

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
I KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM XCVII ZA ROK 2013

„LUD” is regularly indexed/abstracted in:

- IBSS – International Bibliography of the Social Sciences
- Anthropological Index Online
- CEJSH – Central European Journal of Social Sciences and Humanities
- Bibliografia etnografii polskiej (<http://www.bep.uni.lodz.pl>)

L U D
ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA
LUDOZNAWCZEGO
I
KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN

ORGANE DE LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE
ET DU COMITÉ DES SCIENCES ETHNOLOGIQUES

ZAŁOŻONY W ROKU

1895

PRZEZ
ANTONIEGO KALINĘ

OGÓLNEGO ZBIORU

TOM XCVII
ZA ROK 2013

PTL
1895

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK
POZNAŃ–WARSZAWA–WROCŁAW 2013

RADA REDAKCYJNA

Michał Buchowski, Elżbieta Goździak (Waszyngton), Chris Hann (Halle/Saale),
Zbigniew Jasiewicz, Katarzyna Kaniowska, Gabriela Kiliánová (Bratysława),
Lech Mróz, Aleksander Posern-Zieliński, Czesław Robotycki, Alexandra Schwel (Wiedeń)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny – Danuta Penkala-Gawęcka
Zastępca redaktora naczelnego – Jacek Bednarski
Sekretarz redakcji – Natalia Bloch
Redaktor – Roman Bąk
Redaktor tematyczny (folklorystyka) – Teresa Smolińska
Redaktor językowy – Katarzyna Majbroda
Redaktor techniczny – Justyna Nowaczyk
Projekt okładki – Ewa Wąsowska

Recenzenci artykułów:

Marcin Brocki, Anna Weronika Brzezińska, Wojciech J. Burszta, Marcin Kafar,
Grażyna Ewa Karpińska, Ewa Klekot, Agnieszka Kościańska,
Aleksandra Krupa-Ławrynowicz, Katarzyna Kubat, Katarzyna Marciniak,
Noemi Modnicka, Michał Mokrzan, Krystyna Piątkowska, Małgorzata Rajtar,
Sławomir Sikora, Andrzej P. Wejland, Magdalena Zowczak

Tłumaczenie spisu treści i korekta językowa streszczeń:
Zbigniew Nadstoga

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2013

ISSN 0076-1435

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego
i wydana we współpracy z Uniwersytetem Wrocławskim

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2013

ADMINISTRACJA: 50-382 WROCŁAW, UL. SZCZYTNICKA 11

TEL. (71) 321-16-10, FAX (71) 321-16-14

e-mail: ptl@ptl.info.pl

<http://www.ptl.info.pl>

REDAKCJA: 61-809 POZNAŃ, UL. ŚW. MARCIN 78

TEL. (61) 829 48 25, FAX (61) 829 47 10

e-mail: danagaw@amu.edu.pl; jbed@amu.edu.pl; nbloch@amu.edu.pl

http://www.ptl.info.pl/?page_id=112

DRUK: Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-Druk w Wągrowcu

SPIS TREŚCI

I. ANTROPOLOGIE PROBLEMOWE – NOWY KROK
W ROZWOJU NASZEJ DYSCYPLINY?
(red. Katarzyna Kaniowska)

| | |
|--|-----|
| Katarzyna Kaniowska, Wprowadzenie | 13 |
| Katarzyna Majbroda, Drogi wiedzy w antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie ku sensoryczności i niedyskursywnemu doświadczaniu rzeczywistości . . . | 17 |
| Janusz Barański, Kultura materialna. Nowy paradygmat antropologiczny | 39 |
| Grażyna Kubica, Społeczne biografie zdjęć terenowych, czyli antropologia wizualna archiwalnej fotografii | 57 |
| Izabella Main, Anna Witeska-Młynarczyk, Antropologia medyczna dzisiaj. Zarys problematyki i perspektywy teoretyczne | 87 |
| Marta Songin-Mokrzan, Antropologia zaangażowana w Polsce. Poza postmo- dernistyczną koncepcję nauki | 111 |
| Inga B. Kuźma, Antropologia przewyciężająca „hermeneutyczną niesprawiedli- wość”. Z badań w schronisku dla bezdomnych kobiet | 133 |
| Łukasz Michoń, O pewnym projekcie antropologii wspierającej proces kreowania rzeczywistości | 157 |

II. ARTYKUŁY

| | |
|--|-----|
| Andrzej Zaporoński, Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności . | 175 |
| Magdalena Lubañska, Agata Ładykowska, Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa | 195 |
| Maria Dębńska, Natura, kultura i hybrydy. Prawne konstrukcje transseksualizmu i sprawy o ustalenie płci. | 221 |
| Karolina Dudek, Współczesne wesela widziane oczami fotografów i wideofilmowców. Figury myślenia i kategorie estetyczne | 245 |
| Kamil Pietrowiak, Kłamstwo, uczciwość, zaufanie. Problemy etyczne w badaniach na temat życia osób niewidomych | 267 |

III. KOMUNIKATY

- Agata Agnieszka Konczal, Kult świętego Huberta w Polsce w świetle koncepcji tradycji wynalezionej 291
- Weronika Szerle, Ciemne suknie ślubne na Kaszubach. Próba interpretacji zjawiska. . . 305

IV. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

- Anna Zadrożyńska, „Wydaje mi się, że etnologia idzie w bardzo dobrym kierunku...”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza. 319

V. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

- Agnieszka Kościańska (red.), *Antropologia seksualności. Teoria, etnografia, zastosowanie*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012 (*Anna Witeska-Młynarczyk*) 333
- Małgorzata Rajtar, Justyna Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury 2012 (*Waldemar Kuligowski*) 337
- Danuta Penkala-Gawęcka, Izabella Main, Anna Witeska-Młynarczyk (red.), *W zdrowiu i w chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych*, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, nr 17, Poznań: Biblioteka Telgte Wydawnictwo 2012 (*Agnieszka Kościańska*) 339
- Juraj Podoba, *Vývoj staviteľstva a spôsobu bývania v dedinskom prostredí v 20. storočí*, Etnograficke monografie, zv. 1, Bratislava: Slovenská asociácia sociálnych antropológov 2011 (*Waldemar Kuligowski*) 342
- Rastislava Stoličná-Mikolajová (ed.), Katarína Nováková, *Kulinárna kultúra regiónov Slovenska*, Bratislava: VEDA vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 2012 (*Anna Drożdż*) 345
- Patrycja Trzeszczńska, *Lemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013 (*Anna Szyfer*) 347
- Natalia Bloch, Anna Weronika Brzezińska (red., współpraca Błażej Warkocki, Małgorzata Wosińska), *Sztutowo/Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2013 (*Marek Pawlak*) 349

VI. KRONIKA

89. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Zielona Góra, 12 września 2013 (*Jerzy Adamczewski*) 353
- Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego za okres od września 2012 do sierpnia 2013 (*Jerzy Adamczewski*) 357
- Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Warszawa, 7 grudnia 2012 (*Irena Kabat*) 369

VII. IN MEMORIAM

| | |
|--|-----|
| Mieczysław Soppa (1959-2013), (<i>Roman Bąk, Irena i Marianna Soppa</i>) | 373 |
| Noty o autorach artykułów. | 377 |
| Informacje dla autorów. | 381 |

