

Magdalena Mostowska

Uniwersytet Warszawski

<https://doi.org/10.18778/1733-8069.10.1.03>**Liminalność jako doświadczenie terenowe w badaniu grupy bezdomnych Polaków w Brukseli**

Abstrakt Migranci z Europy Środkowo-Wschodniej stanowią coraz większą część populacji osób bez dachu nad głową w miastach zachodniej Europy. Kulturowe aspekty podwójnej marginalizacji tych grup można rozpatrywać w ujęciu opozycji *communitas* i „struktury społecznej” zaproponowanej przez Victora Turnera. Dzięki materiałom zebranych podczas wielokrotnych powrotów w teren, opisuję przejawy istnienia *communitas* w relacjach wewnątrz grupy: niechęć do ustrukturyzowania hierarchii w grupie, wzajemność, fizyczną bliskość i intymność, wspólny język i rytuały konsumpcji alkoholu. W relacjach grupy z otoczeniem liminalność objawia się zawłaszczaniem przestrzeni publicznej, praktykami czasowego odwrócenia statusów, wchodzeniem w role osób posiadających „mądrość życiową” oraz obawami przechodniów przed skalaniem kontaktem z bezdomnymi. Interpretacja ta pozostawia jednak wątpliwości co do stosowania określeń Turnera jako kategorii narzuconych z pozycji dominacji, wzmacnianej własnymi emocjonalnymi doświadczeniami z pracy terenowej.

Słowa kluczowe bezdomność, migracje, *communitas*, liminalność, autoetnografia

Magdalena Mostowska, dr, socjolog i architekt, adiunkt na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe autorki koncentrują się wokół polityki mieszkaniowej, segregacji przestrzennej i bezdomności. Od 2008 prowadzi badania nad doświadczeniem bezdomności przez Polaków zagranicą, między innymi w krajach Beneluksu i krajach skandynawskich.

Dane adresowe autorki:

Uniwersytet Warszawski
Wydział Geografii i Studiów Regionalnych
Krakowskie Przedmieście 30
00-927 Warszawa
e-mail: mmostowska@uw.edu.pl

Większości krajów „starej” Unii Europejskiej (UE) obserwuje się wzrost liczby migrantów w populacji osób bezdomnych (Pleace 2010; *On the Way Home?* 2012: 25). Zjawisko to opisuje się głównie w aspekcie wyzwań dla państw opiekuńczych czy koordynacji systemów pomocy społecznej. Migranci pozostający bez dachu nad głową napotykać wiele instytucjonalnych barier wyjścia z bezdomności. Zasadnicze znaczenie ma jednak także jakościowe spojrzenie na ten problem i rozpoznanie kulturowych czynników przyczyniających się do pozostawania migrantów w stanie bezdomności (Garapich 2011). Belgia,

w przeciwieństwie do Wielkiej Brytanii, Irlandii czy Holandii, nie była dotąd przedmiotem szczególnego zainteresowania badań nad bezdomnością migrantów.

Migracje do Brukseli w latach dziewięćdziesiątych opisywane były przede wszystkim w kontekście „migracji niepełnych”. Krótkotrwałe wyjazdy zarobkowe (często podejmowanie nielegalnej pracy) stały się domeną klas niższych, marginalizowanych zarówno w kraju, jak i zagranicą (Okólski 2001: 44), wyobcowanych z jednej i drugiej społeczności (Osipowicz 2001: 400). Jeszcze przed przystąpieniem Polski do UE w społeczności Polaków w Brukseli obserwowano zacieśnianie sieci migranckich i sieci pomocy do osób z grona własnej rodziny (Grzymała-Kazłowska 2001). Mimo zmiany kontekstu migracji Polaków po 2004 roku, Belgia wciąż należy do „starych” krajów migracyjnych, a więc wyjeżdżają tam stosunkowo starsi, słabiej wykształceni Polacy (Kaczmarczyk 2008: 253), często pracujący nielegalnie i mieszkający w złych warunkach (Pauwels, Wets, Van den Eede 2007: 33). Szacowano, że w Belgii mogło przebywać nawet pięćdziesiąt tysięcy Polaków o nieuregulowanym statusie (Kaizen, Nonneman 2007: 125). Według szacunków co noc w stolicy Belgii przebywa bez dachu nad głową około tysiąca osób (*Resultaten...* 2009); w ciągu roku noclegownie prowadzone przez największą organizację pomocy bezdomnym udzielają ponad dziewięćdziesięciu tysięcy noclegów dla ponad sześciu tysięcy osób (*Rapport annuel...* 2012: 34); w zimie co najmniej jedna czwarta korzystających z niskoprogramowej pomocy dla bezdomnych to migranci z innych krajów UE (*Dispositif hivernal...* 2012: 32). W tej podwój-

nej marginalizacji (migranci i bezdomni), a także swoistym „oswojeniu bezdomności” już w kraju pochodzenia, można upatrywać strukturalnych przyczyn permanentnego przebywania bezdomnych Polaków na progu „struktury społecznej”.

Osoby wykluczone z fizycznej sfery mieszkania, a więc osoby bez dachu nad głową (*rough-sleepers*), to szczególna część populacji bezdomnych (zob. Europejską typologię bezdomności i wykluczenia mieszkaniowego ETHOS [w:] Edgar, Doherty, Mert 2004; a także Przymeński 2001). Są to najbardziej zmarginalizowani członkowie społeczeństwa i to z nimi potocznie kojarzy się zjawisko bezdomności. Jednocześnie jest to grupa niejednorodna i najczęściej wymykająca się badaniom. Najważniejszą zmienną różnicującą te osoby jest czas przebywania poza konwencjonalnym schronieniem. Długość i częstotliwość epizodów bezdomności wpływa bowiem najbardziej destrukcyjnie na zdrowie i kondycję psychiczną osób przebywających „na ulicy”. Osoby bez dachu nad głową mają problemy z zaspokojeniem podstawowych potrzeb: jedzenia, wody, schronienia, miejsca bezpiecznego snu; w większym stopniu niż inni zmagają się z zapewnieniem bezpiecznego miejsca do przechowywania swoich rzeczy, dbaniem o wypoczynek czy zdrowie, zagospodarowaniem czasu, znalezieniem i utrzymaniem odpowiednich kontaktów, które umożliwiłyby im zaspokojenie potrzeb społecznych i psychologicznych, poczuciem własnej godności, nadziei na przyszłość (por. Liebow 1993: 26–27; Snow, Anderson 1993).

Badania nad bezdomnością koncentrują się bądź to na strukturalnych czynnikach zjawiska (ubóstwo,

brak tanich mieszkań, polityka eksmisji, przeciwdziałanie przemocy domowej, resocjalizacja więźniów), bądź na indywidualnych psycho-społecznych korelatach bezdomności („wadliwa socjalizacja”, braki w wykształceniu, uzależnienia, choroby psychiczne) (Oliwa-Ciesielska 2006). Ograniczeniem dorobku badań nad bezdomnością jest częste pomijanie „aspektu grupowego”. Bada się przede wszystkim jednostki, skupia się na poszukiwaniu „przyczyn” czy korelatów bezdomności. Przekrojowy charakter takich badań utrudnia także uchwycenie dynamiki zjawiska bezdomności. Metodologia, która korzysta przede wszystkim z wywiadów (począwszy od ankiet o na ogół zamkniętych pytaniach po indywidualne wywiady pogłębione), często pomija „wymiar kulturowy” bezdomności, a w szczególności wymiar „życia na ulicy”. Bezdomne osoby nie są całkowicie wyizolowane ze społeczeństwa, nie zawsze żyją w pojedynkę, ale tworzą grupy, w ramach których realizują swoje strategie przetrwania; chociaż można powiedzieć, że funkcjonują na obrzeżu struktury społecznej, często niejako „na progu” czy „w zawieszeniu”. Badania z udziałem grup „ulicznych” bezdomnych są domeną raczej etnografów czy antropologicznie nastawionych badaczy społecznych, a najwięcej takich studiów powstało w Stanach Zjednoczonych (zob. np. Liebow 1993; Snow, Anderson 1993; Duneier 1999; Gowan 2010).

Do opisu grup marginalnych posłużyć się można opozycją *communitas* – „struktura społeczna” zaproponowaną przez Victora Turnera. Sugeruje to także *Encyklopedia bezdomności*, która pod hasłem „liminality” wyjaśnia, że jednostki tkwiące w fazie zawieszenia mogą zacząć adaptować się do takiego

stanu ciągłej niepewności, ich marginalizacja staje się rutyną, a stan liminalny – społecznym i kulturowym zawieszeniem (Hopper, Baumohl 2004: 355). W niniejszym artykule zamierzam przyjrzeć się przejawom liminalności w grupie bezdomnych Polaków w Brukseli.

Artykuł uporządkowany jest w następujący sposób: skrótowo opisuję teorię liminalności i koncepcję *communitas* Victora Turnera; następnie przywołuję wyniki antropologicznego studium bezdomnych Polaków w Londynie Michała Garpicha; opisuję moją pracę terenową i badane osoby, poruszając kilka zagadnień dotyczących roli badacza w czasie badań terenowych; następnie przedstawiam funkcjonowanie grupy i relacje między członkami grupy w kontekście „zdarzania się” *communitas*; analizuję dalej relacje grupy z otoczeniem jako przejawy przebywania poza strukturą. Na koniec poruszam kwestię własnego doświadczenia podczas pracy terenowej. A zatem stawiam pytanie, na ile to ja, badaczka, projektuję własne doświadczenie liminalności na badanych?

Liminalność i *communitas* w koncepcji Victora Turnera

Sytuacje „graniczne” i osoby „na marginesie” lub poza strukturą społeczną pozostają w kręgu zainteresowań socjologów i antropologów. „Obcy” jest według Georga Simmela (2005) uosobieniem zarówno bliskości, jak i dystansu. Autor ma tu na myśli osobę, która „dzisiaj przychodzi, jutro zaś zostaje – niejako potencjalnego wędrowca, który, aczkolwiek nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też całkowicie z owej swobody przychodzenia i odcho-

dzenia” (Simmel 2005: 300). „Obcy” tkwi w określonym kręgu, ale wnosi do niego inne wartości, styka się z każdym, ale z żadnym nie łączy go więzy (Simmel 2005: 301). Pozostaje obiektywny, bo nie jest skrepowany zobowiązaniami. Ta charakterystyka pasuje także do osób żyjących w przestrzeni publicznej współczesnych zachodnich miast, które uosabiają granice struktury społecznej, bliskość tej granicy, marginesu. „Graniczność” łączy się ściśle z pojęciem „stanu liminalnego”.

