

Inne dźwięki – inna tożsamość? Żywotność etnolektu *a fala de Xálima* przez pryzmat wartości i punktu widzenia zawartych w odróżniającej się mowie

Zrozumieć żywotność *a fali*

W niniejszym artykule chciałbym się zastanowić nad zasadnością użycia wybranych pojęć i narzędzi z zakresu kognitywizmu – czyli aksjologii językowej i akumulatywnej teorii języka (Anusiewicz 1991, Post 2011), zgodnie z którą język jest rezerwuarem kolektywnej wiedzy i przekonań, oraz punktu widzenia (Anusiewicz i in. 2000, Bartmiński 1990) – w pracy badawczej mającej na celu zaproponowanie alternatywnego wyjaśnienia żywotności geolektu używanego przez około 5000 osób w dolinie Val de Xálima, w prowincji Cáceres w hiszpańskiej Extremadurze przy granicy z Portugalią. Użytkownicy etnolektu nazywają go po prostu *a fala*, *a fala de Xálima*, czyli „mową z Xálimy”, „naszą mową”.

Mowa z Xálimy – w przeciwieństwie do pozostałych etnolektów występujących na granicy Hiszpanii i Portugalii, dzisiaj już właściwie wymarłych – zachowała swoją żywotność i jest używana we wszystkich sytuacjach komunikacyjnych, ciesząc się prawie stuprocentową przekazywalnością pokoleniową (Ramallo 2011: 123). W interesującym mnie zagadnieniu istotne są postawy społeczne użytkowników wobec ich mowy. W przypadku *a fali* są oni dumni ze swojego dziedzictwa językowego, chętnie używają etnolektu i z entuzjazmem odnoszą się do jego promocji (Ramallo 2011: 123).

Wyjaśnienia żywotności etnolektu, które do tej pory były obecne w literaturze przedmiotu, w zasadzie zawsze powtarzały tę samą tezę: twierdzono, że zachował się on do dzisiaj dzięki izolacji geograficznej górskiej doliny, gdzie powstał. Badacze dowodzili, że dzięki temu w Xálimie nie zaznaczy-

ły się wpływy innych etnolektów i nie dokonała się konwergencja językowa z wariantami większościowymi i bardziej prestiżowymi (Dondelewski 2011).

Izolacji geograficznej tego obszaru nie da się nie zauważyć, jednakże przekazy historyczne są niejednoznaczne – z jednej strony wskazują na wielowiekową izolację od centrów gospodarczych i kulturowych, z drugiej zaś pośrednio dają dowody na to, że dolina sama mogła być lokalnym ośrodkiem ekonomicznym, budującym swój własny prestiż (Dondelewski 2011).

Zakładam, że – niezależnie od tego, jak wyglądały dawne dzieje Xálimy – w czasach współczesnych pojawiły się nowe, nieistniejące w przeszłości czynniki, na przykład środki masowego przekazu, które pozwalają na nieskrępowany dostęp do normatywnego kastylijskiego i portugalskiego, środki transportu, emigracja zarobkowa w drugiej połowie XX wieku, nauka w szkole prowadzona po kastylijsku, a także zainteresowanie badaczy, zwłaszcza galicyjskich, i środków masowego przekazu tym etnolektem, czy przedsięwzięcia związane z polityką językową, mające na celu promocję *a fali* (Dondelewski 2011). Wobec tego uważam, że rzeczywistość społeczno-językowa Xálimy obecnie okazuje się dużo bardziej złożona i przede wszystkim dużo bardziej dynamiczna niż dawniej. Ten etnolekt nie jest już izolowany; do jego opisania potrzeba nowych narzędzi.

Proponuję spojrzeć na *a falę* jak na etnolekt, do którego zachowania przyczyniają się posiadane właściwości: mieszkańcy Xálimy budują i umacniają swoją tożsamość dzięki używaniu *a fali* o cechach fonetycznych wystarczająco wyrazistych z punktu widzenia percepcji, aby w połączeniu ze specyficzną strukturą psychospołeczną społeczności, która jej używa, stanowić jeden z podstawowych elementów ich tożsamości etnicznej.

Budowanie tożsamości

Jak twierdzi Hall (1996: 4–5), tożsamość, aby powstać, potrzebuje *innego*, *przeciwnego*, swojego *konstytutywnego zewnątrz* (*constitutive outside*). Jeżeli w takim razie *a fala* rzeczywiście może być opisana za pomocą mechanizmów budowania tożsamości, jej *inny* powinien się okazać dostatecznie odrębny i wyrazisty albo też sama *a fala* musi posiadać wyjątkowe cechy fonetyczne, niewystępujące w repertuarze ościennych etnolektów, które proponuję nazywać „cechami nieprzynależności”¹. Będziemy zatem rozważać dwa sposoby postrzegania *a fali* – wewnętrzny i zewnętrzny w stosunku do doliny.