CONTENTS

THEMATIC ANTHROPOLOGIES – A NEW STEP
IN THE DEVELOPMENT OF OUR DISCIPLINE?
(edited by Katarzyna Kaniowska)

| | |
|--|-----|
| Katarzyna Kaniowska, Introduction | 13 |
| Katarzyna Majbroda, The paths of knowledge in socio-cultural anthropology after the sensual and non-discursive turn in experiencing reality | 17 |
| Janusz Barański, Material culture. A new paradigm of anthropology. | 39 |
| Grażyna Kubica, Social biographies of field photographs or visual anthropology of archival photography | 57 |
| Izabella Main, Anna Witeska-Młynarczyk, Medical anthropology today. An outline of the field and research perspectives. | 87 |
| Marta Songin-Mokrzan, Engaged anthropology in Poland. Beyond the postmodern concept of science | 111 |
| Inga B. Kuźma, Anthropology overcomes „hermeneutical injustice”. Research in the shelter for homeless women. | 133 |
| Łukasz Michoń, The project of assistive anthropology as a vehicle for creating the reality | 157 |

II. ARTICLES

| | |
|--|-----|
| Andrzej Zaporowski, Culture in light of American anthropology of the contem- porary | 175 |
| Magdalena Lubañska, Agata Ładykowska, Is Orthodox Christianity a pe- ripheral Christianity? Theological entanglements of anthropological theory, biased epistemologies in anthropology of Christianity | 195 |
| Maria Dębińska, Nature, culture and hybrids. Legal constructions of transsexuality and the legal sex reassignment procedures in Poland | 221 |
| Karolina Dudek, Modern weddings as seen by wedding photographers and videographers. Figures of thinking and aesthetic categories | 245 |
| Kamil Pietrowiak, Lie, honesty, trust. Ethical dilemmas during research on the life of the blind | 267 |

III. REPORTS

- Agata Agnieszka K o n c z a l, The cult of St. Hubertus in Poland in light of the concept of invented tradition 291
- Weronika Szerle, Dark wedding dresses in Kashubia. An attempt at interpretation . 305

IV. INTERVIEWS AND RECOLLECTIONS

- Anna Z ad r o ż y ń s k a, „It seems to me that ethnology is going in a very right direction...”. Answers to Zbigniew Jasiewicz’s questions 319

V. REVIEWS AND REVIEW NOTES

- Agnieszka Kościanańska (ed.), *Antropologia seksualności. Teoria, etnografia, zastosowanie* [Anthropology of sexuality. Theory, ethnography, application], Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012 (*Anna Witeska-Młynarczyk*) 333
- Małgorzata Rajtar, Justyna Straczuk (eds.), *Emocje w kulturze* [Emotions in culture], Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury 2012 (*Waldemar Kuligowski*) 337
- Danuta Penkala-Gawęcka, Izabella Main, Anna Witeska-Młynarczyk (eds.), *W zdrowiu i w chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych* [In health and in sickness... On the research of medical anthropology and related sciences], Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, nr 17, Poznań: Biblioteka Telgte Wydawnictwo 2012 (*Agnieszka Kościanańska*) 339
- Juraj Podoba, *Vývoj staviteľstva a spôsobu bývania v dedinskom prostredí v 20. storočí*, Etnograficke monografie, zv. 1, Bratislava: Slovenská asociácia sociálnych antropológov 2011 (*Waldemar Kuligowski*) 342
- Rastislava Stoličná-Mikolajová (ed.), Katarína Nováková, *Kulinárna kultúra regiónov Slovenska*, Bratislava: VEDA vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 2012 (*Anna Drożdż*) 345
- Patrycja Trzeszczyńska, *Łemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni* [Lemkivshchyna retained in memory. Stories of the past and space], Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013 (*Anna Szyfer*) 347
- Natalia Bloch, Anna Weronika Brzezińska (eds., assisted by Błażej Warkocki, Małgorzata Wosińska), *Sztutowo/Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem* [Sztutowo/Stutthof. Somewhere between the beach and the camp], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2013 (*Marek Pawlak*) 349

VI. CHRONICLE

- 89th General Meeting of Delegates to the Polish Ethnological Society, Zielona Góra, 12 September 2013 (*Jerzy Adamczewski*) 353

| | |
|--|-----|
| Report on the work of the Main Board of the Polish Ethnological Society for the period from September 2012 to August 2013 (<i>Jerzy Adamczewski</i>) | 357 |
| Plenary meeting of the Committee of Ethnological Sciences, Polish Academy of Sciences, Warszawa, 7 December 2012 (<i>Irena Kabat</i>) | 369 |

VII. IN MEMORIAM

| | |
|--|-----|
| Mieczysław Soppa (1959-2013), (<i>Roman Bąk, Irena i Marianna Soppa</i>) | 373 |
| Notes on the authors of articles | 377 |
| Information for authors. | 381 |

I. ANTROPOLOGIE PROBLEMOWE – NOWY KROK W ROZWOJU NASZEJ DYSCYPLINY?

WPROWADZENIE

Od kilku czy nawet kilkunastu lat obserwujemy interesujące zjawisko, które zmienia naszą dyscyplinę. Oto wykształcają się subdyscypliny – antropologie określonych dziedzin ludzkiego działania czy doświadczenia. Antropolodzy zajmują się antropologią czegoś (miasta, teatru, pamięci) lub uprawiają antropologię medyczną, antropologię wizualną, antropologię zaangażowaną. Wydaje się zatem, że mamy do czynienia z nową sytuacją, która jest konsekwencją aktualnego stanu dyscypliny i zapotrzebowania na rodzaj wiedzy, jaką ona oferuje. Obie te kwestie wymagają oczywiście głębszej analizy, ale pewne sugestie można formułować na podstawie samych już tylko publikacji, które ukazują się pod szyldem antropologii. Oparta na nich diagnoza mogłaby brzmieć tak: antropologia jako dyscyplina porzuciła tymczasem (przerwała?) debatę o własnej tożsamości i zyskała pewną samoświadomość, to znaczy, uważa się za naukę, w której poznanie nastawione jest na rozumienie, a za podstawę poznania uznaje doświadczenie. Obie te kwestie były wielokrotnie dyskutowane, a odkrycie ich znaczenia przewartościowało metodologię antropologii. Można dziś zasadnie twierdzić – w największym skrócie rzecz ujmując – że klasyczna definicja antropologii zmieniła się, a właściwie została poddana nowej redakcji. Jeśli przyjmiemy, że tradycyjnie nasza dyscyplina była rozumiana jako nauka o człowieku i jego kulturze, to współcześnie dokonaliśmy uszczegółowienia tego określenia. W wyniku rozlicznych przemian zgodzilibyśmy się raczej na definiowanie antropologii jako nauki o doświadczeniu człowieka i świecie tegoż doświadczenia. Przy tym obydwie te kategorie rozumieć należy najszerzej – doświadczenie oznacza tu wszelkie doświadczenie ludzkie, a świat człowieczego doświadczenia jest metaforą zastępującą każdą nazwę, która oznaczać by miała wszelki kontekst istnienia podmiotów, wszelkie ich działania oraz wszelkie tego konsekwencje.