Opierając się na opisie etapów rytuałów przejścia Arnolda van Gennepa, Victor Turner rozwinął teorię procesu rytualnego i stanu liminalności. W koncepcji tej przeciwstawione są sobie „struktura społeczna” i *communitas*. Turner za „strukturę” uważa, za Robertem Mertonem, „«hierarchię zbiorów ról, zbiorów statusów i sekwencji statusów» świadomie rozpoznawanych i normalnie funkcjonujących w danym społeczeństwie” (2005: 169). Struktura jest więc hierarchiczna, powiązana z normami, sankcjami prawnymi i politycznymi. *Communitas* natomiast kojarzy się ze wspólnotą wolnych i równych współtowarzyszy. Oba te elementy składają się na całość społeczeństwa (*societas*) (Turner 2005: 200–201). *Communitas* rozpatrywać można tylko w opozycji do struktury (Turner 2010: 139). *Communitas* ujawnia się najdobitniej w przeróżnych obrzędach. Pojawia się ona, zdaniem Turnera, w drugiej fazie procesu rytualnego. Poddani rytuałowi zostają niejako wykluczeni poza nawias społeczeństwa, nie przebywają „ani tu, ani tam”, tracą swoje miejsce w strukturze, znajdują się „pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremoniał” (Turner 2010: 116). W fazie liminalnej osoby nie mają żad-

nego statusu, są poza czasem, natomiast pomiędzy nimi samymi powstaje silna więź pobratymstwa, poczucie równości. W rytuałach społeczeństw mniej złożonych w fazie liminalnej dochodzi często do odwrócenia hierarchii statusów, „wódz jest jak niewolnik”, a słaby otrzymuje „maskę siły”, zawieszane są związki pokrewieństwa, różnice pomiędzy płciami i ich hierarchia (stają się aseksualni lub androgyniczni) (Turner 2010: 121–122). Zaciera się też podział na żywych i umarłych; osoby w fazie liminalnej mogą zanieczyszczać stykających się z nimi (Turner 1964). Ta bezpostaciowość fazy liminalnej wiąże się także z brakiem własności, błaznowaniem, brakiem samolubstwa, akceptacją bólu i cierpienia (Turner 2010: 124). Ostatnia faza rytuału to powrót do struktury. Uczestnicy obrzędu znów obejmują swoje role. W rytuałach odwróconego statusu ci, którzy w ceremonii nosili maskę siły, wracają na swoje podrzędne pozycje. Rytuał i uczestnictwo w *communitas* w istocie umacnia ich niski status w strukturze (Turner 2010: 175).

Victor Turner analizuje tworzenie się *communitas* nie tylko w przypadku fazy liminalnej rytuałów plemiennych, ale także w sytuacjach mających miejsce w społeczeństwach współczesnych. Charakterystyczna dla liminalnej fazy mieszanka niebezpieczeństwa, niewidzialności i przywilejów to doświadczenie także tych osób, które mniej lub bardziej dobrowolnie na stałe lub czasowo odsuwają się od konwencjonalnego świata. Dotyczy to, zdaniem Turnera, przede wszystkim pielgrzymów, którzy zawieszają na pewien czas odpowiedzialność i bezpieczeństwo. W podobnym stadium zawieszenia mogą znajdować się osoby po katastrofach żywiołowych lub w chorobie. Jednak osoby,

które nie z własnej woli znalazły się w stanie liminalnym (bezrobotni, biedni, bezdomni), mogą zostać uwięzione w tej fazie do końca życia (Turner 1964). Stan liminalności przypisany jest osobom stale lub czasowo znajdującym się poza strukturą: szamanom, kapłanom, mnichom, hipisom, wędrownym robotnikom, parwienusom, migrantom, żebrakom czy włóczęgom (Turner 2005: 196–197). Turner zauważa również, że w każdym społeczeństwie osobom spoza struktury, również z racji ich niższego statusu, *outsiderom*, żebrakom czy dziadom, przypisywane są święte atrybuty, niezwykła samoświadomość (Turner 2010: 126–127), umiejętność wróżenia, wglądu w rzeczywistość, w tajną wiedzę o naturze świata (Turner 2005: 196–197). Ci ludzie nic nie posiadają, są nadzy, to stan „świętego ubóstwa” (Turner 1964). Natomiast jednostki zaangażowane w jawne struktury społeczno-polityczne z nadto zajęte są obejmowaniem stanowisk, uczestniczeniem w sporach, frakcjach, koalicjach. Pochłania je zbyt wiele uczuć, takich jak strach, agresja czy triumf, by mogły rozważać o „naturze rzeczy” (Turner 2005: 203–204). Liminalność pokazuje, w jaki sposób społeczeństwo definiuje swoich wartościowych i bezwartościowych członków. Liminalność oznacza eksperymentowanie ze strukturą społeczną, jest źródłem zmiany. W fazie liminalnej zachodzi bowiem transformacja i odrodzenie. Ponieważ nie ma prawnie czy zwyczajowo sankcjonowanych ról, można wówczas „być sobą”, jest wolność rozwijania dowolnych relacji, przede wszystkim braterstwa i równości. Przejście przez fazę liminalną wyposaża jednostkę w siłę, która ma przydać się w późniejszym życiu (Turner 1964). Z punktu widzenia osób zainteresowanych utrzymaniem struktury każda manifesta-

cja *communitas* musi się jawić jako niebezpieczna i anarchizująca (Turner 2010: 126). Istotą spontanicznej *communitas* jest jednak jej przejściowość, taka wspólnota „zdarza się” raczej niż trwa.

Liminalność w badaniu bezdomnych migrantów

Sytuację grup bezdomnych Polaków w Londynie w świetle doświadczenia liminalnego przeanalizował Michał Garapich (2011). Jego studium koncentruje się głównie na historyczno-społecznych uwarunkowaniach oporu wobec władzy i kulturowego podłoża przyjmowanych przez bezdomnych strategii. Autor porusza też kwestię wspólnego picia alkoholu w przestrzeni publicznej¹. Trudności z wyjściem z bezdomności to nie tylko kwestia braku prawa do zasiłku czy słaba pozycja na rynku pracy. Nie można tej populacji widzieć jako agregatu jednostek strukturalnie wykluczonych. Zdaniem autora nie można bowiem abstrahować od kultury, znaczenia, które sami bezdomni przywiązują do swojej sytuacji. Oprócz badania „przyczyn” bezdomności, istotny jest także opis dynamiki wyobcowania bezdomnych z szerszego społeczeństwa i barier, jakie napotykają na drodze wychodzenia z bezdomności.

Zdaniem Garapicha biedniejsi polscy imigranci do Londynu często postrzegali siebie jako ofiary transformacji, mieli poczucie wykluczenia z systemu

¹ Gdzie indziej autor ten zwraca też uwagę na podwójne wykluczenie migrantów poprzez charakterystyczne dla Polski opisywanie migracji w kategoriach moralnych, czego konsekwencją jest konstruowanie migrantów jako osób znajdujących się w stanie potencjalnej degradacji, w szarej moralnie i poznawczo niepewnej strefie, gdzie jako jednostki liminalne są szczególnie zagrożone (Garapich 2009: 46–47).

społecznego już w Polsce. Są nieufni i podejrzliwi wobec każdego systemu i wszelkich formalności (Garapich 2011: 7). W agendach państwa, ale i instytucjach pomocy, widzą obcy i wrogi sobie świat, który ich, prostych ludzi, wykorzystuje. Pozbawieni pracy, domu, rodziny szukają bezpieczeństwa w „prawdziwych” ludzkich relacjach, w grupie osób dzielących ich los. Wspólna konsumpcja alkoholu wzmacnia poczucie braterstwa i solidarności.

Mimo wielu mechanizmów integrujących grupę bezdomnych ich wspólnota jest efemeryczna. Obowiązujące normy wzajemności wynikają ze wspólnego interesu i są użyteczne, gdy u wspólnia się zasoby, dzieli informacją, koordynuje plany. Symbolicznie więzi te podtrzymywane są poprzez podkreślanie wspólnoty losu, równości i wrogości świata zewnętrznego. Mimo kruchości więzi i przemocy w grupie, relacje podtrzymywane są także przez wspólne picie alkoholu. Autor zwraca uwagę, że w Polsce spożywanie alkoholu jako antyteza produktywnej pracy ma także znaczenie symboliczne, pogłębiające podział pomiędzy „nami” i „onymi”. Wspólne picie w miejscach publicznych i zawłaszczanie przestrzeni publicznej staje się aktem nieposłuszeństwa i oporu (Garapich 2011: 14). Konsumpcja alkoholu wspomaga poczucie braterstwa. Wzajemna solidarność i umiejętność „wykiwania” innych spoza grupy to najważniejsze umiejętności na ulicy. Dlatego też bezdomni Polacy nie chcą angażować się w programy pomocowe, wolą radzić sobie sami, wolą być niewidzialni dla państwowej biurokracji. Akceptują zachowania nielegalne, kłamstwa, kradzieże, oszukiwanie urzędników państwowych. Są to kreatywne strategie radzenia sobie z sytuacją wykluczenia i pod-

porządkowania, zarówno przez państwo polskie okresu komunizmu, nierówności społeczne okresu transformacji, jak i dyskryminację brytyjskiego systemu pomocy społecznej.

Odwołując się do rozróżnienia Turnera na normatywną, ideologiczną i spontaniczną (egzystencjalną) *communitas* (2010: 144), Garapich zauważa, że do opisu krótkotrwałego, efemerycznego poczucia wspólnoty wśród bezdomnych migrantów najlepiej pasuje *communitas* typu egzystencjalnego (2011: 13). Trwać ona może tylko przelotnie, gdyż tylko przez krótki czas struktura społeczna, hierarchia, zależności mogą być zawieszane. Pozostałe typy *communitas* odwołują się do pewnych ideałów równościowej wspólnoty. Takie jednak poczucie wspólnoty Garapich znajduje także wśród swoich informatorów, którzy dzięki stałemu oporowi i sprzeciwie wobec „struktury” wytwarzają poczucie wspólnoty z innymi wykluczonymi, skrzywdzonymi czy wykorzystanymi.

Ponieważ wiele wniosków Garapicha przystaje także do sytuacji, które obserwowałam w Brukseli, chciałabym tu w większym stopniu skoncentrować się nie na analizie historyczno-społecznej, ale na szczegółach relacji w grupie bezdomnych migrantów (nie tylko na spożywaniu alkoholu) i relacjach grupy z otoczeniem, które mogą świadczyć o liminalności członków tej grupy. Na podstawie zebranego materiału chciałabym zweryfikować tezę o balansowaniu grup bezdomnych migrantów „na progu” struktury społecznej. Interesują mnie więc raczej przejawy i sposób istnienia przelotnej, egzystencjalnej *communitas*, niż werbalizowana przynależność do *communitas* normatywnej.

O badaniu i badanych

Niniejszy artykuł napisany został na podstawie wcześniejszej pracy² będącej etnograficznym opisem grupy polskich migrantów pozostających bez dachu nad głową w Brukseli. W szczególności opis ten dotyczył funkcjonowania grupy w obcym dla niej środowisku, a więc mechanizmów wewnątrzgrupowych i relacji grupy z otoczeniem. Obiektem moich badań byli migranci z Polski, którzy podczas mojego pobytu w terenie pozostawali bez dachu nad głową i przebywali w centrum stolicy Belgii; spali na ulicy, na dworcach, stacjach metra, w pomieszczeniach z bankomatami, pod wiaduktami, w krzakach, w kontenerach, okazjonalnie w pustostanach, piwnicach, na strychach oraz w noclegowniach kryzysowych (jednonocnych).