¹ Szerzej o dźwiękach, które mogą pełnić taką funkcję, wraz z ich analizą historyczną i socjolingwistyczną, w: Dondelewski (2011, 2013).

Cechy nieprzynależności wpisane w *Identity Process Theory* (IPT) Glynis Breakwell

W celu opisanego i zrozumienia relacji między *a falą* i tożsamością mieszkańców Xálimy proponuję włączyć czynnik „mówić inaczej” (składający się ze wspomnianych cech nieprzynależności) do teorii procesu tożsamościowego (*Identity Process Theory*, IPT) angielskiej badaczki Glynis Breakwell (1986), której celem jest wyjaśnienie, w jaki sposób jednostki walczą z zagrożeniami dla swojego *ja* i co je motywuje do obrony własnej tożsamości.

Nie będę się zatrzymywał nad działaniem całego mechanizmu budowania tożsamości według Breakwell; chciałbym jedynie wspomnieć, że interesują mnie dwie zasady tożsamości (*identity principles*), które rządzą całym procesem tożsamościowym: zasada odrębności od innych (*distinctiveness principle*) oraz zasada przynależności do danej grupy społecznej (*belonging principle*) (Jaspal, Cinnirella 2011: 2). Według tej teorii tożsamość i procesy nią kierujące uaktywniają się w styczności z „znaczącym innym” (*significant other*) (Breakwell: 1986).

Zdaniem Jaspala i Cinnirelli (2011: 6) poczucie przynależności do danej grupy etnicznej może niwelować poczucie odrzucenia ze strony innych grup społecznych, na przykład dominującej w wielu aspektach większości narodowej, językowej, kulturowej. U odrzuconych skutkuje to wzmocnionym poczuciem przynależności do „swojej” grupy społecznej; taki silny związek ze wspólnotą obserwujemy w dolinie Xálima. Zasada odrębności działa zaś przede wszystkim w momencie, gdy jednostka pozytywnie odbiera odrębność swojej grupy od innych. Taka postawa również ma swoje potwierdzenie w przywołanych badaniach.

Ujmując rzeczywistość społeczno-kulturową *a fali* przez pryzmat IPT, należy uznać, że procesy tożsamościowe aktywują się w momencie, gdy mieszkaniec Xálimy uświadamia sobie, że jego rozmówca mówi inaczej. Mówi inaczej, a więc nie jest „stąd”, jest obcym, kimś z zewnątrz, kto nie należy do społeczności.

Opisawszy pokrótce interesującą nas rzeczywistość, chciałbym się zastanowić, w jakim zakresie wspomniane narzędzia kognitywistyczne mogą pomóc w lepszym zrozumieniu żywoćności etnolektu z Xálimy.

Za kogo się uważają mieszkańcy Xálimy?

Pytając o rolę tożsamości w zachowaniu etnolektu istotne wydaje się ustalenie, jaka jest tożsamość mówiących w *a fala*. Literatura podaje, że w odniesieniu do swojej mowy mieszkańcy tradycyjnie używają wyrazu *chapurrau*, który pochodzi od hiszpańskiego czasownika *chapurrear*, co oznacza *hablar con dificultad un idioma, pronunciándolo mal y usando en él vocablos y giros exóticos* („mówić z trudnością w danym języku, źle wymawiając i stosując dziwaczne słowa i zwroty”)² (Dondelewski 2011: 16–21). Można to zatem przetłumaczyć jako „bełkot”, „dukanie”.

Dlaczego społeczność Xálimy z dumą nazywa swoją mowę dukaniem? Pokuśmy się o kognitywną analizę tego zjawiska. Wydaje mi się oczywiste, że sami mieszkańcy Xálimy nie mogli ukuć takiego określenia. Dzięki osiągnięciom tak zwanej *perceptual dialectology*, czyli dialektologii perceptywnej, wiemy, że „nasza mowa” dla osoby używającej jej, a niezajmującej się na co dzień kwestiami językowymi, jest nienacechowana, neutralna. Nie dostrzeżga w niej nic innego, dziwnego, żadnego bełkotu, ponieważ mówi jak każdy (Preston 2010). Owo pejoratywne (biorąc pod uwagę definicję słownikową) określenie zostało – według mnie – wymyślone przez „innego”, kogoś z zewnątrz, kto uznał ten etnolekt za tak dalece nacechowany, odmienny od swojego własnego, że aż dziwaczny, bełkotliwy. Zgodnie z akumulatywną teorią języka Anusiewicza (1991) dokonał się tutaj konotacyjny proces słowotwórczy – utrwalone struktury leksykalne zaczęły wyrażać powszechne w społeczności przekonania co do otaczającego ją świata.