Jednakże współczesnym antropologom, jak można sądzić, nie zależy na definiowaniu uprawianej przez nich dyscypliny. Są raczej zainteresowani tym, jak jest ona postrzegana z zewnątrz, jak widzą ją inne dziedziny humanistyki i jak rozpo-

znawana jest jako wiedza ekspercka. W jakimś sensie więc jest to w większym stopniu troska o swój wizerunek niż o głęboki namysł nad samowiedzą. W sytuacji wytworzenia się wielu różnych pól antropologicznych badań, a w ślad za tym wielu antropologicznych specjalności, pytanie o to, czy namysł ten nie powinien być jednak stale obecny w debatach antropologów, wydaje się zasadne. Sądzę, że wobec tego stanu rzeczy warto zastanowić się nad kwestią o kluczowym znaczeniu, jaką jest jedność antropologicznego dyskursu. Dyskurs rozumiem tu jak David Howarth: jako „historycznie uwarunkowany system znaczeń kształtujących tożsamość podmiotów i przedmiotów” (Howarth 2008: 24). Antropologia po przełomie, jaki dokonał się w latach 80. XX wieku, wypracowała język pojęć i kategorii, który odnosząc się do przedmiotów badań i pośrednio kształtując metody poznania, stał się językiem przesądającym o nowej tożsamości naszej dyscypliny. Jedność dyskursu oznaczała względnie powszechną zgodę na ów język, względnie powszechne jego stosowanie w badaniach i analizach prowadzonych przez antropologów.

Obecnie, gdy refleksja i praktyka antropologiczna skupiły się na wybranych polach badawczych, pytanie o ową jedność ma sens. Jeśli bowiem wytworzyły się już, lub właśnie powstają, liczne subdyscypliny, antropologie dookreślane jakimś przymiotnikiem lub rzeczownikiem, to warto zastanowić się nad tym, czy rzeczywiście można mówić o tożsamości dyscypliny ugruntowanej w wytworzonym w jej obrębie dominującym dyskursie, kształtującym opis, wyjaśnianie badanego świata i sposób jego przedstawiania. W moim przekonaniu, sytuację panującą dzisiaj w antropologii można postrzegać jako kolejne stadium rozwoju dyscypliny. Można zasadnie założyć, że antropologia postmodernistyczna, ze wszystkimi swoimi cechami charakterystycznymi, odchodzi w cień w tym sensie, że spełniwszy swoją rolę, to jest inicjując określony paradygmat i umacniając go, nie jest już przydatna jako pewien projekt nauki o ludzkim świecie. Ten nowy etap scharakteryzować można jako czas sprawdzania owego projektu w konkretnych interpretacjach i próbach zrozumienia fragmentów tego świata, bo staje się on tak złożony, skomplikowany i zmienny, że nie sposób nawet próbować tłumaczyć go w całości. Może zatem rzeczywiście należy uznać, że jedynym wyjściem jest tworzenie antropologii problemowych. Proponuję tu taki termin, bo – jak mi się wydaje – trafnie oddaje on panującą tendencję. W moim przekonaniu, nazwa „antropologia problemowa” jest nazwą dla takich naukowych poczynań, które nie tworzą jeszcze subdyscypliny, ta bowiem wypracowuje swoją metodologię i swój język. Antropologie problemowe tego warunku nie muszą spełniać. Przeciwnie, wydaje się, że na różnych polach, w różnych konkretnych obszarach, podejmują one próby zastosowania metod i pojęć właściwych dla antropologii jako osobnej dyscypliny nauki.

I tu pojawia się problem fundamentalny – czy wtedy, gdy jako antropolog badamy szczegółowe lub specyficzne obszary ludzkich doświadczeń i ich efekty, możemy (musimy?) operować językiem wspólnym czy osobnym? Czy

dyskurs antropologiczny przekłada się na dyskursy antropologii problemowych? Czy uprawiając antropologię problemową pozostajemy w obszarze tych samych znaczeń, czy przeciwnie – musimy za każdym razem ustalać znaczenia pojęć w zależności od rodzaju badań, ich przedmiotu i badawczych celów? Odpowiedzi na te pytania mogą wiele zmienić w obrazie antropologii, który niedawno przyjęliśmy. Być może, tożsamość współczesnej antropologii okaże się krucha, jeśli stwierdzimy, iż poszczególne pola antropologicznej eksploracji wymagają odmiennego języka, wytwarzają własne dyskursy.

Kształtowanie się antropologii problemowych pociąga za sobą ważne konsekwencje. Za najistotniejszą uznałabym problem segmentacji wiedzy. Oczywiście, już od dawna nie oczekujemy od antropologii wyjaśniania całości interesujących nas rzeczywistości. Wraz z odejściem wcześniejszego paradygmatu porzuciliśmy rozmaite holistyczne ujęcia badanego świata, a odkrywanie struktur czy budowanie modeli kultury przestało nas interesować, bo dostrzegliśmy, że kultura – jakkolwiek byłaby ona definiowana – jest o wiele bardziej złożona, niż nam się to wcześniej wydawało, a poza tym zmienia się tak szybko, że nie sposób opisywać jej i tłumaczyć przy użyciu dotychczasowego słownika i narzędzi. Warto jednak pamiętać, że nowy paradygmat także nakreśla antropologii pewne ramy. Jak każdy inny opiera się on na pewnej idei nauki i wytwarza określoną wizję naszej dyscypliny, przesądzającą o zarysowaniu jej horyzontów poznawczych, rodzaju dominującego w niej dyskursu i metodologii. A zatem rzeczywiście, można mówić o jakiejś jedności antropologicznego dyskursu, która przekłada się na względnie wyrazistą tożsamość antropologii, wyrosłą z owego nowego paradygmatu.

Antropologia problemowa, bez wątpliwości, skwapliwie korzysta właściwie ze wszystkiego, co przyniósł nowy wzorzec uprawiania naszej dziedziny nauki. Ale – jak mi się wydaje – idzie dalej, bowiem poszukuje subdyskursów pozwalających trafnie opisywać, interpretować i rozumieć fragmenty ludzkiego świata lub określone obszary ludzkiego doświadczenia. Śledzenie relacji pomiędzy dyskursem dominującym a subdyskursami przyniosłoby wiele korzyści. Po pierwsze, dowiedzielibyśmy się czegoś ważnego o tendencjach odciskających się na tożsamości współczesnej antropologii. Po drugie – zachęciłoby to nas do pogłębionej refleksji nad aktualnie stosowanym językiem antropologii. Po trzecie – pozwoliłoby spojrzeć na dyscyplinę z metapoziomu, co sprzyjałoby, moim zdaniem, koniecznemu dziś namysłowi nad tym, jak wyglądają sprawy tak podstawowe dla każdej naukowej teorii, każdego procesu poznania czy działania badawczego, jak intersubiektywna sprawdzalność proponowanych koncepcji, niesprzeczność sądów, konstruowanie procesu poznania, procedury wnioskowania itp., a więc w istocie nad tym, jak rozwiązujemy problemy przesądzające o naukowości współczesnej antropologii. Analiza relacji dyskurs – subdyskursy stworzyłaby także możliwość zrewidowania terminów i ich znaczeń stosowanych w obu rodzajach dyskursów, co pozwoliłoby z kolei na zastanowienie się nad przekładalnością języków antropologii problemowych. To ważna kwestia, bowiem sku-

pienie się przez te antropologie na osobnych dziedzinach życia i doświadczenia może prowadzić do różnicowania się terminologii, narracji czy obszarów znaczeń. Warto więc zastanowić się nad tym, czy takie procesy rzeczywiście zachodzą (moim zdaniem tak się dzieje), a jeśli tak, to jakie są tego konsekwencje.