Badania terenowe na potrzeby tej pracy przeprowadziłam w czterech etapach, w terminach: 12–26 sierpnia 2008, 3–13 lutego 2009, 17 sierpnia – 22 września 2009³ oraz 5–14 lutego 2011. Już po napisaniu pracy po raz kolejny byłam w terenie w sierpniu 2011 i w lutym 2012 roku. Uwagę skoncentrowałam w szczególności na jednej grupie bezdomnych Polaków w Brukseli, która w przeciwieństwie do innych grup właściwie przez całą dobę zajmowała stałe miejsce w przestrzeni miasta, a jej skład osobowy zmieniał się wolniej niż w przypadku pozostałych niewielkich grup, często związanych się do realizacji jakiegoś celu (zebrania środków na alkohol, wypicia, spędzenia razem

nocy) i rozwiązujących się zaraz po jego realizacji. Nie ograniczałam się jednak do przebywania wyłącznie z tą grupą. Na terenie ścisłego śródmieścia Brukseli (wewnątrz renesansowego „pięciokąta”) zapoznałam się z większością miejsc gromadzenia się bezdomnych Polaków, w których bywałam regularnie. Sporadycznie odwiedzałam wiele innych miejsc, do których prowadzili mnie lub wskazywali mi moi informatorzy; bywałam w jadalniach, noclegowniach, odwiedzałam badanych w szpitalach. Większość osób widziałam i obserwowałam wielokrotnie w różnych sytuacjach i miejscach, co pozwalało mi na przyjrzenie się relacjom pomiędzy członkami grupy, grupą a przechodniami, policją, streetworkerami i innymi bezdomnymi.

Było to więc badanie przede wszystkim etnograficzne, skoncentrowane na obserwacji naturalnie zachodzących wydarzeń i sytuacji, swoiste „zanurzenie się” w świecie badanych. Do podstawowych technik zbierania danych należała obserwacja uczestnicząca, rozmowy i uczestniczenie w codziennych czynnościach badanych, wywiady nieformalne i sformalizowane. Rozmowy czasem przybierały formę wywiadów grupowych, gdy udawało mi się wywołać dyskusję na wybrany przeze mnie temat. Jednak z racji tego, że sytuacja na ulicy była na ogół bardzo dynamiczna, były to dość krótkie rozmowy. Z kilkunastoma osobami przeprowadziłam indywidualne rozmowy na osobności. Niektóre fragmenty zostały nagrane. Nigdy jednak nie należałam ani na oddalenie się z jedną osobą od grupy, ani na nagrywanie rozmowy (por. Höjdestrand 2009).

W sumie podczas badań nawiązałam kontakt z około osiemdziesięcioma osobami, z tym, że niektóre

z nich spotkałam jednokrotnie, z innymi miałam kontakt podczas każdego pobytu w Brukseli. Nie wszystkie osoby, które spędzały czas w grupach Polaków na ulicy, były bezdomne i nie byli to sami Polacy. Wśród tych osób było trzynaście kobiet, ale żadna z nich nie stała się dla mnie ważną informatorką. Miałam wrażenie, że kobiety były bardziej podejrzliwe, mniej chętne do osobistych zwierzeń i częściej widziały w kontakcie ze mną możliwość uzyskania jakiejś korzyści. Przeprowadziłam wywiady z dwiętnastoma Polakami, którzy w momencie badania spali w przestrzeni publicznej, pustostanie bądź niskoprogowej noclegowni. Badani Polacy byli w różnym wieku, od dwudziestu kilku do ponad sześćdziesięciu lat. Przeważały osoby w średnim wieku, po czterdziestym roku życia. Szesnastu mężczyzn, z którymi przeprowadziłam wywiady, pochodziło z Podlasia. Z wyjątkiem niepijącego alkoholika oraz osób czasowo powstrzymujących się od picia z racji problemów zdrowotnych, wszyscy badani pili alkohol codziennie. Polacy mieszkający na ulicy korzystali głównie z pomocy niskoprogowej, anonimowej, przede wszystkim jadalni, rozdawnictwa jedzenia i jednonocnych noclegowni, a także ratunkowej pomocy medycznej (zob. Mostowska 2011). W sumie w terenie spędziłam kilkaset godzin i zgromadziłam kilkaset stron tekstu, notatek terenowych i transkrypcji rozmów. Oprócz obserwacji i wywiadów z osobami bezdomnymi przeprowadziłam kilka rozmów z przedstawicielami organizacji niosących pomoc bezdomnym, strażnikiem miejskim, przedstawicielami polskiej społeczności w Brukseli.

Dzięki przynależności narodowej zyskiwałam, na pewnym poziomie, wśród badanych rolę *insidera*

i duży kredyt zaufania. Wydaje mi się, że rozmawianie po polsku dawało wielu badanym poczucie bliskości, choć podejrzliwość wzbudzało moje pochodzenie z Warszawy, kojarzonej z „krawaciarzami” i administracją państwową⁴. Jednocześnie moja rola jako badacza, której nie starałam się ukrywać, była dla badanych czymś obcym. Największym zaskoczeniem był fakt, że mieszkam w Polsce, a w Brukseli jestem tylko tymczasowo. Moja rola kojarzona była przede wszystkim z rolą dziennikarza lub psychologa.

Osoby, z którymi rozmawiałam, które zgadzały się na rozmowę w cztery oczy lub na nagrywanie wywiadu, zapewne różnią się pod pewnymi względami od osób, które na taką rozmowę się nie zgodziły. Miały być może mniej do ukrycia, czuły się pewniej, być może liczyły na jakieś korzyści płynące z kontaktu ze mną. Moja obserwacja również była selektywna. Większość sytuacji i miejsc, w których z badanymi przebywałam, była na widoku publicznym, w obecności innych ludzi, choćby przechodniów. Rzadko przebywałam z badanymi poza przestrzenią publiczną, na przykład w pustostanach. Pewne ich zachowania pozostały być może całkowicie poza moją możliwością obserwacji. Moja obecność w grupie mogła także modyfikować zachowanie przechodniów, jako że nie pasowałam do obrazu przeciętnego bezdomnego na ulicy. Wydaje mi się, że przez cały okres badania byłam dla moich informatorów osobą jednocześnie

² Praca magisterska pod kierunkiem prof. Ewy Nowickiej, obroniona w czerwcu 2011 roku w IS UW.

³ Ta część badań zrealizowana została dzięki stypendium w ramach umowy bilateralnej pomiędzy Uniwersytetem Warszawskim a Katholieke Universiteit Leuven.

⁴ Później relacjonowano mi, że po moim pobycie w lecie 2009 roku pojawiła się plotka, iż jestem „konfidentką policji”. Podejrzliwość niektórych badanych ujawniała się czasem także w wypowiedziach typu: „Coś mi mówi, że jesteś ze służb specjalnych, bo jesteś cholernie inteligentna i rzadko się odzywasz, pozwalasz nam mówić”, na które nie bardzo wiedziałam, jak reagować.

swoją i obcą, przyjazną i zagrażającą, *insiderem* i *outsiderem*. Mimo długiej znajomości z niektórymi z badanych, prawie zawsze w grupie znajdował się ktoś „nowy”, ktoś, kto znał mnie słabiej lub ktoś, kto nie do końca mi ufał.

Wiele dylematów natury etycznej pojawiło się w trakcie pracy z osobami uzależnionymi od alkoholu. Część badanych widziała w kontakcie ze mną możliwość uzyskania konkretnych korzyści: papierosów, „dołożenia się do butelki”. Choć z zasady starałam się nie dawać pieniędzy na alkohol, czasami ulegałam prośbom o „pożyczenie dwóch euro”, prośbom, które były wypowiedziane „na stronie”, choć wiedziałam, że pieniądze te przeznaczone zostaną na alkohol. Raz zgodziłam się wprost na wymianę: „postawienie butelki wódki” w zamian za wywiad. Kilkukrotnie pożyczone przeze mnie pieniądze były mi oddawane w uzgodnionym terminie. Tym niemniej na ogół starałam się odmawiać pożyczek, często wołałam sprawiać wrażenie, że mam przy sobie niewiele pieniędzy i że generalnie jestem mniej zamożna, niż jestem w rzeczywistości.

Problematyczne było także moje odmawianie picia alkoholu wraz z informatorami. Podejrzewam, że w szczególności na początku było to traktowane przez badanych jako pewna forma dystansowania się, wywyższania się czy wręcz pogardzania nimi. Dodatkowo sytuację komplikował fakt, że z racji moich nawyków żywieniowych z reguły odmawiałam też oferowanego mi przez nich jedzenia. Przebywając w grupie dłuższy czas, na ogół jałdłam i piłam przyniesione ze sobą produkty. Być może jednak pozwoliło mi to zachować pewien

dystans i utrzymywanie się w roli badacza przez większość czasu. Z czasem tę moją nieprzystawalność do grupy w kwestii picia i jedzenia zaczęto traktować „normalnie”. Co ciekawe, łączono moją abstynencję z wegetarianizmem. Moje niepalenie natomiast nie wywoływało żadnych komentarzy. Być może znaczącym jest tutaj fakt, że palenie jest bardziej zindywidualizowane (z wyjątkiem palenia marihuany lub haszyszu), papierosa skręca się lub wyjmuje wtedy, kiedy ma się na to ochotę i wypala na ogół samemu. Butelka natomiast „jest dzielona” pomiędzy wszystkich obecnych lub tych, którzy się na nią złożyli.

Wydaje mi się, że badani niechętnie przyznawali się zwłaszcza do konfliktów rodzinnych, opuszczenia przez nich dzieci oraz do przestępstw. W szczególności podczas początkowych kontaktów ze mną podawali społecznie akceptowalne odpowiedzi, a może wręcz takie, których – ich zdaniem – od nich oczekiwałam. W kolejnych rozmowach z niektórymi z badanych historie życia były zmieniane, niektórzy mówili mi wręcz, że poprzednim razem mnie okłamali (por. Declerck 2004 i Oliwa-Ciesielska 2006⁵). Wiarygodność wielu historii można zatem podać w wątpliwość. W tym artykule nie zajmuję się jednak biografiami bezdomnych, nie dociekam przyczyn sytuacji, w jakiej się znaleźli. Opisuję raczej zaobserwowane przeze mnie sytuacje i zachowania.

Niektórzy badani, nawet ci, którzy doceniali moje próby opisanie ich świata, podkreślali, że nigdy nie

⁵ Patrick Declerck tłumaczy fantazjowanie osób bezdomnych pewnymi psychoanalitycznymi mechanizmami zmniejszania dystansu między badaczem a badanym. Monika Oliwa-Ciesielska widzi w nim z kolei mechanizm ingracji.

zrozumiem, co oznacza być bezdomnym, nawet gdy spędzę noc „na kubku”, w noclegowni czy śpiąc na ulicy. Podejrzewam, że wielu badanych zainteresowanie młodej kobiety sprawiało pewną przyjemność. Jednak – czy to z racji różnic kulturowych, czy też długiego okresu deprywacji badanych w kontaktach z kobietami – pojawiał się także męczący dla mnie wyraźny kontekst seksualny. Czasem w dość brutalny sposób, zarówno językowy, jak i fizyczny, badani obsadzali mnie w roli obiektu seksualnego (*altercasting*) i zabiegali o moje względy, często starając się zapewnić sobie na nie wyłączność.

