddaje się badaniu ilościowemu?” (Harvey 2009: 139). Jak widać na przykładzie Koolhaasa, przestrzeń relacyjna nie tylko wymyka się tradycyjnym ilościowym metodom badawczym, ale również pozostaje w dużej mierze niewidoczna dla osoby uprawiającej „antropologię w mieście”. Dlatego prymat nad nią powinna mieć „antropologia miasta” jako analiza pewnej spójnej całości.

## **Narodziny i kres przestrzeni absolutnej**

Pod wieloma względami to właśnie przestrzeń relacyjna, a nie absolutna, jest w tej chwili najważniejsza: jak twierdzi Neil Smith, to dzięki postawieniu przestrzeni relacyjnej w centrum ekspansji kapitalizmu światowy system gospodarczy jest w stanie przezwyciężyć okresowe kryzysy i wciąż odnotowywać wzrost gospodarczy (Smith 2010: 119). Jak do tego doszło?

Jak zauważył Bohdan Jałowiecki, w dobie średniowiecza przestrzeń traktowano „w sposób absolutny i integralny. Jej miarą był z jednej strony «kosmos», a z drugiej człowiek” (Jałowiecki 2010: 60). Był to okres, jak ujął to Witold Kula (2004), „antropometryzmu” – ciało ludzkie stanowiło podstawę miar, które odnoszono do szerszej rzeczywistości, na przykład jedną z miar długości był łokieć. Jednocześnie, nie było jednego, globalnego i ustandaryzowanego systemu miar, takiego jak późniejszy system metryczny. Świat był ogromną mozaiką metrologiczną: łokieć czy korzec w jednym miejscu, różnił się od łokcia czy korca w innym. Ówczesni kupcy musieli umieć poruszać się w tym gąszczu lokalnych miar. Ukazuje on ogromną dywersyfikację ówczesnego świata oraz jego fundamentalną lokalność: „człowiek był przywiązany do swojego miejsca zamieszkania; szczególnie ten, który pracował na roli, widział w przyrodzie integralną część samego siebie (...) człowiek bardziej należał do ziemi, niż ona do niego (...). Miejsce zamieszkania charakteryzowało jednostkę, stąd nazwisko składało się z imienia i nazwy miejscowości” (Jałowiecki 2010: 60). Średniowieczne myślenie o przestrzeni najlepiej obrazują ówczesne plany osiedli oraz gotycka katedra. Jeszcze do XI wieku powszechnie uważano, że „niebo ma formę sklepienia lub namiotu”, by potem zastąpić to myślenie modelem sfer koncentrycznych.



### Jak pisze Jałowiecki,

Ziemia była traktowana jako centrum świata, a Jerozolima jako centrum zamieszkałej ziemi. Jeruzalem zarówno ziemski, jak i niebieski był panującym modelem średniowiecznych osiedli, których symboliczny plan był kołem podzielonym na cztery części przez dwie ulice przecinające się pod kątem prostym (Jałowiecki 2010: 61).

Podobnie, gotycka katedra była przestrzennym odpowiednikiem „summy teologicznej” i jej celem było ideologiczne i materialne zmanifestowanie centralnej pozycji Kościoła w ówczesnym świecie.

Wytwarzanie średniowiecznej przestrzeni było zatem głównie ideologiczne. Renesans przyniósł kres takiemu „indywidualnemu i jakościowo różnorodnemu” myśleniu o przestrzeni, która na skutek planowania zaczęła stawać się coraz bardziej „geometryczna, jednorodna i abstrakcyjna” (Jałowiecki 2010: 64). Jednakże należy strzec się przed konwencjonalnym przedstawieniem renesansu jako momentu „odnowy” człowieka, kultury oraz miasta. Jak przypomina Lewis Mumford, gdy w miastach średniowiecznych życie stało się nieznośne, przebudowano nieco ich tkankę, aby „można było ponownie odetchnąć”. Jednakże „nazywanie piętnasto- i szesnastowiecznych zmian «odrodzeniem» wynika z niezrozumienia zarówno intencji, jak i efektów. Mieliśmy do czynienia raczej z pewnym geometrycznym uporządkowaniem” miasta średniowiecznego, które wciąż rozwijało się, jak to ujął Mumford, „organicznie”. „Nie była to całościowa zmiana, ale wybiórcza modyfikacja historycznej tkanki (...). W miastach takich, jak Florencja czy Turyn oryginalne kontury miasta rzymskiego były wciąż widoczne”, i nowy styl zatem „był raczej kontynuacją niż zaprzeczeniem ich miejskiej przeszłości” (Mumford 1961: 348).

Tym niemniej, jak pokazał Giovanni Arrighi (1994), włoski renesans był ściśle związany z europejską ekspansją terytorialną: z jednej strony z aliansem włoskich kupców z hiszpańską koroną w podboju Ameryki, a z drugiej strony z integracją ekonomiczną przestrzeni Europy (*vide*: sieć powiązań handlowych, sięgających również Polski, m.in. kupców weneckich). Wspomiane odwzorowanie kuli ziemskiej Mercatora pochodzi właśnie z 1569 roku i jest pokłosiem europejskiej ekspansji terytorialnej: było używane powszechnie dlatego, iż jest przydatne w nawigacji morskiej (wiernie oddaje kąty między równoleżnikami a południkami). Jednakże im dalej od równika, tym mniej dokładny jest obraz kuli ziemskiej, gdyż wszystkie równoleżniki są identycznej długości. W efekcie tego odwzorowanie Mercatora przedstawia zafałszowany obraz znaczenia oraz pozycji Zachodu. Nie dość, że Europa jest ukazana jako centrum świata, ale jest też, podobnie jak Ameryka Północna, nieproporcjonalnie duża: na przykład powierzchnia Skandynawii wraz z Finlandią zdaje się większa niż powierzchnia Subkontynentu Indyjskiego, Grenlandia zdaje się większa niż Chiny, Euro-