Mamy więc do czynienia z doliną Xálimy i jej mieszkańcami widzianymi z zewnątrz i określanymi pejoratywnie. Ale na tym nie koniec procesu językowego, jaki w mojej ocenie tutaj zaszedł – owego określenia, nacechowanego pozytywnie, używają przecież sami mieszkańcy. Spójrzmy na cytaty: *Esti en chapurrau non fala, non é daquí* („Ten, kto nie mówi w *chapurrau*, nie jest stąd”), *A María leva aquí sólo 2 anos, peru fala chapurrau coma nois* („María mieszka tutaj dopiero od dwóch lat, ale mówi w *chapurrau* jak my”)³. Dostrzegamy tu zmianę wartościowania omawianego określenia z negatywnego na pozytywne, ale widzimy również zmianę punktu widzenia na taki, który określiłbym jako „podwójny”.

Chapurrau w ustach jego użytkowników to *a fala* widziana ich własnymi oczami, jednak pierwotny punkt widzenia „z zewnątrz” został zachowany.

² Zob.: <http://lema.rae.es/drae/?val=chapurrar> (2.09.2013). O ile nie wskazano inaczej, wszystkie przekłady w artykule są autorstwa B.D.

³ Cytaty wybrane z nagrań zrealizowanych w ramach projektu ALEPG (Atlas Językowo-Etnograficzny Galicji i Portugalii). Zob. <http://www.clul.ul.pt/pt/investigacao/205-linguistic-and-ethnographic-atlas-of-portugal-and-galicia-alepg> (2.09.2013).

Chapurrau stał się nacechowanym pozytywnie symbolem kolektywnym (termin autorstwa M. Fleischera; cyt. za: Anusiewicz i in. 2000); jest w nim zawarta widziana pozytywnie odmiennosc językowa i przez to odrębna tożsamość społeczności językowej *a fali*, która ma świadomość swojej wyjątkowości i jest z niej dumna.

Na poparcie takiego obrazu „społeczności odrębnej” przywołam jeszcze dwa cytaty pochodzące z codziennych rozmów mieszkańców, a zapisane na taśmie podczas nagrań dokonanych na potrzeby badania fonetycznego: *Vou pàbaixu, pa Estremaúra* („Schodzę do Extremadury”), *Amañán vamos a Portugal* („Jutro jedziemy do Portugalii”). Mieszkańcy postrzegają zatem Xálimę jako odrębne terytorium. Nie czują się częścią Extremadury, Hiszpanii, ani Portugalii. Jednocześnie jasne jest, że integralnym składnikiem „bycia stąd” jest posługiwanie się *chapurrau*. Tego, kto nie mówi w etnolekcie, nie postrzega się jako części społeczności. Punkt widzenia jest usytuowany wewnątrz Xálimy i wewnątrz społeczności, która się nim posługuje. Ten fakt może potwierdzić centralną rolę *a fali* w budowaniu tożsamości badanej społeczności.

Powiedzieliśmy, że tożsamość mieszkańców Xálimy jest budowana między innymi dzięki ich odrębnej mowie. Moglibyśmy się zatem zastanowić nad hipotezą, że etnolekt zawiera w sobie potencjalny ładunek cech „przynależności-nieprzynależności” i to od punktu widzenia osób uczestniczących w procesie komunikacji zależy, jakie cechy okażą się nacechowane, a więc staną się cechami przynależności do danej społeczności i odrębności od innych, i na których podstawie będzie budowana tożsamość społeczności językowej.

Wspomnianym cechom, w zależności od punktu widzenia (wewnątrz/zewnątrz) oraz ustrukturyzowania społeczno-kulturowego danej społeczności, można przypisać pozytywny bądź negatywny ładunek aksjologiczny i emocjonalny. Literatura podaje, że członkowie gęstych sieci społecznych – a więc takich, w których częstotliwość wzajemnych interakcji jest wysoka – niechętnie odnoszą się do osób z zewnątrz (Blas Arroyo 2008: 259–261); Xálima w mojej ocenie posiada cechy tego typu sieci społecznej (Dondelowski 2011: 20–21). W kontakcie z „innym” u członków gęstych sieci społecznych aktywują się procesy budowania tożsamości, ponieważ „innego” odbiera się jako zagrożenie dla zasady przynależności.

Problem punktu widzenia i wartości przekazywanych przez język w kwestiach dotyczących budowania tożsamości mieszkańców Xálimy wymaga bardziej szczegółowych analiz. Nakreślona tutaj możliwość zastosowania pojęcia punktu widzenia w analizie cech nieprzynależności wydaje mi się obiecująca – może pomóc w ustrukturyzowaniu wyników badań z zakresu dialektologii perceptywnej wewnątrz wybranej teorii społecznego budowania tożsamości, na przykład wspomnianej powyżej IPT.