Praca terenowa wzbudzała we mnie niejednokrotnie poczucie zmęczenia, zniechęcenia, wręcz odrazy do badanych. Często miałam poczucie fizycznego zagrożenia. Powodowało to niezamierzone przeze mnie odkładanie kolejnego wyjścia w teren. Czułam się też bezsilna wobec ich prób i problemów. W pewnym momencie na przykład zaprzestałam kontaktu z trzyosobową grupką koczującą w pobliżu targu staroci. Były to osoby w najgorszym stanie fizycznym, stale pod wpływem alkoholu, z którymi trudno było rozmawiać na jakikolwiek inny temat. Celowo zaczęłam unikać tego miejsca, bo wiedziałam, że kontakt z nimi najprawdopodobniej nie przyniesie mi już nowych informacji. Jednocześnie zdawałam sobie sprawę z tego, że jestem jedną z niewielu osób, które z nimi w ogóle jeszcze rozmawiały; czułam, że przyczyniam się do ich izolacji. Kilkukrotnie też znalazłam się w sytuacjach, w których miałam poczucie fizycznego zagrożenia. W kilku z nich mój lęk był na tyle duży, że zrezygnowałam z dalszego angażowania się w tok wypadków, mimo że wydawało się to bardzo obiecujące pod względem

możliwości zdobycia nowych informacji. Podczas pracy terenowej zdarzały się też jednak sytuacje, które sprawiły mi przyjemność, a do których wrócę w ostatniej części tekstu.

Z drugiej strony poświęciłam dużo czasu badanym, z którymi łączyły mnie najbliższe relacje. Tym osobom poświęciłam znacznie więcej czasu i uwagi, niż wynikałoby to z celu badania, być może także zaspokajając w ten sposób własną próżność. Konflikt pomiędzy zaangażowaniem badacza i udzielaniem konkretnej pomocy był dla mnie szczególnie trudny wobec moich najlepszych informatorów, osób, z którymi najbliżej się związałam. Każdorazowe wyjście z terenu było niejako ułatwione poprzez z góry ustaloną datę mojego powrotu do kraju. Za każdym razem jednak starałam się łagodzić emocje poprzez zapewnienia, że „wrócę, ale nie wiem, kiedy”.

Communitas w relacjach wewnątrz grupy

Z wielu powodów, przede wszystkim jednak dla bezpieczeństwa, osoby bezdomne żyjące „na ulicy” często formują niewielkie, kilku- czy kilkunastoosobowe grupy. Obecność innych osób daje większe poczucie bezpieczeństwa w nocy, pozwala na wzajemne pilnowanie swoich rzeczy w ciągu dnia, ułatwia załatwianie wszelkich codziennych sprawunków, daje możliwość dysponowania większą sumą gotówki, gdy członkowie grupy wspólnie składają swoje zasoby na jeden cel.

Zbiorowość, którą opisuję, nie miała ostrych granic, ale była definiowana jako grupa zarówno

z zewnątrz, jak i od wewnątrz, jej członkowie mieli świadomość łączącej ich więzi. Była to mała grupa, której członkowie wchodzili w bezpośrednie interakcje. W nomenklaturze Charlesa Cooleya jest to grupa „pierwotna”, a więc grupa, w której relacje są bezpośrednie, niewyspecjalizowane, w miarę trwałe i „intymne” (Szacki 2004: 559). Badana grupa składała się z osób o różnej historii życia, kompetencjach i stopniu uzależnienia od alkoholu. Podział bezdomnych migrantów w Brukseli na typy (kloszardzi, okresowi robotnicy, weterani, europejscy włóczędzy i okazjonalni bywalcy ulicy) dokonany został głównie na podstawie stopnia adaptacji do życia na ulicy (zob. Mostowska 2012) i ma on zbliżone odpowiedniki w wielu klasyfikacjach stosowanych przez innych badaczy (Anderson 1923; Rossi 1989; Snow, Anderson 1993; Nózka 2006). Do obserwowanej grupy należeli głównie przedstawiciele najliczniejszych typów: kloszardzi i okresowi robotnicy. Wszystkie osoby w grupie uzależnione były od alkoholu (niektórzy, na ogół młodszy, także od innych używek) i w pewnym stopniu wszyscy akceptowali żebractwo jako strategię zarabiania pieniędzy. Większość z nich łączyła też, mimo długiego pobytu poza Polską, słaba znajomość języków obcych, brak orientacji w systemie pomocy społecznej oraz brak stałej i legalnej pracy. Większość z nich doświadczała epizodów życia na ulicy przez kilka lat. Były to osoby w różny sposób marginalizowane, doświadczyły epizodów bezdomności w różnych okresach swojego życia, często w różnych krajach. Wspólną cechą osób należących do różnych typów była także ich niechęć do powrotu do ojczyzny.

Obserwowana przeze mnie grupa bezdomnych Polaków w Brukseli nie miała ściśle zakreślonych

granic. Za każdym moim pobytem w terenie jej skład był częściowo inny. Z członków grupy, których poznałam w lecie 2008 roku, właściwie tylko dwie osoby wciąż w niej były dwa i pół roku później. Grupa jednak zachowywała swoją tożsamość i pamięć o swojej historii. Działo się tak, jak sędzę, z racji długiego czasu przynależności niektórych osób do grupy, za sprawą niewielkiej przestrzennej mobilności grupy, wreszcie – z powodu wielu osób luźno z grupą związanych, które także przyczyniały się do ustnego przekazywania „historii grupy”. Byli to zarówno „bywalcy ulicy”, osoby zaprzyjaźnione z bezdomnymi, które same miały gdzie mieszkać, jak i „okresowi robotnicy”, którzy przez jakiś czas do grupy należeli, później tylko odwiedzali znajomych w grupie; wreszcie – za sprawą innych bezdomnych, należących do innych grup lub prowadzących życie w pojedynkę, którzy odwiedzali miejsce i członków grupy i określali ją niejako z zewnątrz. Dla mnie również nie ulegało wątpliwości, że mimo prawie całkowitej wymiany jej członków, zbiorowość ta kontynuuje funkcjonowanie w tym samym miejscu i według tych samych zasad. Tradycja ustna wśród członków grupy również przyczyniała się do wzmacniania tej zbiorowej tożsamości. Wielokrotnie, gdy grupa mieszkała już na nowej lokalizacji, opowiadano o różnych zdarzeniach, które działy się „jeszcze na stacji metra”. Wspominano byłych członków grupy, w szczególności jednego mężczyznę, zmarłego na stacji metra w październiku 2008 roku. Wielokrotnie słyszałam też narzekania, że „tu już nie jest tak, jak kiedyś”, „to już nie to, co kiedyś”. Grupa funkcjonowała przez cztery lata mojego wracania w teren na bardzo ograniczonym przestrzennie obszarze. Początkowo na jednej ze stacji metra, następnie kilkaset

metrów dalej – w przejściu pod budynkiem, potem przemiennie pod zadaszeniami dwóch supermarketów przy tej samej ulicy. W wyjątkowo zimne okresy zdarzało się, że większość członków grupy rozpraszała się i nocowała w innych miejscach: ogrzewalniach, noclegowniach, pustostanach, u znajomych, na ogół jednak w ciągu dnia grupa nadal spotykała się w starym miejscu.

W każdym momencie badań należało do grupy od kilku do kilkunastu osób, które dbając wzajemnie o swoje bezpieczeństwo, nocowały i pilnowały swojego dobytku w jednym miejscu. W ciągu doby jednak przez to miejsce przewijać mogło się wiele osób luźno związanych z grupą. Zawsze jednak na miejscu zostawały co najmniej dwie, trzy osoby ze stałej grupy, osoby zaufane, które mogą pilnować rzeczy i samego miejsca. Do grupy należeli przede wszystkim Polacy, ale przez krótsze lub dłuższe okresy przebywali w grupie również Belgowie i Jugosłowianie⁶. Wielu członków grupy było „okresowymi robotnikami” i mieszkali na ulicy przez okres pozostawania bez pracy. W grupie znajdowali też schronienie i towarzystwo „oszuksani” trafiający „na ulicę” prawie bezpośrednio po przyjeździe z Polski oraz, na ogół na krótko, młodzi europejscy włóczędzy.

Niechęć do ustrukturyzowania hierarchii w grupie

Obserwowana grupa nie miała lidera czy przywódcy. Niektóre decyzje podejmowano kolektywnie (czasem z wyłączeniem jakichś członków gru-

⁶ To własne określenie narodowości, wyjechał bowiem z Jugosławii jeszcze przed jej rozpadem, ponadto pochodził z mieszczańskiej rodziny.

py), inne w parach lub indywidualnie. Rozkładem dnia grupy rządziła rutyna i zwyczaj. Niecodzienne wydarzenia (choroby, wypadki, wizyty w szpitalu) włączane były *ad hoc* do rozkładu dnia; inne osoby przejmowały zadania tych, którzy nie mogli brać w nich udziału. Nie oznaczało to, że nie dochodziło tu do sporów. Wręcz przeciwnie – często dochodziło do kłótni, sprzeczek, bójek, pojedyncze osoby odchodziły na kilka godzin lub dzień od grupy, realizowały własne plany („siedzieli na kubku”, odwiedzali znajomych, szli do jadłodajni). Na ogół jednak nie zaburzało to rozkładu dnia, którego pierwsza część poświęcona była głównie na załatwianie indywidualnych spraw. Zawsze jednak udawało się wynegocjować, kto z członków grupy zostaje na miejscu, pilnując posłań i dobytku. Jakakolwiek próba „rządzenia się”, dyrygowania innymi przez kogoś z grupy spotykała się z natychmiastowym oporem.

Do pewnego stopnia największym poważaniem cieszyły się osoby najsilniejsze. Sama siła fizyczna na jednak nie dawała bezwzględnej przewagi nad innymi członkami grupy. Najbardziej cenionymi kompetencjami były doświadczenie, znajomość języka i umiejętność „załatwiania spraw” w Brukseli. Nawet chorzy i niesprawni kloszardzi dzięki swojej wiedzy czy możliwości przetłumaczenia jakiegoś dokumentu stawali się chwilowo najcenniejszymi członkami grupy. Taką hierarchię wartości interpretować można jako mechanizm adaptacyjny do warunków życia na ulicy. Z drugiej strony było w tym dużo poczucia braterstwa, przekonania, że każdy ma swoje cenne umiejętności, z których skorzystać może cała grupa. Nie było to podejście wyłącznie utylitarne. Słabszymi, chorymi czy pijanymi

członkami grupy opiekowano się troskliwie. W przejawiającej się niechęci do ustrukturyzowania hierarchii pozycji w grupie upatrywałabym nieświadomionego przez członków grupy dążenia do podtrzymania stanu *communitas*.