pa większa niż Ameryka Południowa, a Ameryka Północna większa niż Afryka. W rzeczywistości jest dokładnie odwrotnie – co widać wyraźnie na przykład na tak zwanym odwzorowaniu Petersa, które wiernie oddaje wielkości danych obszarów. Mimo że przestrzeń absolutna stanowi obecnie podstawę naszego „intuicyjnego” doświadczenia przestrzeni, jest ona nie tylko społeczną konwencją, ale ponadto jako konwencja jest stosunkowo współczesna. Projekt mierzenia kuli ziemskiej skończył się zaskakująco niedawno – jak przypomina Peter Galison (2003), dopiero na przełomie XIX i XX wieku zestandaryzowano miary czasu i przestrzeni oraz zażegnano chaos metrologiczny (zarówno czasowy, jak i przestrzenny) opisywany przez Witolda Kulę. Jeszcze w XVIII wieku większość zegarów nie miała nawet wskazówek minutowych, a odległość między różnymi miejscami (np. między Londynem a Paryżem) nie była dokładnie ustalona. Ponadto, w różnych miastach były różne czasy, a na wieżach zegarowych można było zobaczyć nie jedną, ale kilka tarcz, pokazujących różne lokalne czasy. Dopiero budowa ogólnoeuropejskiej sieci kolejowej wymusiła standaryzację miar czasu i przestrzeni – coś, co my traktujemy jako coś oczywistego, ale co jest w zasadzie zupełnie nowym zjawiskiem (Galison 2003: 157-158).

Ucieleśnienie idei przestrzeni absolutnej w mieście przyszło, jak pokazał Mumford, nie w dobie renesansu, ale wraz z miastem barokowym, które było wyrazem ingerencji władcy absolutnego w tkankę miasta. O ile wcześniej podstawową jednostką planistyczną była dzielnica lub mniejszy zespół mieszkaniowy, tak w planowaniu absolutystycznym ulica stała się podstawową jednostką miejską. Był to początek szerokich bulwarów, a przestrzeń mieszkalna traktowana była jako „odpadek po tym, jak nowa aleja wyznaczyła kształt działki czy głębokość podwórka” (Mumford 1961: 392). W ten sposób siatka ulic zaczęła wyznaczać geometryczny „kościół” miasta, co znalazło swoje uwieńczenie w dobie oświecenia oraz w amerykańskich miastach o ulicach przecinających się pod kątem prostym. Owo postawienie akcentu na ulicę szło w parze, jak pisze dalej Mumford, z tendencją do geometrycznego porządkowania przestrzeni – miasto było odpowiednikiem ogrodu, który należy całkowicie zaplanować, lub też było przedłużeniem pałacu władcy. Stało się obiektem manipulacji politycznej i dlatego można było je (stosunkowo) dowolnie kształtować tak, aby tkanka miejska była odbiciem obrazu władcy. Imperialny Pekin jest bodajże najlepszym na świecie przykładem takiego dosłownego „przeniesienia porządku kosmicznego do formy architektonicznej” (Campanella 2008: 94), gdzie każdy element był integralną częścią całości.

Rewolucja przemysłowa przyniosła kres takiemu „uporządkowanemu” miastu i wprowadziła nowe rozdarcie tkanki miejskiej. Przestrzeń wciąż była traktowana instrumentalnie, tyle że już nie jako coś, czym można zarządzać politycznie, ale jako coś, co ma znaczenie ekonomiczne, jako „surowiec” konsumowany przy okazji produkcji przemysłowej. Dlatego lepszym określeniem miast przemysłowych jest: „osady fabryczne” – przestrzeń miejska była li tylko pochodną

produkcji przemysłowej, a fabryki (jak dawniej pałace – i niejednokrotnie na pałace, na przykład w Łodzi, stylizowano budynki fabryczne) nadawały ton całemu organizmowi miejskiemu. Nie była ona wtedy jeszcze „wytwarzana” w sensie relacyjnym.

Trwający od doby renesansu okres ekspansji i podboju świata dobiega kresu, jak wykazał Neil Smith, u schyłku XIX wieku, i można wyróżnić tutaj trzy osobne „momenty” końca przestrzeni absolutnej. Po pierwsze, w efekcie ostatecznego podziału Afryki państwa kolonialne zagospodarowały całe terytorium świata – zniknęły „białe plamy” na mapie, miejsca, które można by podbić. Europejskie imperia straciły swoje „zewnątrz” – tereny dziewicze, dzikie i niecywilizowane, które znajdowały się poza ich granicami. Od tego momentu, twierdzi Smith, „granica” ekspansji imperialnej nie jest na rubieżach imperium, ale znajduje się „wewnątrz” już podbitego świata. A więc logika przestrzeni absolutnej ustępuje logice przestrzeni relacyjnej – odmienianiu i przebudowywaniu terytoriów już „podbitych”. Sposób „podbijania” także ulega zmianie: europejska strategia kolonialna zostaje zastąpiona przez strategię amerykańską, która zdecydowanie się wyróżnia. Zatem drugim momentem kresu przestrzeni absolutnej jest zakończenie wewnętrznej kolonizacji w Stanach Zjednoczonych. Również u schyłku XIX wieku zamknął się tam okres podboju „Dzikiego Zachodu” i przesuwania się granicy lub też kresu (*frontier*) cywilizacji i „postępu” ze wschodniego do zachodniego wybrzeża. Jednocześnie, co podkreśla Smith, amerykańskie imperium stało się jako pierwsze całkowicie globalnym: jak ujął to jeden z wpływowych amerykańskich polityków, „nasze granice są na każdym kontynencie” (Smith 2003: 27) i dlatego, tłumaczy Smith, Amerykanie zdają się „bronić swojego stylu życia”, angażując się w konflikty militarne w różnych zakątkach świata, bez intencji podboju terytorialnego.