Sądzę, że w miarę rozwoju antropologii problemowych tożsamość naszej dyscypliny będzie się kształtować inaczej niż dotychczas. Przypuszczam, że cechą charakterystyczną antropologii stanie się polifonia, którą rozumiem tu jako równoległe brzmienie rozmaitych języków używanych do przedstawiania i interpretowania badanej rzeczywistości. Jeśli przyjmiemy taką diagnozę, pojawi się jednak ogromnie istotne pytanie o zasadniczym dla tożsamości znaczeniu: jakiemu modelowi nauki odpowiadałaby wtedy antropologia? Wraz z tym pytaniem powraca kwestia jedności dyskursu antropologicznego. Moim zdaniem, rozwój antropologii problemowych zagraża tej jedności, ale nie jest to zagrożenie śmiertelne. Istnieje bowiem niezwykle silne spoiwo łączące poszczególne pola działania antropologii problemowej i różnych tworzących się na gruncie antropologii subdyscyplin. Jest nim metoda, owa Geertzowska „metoda empirycznych badań terenowych”, którą w działaniu na każdym polu i w obrębie każdej subdyscypliny uznaje się za właściwą i fundamentalną, przesądzającą o charakterze naukowego przedsięwzięcia. Rysuje się tym samym interesująca zmiana w zbiorze wyznaczników tożsamości naszej dyscypliny. Nie dyskurs i język, ale metoda decyduje o tym, co jest, a co nie jest antropologią. To ciekawe przesunięcie akcentów, które w moim przekonaniu odkrywa coś więcej – a mianowicie prymat pragmatycznego podejścia do nauki, w którym w większym stopniu liczy się nastawienie na praktyczne zastosowanie wiedzy do tłumaczenia rzeczywistości niż na refleksję o samej tej wiedzy; w cenie jest użyteczność poznania, a nie samo poznanie. Wiele wskazuje na to, że w najbliższym czasie szeroko rozumiana samowiedza antropologii interesować będzie antropologów w mniejszym stopniu. Zdecydowana większość skupi się na ukazywaniu konkretnych pożytków płynących z wypracowanej wiedzy i z badań antropologicznych. Może więc świadkujemy kolejnemu etapowi rozwoju naszej dyscypliny.

Katarzyna Kaniowska

LITERATURA

Howarth D.

2008

Dyskurs, przeł. Anna Gąsior-Niemiec, Warszawa: Oficyna Naukowa.

KATARZYNA MAJBRODA
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

DROGI WIEDZY W ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ PO ZWROCIE KU SENSORYCZNOŚCI I NIEDYSKURSYWNEMU DOŚWIADCZANIU RZECZYWISTOŚCI

W stronę emocji i doświadczenia. Zerwanie scjentyzyczne?

Emocjonalność, silnie powiązana z zawodowymi, ale również z prywatnymi doświadczeniami antropologa/antropolożki, przez długie lata sytuowała się w nauce (upraszczając, nazwijmy ją nauką opartą na racjonalności epistemologii Zachodu) na przeciwległym biegunie do dwóch różnych kondycji poznającego podmiotu. Z jednej strony, „bycie emocjonalnym” w procesie poznania to przeciwstawianie się racjonalnemu procesowi myślenia, z drugiej zaś strony, bywa to antidotum na negatywnie wartościowane „wyobcowanie ze świata” równoznaczne z zachowaniem wiary w korespondencyjną teorię prawdy, obiektywizm poznawczy, nieomyłność rozstrzygnięć metodologicznych itp. W odwróconej perspektywie, nieeksponowanie własnych doświadczeń, przeżyć i stanów emocjonalnych w procesie poznania i formułowania wiedzy postrzegane bywa jako wyraz negatywnie wartościowanego, kojarzonego z dyskredytowanym pozytywizmem, zdystansowania wobec świata, jako przejaw braku samorefleksji antropologa i świadectwo jego niezaangażowania w sytuację badania. Oczywiście jest, że wspomniana różnorodność oceniania emocjonalności w procesie poznania wynika z odmiennych kontekstów formułowania tych ocen. Celem artykułu jest zarysowanie tych podejść badawczych i interpretacyjnych w antropologii społeczno-kulturowej, dla których „bycie emocjonalnym, doświadczającym i auto-refleksyjnym” badaczem stanowi podstawę jej uprawiania.

W antropologii społeczno-kulturowej zmieniają się instrumenty uprawomocnienia trybów poznania rzeczywistości i sposobów jej interpretacji. Dyscyplina narodziła się z paradoksu. Od swoich początków stanowiła przejaw scjentyzmu, chęci unaukowania ludzkiej ciekawości różnych stylów życia i poznania Innego, a zarazem moment jej przejścia z luźnej formacji w profesjonalną dyscyplinę

zbiegł się w czasie z przełomem antypozytywistycznym, który ulokował ją po stronie nauk humanistycznych, wydobywając jej idiograficzny i refleksyjny charakter. W intelektualnej historii antropologii czas jej transformacji w akademicką profesję zdominowany był przez pozytywistyczny paradygmat, który wyrugował z niej przejawy intersubiektywnych doświadczeń poznających podmiotów. Trajektoria rozwoju antropologii pokazuje wyraźnie, że od momentu jej wejścia w fazę modernizmu rozumienie nie jest już po Diltheyowsku przeciwstawiane wyjaśnianiu. Coraz częściej, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, jest ono definiowane jako stan psychofizyczny badającego, a zatem jako proces, w którym teorie i sposoby po Kartezjańsku rozumianej racjonalności przestają funkcjonować jako elementy kluczowe. Po tak zwanym kryzysie reprezentacji z lat 80. XX wieku i kolejnych zwrotach dyscypliny: lingwistycznym, literackim, refleksyjnym, etycznym, performatywnym, zamiast imponujących budowli pojęciowych wznoszonych na fundamentach usankcjonowanych tradycją założeń natury ontologicznej i epistemologicznej coraz częściej tworzy się konstrukcje tymczasowe, osadzone na presupozycjach, które ewoluują pod wpływem dynamiki prowadzonych badań i doświadczeń z nich wynikających.