Zasada wzajemności

Jedną z podstawowych zasad w grupie była wzajemność. Przede wszystkim dzielono się jedzeniem i wszelkimi innymi „zdobywanymi” na ulicznym rynku dobrami: kocami, śpiworami, ubraniami, obuwem, gazetami, książkami, okularami, narzędziami. Użyczano sobie nawzajem różnego rodzaju sprzętów: ładowarek do telefonów, maszynek do strzyżenia, nożyczek, noży, lekarstw. Dokonywano skomplikowanych rozliczeń pieniędzy uzbieranych do wspólnego naczynia na datki. Pozostałe pieniądze wypracowane indywidualnie lub w parach bezustannie krążyły pomiędzy wszystkimi członkami grupy na zasadzie „pożyczania”. Te niewielkie kwoty były „pożyczane” od osoby, która akurat zarobiła więcej „na kubku”, „zapуściła wędkę” czy zarobiła je dzięki sprzedaży złomu, biorąc udział w demonstracji czy sprząając pobliski magazyn. „Pożyczka” mogła zostać wykorzystana na cele indywidualne, doładowanie telefonu, kupienie lekarstwa lub narkotyku, albo dołożona do wspólnego wydatku. Takie niewielkie długi na ogół nie były zwracane. Po prostu przy okazji nadwyżki gotówki u kolejnej osoby, trafiała ona do potrzebującego lub do puli przeznaczonej na wspólny cel. Rachunek takich pożyczek i zrzutek był jednak drobiazgowo pamiętany. Napiętnowani byli ci, którzy nie dzielili się pieniędzmi, choć je mieli, a nie ci, którzy nie mieli nic. Ta sama zasada

wzajemności dotyczyła wyświadczenia różnego rodzaju przysług: pilnowania dobytku, załatwienia sprawy urzędowej, odwiedzenia kogoś, przekazania informacji.

Za Marshalllem Sahlinsem można stwierdzić więc, że w obserwowanej grupie przeważały akty „wzajemności uogólnionej” (1992). Dary i przysługi wyświadcza się osobie, która akurat jest w potrzebie lub którą można obdarować. Nie wymaga się natychmiastowej zapłaty ani ekwiwalentności odpłaty. Każdy z członków grupy ma nieco inne zasoby i możliwości odwdzięczenia się za okazaną pomoc. Ci, którzy nadużywają reguły wzajemności, są werbalnie piętnowani. Ujawnia się tu etos polegający na bezinteresownej pomocy temu, kto znajduje się w potrzebie, nie wywyższaniu się, nie „rządzeniu się”. Spójność grupy zależy bowiem od wymienności ról i zadań pełnionych przez jej członków – każdy z nich gotowy musi być okazać pomoc, wyświadczyć przysługę czy pożyczyć pieniądze innemu. „Pożyczanie” często niewiele różniło się od wymuszania hojności i dzielenia się swoimi zasobami. Dzięki temu jednak w grupie wytwarzała się swoista więź łącząca jej członków niejako poza strukturą, poza rolami czy pozycjami.

Fizyczna bliskość i dzielenie się intymnością

Przebywające razem osoby bezdomne łączy szczególny rodzaj intymności. Bliskość fizyczna i niemożność oddzielenia się od pozostałych sprawia, że nawet najbardziej intymne, cielesne funkcje spełnia się w obecności innych. Osoba bezdomna postrzegana jest za dewianta między innymi dlatego, że na publicznym widoku wykonuje funkcje,

które inni skrywają w zaciszu swojego domu. Cała prywatność i intymność osoby bezdomnej wystawiona jest poniekąd na publiczny widok. To, jak śpi, jak je, defekuje, jak choruje zachodzi „na ulicy” (por. Duneier 1999).

Tutaj ograniczam się jednak tylko do opisu i konsekwencji tej bliskości w ramach współobecności w grupie. Wspólne spanie oznacza także odprawianie pewnych porannych i wieczornych czynności na widoku, a przynajmniej za wiedzą innych. Dotyczy to przede wszystkim chodzenia do toalety, łazienki lub też oddawania moczu i defekacji na ulicy. Gdy grupa zajmowała półpiętro zejścia do metra, załatwiała swoje potrzeby w łazience podziemnego parkingu dostępnego również z zejścia do podziemnej kolejki. W nowej lokalizacji członkowie grupy starali się swoje potrzeby załatwiać w łazienkach w pobliskich barach, hotelu, na parkingu wielopoziomym. Przez pewien czas, z racji przeprowadzanego remontu jednej z uliczek, w pobliżu stała przenośna toaleta robotników drogowych, z której członkowie grupy korzystali. Nierzadko jednak (w nocy albo z powodu choroby lub stanu upojenia) potrzeby fizjologiczne załatwiane były w bezpośrednim otoczeniu, „między samochodami”, „na klombach”.

Komentowanie kwestii defekacji i oddawania moczu było zatem normą. Jeżeli ktoś z grupy miał biegunkę, zaparcie, zapalenie pęcherza, dzielił się swoimi problemami, ze szczegółami, z innymi; poniekąd też usprawiedliwiając na przykład częste oddalanie się od grupy. Ten schemat dotyczył zarówno mężczyzn, jak i kobiet, które dodatkowo mogły dzielić się dolegliwościami związanymi z miesiącz-

kowaniem. Te uwagi dotyczą szerszego zjawiska skarżenia się na swój stan zdrowia i wszelkie dolegliwości. Na opowieści o chorobach i bliznach, kto więcej przeżył, wycierpiał toczono swoiste pojedynki. Wygrywał ten, który opowiedział straszniejszą historię lub pokazał większą bliznę. Może być to sposób zwracania na siebie uwagi, prośba o pomoc, ale chyba przede wszystkim było to podkreślanie swojego doświadczenia życiowego, przebytych trudów. To właśnie doświadczenie i to doświadczenie ucieleśnione, wręcz dosłownie wyryte na ciele, jest najważniejszym kapitałem na ulicy.

Wspólny język

Członkowie grupy w Brukseli używają charakterystycznego słownictwa Polonii w Belgii⁷. Dodatkowo spolszczają wiele nazw własnych miejsc i instytucji, z którymi spotykają się na co dzień⁸. Dla bezdomnych charakterystyczne są wyrażenia odnoszące się do różnych ich aktywności, „siedzenie na kubku” (zebranie) czy „parkowanie” (wyłudzenie pieniędzy od parkujących kierowców). Dla obserwowanej grupy specyficzne były także różne określenia wynikające z historii samej grupy. „Pójść po kawę” lub „kupić kawę” oznaczało pójście do supermarketu po wódkę. Wyrażenie to

⁷ Typowe dla społeczności polskiej we francuskojęzycznej części Belgii to np. „kamionetka” (z fr. *camion*, furgonetka), „dusz” (prysznic), „kłaść karłaż” (z fr. *carlage*, kłaść kafelki, glazurę), „robić partery” (z fr. *parterre*, kłaść podłogi), „mastykować” (kłaść tynki lub płyty gipsowo-kartonowe), „patron” (pracodawca), „proprieter” (właściciel), „Flamak” (Flamand), „Belgicy” lub „Belżicy” (Belgowie, w domyśle francuskojęzyczni). Używa się też niepoprawnych skrótów na określenie mniejszości etnicznych i narodowych, najczęściej „Marokany”, „Pakistany”.

⁸ Na przykład Midy (od: Gare du Midi), Skarbek (od dzielnicy Schaarbeek), Bursa (od giełdy: Bourse), Delez (od nazwy supermarketu: D’Helaize), Cepees (od CPAS – francuskiego skrótu nazwy ośrodków pomocy społecznej).

narodziło się w wyniku nieporozumienia z ekspientką, która nie zrozumiała prośby jednego z mężczyzn o wódkę, podała mu kawę. „Pójść na parking” oznaczało z kolei oddalenie się do toalety.

Wspólny język pozwala zakreślić granicę pomiędzy swoimi i obcymi. Używanie ksywek i przezwisk, co na ulicy jest powszechne, to z kolei „przemianowywanie”, które, zdaniem Rocha Sulimy, jest największą „interwencją w kulturę” (2000: 76). Równie znaczące może być używanie przekleństw. Powtarzanie wulgaryzmów „czyni bluźniącego kimś «swoim» w grupie, nie poprzez ustalenie w niej hierarchii, ale poprzez poczucie bliskości fizycznej i emocjonalnej” (Sulima 2000: 82). Obelgi i inwektywy rzucane pod adresem przechodniów, strażników miejskich czy policjantów wzmocniały poczucie spójności grupy i jej tożsamość (Sulima 2000: 73). Były one też swoistym ujawnieniem się „odwrócenia statusów” w sytuacji liminalności. Podkreślanie poczucia wspólnoty jest w grupie bardzo ważne i ujawnia się także we wzajemnym nazywaniu się. „On jest dla mnie jak brat”, „jest prawie moim szwagrem”, „nie pozwolę, żeby ktoś go bił”, „nie dam mu zrobić krzywdy”, to częste deklaracje wierności i okazywanie wdzięczności, przesunięcie relacji w krąg związków rodzinnych, które także powoduje zacieśnienie więzi w ramach wspólnoty równych sobie.

Rytuały konsumpcji alkoholu

„Zbieranie na butelkę” jest pewną czynnością ciągłą, która strukturyzuje czas. Butelka wódki, w mniejszym stopniu butelka wina, jest wspólną własnością grupy i jest zakupiona ze składkowych

pieniędzy. Niezależnie jednak od tego, kto dołożył się do zakupu butelki w największym stopniu, ten, który idzie do sklepu, by ją kupić, staje się „polewaczem” i jest odpowiedzialny za „polewanie”, a więc częstowanie wszystkich obecnych. W badanej grupie nigdy nie widziałam picia ze wspólnej butelki „z gwinta”. Alkohol rozlewany był do papierowego lub plastikowego kubeczka, jednego na całą grupę. „Polewacz” nalewał wódkę lub wino i podawał kolejnej osobie w grupie. Zawartość powinna być opróżniona jednym haustem, a kubeczek strząśnięty dnem do góry. Ten gest, wydaje mi się, jest pokazaniem, że wypilo się swój przydział, ale jednocześnie także pewnym „zabiegiem higienicznym”, pokazaniem na przykład, że w kubeczku nie ma pozostałości śliny pijącego. Ponieważ mocniejsze trunki nie powinny być trzymane na widoku publicznym, zadaniem „polewacza” było trzymanie butelki w bezpiecznym miejscu tak, by się nie przewróciła, a jednocześnie była niewidoczna dla przechodniów. Jeżeli grupa siedziała na swoich posłaniach, schowanie butelki wśród śpiworów, koców i bagaży nie stanowiło problemu. Jeżeli rytuał odbywał się gdzieś indziej, a w szczególności na stojąco, „polewacz” często trzymał butelkę w wewnętrznej kieszeni kurtki.