Jednakże tym, co odróżnia Amerykanów od ich europejskich poprzedników, jest fakt, iż nie używają oni strategii podboju (wynikającej z logiki przestrzeni absolutnej). Jak ujął to John Gray w odniesieniu do amerykańskich wojsk w Iraku, są oni wyłącznie „uzbrojonymi turystami”:

bazy przypominają hermetycznie zamknięte pęcherzyki amerykańskiego życia, a ich ambasady-fortece są szczelnie odizolowane od lokalnych społeczeństw. Imperia mają różne kształty i rozmiary, nie wszystkie zbudowały swą potęgę na zdobycach terytorialnych [jak zrobili to wcześniej Europejczycy – K.P.] (Gray 2009: 270).

Amerykanie nie zarządzają swym imperium w sensie dosłownym i politycznym, ale w sensie ekonomicznym, i do tego zarządzają „zdalnie”, interweniując wtedy, gdy zagrożone są „amerykańskie wartości” lub ekspansja ekonomiczna wymaga dodatkowego bezpośredniego przymusu (jak w przypadku irackich złóż naftowych). Również ze względu na globalny zasięg amerykańskiego imperium, konflikt ze Związkiem Radzieckim z jednej strony odbywał się w zasadzie

w każdym możliwym punkcie globu (granica amerykańskiego imperium była, znowu, „ruchoma”), a z drugiej strony szybko przeniósł się również w przestrzeń kosmiczną – oczywiście przede wszystkim w wymiarze symbolicznym. Ów wymiar symboliczny pokazuje jednakże, jak nowa strategia ekspansji przestrzennej wytworzyła nowego „innego” – nie był już nim „niecywilizowany” nie-biały człowiek, egzystujący na rubieżach (terytorialnych) granic europejskiego imperium i cywilizacji, ale był spoza kuli ziemskiej. I stąd między innymi wynika niezwykle rozpowszechnione w amerykańskiej kulturze popularnej wyobrażenie ataku „obcych” z innej planety i zniszczenia amerykańskiej cywilizacji, której kres utożsamiany jest z końcem całej ludzkości, a nawet całej planety (Arrighi 2007: 250-274).

Na kontynencie północnoamerykańskim, jak twierdzi Neil Smith, logika ekspansji terytorialnej, przesuwania się mitycznego kresu (*frontier*) przeniosła się z przestrzeni do wnętrza miast. Jak pokazuje w swojej książce o gentryfikacji, otoczka symboliczna towarzysząca temu zjawisku do złudzenia przypomina kowbojski etos dziewiętnastowiecznego podboju Dzikiego Zachodu – deweloperzy wykorzystują te same kalki kulturowe i te same symbole. Ponadto amerykańską gentryfikację odróżnia na przykład od, bardziej rozproszonej, gentryfikacji europejskiej fakt, iż niezwykle wyraźnie można prześledzić (i oddać to na mapie), jak w czasie, z roku na rok, przesuwa się jej granica – z ulicy na ulicę, z przecznicy na przecznicę (Smith 1996). I tutaj mamy do czynienia z trzecim momentem „śmierci” przestrzeni absolutnej – tym razem w skali miejskiej. Historycznie, prekursorem tego zjawiska był Georges-Eugène Haussmann, który po roku 1848 pokazał, jak „wytwarzanie przestrzeni” może stać się odpowiedzią na kryzys (ekonomiczny, społeczny i polityczny) miasta przemysłowego. W przeciągu niepełna dwu dekad, Haussmann gruntownie przebudował Paryż: zastąpił wąskie uliczki szerokimi alejami (aby nie można było budować barykad), zaczął budować infrastrukturę miejską – wodociągi, gaz, elektryczność, kanalizację (aby poprawić warunki życia miejskiej ludności) oraz jako pierwszy nie tylko zaczął myśleć o mieście jako o pewnej całości, ale też zaczął to myślenie wprowadzać w życie.

W ten sposób, spore zasoby kapitału, po krachu gospodarczym z 1848 roku, zamiast w produkcję przemysłową (która stawała się coraz mniej opłacalna, gdyż kurczyły się rynki zbytu) zostały zainwestowane w przebudowę miasta (Harvey 2003). Przestrzeń miejska nie była już li tylko czystą kartą, na której można było odmalować próżność absolutystycznego władcy, lub surowcem, który był konsumowany w procesie produkcji przemysłowej, ale formą kapitału, świadomie i celowo „wytwarzaną”. Z jednej strony sektor budowlany stał się coraz ważniejszym kołem napędowym gospodarek narodowych, a z drugiej pojawił się rynek nieruchomości ściśle związany z kapitałem finansowym i będący często jego podstawą, jak pokazał David Harvey (2006) w swoim klasycznym już dziele. Po 1945 roku ideę Haussmana podchwycił Robert Moses i zrobił z Nowym Jorkiem

to samo, co z Haussman z Paryżem – gruntownie przebudował, a jednocześnie zwiększył skalę myślenia o mieście. Moses odniósł strategię Haussmanowską nie tyle do jednego miasta, ale do całego obszaru metropolitalnego; model ten został potem przeniesiony do innych amerykańskich miast, dając podwaliny suburbanizacji całego kraju (Beauregard 2006). Ostatnim momentem kresu przestrzeni absolutnej, w którym stwarzanie relacyjnej (a nie absolutnej) przestrzeni miejskiej zostało przeniesione do skali globalnej, był boom urbanizacyjny w krajach azjatyckich, a zwłaszcza w Chinach, który nastąpił w ciągu ostatnich trzech dekad. Po 2000 roku ponad połowa całych światowych zasobów cementu była konsumowana przez Chiny. Boom budowlany w tym kraju pociągnął za sobą renesans gospodarek takich krajów, jak Brazylia, Chile czy Australia i był odczuwalny w każdym zakątku świata, również w Polsce. W ten sposób urbanizacja stała się w ciągu ostatniego dwudziestolecia prawdziwie globalna (Harvey 2010: 171-173).