Dyskurs naukowy nie jest już postrzegany jako radykalne przeciwstawienie wiedzy potocznej, definiowanej jako rodzaj poznania z natury iluzoryczny, bo sytuujący się poza scjentyistycznymi trybami uprawomocnienia, w bliskim sąsiedztwie poznania codziennego, zapośredniczonego przez ciało i zmysły (Kaufmann 2010: 35). Słuszne jednak wydaje się także rozpoznanie Catherine A. Lutz, wedle której tkwiąca w samej istocie emocji irracjonalność prowadzi do ich kulturowego kojarzenia z ideą chaosu. Jak pisze Lutz: „Podczas gdy myśl i racjonalność prowadzą do przewidywalności i porządku, odpowiednio niewiele sensu, porządku i wzoru można znaleźć w emocjach i irracjonalności” (Lutz 2012: 34). Wspomniana prawidłowość w konceptualizowaniu emocji widoczna jest w potocznych metaforach używanych wtedy, gdy staramy się zobrazować nacechowane nimi stany psychofizyczne; mówimy wówczas o „byciu targanym przez emocje”, o „chaosie myśli”, „byciu wzburzonym”, o „mętliku, zamięcie w głowie”, „biegu myśli”. Tymczasem emocje stanowią niezbywalny element każdego procesu poznawczego, zarówno codziennego, potocznego doświadczania świata, jak i naukowego trybu poznania, i niekoniecznie, co oczywiste, wiążą się ze stanem chaosu poznawczego. Dobitnie wyraził to swego czasu William M. Reddy, pisząc:

emocje nie mogą być uważane – jak ma to miejsce na Zachodzie – za szczytkową, somatyczną, antyracjonalną dziedzinę świadomego życia, której turbulencje ciągle zagrażają formułowaniu jasnych intencji. Zamiast tego – twierdzą – muszą być uważane za właściwe miejsce zdolności do przyjęcia, weryfikacji lub odrzucenia konstrukcji kulturowych lub dyskursywnych jakiegokolwiek rodzaju (Reddy 2012: 112).

Niewątpliwie jednak na potoczny sposób konceptualizowania emocji ma wpływ romantyczne ich utożsamianie z afektywnością i irracjonalnym postrzeganiem rzeczywistości, a także z pozarozumowym wyjaśnianiem obserwowanych zjawisk, co sprawia, że „emocjonalność” oraz „doświadczenie codzienności” rozumiane są jako antonimy „teorii”. Warto jednak wrócić do etymologii ostatniego z pojęć, przypominając, że podobnie jak słowo „teatr”, tak i „teoria” posiada grecki rdzeń związany z widzeniem – *theorein* – określający czynność widzenia oraz kontemplacji. Wspólnym elementem obu słów jest ogląd i świadoma obserwacja zjawisk (Kirkkopelto 2008: 17). Jak podkreśla Paul Thagard, istnieje wiele różnych sposobów powiązań emocji i epistemologii. Tradycyjna epistemologia analityczna w dużej mierze ignorowała rolę emocji w tworzeniu wiedzy, ale wspomniane związki widziane z szerszej perspektywy okazują się istotne. W szczególności rozumienie rozwoju wiedzy naukowej wymaga dostrzeżenia pozytywnego wkładu myślenia emocjonalnego do wszelkiego poznania. Jak słusznie zauważa Thagard:

Emocje takie jak ciekawość, zdumienie i zaskoczenie są nierozzerwalnie związane z poznawczym procesem badań naukowych, prowadząc naukowców do wygenerowania ważnych pytań i podejmowania prób odpowiedzi na nie. (...) Nieuchronne przeszkody napotymane w tym procesie mogą również prowadzić do negatywnych emocji, takich jak strach, zmartwienie, frustracja, gniew i rozczarowania. (...) Zarówno pozytywne, jak i negatywne emocje stanowią drogowskazy, informując badacza o bieżących postępach i realizowanych kierunkach badań (Thagard 2008: 168).

Różne oblicza racjonalności

Aktualny stan świadomości naukowej, także antropologicznej, jest rezultatem znaczących zmian w sposobie myślenia o pojęciu racjonalności. W pierwszej połowie XX wieku, za sprawą Koła Wiedeńskiego i zainicjowanej w jego środowisku debaty na temat racjonalności nauki wprzęgniętej w tryby logicznego empiryzmu, dominowało bezdyskusyjne przekonanie, wedle którego nauka to uobecnienie, ucieleśnienie racjonalności¹. Myślenie to zostało poważnie nadwyżężone przez poglądy Thomasa Kuhna wyłożone w książce *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), a jego radykalne odrzucenie wiązało się z recepcją poglądów Paula K. Feyerabenda, głoszącego między innymi w książce *Against Method*, że nie ma zasadniczej różnicy między nauką Zachodu a na przykład myśleniem magicznym Azande, co pozwoliło mu na określenie tej pierwszej mianem współczesnej formy irracjonalności (Feyerabend 1975).

¹ Por. Buczyńska-Garewicz 1993.

Oczywiste jest, że zarówno logiczny empiryzm, jak i anarchizm metodologiczny to skrajne stanowiska w dyskusji nad kategorią *ratio* w nauce, jednak nie o rzeczywistą racjonalność nauki idzie w podjętej tu refleksji, a jedynie o to, w jaki sposób wspomniana racjonalność jest rozumiana i definiowana. Tym samym odejście od pozytywistycznego czy też modernistycznego stylu uprawiania nauki w stronę podkreślania istotności osobistych doświadczeń badacza i uwzględniania zarówno emocjonalnej, jak i działaniowej (w tym także performatywnej) strony poznania naukowego nie oznacza rezygnowania z racjonalności jako takiej. Ta ostatnia może być dzielona na pojęciową, logiczną, ontologiczną, teoriopoznawczą, metodologiczną, praktyczną (Kleszcz 1998: 38-85), a także poznawczą, treściową, zdroworozsądkową, pragmatyczną, ontyczną itp. (Życiński 1985: 187-205). Wymienione rodzaje racjonalności nie wyczerpują, rzecz jasna, jej możliwych konceptualizacji. Istotniejszą bodaj kwestią jest odróżnienie nośników racjonalności (przedmiotów, o których racjonalność jest orzekana) od jej kryteriów, na przykład niesprzeczności. Można zatem powiedzieć, że głosy sprzeciwu bądź obawy, czy aby podkreślanie doświadczeniowej, sensorycznej i emocjonalnej strony poznania nie sprowadza antropologii do sztuki czy też filozofującej refleksji, wynikają z nieuzasadnionego stawiania znaku równości między konwencją przedstawiania/reprezentacji antropologicznej wiedzy a epistemologią. Podobnie jak realizm etnograficznego opisu nie zaświadcza o realizmie epistemologicznym, tak i podkreślanie zarówno roli doświadczenia, jak i subiektywnego doświadczania świata nie odbiera, niejako z definicji, antropologicznej wiedzy jej intersubiektywnego charakteru i możliwości jej środowiskowej, naukowej weryfikowalności.