Pod supermarketem do wypicia alkoholu zapraszany był w zasadzie każdy, kto akurat przebywał na miejscu, niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu dołożył się do zakupu butelki. W innych miejscach, które obserwowałam, gdzie sytuacja była znacznie bardziej dynamiczna, bardziej skrupulatnie przestrzegano zasady, by piły tylko te osoby, które złożyły się na zakup. Pewnego razu, gdy niewielka grupa „polewała” wino, zjawilo się

czterech młodych Polaków, „dresiarzy”. Sytuacja stała się napięta, a „polewanie” natychmiast zawieszono. Niepoczęstowanie „młodzieży” winem nie miało moim zdaniem w tym wypadku charakteru oszczędności, ale właśnie pokazania, że nie są to osoby, z którymi grupa chce się podzielić. Sama zresztą, za jednym z pierwszych razów, gdy odmówiłam alkoholu, usłyszałam od jednego z uczestników spotkania: „my tu nie z każdym tak pijemy z jednego kubka”. Poczulałam pewną pretensję w jego głosie, że odrzuciłam ich gest nawiązania więzi. Picie z jednego kubka jest wyrazem zaufania, tworzenia się więzi i stanowi element integralności grupy.

Jednak nie wszyscy bezdomni Polacy równie chętnie dzielą się swoimi zasobami, w szczególności alkoholem. Podczas gdy jedzenie ma raczej wartość użytkową, często jest otrzymywane za darmo, alkohol jest na ogół kupowany za z trudem zdobytą gotówkę, jego wartość jest więc znacznie większa. Podobnie jest z papierosami i tabaką. Skłonność do dzielenia się zasobami maleje wraz z uszczuplaniem się zasobów. Chętniej także częściej się tabaką, niż, znacznie droższymi, papierosami. Choć sam rytuał składania się, kupowania i wreszcie picia alkoholu w obserwowanych przeze mnie grupach może w szczegółach różnić się od obserwacji poczynionych gdzie indziej, wydaje się, że funkcje wspólnego picia są podobne. Picie alkoholu w miejscu publicznym jest swoistym czasowym wyłączeniem się ze społeczeństwa (por. Sulima 2000: 117), znalezieniem się w sytuacji liminalnej. Roch Sulima nazywa to „zapadaniem się w czas”, sytuacją, w której przekleństwa i gesty otrzymują inne znaczenie (2000: 109–111). Również

samo zajmowanie przez grupę miejsca na chodniku czy stacji metra, jakby niezgodnie ze strukturą i logiką miasta, może być widziane jako przejaw liminalności grupy.

„Poza strukturą” w relacjach z otoczeniem

Zawłaszczanie przestrzeni publicznej

Pisałam już o składaniu się na alkohol i rytuałach picia. Spożywanie alkoholu jest jednak także okazją do interakcji z otoczeniem. Ponieważ sytuacja „libacji alkoholowej” jest swoistym zawieszeniem reguł społecznych, członkowie grupy znacznie śmieiej, głośniej i natarczywiej wchodzi w interakcje z przechodniami. Nie chodzi tu tylko o wykorzystanie „rezerwy semantycznej” (Sulima 2000: 111), a więc wykorzystywanie wszelkich okazji do interakcji z przechodniami – chwalenie strojów i figur kobiet, zagadywanie dzieci i psów – ale także wyzwolenie się poniekąd z ram przestrzennych. Niektórzy członkowie grupy, po wypiciu pewnej ilości alkoholu, wstają z posłań, zaczynają się wygłupiać, tańczyć, krzyczeć, zaczepiać przechodniów. To także charakterystyczne dla fazy liminalnej „błaznowanie”.

Alkohol wyzwala opowiadanie wielu przeróżnych anegdot dotyczących zabawnych zdarzeń. Często właśnie stan upojenia alkoholowego jest punktem wyjścia takiej historii. Jest to również okazja do wyśmiania policjantów czy „głupich Belżików”. Częstym przedmiotem żartów są osoby o innym kolorze skóry, pochodzenia arabskiego, rosyjskojęzyczne czy homoseksualne. W historiach tych na ogół Polacy swoją odwagą, ale przede wszystkim

sprytem, są w stanie takich „obcych” wyśmiać, wykiwać czy upokorzyć. Niezależnie od tego, ile w tych historiach jest prawdy, są one próbą zarysowania portretu siebie jako osób, które nie boją się policji, imigrantów z Afryki czy Azji. Osoby o odmiennym kolorze skóry, kulturze czy zachowaniu są wykorzystywane w opowieściach jako pretekst, „rezerwa semantyczna”, ale traktowane są także jako obce, niemalże pozbawione ludzkich cech.

Praktyki czasowego odwrócenia statusów

W grupie chętnie powtarzane są historie o różnych „niesamowitych” przechodniach, w szczególności takich, którzy wykazali się bezinteresowną pomocą. Któregoś dnia w lutym 2011 roku jeden z czarnoskórych przechodniów odezwał się do nas po polsku. Wywołało to wybuch radości w grupie. Przechodzień wyjaśnił, że studiował i pracował w Gdyni. Po tym zdarzeniu opowiedziano mi kilka innych anegdotek. Między innymi o pewnym pijanym Irlandczyku z Banku Europejskiego, który gdy usłyszał, że są Polakami, poszedł do sklepu i kupił wódkę wyborową, dwie butelki whisky i jeszcze inne trunki. Dał im też pieniądze. Druga historia dotyczyła pięknej Polki i jej męża, Greka, którzy zatrzymali się pewnej nocy nieopodal w luksusowym samochodzie. Piękna Polka rozmawiała z nimi bez wywyższania się i posłała swojego męża do sklepu po alkohol. Opowieści o „dobrych” ludziach, którzy potrafią wspomóc bezdomnych gotówką lub innym podarunkiem, słyszałam w Brukseli wielokrotnie. Historie te są swoistymi egzemplifikacjami zawieszenia porządku społecznego, opisują momenty, w których bogaci biegali na posyłki dla bezdomnych, traktowali ich jak równych sobie. Te historie

intepretować można jako kolejny przejaw ujawniania się liminalności rytuałów odwrócenia statusów (Turner 2010: 169). Z kolei członkowie grupy wykazać się mogli w tych sytuacjach swoimi umiejętnościami, mogli pokazać swoje „prawdziwe” oblicze. Jeden z mężczyzn na przykład rozmawiał płynną angielszczyzną z Irlandczykiem, który podobno nie mógł się nadziwić, że nie rozmawia z rodowitym Anglikiem.

Zawieszenie porządku społecznego następuje przede wszystkim w nocy, kiedy to zawłaszczone przez grupę miejsce staje się polem czynności, których na widoku publicznym się nie uprawia. Chodzi przede wszystkim o spanie. Noc jednak w ogóle sprawia, że członkowie grupy stają się bardziej panami swojej przestrzeni niż za dnia. W ciągu dnia bezustanny tłum przechodniów spycha grupę pod ścianę, unieruchamia. Tymczasem w nocy na ulicach znacznie mniej jest zupełnie przypadkowych, obojętnych przechodniów. Każdy, kto zjawia się w nocy, jest kimś konkretnym: jest narkomanem szukającym zarobku, innym bezdomnym, przestępcą, chuliganem, wracającym z imprezy podпиты, którego można naciągnąć na większy datek. Zarówno zagrożenie, jak i śmiałość członków grupy w manifestowaniu zawłaszczenia przestrzeni wzrastają w nocy. Bycie w fazie liminalnej, poza strukturą, a więc w odwróconym porządku hierarchicznym, powoduje, że członkowie grupy mogą sobie pozwolić na wyśmiewanie i odczłowieczanie innych osób marginalizowanych, na przykład okrzyki czy przekleństwa (na ogół po polsku) pod adresem policjantów. Zdaniem Victora Turnera to właśnie w fazie przejściowej tych obrzędów najniżej ulokowani w hierarchii społecznej pozwo-

lić sobie mogą na upokarzanie władców i bogaczy (2010: 169).

Wchodzenie w role osób posiadających „mądrość życiową”

Oprócz „pasywnego zebrania” członkowie grupy zarabiali „parkowaniem”. Była to strategia wymuszania datków od parkujących w pobliżu kierowców aut osobowych. Osoba „parkująca” zachęcała gestami do zajęcia wolnego miejsca parkingowego, dawała wskazówki przy manewrowaniu, pomagała wyjąć lub włożyć zakupy do bagażnika, zapewniała, że wrzuci monety do parkomatu w razie nadejścia służb porządkowych. Strategia ta wymagała kompetencji językowych i społecznych. Pochwalenie fryzury kobiety czy samochodu mężczyzny, zagadanie do towarzyszącego kierowcy dziecka lub do psa przekładało się na ogół na wysokość datku. Najlepsze zarobki z „parkowania” miał Jugosłowianin, który dość dobrze mówi po francusku, a przy okazji wykorzystywał swoje umiejętności wrózenia z ręki czy w inny sposób przepowiadania losu parkującym kierowcom. Chwytał on taką osobę za rękę, odciągał na bok, patrzył przenikliwie w oczy i przepowiadał. W im dłuższą konwersację udało mu się wciągnąć kierowcę, tym wyższa była na ogół zapłata. Można powiedzieć, że mężczyzna o bałkańskiej urodzie i przenikliwym spojrzeniu przy „parkowaniu” wykorzystywał stereotyp *outsidera* mającego tajemny wgląd w naturę rzeczy. W podobny sposób, moim zdaniem, niektórzy bezdomni wciągają osoby spoza grupy, takie jak ja, w rozmowę, w której odgrywają role „znających życie”. Bardzo często powtarzają więc stwierdzenia w rodzaju:

„ja wiem, że ciebie coś dręczy”, „spójrz mi w oczy, powiedz, o co chodzi”. Ponadto często podkreślają, że: „życie na ulicy to prawdziwe życie”, „nie znasz życia”, „nie wiesz, co to życie, dopóki nie wylądujesz na ulicy”. Przedstawiają oni życie na ulicy jako okazję do zdobycia doświadczenia dającego wgląd w głębszą rzeczywistość. Jednocześnie swoje położenie przypisują jakimś mistycznym siłom: „tak się musiało zdarzyć”, „widocznie tak miało być”. Badani bezdomni obsadzali się w roli osób, które z racji swego położenia, wiedzą o życiu „coś więcej” niż przeciętny człowiek. Potwierdzali oni tym samym swoją pozycję „poza strukturą” społeczną i doświadczenie bezdomności jako fazę liminalną dającą niezwykłą perspektywę.

Obawy przechodniów

Innym aspektem kontaktu przechodniów z bezdomnymi jest obojętność, demonstrowana odraza lub strach tych pierwszych. Omijanie wzrokiem, niereagowanie na pozdrowienia, pytania czy zaczepki to typowe strategie przechodniów. Naczywanie na datki leżące na chodniku nie tylko jest oznaką zbierania pieniędzy, ale umożliwia również przechodniom wrzucenie pieniędzy (lub papierosa) bez fizycznego kontaktu z bezdomnymi. Mimo że grupa Polaków na ulicy w Brukseli doświadczała wielu oznak sympatii ze strony okolicznych mieszkańców i przedsiębiorców, większość przechodniów omijała ich szerokim łukiem. Byli zapewne dla nich podwójnie obcy – jako ludzie bez adresu, dokumentów, mówiący w obcym języku, a do tego żyjący w niezrozumiałym sposób, a zatem – nie tylko w sposób fizyczny – nieczyści. Osoby w stanie liminalnym są poniekąd niewidoczne,

zawieszane pomiędzy śmiercią i życiem, mają niejasny status. Jak zauważa Turner, powołując się na Mary Douglas, kontakt z jednostkami o niejasnym statusie jest zagrażający, grozi skalaniem. Wręcz paradoksem nazywa Turner fakt, by widzieć coś, co strukturalnie niewidoczne (1964).