### Metonimie i metafory miejskie

Skoro zatem przestrzeń, w której żyjemy, jest przede wszystkim przestrzenią relacyjną (choć oczywiście, jak podkreśla David Harvey, zamieszkujemy równocześnie przestrzeń absolutną oraz relatywną), to dlaczego większość naszego słownika miejskiego jest wciąż pochodną myślenia w kategoriach przestrzeni absolutnej? Jak badać miejsce pod kątem relacyjnym? Przede wszystkim należy odwrócić ontologię, która wywodzi się wciąż z myślenia w kategoriach przestrzeni absolutnej. Jak pisze Harvey (2009: 166), większość refleksji nad miejscem podąża tradycją wyznaczoną przez Arystotelesa, Heideggera oraz Bachelarda, gdzie miejsce ma ontologiczny prymat nad przestrzenią. „Miejsce” jest uznawane za „pierwszą ze wszystkich rzeczy”, ostoję i fundament istnienia. Takie myślenie prowadzi do traktowania miejsca jako najbardziej nacechowanego „prawdziwym” i „autentycznym” życiem społecznym. Dokładnie w ten sposób myśli się wciąż o roli domu w naszym społeczeństwie. Dom jest, jak pisano w połowie lat 90. ubiegłego wieku w miesięczniku „Znak”:

miejszem – jednym z niewielu na ziemi, może nawet jedynym – gdzie człowiek rzeczywiście jest ceniony przez innych jako wartość samoistna i niewymienialna (...) dom jest to miejsce stałego pobytu, w które tchnięta została dusza (...) dom jest to pewien twór duchowy, nadbudowany nad czymś namacalnie materialnym jako przenikająca go niematerialna aura (Dunn 2008: 160).

Elizabeth Dunn pokazała, jak idea domu jest „znaturalizowana” poprzez stworzenie homologii między materialnym i duchowym jego wymiarem (w języku angielskim wyrażonym w pojęciach *house* i *home*) a płcią kulturową. „Kobieta

tworzy dom – kontynuują publicyści „Znaku” – bo taka jest (...). Podobnie jak mleko, którym matka karmi niemowlę, nie jest przez nią wytwarzane po to, by móc karmić, lecz dlatego, że taka jest jej biologiczna natura” (Dunn 2008: 160). Miejsce, przestrzeń „oswojona”, jest tutaj naturalne – figuruje jako coś zastane, istniejące *a priori*, a nie będące efektem ludzkiej działalności. Podobnie odnosiła się jedna z informaterek Dunn do swojego ogrodu – przedłużenia tej „swojskiej” domowej przestrzeni: „tam czuję się jak prawdziwy człowiek, a nie jak numer, jak szara istota pośród szarego betonu, która idzie do pracy, sprząta, wreszcie idzie spać, żeby potem wstać i zaczynać to wszystko od nowa. Przez większość czasu jestem nikim (...) szarą istotą w sztucznych świetle” (Dunn 2008: 165).

Dunn (2008: 181-186) pokazuje wybornie, jak pracownicy rzeszowskiej Alimy-Gerber przenoszą kategorie domu do miejsca pracy (opisując swoich przełożonych na przykład jako „ojców”, a transakcję prywatyzacji zakładu jako zaślubiny polskiej panny Alimy z amerykańskim kawalerem Gerberem) oraz do szerszego świata społecznego. Prawdopodobnie również ich poglądy na rzeczywistość, nie tylko w skali ich domu czy zakładu, ale i na przykład całego narodu, są przeniesieniem myślenia o „miejscu” na szersze pole życia społecznego. W ten sposób doświadczenie miejsca staje się ontologiczną podstawą do doświadczenia całego świata – a to, co nazywane jest w studiach miejskich „skalą” (Smith 2010), a zatem pewne hierarchicznie zorganizowane „plastry” przestrzeni, staje się projekcją porządku świata ze skali najmniejszej na większą – ogólnomiejską, ogólnonarodową czy globalną. Różne skale są zatem „spłaszczone” i zredukowane do jednej – tyle, że w różnych rozmiarach (domu, miasta czy narodu). O ile taka projekcja jest automatyczna, to – tak, jak starałem się pokazać powyżej – jest to zwykła konwencja, wynikająca z dominacji myślenia o przestrzeni jako o przestrzeni absolutnej.

W odróżnieniu od miast doby absolutyzmu, we współczesnych miastach nie występuje homologia między domeną idei a materialną tkanką przestrzenną. Zresztą nawet w miastach barokowych taka homologia była jedynie projektem politycznym, który nie został do końca wdrożony w życie – władza suwerena nad miastem nigdy nie była w pełni absolutna. Jedynym przykładem historycznym, kiedy to rzeczona homologia występowała, są starożytne miasta-państwa. Jak pisał Richard Sennett, mieszkańcy miast starożytnej Grecji

mogli na własne oczy obserwować złożoność życia [społecznego – K.P]. (...) Świątynie, rynki, boiska, miejsca spotkań, mury, pomniki publiczne czy malowidła odzwierciedlały wartości tej kultury w polityce, religii czy życiu rodzinnym. Dziś trudno byłoby znaleźć miejsce we współczesnym Nowym Jorku czy Londynie, gdzie można by doświadczać, powiedzmy, poczucia winy (Sennett 1992: xi).

Tak samo nie można znaleźć jednej przestrzeni – porównywalnej do greckiego zgromadzenia – która odpowiadałaby idei demokracji. Podobnie z „mo-

ralnym wydzźwiękiem pożądania seksualnego”, o którym uczono w greckim gimnazjum. „To, co niegdyś było doświadczeniem konkretnych miejsc – konkluduje Sennett – dzisiaj zdaje się wyabstrahowanym bytem intelektualnym” (Sennett 1992: xi). Reakcją obronną na owo „wyabstrahowanie” współczesnych procesów społecznych jest właśnie próba „zakorzenia” się w miejscu i przeniesienia na całość świata społecznego metafor wyniesionych na przykład z przestrzeni domu. Tyle, że takie próby nie pomagają nam zrozumieć, jak działają współczesne miasta.