Te nowe sposoby dochodzenia do wiedzy czy też lokalnej prawdy pokazują jedynie, że sposobów racjonalizowania poznania jest wiele. Właściwie refleksja na temat nowych, zwróconych ku doświadczeniu dróg poznawania w antropologii ma charakter metadyskursywny, gdyż dotyczy poziomu koncepcji racjonalności nauki, a nie racjonalności jej samej. W interdyskursie naukowym „racjonalna” jest nauka zachodnia fundowana na projekcie Kartezjańskim jako narzędzie pozwalające na „obiektywne” poznanie i „adekwatny” opis rzeczywistości, natomiast w myśl relatywizmu ontologicznego żyjemy w różnych, nieprzekładalnych światach, a tym samym pojęcie „racjonalności” przestaje być operacyjnie użyteczne. Nihilistyczne zwątpienie w „prawdziwość” poznania naukowego prowadzi czasem do skrajnego relatywizmu, który manifestuje się w subiektywnej postawie badawczej odrzucającej standardy „racjonalności naukowej”. Przypominając fragment debaty sygnowanej nazwiskami takich filozofów nauki jak, na przykład, Peter Winch (1995), Thomas Kuhn (1962), Richard Rorty (1994, 1999), Ernest Gellner (1998), Hilary Putnam (1998), warto zwrócić uwagę na fakt, że racjonalność jest pewnym systemem myślowym, który może mieć różne oblicza, a wiąże się ze społeczno-kulturowym procesem negocjowania znaczeń świata. W obrębie nauki działania takie są podejmowane przez wspólnotę określonego stylu myślowego. Trudno zatem wnioskować, które metody i postawy

badawcze są bardziej racjonalne, gdyż ich waloryzacja dokonuje się, jak wiemy, w konkretnych systemach myślowych i pojęciach tworzonych w ramach tych wspólnot i przez ich istnienie legitymizowanych.

W stronę zmysłów i doświadczenia

Jedni z pierwszych antropologów zwróconych ku sensoryczności – David Howes i Sarah Pink – podkreślają konieczność rozwijania myślenia poza „pułdekiem reprezentacyjnej teorii produkcji wiedzy”, którego ściany są utworzone przez dychotomię między podmiotem i przedmiotem, między tym, co indywidualne i społeczne, a także między obiektem i jego obrazem (Howes 2010: 333; Pink 2010: 332). Podobne rozpoznanie odnajdujemy w refleksji Tima Ingolda, który w swojej książce zatytułowanej *The Perception of the Environment. Essays of Livelihood, Dwelling and Skill* (Ingold 2000) przeprowadza krytykę redukcji postrzegania otoczenia fundowanego na triadycznej relacji łączącej obiekty, ich wizualizacje oraz interpretacje, podkreślając, że ograniczenie to jest wszechobecne zarówno w antropologii zmysłów, jak i w badaniach wizualnych w ogóle (Ingold 2011: 315). Ingold zaznacza, że główne roszczenie antropologii zmysłów dotyczy detronizacji spostrzeżeniowej wizji poznania wywiedzionej z panteonu intelektualnego świata Zachodu na rzecz dowartościowania mniej widocznych modalności zmysłowych, zwłaszcza tych, które odkryte zostały wśród społeczności niezachodnich. Jednocześnie antropolog stara się pokazać, że poznajemy rzeczywistość oraz środowisko, w którym jesteśmy zanurzeni, nie tylko w trybie aktywnej, zaangażowanej wzrokowej percepcji otoczenia, ale także poprzez słuchanie, doświadczenie dźwięku, barwy, zapachu i smaku.

Ingold wielokrotnie podkreśla potrzebę demontażu ramy tradycyjnie pojmowanego poznania, zakładając, że każda żywa istota jest konstytuowana poprzez swoje relacje z ludzkim i pozaludzkim otoczeniem. Tymczasem, zdaniem antropologa, postulatorzy antropologii zmysłów tacy, jak krytykowany przez niego David Howes, paradoksalnie, proponują ten sam mechanizm poznania, co zwolennicy prymatu antropologii wizualnej, skoncentrowanej na wzrokowym byciu w świecie, a dzieje się to wówczas, gdy dokładają do świata obrazu dźwięki, uczucia i zapachy. W wyniku tego manewru mnożą się, jak przekonuje Ingold, kolejne *scapes*:

Podczas gdy oczy przywróciły nam świat w jego wizualnym obrazie, powstałym w terminie historii sztuki, jakim jest krajobraz, następnie również uszy odsłoniły jego postać dźwiękową, skóra – dotykokrajobraz (*touchscape*), nos – zapachokrajobraz (*smellscape*), i tak dalej. W rzeczywistości, oczywiste jest, że ludzie zamieszkują środowisko nie krojone wzdłuż linii szlaków czuciowych, przez które mają do niego dostęp. To jest ten sam świat, niezależnie od obranych ścieżek dostępu. Ale te kilka *scapes* nie odnosi się do praktycznie i produktywnie zamieszkałego świata.

Odnoszą się one do wirtualnych światów wyczarowanych przez uchwycenie ucieleśnionego, percepcyjnego doświadczenia codzienności. Luka między praktyką percepcji i wyobraźnią zmysłową jest rozległa jak nigdy dotąd. (Ingold 2011: 316).

Tym samym, jak wydaje się przekonywać antropolog, realny świat zastąpio-ny zostaje jego uzmysłowionymi wersjami, które nie wzbogacają procesu jego doświadczania, ale zamykają go w ramach modusu dotykowego/czuciowego, zapachowego, dźwiękowego itp. Zmysłowe doświadczenie konstytuuje się w procesie przeżywania rzeczywistości przez ludzi, w toku zamieszkiwania w świecie praktyk, gdzie logika/wrażliwość, rozum/emocje powinny zostać zlokalizowane w jednej operacyjnej relacji, a nie funkcjonować niezależnie. Zgodnie z tym założeniem powinniśmy uwzględniać całą tę dynamiczną triangulację zmysłów, łącząc logikę i wrażliwość, rozum i emocje, wreszcie umysł i ciało. Ten cel wymaga krytycznego przemyślenia istniejących teorii społeczno-kulturowych w odniesieniu do całości doświadczenia zmysłowego, jest także zaproszeniem do kulturowej krytyki neuronauki (Ingold 2011: 314).

Pojawienie się antropologii zmysłów na początku lat 90. XX wieku wiąże się zwykle z falą postmodernizmu w dyscyplinie i rozwojem studiów postkolonialnych, co pokazuje, iż presupozycje powstania tej stosunkowo młodej perspektywy badawczej mają charakter zarówno epistemologiczny, jak i polityczny². Keizo Miyasaka (2012: 199) przypomina na przykład, że rozwój antropologii zmysłów przecina się z momentem dotarcia do antropologii wpływów dekonstrukcji i postmodernizmu, które stanowią krytyczną przeciwwagę dla modelu modernistycznego. Ten ostatni jest przez Miyasakę określany jako „linia graniczna realizmu” wytwarzającego etnografie w postaci kulturowych reprezentacji, konstruowanych na podstawie milczącej obserwacji dyskursów osadzonych w asymetrycznych kolonialnych i postkolonialnych relacjach władzy. W tak zarysowanym kontekście zwrócenie się ku antropologii sensorycznej stanowi jedną z dróg osadzenia badań w codzienności, której doświadczanie uruchamia sposoby poznania wymykające się zachodniej logice racjonalności i mechanizmom utrwalającym istniejące dysproporcje między pierwszym i trzecim światem, ale także między ekspertem-badaczem i badanymi. W pewnym sensie zwracanie się poznania antropologicznego w stronę doświadczania codzienności zmieniło swoją lokalizację w dyscyplinowej metarefleksji. Antropolodzy „od zawsze” interesowali się konkretem kulturowym, ale od niedawna zaczęli rezygnować z ferowania własnej perspektywy i siatki pojęciowej w przedstawianiu i subiektywnej waloryzacji poznawanych zjawisk. Można by zaryzykować tezę, iż zwrot

² Pierwsza dyskusja panelowa poświęcona antropologii zmysłów została zorganizowana w 1989 r. przez Kanadyjskie Towarzystwo Antropologiczne (Canadian Anthropology Society – CASCA) na Carleton University w Ottawie. Do pierwszych, najważniejszych publikacji popularyzujących antropologię zmysłów zalicza się zwykle następujące: Howes, ed., 1991, 2004; Classen 1993; Stoller 1989. W polskiej antropologii warto odnotować artykuł Doroty Angutek (2010).

doświadczeniowy przyczynia się do egalitaryzacji poznania w dyscyplinie, która, choć czasem tylko postulatycznie, potrafi rezygnować ze swojej akademickiej eksperckości na rzecz współpracy i badawczego współdziałania.