Liminalność jako doświadczenie terenowe

Zastosowanie kategorii liminalności i przejawów *communitas* do opisu grupy Polaków doświadczających bezdomności w Brukseli potwierdziło wnioski innych badaczy dotyczące marginalizacji pewnej części migrantów w krajach Unii Europejskiej (Pleace 2010; *On the Way Home?* 2012). Pozostawanie bez dachu nad głową podtrzymywane jest poprzez mechanizmy grupowe. Grupa osób „na progu”, starając się utrzymać spójność i umożliwić przetrwanie „na ulicy” swoim członkom, wymusza na nich swoistą solidarność i dystansowanie się od instytucji pomocy, utrudniające poszczególnym osobom wyjście ze stanu bezdomności (Hopper, Baumohl 2004: 355; Garapich 2011). Wydaje się, że w europejskim kontekście mechanizmy adaptacji do życia na ulicy są w różnych państwach podobne, liminalność osób bezdomnych wzmacnia ich obcy status narodowy (por. Mostowska 2013). Oprócz zapewnienia bezpieczeństwa i wspólnego wykorzystywania zasobów, funkcjonowanie w grupie zapewnia bezdomnym migrantom pewien poziom poczucia przynależności, afiliacji, własnej wartości, zapewnia towarzystwo i rozrywkę. Ceną za korzystanie z wzajemnej pomocy jest jednak kontrola członków nad sobą nawzajem i mechanizmy zmuszające do konformizmu, stawianie interesu grupy ponad interes indywidualny.

W aspekcie kulturowym, jak pokazałam, w rytmie dobowym, w różnych rytuałach i sytuacjach grupa oscyluje pomiędzy *communitas* a strukturą społeczną. W relacjach wewnątrz grupy świadczą o tym fizyczna bliskość i dzielenie się intymnością, zasada wzajemności i wymiennosc ról, niechęć do ustrukturyzowania hierarchii w grupie, wspólny język i rytuały konsumpcji alkoholu. W relacjach grupy z otoczeniem liminalność objawia się zajmowaniem przestrzeni publicznej, praktykami czasowego odwrócenia statusów wobec służb porządkowych i przechodniów, wchodzeniem w role osób posiadających „mądrość życiową” oraz obawami przechodniów przed skalaniem kontaktem z bezdomnymi.

Z drugiej strony można również przywołać wiele przykładów, które świadczyłyby o przynależności grupy bezdomnych migrantów do „struktury”. Wiele praktyk ma na celu potwierdzenie ich przynależności do szerszego społeczeństwa, zachowanie własnej godności. Służy temu między innymi podkreślanie etosu pracy (por. Gowan 1997; 2009), dystansowanie się od kryminalistów (por. Snow, Anderson 1987), uczciwość nie tylko wobec członków grupy, ale i innych ludzi (por. Höjdestrand 2009). Jednakże można powiedzieć, że ta potrzeba ciągłego potwierdzania swojej przynależności do struktury najlepiej świadczy o ciągłym balansowaniu „na progu”, wychodzeniu i ponownym wchodzeniu do porządku społecznego.

Kulturowa interpretacja przejawów liminalności jest jednak uwikłana w doświadczenie badacza z pracy terenowej. Badacz bowiem jest nie tylko „skrybą”, który pisze „o”, ale również „autorem”, który tworzy wyobrażenia „z” badanej rzeczywistości; jest w te-

renie i opisuje też to, co „empirycznie nierzeczywiste” (Wyka 1993: 148–149). Doświadczenia terenowe z pracy etnograficznej wśród osób bezdomnych opisywane były przez wspomnianych wcześniej autorów. Proces pisania lub rozmów o pracy terenowej i werbalizowanie emocji jej towarzyszących stawały się istotną częścią analiz. Zachowanie dystansu pomiędzy badaczem i badanymi stanowiło wyzwanie. W wielu przypadkach autorzy obserwowali, że ich indywidualne cechy ułatwiały im utrzymanie się w roli. Elliot Liebow (1993) był białym mężczyzną badającym środowisko czarnoskórych bezdomnych kobiet, podobnie Mitchell Duneier (1999), który opisywał czarnoskórych sprzedawców używanych książek w Greenwich Village. Tova Höjdestrand (2009), szwedzka antropolożka, badała środowisko bezdomnych – głównie mężczyzn – w Petersburgu. David Snow i Leon Anderson z kolei podzielili się zadaniami terenowymi i podczas gdy jeden z nich „wtopił się” w środowisko badanych jako *buddy-researcher*, drugi pozostał w roli badacza (*detached observer*), co ułatwiło im utrzymanie równowagi pomiędzy zaangażowaniem i zachowaniem dystansu (1993: 29).

Niektóre moje doświadczenia terenowe były być może takimi właśnie momentami utraty równowagi lub zaburzeniami utrzymywania się w roli. Oprócz poczucia złości na badanych i zmęczenia pracą terenową, o czym pisałam wcześniej, spędzanie czasu z moimi badanymi wyzwalalo także pozytywne emocje, przynosiło mi satysfakcję, poczucie odprężenia, wręcz zabawy. Podobały mi się przeróżne opowieści, żarty sytuacyjne, wygłupy, błaznowanie, wyśmiewanie się z przechodniów, z siebie nawzajem, używanie wulgaryzmów bez skrępowania. Było to dla mnie w jakimś sensie wyzwalające.

W grupie czułam się dobrze i bezpiecznie. W grupie byłam anonimowa, prawdopodobieństwo, że pozna mnie któryś z przechodniów było znikome. Jeżeli postanawiałam zostać na ulicy na noc, przestawałam się spieszyć, przede mną była perspektywa spędzenia kilkunastu godzin w tętniącym życiem centrum miasta, wśród znanych osób, w znanym miejscu; noc była pogodna i ciepła. Mimo wcześniej opisywanego dystansu, jaki, również z powodu poczucia zagrożenia, starałam się zachować, i jaki moja obecność wyzwalala w niektórych badanych, były to momenty, w których dystans ten gwałtownie malał. Moje poczucie czasu, obowiązku czy przestrzegania pewnych norm ulegało poniekąd anihilacji. Przystawałam też martwić się o spóźnienie, zapewnienie sobie miejsca do spania czy czegoś do jedzenia. Nie miałam nic, przestawałam przywiązywać wagę do tego, jak wyglądam. Grupa zapewniała mi schronienie, jedzenie i poczucie bezpieczeństwa. Mam wrażenie, że również moi informatorzy przestawali traktować mnie jak badacza, a widzieli we mnie raczej nowicjusza, którego należy wprowadzić w arkana „życia na ulicy”, ale przede wszystkim koleżankę. Dużą radość sprawiało mi, gdy przechodnie wręczali mi niewielkie sumy pieniędzy bądź zagadywali do nas, traktując mnie jak członka grupy. Dla siebie, dla nich i dla przechodniów przestawałam być badaczem, stawałam się raczej jedną z nich, zapomniałam o notatkach, wywiadach, obserwacji.

Pierwszej nocy spędzonej na ulicy siedziałam z jednym z moich informatorów „na kubku” w szczególnie ruchliwym miejscu do trzeciej nad ranem. Potem poszliśmy położyć się na kartonach w przejściu pod budynkiem. Podniecenie nowym doświadczeniem ustąpiło uczuciu zmęczenia i zimna, ale dla moich

informatorów moje zachowanie stało się dowodem na to, że „naprawdę chcę poznać ich życie”, że się nie wywyższam⁹. Dla mnie był to w pewnym sensie neoficki rytuał przejścia, podczas którego doświadczyłam pogłębionego stanu refleksji (*stage of reflection*) (Turner 1964). Bezdomni byli mistrzami ceremonii, a dla mnie spędzenie nocy na ulicy było otwarciem oczu na inną rzeczywistość. Podczas tej nocy i przy wielu innych okazjach, relacja dominacji była odwrócona. Byłam zdana na moich informatorów, to oni wypytywali mnie o moje życie. Zimny karton i cuchnący koc, który dzieliłam z moim informatorem, stały się symbolem chwili, w której mogłam przelotnie poczuć to, czego, wydawało mi się, doświadczają badani; będąc wysoko, mogłam doświadczyć, co to znaczy być nisko, doświadczyć swoistej fizycznej degradacji i upokorzenia. A jednocześnie była to rzeczywistość, w której mogłam postawić „prymitywną hipotezę, gdzie jest pewna swoboda zonglowania aspektami bytu” (Turner 1967: 106), banalne stwierdzenie, że to nagłe uwolnienie się od zobowiązań i powinności daje poczucie wolności. Dopiero później uświadomiłam sobie, jak niewiele to doświadczenie mi dało. Pogłębiło ono zaufanie, jakim obdarzyli mnie badani, ale poczucie czegoś niezwykłego szybko się rozwiało. Znowu byłam badaczem, który w terenie miał przede wszystkim zbierać informacje. Doświadczenie wspólnoty i wyjścia „poza strukturę” było dla mnie chwilowe. Chciałam być może wierzyć, że doświadczenie tej pracy terenowej to inicjacja do jakiegoś innego życia, głębszego rozumienia ludzi, wgląd

⁹ Wielokrotnie potem przedstawiając mnie innym, mój główny informator powoływał się na to zdarzenie. Choć inni podkreślali, że nawet jakbym z nimi spędziła tydzień, nie zrozumiałabym ich sytuacji, nawet jakbym oddała pieniądze i wyrzuciła klucze do mieszkania, nigdy nie zrozumiałem, co to znaczy żyć na ulicy, nie mieć do kogo i dokąd pójść.

w inną rzeczywistość, coś, co pomoże mi w dalszym życiu, nawet osobistym bardziej niż zawodowym. Podobne uczucie miałam, gdy z racji poczucia zagrożenia, wycofywałam się z dalszego wchodzenia w potencjalnie niebezpieczną sytuację. Żałowałam, że czegoś nie zobaczę, nie zapiszę, nie poznam, ale równie silne było poczucie straconej okazji do „przeżycia czegoś”, pokonania własnego strachu, zdobycia niecodziennego doświadczenia, a więc właśnie żal z zawrócenia z progu jakiegoś odmiennego stanu. Moje doświadczenia w terenie pełne były emocji¹⁰. To właśnie owe emocje, wyjście „poza siebie” kazały mi myśleć o tych doświadczeniach jako emocjonalnie ważnych momentach w mojej biografii (Ellis 2004). Były to momenty, które, dzięki poczuciu jedności z grupą, mogę nazwać chwilami samopoznania czy introspekcji.