Tendencja do projektowania „idei” na konkretne miejsca, jak pokazuje Johannes Fabian (1983), również wywodzi się ze starożytnej Grecji. To wtedy doszło do „uprzestrzennienia świadomości”: w szkołach retoryki sugerowano, aby mówca, obywatel się bez notatek, zapamiętywał idee, które miał poruszyć, poprzez skojarzenie ich z konkretnymi miejscami w znanym mu dobrze budynku. W trakcie wystąpienia „umysł mówcy miał spacerować przez pokoje lub części owego budynku, zatrzymując się po to, aby rozważyć rzeczy, z których wcześniej utworzył «miejsca pamięci» – stąd greckie pojęcie *topoi*” (Fabian 1983: 110). Z mnemotechniki, w średniowieczu oraz w okresie renesansu idea toposów stała się podstawowym sposobem wyznaczania i porządkowania naszej wiedzy oraz pamięci. Technika ta uważana była za najbardziej skuteczną wtedy, gdy idee nadawane konkretnym miejscom były

wyraźne, a nawet uderzające, gdzie łącznik między ideą a miejscem był arbitralny, nadany przez sprawnego mówcę. „Miejsca” były uznawane za efekt działania *sztuki* zapamiętywania (...), a najlepsi oratorzy to tacy, którym udawało się wizualizować bez konieczności zdradzenia tego, co działo się w ich umyśle (Fabian 1983: 110).

Innymi słowy, liczył się retoryczny efekt techniki toposu, a metoda ta (i jej źródła) szybko popadły w niepamięć, gdyż mówcy nie zdradzali przed publicznością swojego warsztatu. Arbitralny związek między „ideą” a „miejscem” szybko ulegał naturalizacji. Tendencja do „uprzestrzenniania” idei, do przypisywania konkretnych znaczeń (lub „łatek”) poszczególnym miejscom jest do dzisiaj najpopularniejszą strategią „badań” miast, najlepiej widoczną chyba w popularnej idei *genius loci* – ducha miejsca. Z tej samej tradycji wywodzi się idea „miejsc magicznych”, próby odgadnięcia „znaczenia” konkretnych miejsc: co jest kwintesencją „pознаńskości”? kim jest przeciętny warszawiak? Takie „czytanie” miasta jest też często promowane we współczesnym świecie ostrej konkurencji między miastami; niektórym miastom przypina się w ten sposób „łatki” (np. Łódź jako miasto „łowców skór”), a innym stara się zrobić „dobry piar” (np. „Poznań – miasto *know-how*”). Starożytni oratorzy zostali zastąpieni przez współczesnych specjalistów od marketingu.

Takie „jednoznaczne” czytanie miejsca stało się dominujące właśnie dlatego, iż idealnie wpasowało się w paradygmat przestrzeni absolutnej. Pozostaje ono

wciąż, według Manuela Castellsa, kluczowym problemem w tak zwanej kwestii miejskiej. Jak pisał Castells,

traktowanie miasta jako projekcji społeczeństwa w przestrzeni jest zarazem niezbędnym punktem wyjścia i nadmiernym uproszczeniem. Jakkolwiek bowiem należy wyjść poza czysto empiryczny opis geograficzny, to istnieje duże ryzyko, że przestrzeń będzie pojmowana jako pusta karta, na której zapisują się działania grup i instytucji. (...) przestrzeń jest wytworem materialnym pozostającym w relacji do innych elementów materialnych – między innymi ludźmi, którzy sami też wchodzi w określone stosunki społeczne, nadające przestrzeni (...) jakąś formę, funkcję i znaczenie społeczne. Przestrzeń nie jest więc tylko sposobnością do rozmieszczenia struktury społecznej, ale jest konkretnym wyrazem każdej historycznej całości, w obrębie której uzewnętrznia się społeczeństwo (Castells 1982: 123)<sup>1</sup>.

Strategie te można rozróżnić na dwie kategorie: traktowanie miasta jako metafory lub metonimii społeczeństwa. W obu przestrzeń miasta jest traktowana jako „zwierciadło” lub „soczewka”, w której widać całe społeczeństwo – miasto jest jak kropla wody, w której widać cały świat.

W niedawno wydanej w polskim przekładzie książce o Stambule (Mak 2011), most łączący dwie części miasta staje się symbolem całego kraju: „Nie ma chyba lepszej metafory współczesnej Turcji niż most – pisze jeden z recenzentów książki Geerta Maka. – Konstrukcja, która spina to, czego inaczej spiąć nie sposób. Każdy Turek ma w sobie takie mosty: między tym, co nowoczesne, a tradycją; tym, co religijne, a ateizmem; tym, co europejskie, a Orientem. I każdy Turek większość życia spędza, chodząc po tych swoich mostach tam i z powrotem”. Inny recenzent dodaje: „Most Galata w Stambule jest esencją nie tylko tego «miasta miast», lecz właściwie całej Turcji. Geert Mak działa jak wytrawny artysta reportażu, na pięćdziesiąt metrach odnajduje wszystkich bohaterów panoramy społecznej”<sup>2</sup>.

Oprócz takiego metaforycznego myślenia o mieście, można też spotkać się z myśleniem metonimicznym, w którym pewna część miasta uznawana jest za tak ważną, że jest ona utożsamiana z całością. A w myśleniu potocznym bardzo często, gdy mówimy o jakimś mieście, myślimy głównie o jego centrum. Stąd na przykład przeświadczenie, że Kraków jest „miastem kultury”, a Łódź jest „miastem przemysłowym”. W rzeczywistości, według danych GUS, w Krakowie jest więcej osób zatrudnionych w przemyśle niż w Łodzi – tyle, że gdy utożsamiamy Kraków z jego starówką, to tego uprzemysłowienia miasta nie dostrzegamy. Innym przykładem metonimicznego czytania miasta jest analiza ka-

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie nieco zmienione przez autora (ze względów stylistycznych) w stosunku do cytowanego przekładu polskiego.