U podstaw antropologii zwróconej ku doświadczeniu i sensoryczności tkwi założenie, że antropolodzy powinni zbliżyć się do społecznego konkretności po to, by móc możliwie najwierniej, najbardziej „naturalnie” – to jest w sposób bliski potocznym, codziennym sposobom doświadczania rzeczywistości – ją opisywać. Wchodzenie w topograficznie pojmowany teren i manifestowanie zabłoconych butów już nie wystarczy. Bycie z ludźmi to nie tylko spotkanie *face to face*, to dzielenie z nimi zapachów, dźwięków, faktur materiałów i kształtów przedmiotów. Tylko poprzez współuczestniczenie we wspólnym uniwersum sensorycznym możemy zbliżyć się do ich prawdy. Tak mówią zwolennicy „uzmysłowionej antropologii” – myślę, że to dwuznaczne określenie jest tutaj jak najbardziej na miejscu. Zarysowana perspektywa uzmysławia bowiem, że rezygnacja z doświadczenia i zmysłowości poznania jest ryzykowna w sytuacji, gdy zależy nam na przekroczeniu logocentryzmu dyscypliny i negatywnie pojętego profesjonalizmu, który konotuje wycofanie się antropologa na bezpieczną pozycję obserwatora. Restytucja doświadczenia, sensoryczności i emocjonalności wpisują się w dochodzenie do antropologicznej wiedzy w toku przeżycia, autorefleksji i współuczestnictwa, choć nie musi to oznaczać odczuwania całej tej złożoności sytuacji badawczej na „własnej, antropologicznej skórze”. Nawet jeśli nie chcemy podzielać tego, bądź co bądź intymnego, świata naszych rozmówców, możemy próbować uwzględnić go w procesie badawczym, choć trudno tu o rozstrzygnięcia jednoznaczne. Zawsze istnieje ryzyko trywializacji sensorycznie zwróconych badań i obawa o utratę możliwości ich naukowej weryfikacji.

Wprawdzie początki antropologii sensorycznej, o których mowa, sięgają lat 90. XX wieku, jednak traktowanie ich jako przejawu postmodernizmu w dyscyplinie wydaje się dość kłopotliwe. Niemalą rolę w marginalizowaniu jej elementów pojawiających się znacznie wcześniej, na przykład w antropologii Bronisława Malinowskiego czy Margaret Mead, odegrała postmodernistyczna dezawuacja nowoczesnych form etnografii jako dążących do realizmu kosztem pomijania wszelkich metod poznania niemieszczących się w racjonalnym, prototypowym stylu uprawiania nauki. Tymczasem, jak pamiętamy, moderna to czasy eksperymentu z formą, synestezji sztuk oraz apoteozy zmysłów także w reprezentacjach antropologicznych. Anna Grimshaw, charakteryzując etnografię Malinowskiego, stwierdza na przykład, iż mimo że wykreowany przez niego wzorzec modernistycznego antropologa jako bohatera nie stanowi już niekwestionowanej podstawy dyscypliny, to jednak jego antropologia, którą badaczka określa mianem romantycznej, była wizjonerska. Łączyła bowiem w empirycznym poznaniu etnograficzne rozumienie wynikające z doświadczenia, cielesności i zmysłów badacza z obserwacją i refleksją intelektualną (Grimshaw 2002: 53).

Warto w tym miejscu przypomnieć, że Malinowski zapisał się w historii dyscypliny nie tylko jako fundator myślenia o sytuacji bycia w terenie w dramatycznych, działaniowych kategoriach *mise-en-scène*, ale także jako badacz, który podkreślał, iż w doświadczeniu i poznaniu etnograficznym, podobnie jak w komunikacji, istotną rolę odgrywa dotyk; także ten zwerbalizowany, lingwistyczny, realizowany poprzez funkcję językową, którą Malinowski określił mianem fatycznej (Malinowski 1923: 451-510). W 1953 roku Margaret Mead i Rhoda Métraux w książce zatytułowanej *The Study of Culture at a Distance* postulowały badanie zmysłów w różnych kulturach, koncentrując się na roli dotyku, węchu i słuchu w kulturze rosyjskiej (Mead, Métraux 1953: 174-182). W polskiej etnografii istotność roli emocjonalnego i sensorycznego doświadczenia rzeczywistości w procesie poznania została w wyraźny sposób zwerbalizowana na przykład w *Spoleczności wiejskiej* Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, która podkreślała konieczność zagłębienia się badacza w poznawane środowisko, pisząc:

Trzeba odrzucić precz własny świat nawyków, pojęć, reakcji. Nie mierzyć własną miarą tych ludzi z „innego świata”. Zżyć się z nimi tak, by przejąć ich miarę pojmowania otaczających zjawisk. Wydaje się to trudne, ale tylko na pozór. Bo taką umiejętność wrośnięcia w środowisko zdobywa się z dnia na dzień wraz z postępem badań, które nie polegają na suchym rejestrowaniu dostrzeżonych zjawisk, ale na ich **przeżywaniu**. Aż staną się namacalne, żywe, pulsujące żywą krwią. I zrozumiałe (Zawistowicz-Adamska 1948:128).

Zarysowane tu zaledwie przykłady antycypacji elementów fundujących antropologię zmysłów pokazują wyraźnie, że zwrócenie się antropologii ku sensorycznej stronie doświadczenia rzeczywistości i uświadomienie sobie istotności tej sfery we współtworzeniu kultury nie jest wynikiem inspiracji postmodernistycznych. W pewnym stopniu antropologia zmysłów uprawiana dziś, między innymi przez Paula Stollera (1989), stanowi także renesans fenomenologii percepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego, akcentując multisensoryczną podstawę wiedzy, która powstaje w mediacji między doświadczeniem i postrzeganiem świata materialnego, społecznego i duchowego. W polskiej antropologii wątki te podkreśla na przykład Tomasz Rakowski, który pozostając pod wyraźnym wpływem inspiracji fenomenologicznych, określa swoje praktyki badawcze mianem „etnografii opartej na dostrzeżeniu horyzontu ciała i świata” (Rakowski 2011: 133)³. Przede