Znając teorię Turnera, opisuję więc MOJE doświadczenie w kategoriach liminalności. To JA czułam wyzwolenie z zasad, bo są to MOJE zasady i normy klasy średniej, których przestrzegam na co dzień¹¹. Jak ma się jednak to doświadczenie do doświadczenia bada-

¹⁰ Obserwację „w warunkach skrajnych emocji” opisują także badacze kibiców piłki nożnej (Kossakowski, Antonowicz, Szlendak 2012). Ich zdaniem jednak, wchodzą oni w rolę *marginal native* (pomiędzy badaczem a *nativem*) i starają się zanurzyć w (przynajmniej niektórych) aspektach badanej kultury. W czasie meczów doznają „uniesienia” czy „wspólnotowego *flow*”. Inaczej jednak niż w moim badaniu, stanem liminalności nazywają oni przekroczenie progu, a więc „stubylenie się” (Kossakowski i in. 2012: 25).

¹¹ Wątpliwości natury etycznej pojawiły się także podczas pisania. Opisy niektórych zdarzeń, miejsc czy osób koncentrowały się na różnicach pomiędzy „moim światem”, czystym, bezpiecznym światem człowieka z dostatniej, wielkomiejskiej rodziny, a „tym światem”, w którym nawet drobne zdarzenia, kradzieże, bójkę, wydają mi się „nie do pomyślenia” w moim świecie. Taki opis stawia mnie w pozycji uprzywilejowanej. Być może dramatyzuję opisy, kategoryzując je jako „brud”, „brak czegoś”, „coś ohydne” i tak dalej. Moje pisanie staje się przez to formą dominacji i władzy „mojego świata” nad światem opisywanym (por. Rakowski 2009: 43).

nych? Wielu z nich doświadczało skrajnej marginalizacji przez całe życie: wychowywali się w ubóstwie, służyli w wojsku, odbywali wyroki w zakładach karnych, mieszkali w samochodach, pustostanach, przeludnionych piwnicach, pracowali na czarno, byli deportowani. Bezdomność „na ulicy” nie była dla nich nową, wyjątkową sytuacją. Członkowie grupy nie stanowili idealnej komuny równych sobie, wykorzystywali się nawzajem, byli podejrzliwi, oszukiwali się, używali przemocy. *Communitas* pomiędzy nimi rzeczywiście tylko „się zdarzała”, możliwa była przez krótki okres – w rytuałach picia, we wzajemnej pomocy, w zawładaniu przestrzenią miasta w nocy, w wygłupianiu się i wyśmiewaniu z przechodniów. Istnienie tej swoistej *communitas* szybko jednak zo-

Bibliografia

- Anderson Nels (1923) *The hobo: The sociology of a homeless man*. Phoenix: Phoenix Books.
- Declerck Patrick (2004) *Rozbitkowie. Rzecz o paryskich kłoszardach*. Przełożyli Anna Głowacka, Jarosław Kaczmarek. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Dispositif hivernal 2011-2012: Bilan et recommandations* (2012) Samusocial de Bruxelles [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.samusocial.be>>.
- Duneier Mitchell (1999) *Sidewalk*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Edgar William, Doherty Joe, Meert Henk (2004) *Third Review of Statistics on Homelessness in Europe*. Brussels: FE-ANTSA [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.feantsa.org>>.
- Ellis Carolyn (2004) *The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Garapich Michał (2009) *Migracje, społeczeństwo obywatelskie i władza. Kulturowe uwarunkowania tworzenia stowarzyszeń*

stawało zawieszane, rano wszystko wracało do poprzedniego porządku, a doświadczenie liminalne w istocie umacniało podrzędną pozycję w strukturze (Turner 2010: 175). W społeczeństwie członkowie grupy znajdują się na jednych z najniższych położonych w hierarchii pozycji, zarówno ze względu na swój status cudzoziemców, jak i fizyczną bezdomność. Marginalna pozycja nie ułatwia im pełnego i trwałego przekroczenia stanu liminalności, nie czerpią z niego lekcji, która przyda im się po zakończeniu rytuału, pozostają „ludźmi progu”. Stosowanie kategorii liminalności do opisu tych grup jest w istocie opisywaniem ich w kategoriach *etic*, z pozycji dominacji, jest zakreślanie granic „struktury”, w ramach której funkcjonuje badacz.

etnicznych wśród polskich emigrantów w Wielkiej Brytanii – perspektywa antropologiczna [w:] Maciej Duszczyk, Magdalena Lesińska, red., *Współczesne migracje: dylematy Europy i Polski*. Warszawa: Ośrodek Badań nad Migracjami, s. 39–69 [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.migracje.uw.edu.pl>>.

Garapich Michał (2011) *“It’s a jungle out there. You need to stick together”: Anti-institutionalism, Alcohol and Performed Masculinities among Polish Homeless Men in London*. *“Liminalities: A Journal of Performance Studies”*, vol. 7, no. 3 [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.liminalities.net>>.

Gowan Teresa (1997) *American Untouchables: Homeless Scavengers in San Francisco’s Underground Economy*. *“The International Journal of Sociology and Social Policy”*, vol. 17, no 3/4.

Gowan Teresa (2009) *New Hobos or Neo-Romantic Fantasy? Urban Ethnography beyond the Neoliberal Disconnect*. *“Qualitative Sociology”*, vol. 32, s. 231–257.

Gowan Teresa (2010) *Hobos, Hustlers and Backsliders: Homeless in San Francisco*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grzymała-Kazłowska Aleksandra (2001) *Polscy nielegalni pracownicy w Belgii. Raport z badań*. Ośrodek Badań nad Migracjami UW, PRACE MIGRACYJNE, nr 41 [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.www.migracje.uw.edu.pl>>.

Hopper Kim, Baumohl Jim (2004) *Liminality* [w:] David Levinson, ed., *Encyclopedia of Homelessness vol. 1*. London, Thousand Oaks, New Dehli: Sage, s. 354–356.

Höjdestrand Tova (2009) *Needed by Nobody. Homelessness and Humanness in Post-Socialist Russia*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Kaczmarczyk Paweł, red., (2008) *Współczesne migracje zagraniczne Polaków. Aspekty lokalne i regionalne*. Warszawa: Wydział Nauk Ekonomicznych Ośrodek Badań nad Migracjami.

Kaizen Julie, Nonneman Walter (2007) *Irregular Migration in Belgium and Organized Crime: An Overview*. "International Migration", vol. 45, no. 2, s. 121–146.

Kossakowski Radosław, Antonowicz Dominik, Szlendak Tomasz (2012) *Duszący dym odpalonych rac. O wyzwaniach w etnografii subkultury kibiców piłkarskich*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 3, s. 6–29 [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

Liebow Elliot (1993) *Tell them who I am. The lives of homeless women*. New York: Penguin Books.

Mostowska Magdalena (2011) *The Social Welfare Capital of Polish Rough Sleepers in Brussels and Oslo*. „European Journal of Homelessness”, vol. 5.1, s. 27–47 [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.feantsa.org>>.

Mostowska Magdalena (2012) *Homelessness abroad. Place utility in the narratives of the Polish homeless in Brussels*. „International Migration” (30 czerwca 2012 – online early view) [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://onlinelibrary.wiley.com>>.

Mostowska Magdalena (2013) *Migration and Homelessness: The Social Networks of Homeless Poles in Oslo*. „Journal of Ethnic and Migration Studies”, vol. 39, no. 7, s. 1125–1140.

Nózka Marcjanna (2006) *Włóczęgostwo. Zjawisko społeczne i interwencja socjalna*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Okólski Marek (2001) *Mobilność przestrzenna z perspektywy koncepcji migracji niepełnej* [w:] Ewa Jaźwińska, Marek Okólski, red., *Ludzie na huśtawce. Migracje między peryferiami Polski i Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 31–61.

Oliwa-Ciesielska Monika (2006) *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

On the Way Home? FEANTSA Monitoring Report on Homelessness and Homeless Policies in Europe (2012) Brussels: FEANTSA [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.feantsa.org>>.

Osipowicz Dorota (2001) *Marginalizacja społeczna migrantów* [w:] Ewa Jaźwińska, Marek Okólski, red., *Ludzie na huśtawce. Migracje między peryferiami Polski i Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 382–409.

Pauwels Fernando, Wets Johan, Van den Eede Steven (2007) *Poolshoogte. Onderzoek naar de socio-economische positie van Poolse arbeiders in België*. Leuven: Hoger Instituut voor de Arbeid, Katholieke Universiteit Leuven.

Pleace Nicholas (2010) *Immigration and Homelessness* [w:] Eoin O’Sullivan, Volker Busch-Geertsema, Deborah Quilgars, Nicholas Pleace, eds., *Homelessness Research in Europe*. Brussels: FEANTSA, s. 143–162.

Przymeński Andrzej (2001) *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Poznaniu.

Rakowski Tomasz (2009) *Łowcy, zbieracze, praktycy niemoocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Rapport annuel Activités 2011 (2012) Samusocial de Bruxelles [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.samusocial.be>>.

Resultaten av telling van 19 november 2008 (2009) *Art. 23 Rassemblement Bruxellois pour le Droit à l’Habitat/Brusselse*

Bond voor het Recht op Wonen, 2009, no. 35, 23 [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.rbdh-bbrow.be>>.

Rossi Peter (1989) *Down and out in America. The origins of homelessness*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Sahlins Marshall (1992) *Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych* [w:] Marian Kempny, Jacek Szmatka, red., *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 131–172.

Simmel Georg (2005) *Socjologia*. Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Snow David, Anderson Leon (1987) *Identity Work Among the Homeless: The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities*. "The American Journal of Sociology", vol. 92, no. 6, s. 1336–1371.

Snow David, Anderson Leon (1993) *Down on their luck: a study of homeless street people*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Sulima Roch (2000) *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Szacki Jerzy (2004) *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Turner Victor (1964) *Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites of Passage*. "The Proceedings of the American Ethnological Society, Symposium on New Approaches to the Study of Religion", s. 4–20.

Turner Victor (1967) *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.

Turner Victor (2005) *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Przełożył Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Turner Victor (2010) *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Przełożyła Ewa Dzurak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Wyka Anna (1993) *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Cytowanie

Mostowska Magdalena (2014) *Liminalność jako doświadczenie terenowe w badaniu grupy bezdomnych Polaków w Brukseli*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 1, s. 42–65. [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Liminality as a Field Experience in a Study of a Group of Homeless Poles in Brussels

Abstract: Migrants from Central and Eastern Europe constitute a growing part of rough-sleeping population in the Western European cities. Cultural aspects of their multiple marginalization can be analyzed with the use of the opposition of *communitas* and “social structure” introduced by Victor Turner. Using extensive field material gathered during recurrent visits to the field, I show the manifestations of *communitas* within a group of Polish homeless in Brussels: reluctance to form hierarchical relationships, reciprocity, physical closeness and intimacy, shared language practices, and alcohol consumption rituals. Group’s interactions with the surrounding suggest further attributes of its members as being in a liminal stage: taking over the public space, practices of status reversal, taking roles of wise tricksters, and passers-by’s fears of contact with them. That description leaves doubts, however: Turner’s opposition is imposed from a position of power. This interpretation is further inflated by personal emotional experiences from the fieldwork.

Keywords: homelessness, migration, *communitas*, liminality, autoethnography