<sup>2</sup> <http://www.czarne.com.pl/?a=1549> (14.08.2010).



meruńskiego miasta Duala. W samym centrum postawiono rzeźbę La Nouvelle Liberté, przedstawiającą ogromną postać wykonaną z różnego rodzaju odpadków. Ta rzeźba, zdaniem Abdumaliq Simone’a, jest ucieleśnieniem całego miasta – fakt, iż została ona wykonana z materiałów „nieszlachetnych”, i że wielu mieszkańców Duali z nią się utożsamia, świadczy o tym, że afrykańskie miasta są właśnie takimi miastami „z odzysku” (Simone 2004: 111-117). A zatem klucz do zrozumienia tego konkretnego miasta leży w analizie znaczeń jednej rzeźby.

Problem z metaforycznym oraz metonimicznym czytaniem miasta jest następujący: traktują one przestrzeń jako martwe i pasywne płótno, na którym odmalowuje się życie społeczne. Stąd między innymi homologia między formami przestrzennymi (budynek domu) a relacjami społecznymi (rodzina), cytowana powyżej. Owa homologia nie jest ani naturalna, ani powszechna i jest pokłosiem krytykowanego przez Koolhaasa myślenia o mieście w kategoriach wyniesionych z zachodniego doświadczenia urbanizacji. Zakładamy, iż istnieje „naturalna” zgodność między przestrzenią – w tym przypadku mieszkaniem – a formami organizacji społecznej: stąd idea domku jednorodzinnego (przestrzeń dla rodziny) lub idea pokoju (przestrzeń dla jednostki). Tymczasem, nawet w przypadku Zachodu, takie doświadczenie miejskości jest raczej historycznym wyjątkiem niż regułą – w dobie rewolucji przemysłowej podstawą przestrzennej organizacji społeczeństwa miejskiego nie był dom i rodzina, ale podwórko, ulica oraz wspólnota sąsiedzka, a wiele rodzin mieszkało w domach jednoizbowych (Ferguson 1999: 177). Podobnie jest teraz na globalnym Południu: na przykład w Lagos tylko 11% ludności ma własną przestrzeń mieszkalną. Urbanizacja nie promuje tam rodziny nuklearnej, ale rozszerzoną, i ta rozszerzona rodzina powiększa się również o „znajomych”, często powiązanych z byłym miejscem zamieszkania (wsią), którzy podnajmują miejsce w pokoju. Stąd wywodzi się, jak twierdzi Abdumaliq Simone, powszechne w Afryce przeświadczenie, iż dom jest głównym miejscem oddziaływania „czarnej magii”. To z domu wywodzą się najniebezpieczniejsze siły, a choroba i niepowodzenie rozumiane są jako skutek „posesywnego indywidualizmu”, czyli niechęci dzielenia zasobów z rodziną lub, mówiąc dokładniej, z osobami, z którymi dzieli się przestrzeń mieszkalną (Simone 2004: 172). Zachodnie doświadczenie urbanizacji, jak pisał Richard Sennett (2009), wykształciło rozdział między tym, co publiczne, a tym, co prywatne – i stąd traktowanie „miejsca” jako „ciepłego” (bliźniego istnieniu) a „przestrzeni” jako „zimnej” (bezosobowej, alienującej, obcej). Tymczasem we współczesnych miastach pozaeuropejskich to rozróżnienie nie ma już racji bytu. We współczesnym Kairze, na przykład, zarówno w przestrzeni slumsów, jak i w nowej egipskiej powieści, która z nich się wywodzi, „nie ma już dialektycznego napięcia między prywatnym a publicznym – mediowanym, jak to było w modernistycznej powieści [oraz zhaussmanizowanym mieście – K.P.] poprzez wewnętrzne życie bohaterów” (Hafez 2010: 56).

## Antropolog miasta i antropolog w mieście

Postulat Castellsa, który daje prymat poznaniu miasta jako części większej całości, jest zgodny z ideą prymatu „antropologii miasta” nad „antropologią w mieście” oraz ontologicznym pierwszeństwem przestrzeni nad miejscem. Stąd niezmiernie istotne jest zrozumienie ewolucji historycznej owej „całości”, a więc szerszego kontekstu polityczno-ekonomiczno-kulturowego oraz tego, jaki rodzaj przestrzeni on wytworzył. Dopiero potem możemy zacząć „czytać miasto”.

Ta sama tkanka miejska może mieć wiele różnych „znaczeń” i zupełnie różnie funkcjonować – innymi słowy, podobne formy przestrzenne mogą nieść za sobą całkowicie odmienne relacje społeczne. Większość miast (nie tylko w Europie) ma dość długą historię, w trakcie której pewne ich fragmenty (głównie śródmieścia) były częścią odmiennych całości. Na przykład miasta holenderskie, które wyróżniają się w Europie tym, że zbudowane są wokół kanałów i mają najczęściej strukturę koncentrycznych kół, są produktem dwóch zbieżnych czynników: centralnej roli Niderlandów w światowym handlu przed rewolucją przemysłową (a zatem funkcja kupiecka była najważniejszym czynnikiem miastotwórczym) oraz holenderskiej „kolonizacji morza” i stopniowego osuszania terenów morskich, budowy wałów i, ogólniej, wyrafinowanej inżynierii i polityki wodnej. Co ciekawe, miasta holenderskie (w przeciwieństwie np. do miast belgijskich, takich jak Antwerpia) uniknęły zarówno „rozdarcia” wynikającego z uprzemysłowienia, jak i nie zostały „zhaussmanizowane” w wieku dziewiętnastym. W ostatnich dekadach XIX wieku Holandia była, jak ujął to historyk Auke van der Woud (2010), „królestwem slumsów”, a ponad dwa miliony Holendrów (z całej populacji 5 mln) żyło w warunkach przypominających warunki życia w biednych miastach dzisiejszego globalnego Południa. Nagle były miasta handlowe zostały „zalané” falą migrantów ze wsi, którzy radykalnie odmienili znaczenie tych miast – bez zbyt ingerencji w materialną tkankę miejską (to dlatego nie było dla nich odpowiednich miejskich usług, takich jak kanalizacja, woda, elektryczność itd.). Po roku 1945, wraz z ekspansją państwa opiekuńczego oraz nową rolą handlową Holandii, miasta tego kraju zyskały nowe znaczenie: kanały i ulice zostały uporządkowane, a plany modernizacji (np. budowy autostrad przebiegających przez historyczne centra miast) nie zniszczyły, ale budowały na istniejącej już strukturze miejskiej. Po kryzysie lat 70. XX wieku, kiedy to miasta Zachodu zaczęły się deindustrializować i zmierzać w kierunku konsumpcji i kultury, przed-przemysłowa tkanka miejska stała się do tego idealnym podłożem. I znowu historyczne centra holenderskich miast, wraz ze zmianą całościowego kontekstu i większych przestrzeni, zmieniły swoje społeczne znaczenie bez konieczności radykalnej przebudowy materialnej tkanki.

Takie holistyczne zrozumienie miasta jest niemożliwe za pomocą wyłącznie bezpośredniego poznania, jak pokazał przykład Rema Koolhaasa. Dlatego tak

ważna jest analiza zmieniającego się szerszego kontekstu przestrzennego, co pokazałem w innym tekście na przykładzie Łodzi, gdzie sugerowałem zastąpienie krytykowanych tutaj pojęć ideą „spójności przestrzennej” (Pobłocki 2011). A zatem podstawowym wyzwaniem dla antropologa miasta jest badanie fundamentalnie przygodnej relacji pomiędzy tym, co Richard Sennett (1996) zgrabnie ujął jako „kamień i ciało” – formami materialnymi i przestrzennymi tkanki miejskiej oraz często nienamacalnymi relacjami społecznymi i formami ludzkich zachowań.

Jednakże wszystko to nie oznacza, że antropologia w mieście powinna być zarzucona. Wręcz przeciwnie. Jednym z istotnych wniosków wypływających z relacyjnego myślenia o mieście jest właśnie idea, że nie ma mechanicznego związku między formami przestrzennymi a relacjami społecznymi – a zatem czytanie samej przestrzeni, w oderwaniu od tego, jak jest ona używana przez konkretnych ludzi, zdaje się błędne. Tutaj pojawia się kolejne wyzwanie dla antropologa: jak badać owo nowe „doświadczenie” miejskości, te nowe sposoby „życia po miejsku”? Właśnie w tym kierunku powinny rozwijać się studia miejskie zdaniem Abdumaliq Simone’a (2010: 38-39), który w swojej ostatniej książce nie pisze już o urbanizacji, ale o nowym doświadczeniu „miejskości” (*cityness*). James Holston (2009) twierdzi podobnie, że w urbanizującej się Brazylii oddolnie wytworzono „buntownicze obywatelstwo miejskie”, które napiera i rozsądza istniejące struktury i podziały polityczne oraz społeczne. W swojej książce opisuje szczegółowo, jak zmieniało się potoczne rozumienie i użycie pojęcia „obywatelstwa” i jak powojenna urbanizacja przyczyniła się do jego przededefiniowania. Takie badania mogą być przeprowadzone wyłącznie metodą obserwacji uczestniczącej, gdzie badacz przebywa wśród mieszkańców i obserwuje nie samo miejsce, w którym mieszkają, ale jak tam mieszkają. Obserwuje to, co międzyludzkie – a więc niematerialne i ulotne.

Innym przykładem wagi antropologii w mieście i konieczności uwzględnienia społecznej interpretacji form przestrzennych są badania Jacka Gądeckiego (2009) nad polskimi grodzonymi osiedlami. O ile są one, w sensie materialnym i architektonicznym, wierną kopią ich amerykańskich pierwowzorów (pierwsze takie osiedla były nawet importowane w częściach w kontenerach, a potem składane w całość już w Polsce), tak w sensie społecznym istnieją między nimi spore różnice. Idea grodzonych osiedli w USA polega na tym, że ich mieszkańcy oddzielają się murem od reszty społeczeństwa, natomiast w Polsce, jak sugeruje Gądecki, linia podziału przebiega gdzie indziej: nie jest tożsama z murami otaczającymi strzeżone osiedla, ale tworzona jest wewnątrz, między różnymi ich mieszkańcami. Amerykańskie grodzone osiedla są sprzedawane na zasadzie marketingu niszowego, to znaczy bardzo mocno „profiluje się” potencjalnych mieszkańców, starając się stworzyć względnie homogeniczną (pod względem etnicznym, zarobków, zainteresowań itd.) wspólnotę. W Polsce osiedla grodzone niewiele się od siebie różnią, a zatem ich mieszkańcy są, w porównaniu do ich amerykań-

skich odpowiedników, stosunkowo zróżnicowani. Ponadto przestrzeń wewnątrz osiedli grodzonych jest mała i często źle zaprojektowana, stąd wybuchają liczne konflikty społeczne – nie między społecznościami po dwóch stronach muru, ale wewnątrz: o miejsca parkingowe (których jest notorycznie za mało w porównaniu z aspiracjami niektórych mieszkańców), o to, gdzie mogą bawić się dzieci (według niektórych zbyt hałaśliwe) i wiele innych. Oprócz realnych murów pojawiają się w Polsce niematerialne mury społeczne wewnątrz tych wspólnot – i murów tych nie dostrzeżemy bez uprawiania antropologii w mieście. A zatem, ze względu na szerszy kontekst, podobna forma architektoniczna może być odmiennie używana i interpretowana. I tutaj pojawia się nowe, ogromne zadanie zarówno dla antropologa miasta, jak i antropologa w mieście. Te dwa podejścia różnią się metodologicznie, natomiast służą jednej sprawie – lepszemu zrozumieniu rzeczywistości nowej urbanizacji, czy to na globalnym Południu, czy też w Polsce.

**Słowa kluczowe:** antropologia miasta, antropologia w mieście, urbanizacja, globalne Południe, przestrzeń relacyjna, studia miejskie, globalne miasta

## LITERATURA

- Appadurai A.  
2005 *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Arrighi G.  
1994 *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*, London: Verso.  
2007 *Adam Smith in Beijing: Lineages of the 21st Century*, London: Verso.
- Beauregard R.  
2006 *When America Became Suburban*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Campanella T.  
2008 *The Concrete Dragon: China's Urban Revolution and What It Means for the World*, Princeton: Princeton Architectural Press.
- Castells M.  
1982 *Kwestia miejska*, przeł. B. Jałowiecki i J. Piątkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.  
2011 *Społeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Davis M.  
2009 *Planeta Slumsów*, przeł. K. Bielińska, Warszawa: Książka i Prasa.
- Dohnal W.  
2010 *Globalne miasta i ich mieszkańcy: perspektywa antropologiczna*, „Lud” 94, s. 47-58.

- Dunn E.  
2008 *Prywatyzując Polskę: o bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. P. Sadura, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Fabian J.  
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- Ferguson J.  
1999 *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley: University of California Press.
- Fourchard L.  
2011 *Lagos, Koolhaas and Partisan Politics in Nigeria*, „International Journal of Urban and Regional Research” 35: 1, s. 40-56.
- Galison P.  
2003 *Einstein’s Clocks, Poincaré’s Maps: Empires of Time*, New York: W.W. Norton & Company.
- Gandy M.  
2005 *Learning from Lagos*, „New Left Review” 33, s. 37-52.
- Gądecki J.  
2009 *Za murami: osiedla grodzone w Polsce – analiza dyskursu*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gray J.  
2009 *Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków: Znak.
- Haak van der B.  
2002 *Lagos/Koolhaas*, New York: Icarus Films.
- Hafez S.  
2010 *The New Egyptian Novel. Urban Transformation and Narrative Form*, „New Left Review” 64, s. 47-62.
- Hannerz U.  
2006 *Odkrywanie miasta: antropologia obszarów miejskich*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Harvey D.  
1989 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, London: Blackwell.  
2003 *Paris, Capital of Modernity*, New York: Routledge.  
2006 *The Limits to Capital: New Edition*, London: Verso.  
2009 *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York: University of Columbia Press.  
2010 *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, London: Profile Books.
- Holston J.  
2009 *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton: Princeton University Press.
- Jałowiecki B.  
2010 *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Warszawa: Scholar.
- Jameson F.  
2003 *Future City*, „New Left Review” 21, s. 65-79.

- Kula W.  
2004 *Miary i ludzie*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lefebvre H.  
2003 *The Urban Revolution*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mak G.  
2011 *Most*, przeł. M. Diederer-Woźniak, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Mehta S.  
2004 *Maximum City: Bombay Lost and Found*, London: Review Press.
- Mumford L.  
1961 *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, New York: Harbribrger Books.
- Pobłocki K.  
2011 *Prawo do miasta i ruralizacja świadomości w powojennej Polsce*, w: M. Nowak, P. Pluciński (red.), *Sfera publiczna w mieście*, Kraków: Wydawnictwo Ha!art, s. 131-147.
- Sennett R.  
1992 *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, London: Faber and Faber.  
1996 *Ciało i kamień: człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, przeł. M. Konikowska, Gdańsk: Marabut.  
2009 *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza.
- Simone A.  
2004 *For the City Yet to Come: Changing African Life in Four Cities*, Durham: Duke University Press.  
2010 *City Life from Jakarta to Dakar: Movements at the Crossroads*, London: Routledge.
- Smith N.  
1996 *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, London: Routledge.  
2003 *American Empire: Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization*, Berkeley: University of California Press.  
2010 *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, London: Verso.
- Tajbakhsh K.  
2001 *The Promise of the City: Space, Identity, and Politics in Contemporary Social Thought*, Berkeley: University of California Press.
- Woud van der A.  
2010 *Koninkrijk vol sloppen: achterbuurten en vuil in de negentiende eeuw*, Amsterdam: Bakker.

Źródła internetowe:

Wydawnictwo Czarne, <http://www.czarne.com.pl/?a=1549> (14.08.2010).

Kacper Pobłocki

ANTHROPOLOGY OF THE CITY – URBANIZATION, SPACE  
AND SOCIAL RELATIONS

(Summary)

This paper discusses the tensions between empirical and theoretical analyses of the city. It argues that a distinction between „anthropology of the city” and „anthropology in the city” ought to be made. The former aims at understanding the city as a whole, while the latter is based upon participant observation and classic fieldwork wherein the „urban experience” is studied in a first-hand fashion. While there is a veritable anthropological tradition of studies in the urban milieu, there is not enough adequate theoretical discussion on understanding the city as a whole. The failure of the research project led by Rem Koolhaas in Nigerian Lagos is an apt example of what is called „naive urban anthropology”, where the two are confused. After presenting and critiquing Koolhaas’ research, this paper argues that in order to develop a more theoretical understanding of urbanization one needs to follow in the wake of urban theory devised by David Harvey and Neil Smith. It argues that most predicaments in urban theory stem from the domination of thinking within the confines of the paradigm of „absolute space”. The paper gives a historical account of the emergence of absolute space, and then shows how it has been eclipsed by both relative and relational spaces. It shows how Harvey’s inverted ontology, giving primacy to space and not to place, can alleviate some of the current shortcomings of urban anthropology, and how the theoretical perspective ought to be complimented with anthropological studies of the emergent new „urban ways of life” in contemporary cities.

**Key words:** anthropology of the city, anthropology in the city, urbanization, global South, relational space, urban studies, global cities