³ Przypomniany sposób rozumienia badań terenowych opisany został wcześniej w książce antropologa, w której czytamy, że etnografia powstaje ze szczególnego rodzaju nieobecności. „Pojechałem tam, bo mnie – etnografa tam jeszcze nie było”, pisze Rakowski. „Nie było mojej etnografii tego miejsca”. „Bycie tam” to przebywanie na terytorium etnologicznej/antropologicznej (nie)wiedzy profesjonalnej. Zdaniem Rakowskiego, wiedza ta stanowi synonim doświadczenia; „chodzi tu o doświadczenie rozumiane raczej jako pewna umiejętność praktyczna, czyli coś, o czym myślimy, mówiąc, że mamy w wykonywaniu jakiejś czynności doświadczenie, a jako antropolog uważam, że zaczynam mieć doświadczenie w przebywaniu w cudzej rzeczywistości” (Rakowski 2009: 21).

wszystkim jednak wyostrza procesualność „bycia w terenie”, na którą składają się zarówno wybory badacza, jego przemyślenia i strategie, jak i życie ludzi, którzy sytuację badania współtworzą. Antropolog dynamizuje badania terenowe, podkreślając konieczność podążania za „wydarzeniami” oraz „znaczeniami” drogą prowadzącą przez dostrzeganie, doświadczenie i rozumienie. Tym samym teren ulega w jego rozważaniach refleksyjnej internalizacji, co powoduje, że to, co najcenniejsze w sytuacji badawczej, pozostaje dopiero do odkrycia, sytuując się w przestrzeni „profesjonalnej etnograficznej niewiedzy”.

Nadia Seremetakis (1994), zajmując się sensorycznym wymiarem historycznej pamięci i świadomości w odniesieniu do kultury materialnej, wydobywa i aktualizuje postulat Waltera Benjamina, aby badając dany moment historyczny, analizować wzajemne oddziaływanie sensorium z codziennym doświadczeniem życiowym. Wspomniane style uprawiania antropologii zmysłów wywołują kolejne asocjacje, a wśród nich fenomenologiczny koncept wielości doświadczanych światów Alfreda Schütza (2008). Jeden z rozdziałów swojej książki rozpoczyna filozof od przywołania rozpoznania Williama Jamesa, iż rzeczywistość oznacza po prostu relację do naszego emocjonalnego i aktywnego świata, pisząc:

Świat od samego początku nie jest prywatnym światem konkretnej jednostki, lecz światem intersubiektywnym, wspólnym nam wszystkim, stanowiącym dla nas wysoce praktyczny, a nie teoretyczny obiekt zainteresowania. (...) zatem nie tylko działamy w obrębie świata, ale też nań oddziałujemy. Nasze cielesne poruszenie (kinestetyczne, lokomocyjne, operacyjne) – rzecz można – napędzają świat, modyfikując bądź zmieniając przynależące doń obiekty oraz ich wzajemne relacje. Z drugiej jednak strony, obiekty te stawiają naszym czynom opór, który albo musi zostać przez nas przewyciężony, albo któremu musimy się poddać. W tym sensie słuszne będzie stwierdzenie, że naszym naturalnym nastawieniem wobec świata życia codziennego rządzi motyw pragmatyczny (Schütz 2008: 18).

Renesans optyki fenomenologicznej w powiązaniu z pragmatyzmem pokazuje wyraźnie, że poznanie w antropologii posiada w znacznej mierze charakter sytuacyjny i jako takie nie wspiera się na apriorycznej, pozytywistycznej koncepcji nauki. Warunki, w jakich jesteśmy zanurzeni w życiu codziennym, można badać, wykorzystując szereg różnych, czasem alternatywnych, filozoficznych punktów widzenia tak, by uchwycić sytuację bycia ludzi w ich osobistych i jednocześnie społecznych światach. Zwrot doświadczeniowy uzupełniony o aspekt analizy sensorycznej stanowi wyraz zwrócenia się antropologii ku praktykom życia codziennego. Celem tak zorientowanego poznania nie jest wyłącznie poszerzanie akademickich zasobów wiedzy, ale także rozpoznanie i zrozumienie wielorakich, nierzadko alternatywnych sposobów zamieszkiwania i praktykowania tych światów.

Przekroczyć język i tekst

Pojawienie się w antropologii perspektywy interpretacyjnej zogniskowanej na kategorii doświadczania rzeczywistości i jej sensorycznym wymiarze można by postrzegać jako wyraz negacji przeobrażeń dyscypliny po zwrocie lingwistycznym i literackim, reorientujących ją na językowy i literacki, a zatem konstruktywistyczny wymiar zarówno poznania, jak i poznawanej rzeczywistości. *Linguistic turn*, zainicjowany już w środowisku Koła Wiedeńskiego, wzmocniony filozofią języka potocznego, którego najwyrazistsza postać została sformułowana przez Richarda Rorty'ego (Rorty, ed., 1967), podkreślił konstruktywistyczne myślenie o rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zaakcentowanie językowej natury poznania i wiedzy pozbawiło tradycyjną wyobraźnię naukową mocy eksplanacyjnej, podważając jej fundamenty, a przede wszystkim przekonanie o możliwości obiektywnego ukazania „prawdziwej” natury zjawisk; z całą mocą odsłoniło społeczny i konwencjonalny wymiar wiedzy. Podczas gdy pozytywistyczny empiryzm uznawał rzeczywistość usytuowaną „tam” za poznawalną dzięki teoriom i mapom wypracowanym „tu”, zwrot lingwistyczny odwrócił tę relację, pokazując, że nasz opis rzeczywistości jest dlań konstytutywny, pierwotne są nasze mapy, a rzeczywistość „tam” jest wtórna. Zwolennicy zwrotu doświadczeniowego idą jeszcze dalej, próbując przekroczyć zarówno naiwny scjentyzm, jak i prymat języka w konstytuowaniu i doświadczaniu rzeczywistości. Bycie w świecie jest bowiem także milczące, działaniowe, intrarelacyjne, sensoryczne, słowem niewypowiadane. Podobne zdanie wypowiedziała swego czasu Kirsten Hastrup, podkreślając, że „antropologia ma zobowiązania wobec świata poza słowami. Społeczne doświadczenie człowieka – a zatem i materiał etnograficzny – ma w znacznej mierze charakter niewerbalny. (...) Badany świat opiera się nie na zdaniach, lecz na empirycznej rzeczywistości mieszczącej się na krawędzi tych zdań – na etnografii” (Hastrup 2008: 60).

Próba zbliżenia się do tego wymiaru rzeczywistości i kultury wymaga stworzenia epistemologii poszerzonej, takiej, w której znajdą swoje miejsce pozalingwistyczne sposoby ich tworzenia. Jak piszą Peter Reason i William R. Torbert, wiedza doświadczalna to bezpośrednie spotkanie twarzą w twarz: odczuwanie i wyobrażanie sobie obecności jakiejś energii, istoty, osoby, miejsca, procesu albo rzeczy. Jest to wiedza powstająca za sprawą uczestniczącego, empatycznego rezonansu (Reason, Torbert 2010: 131).

Zwrot literacki w antropologii zaczął być diagnozowany w kontekście tak zwanego „kryzysu reprezentacji”, stanowiącego wyraźniejszy idiom w krytycznie zorientowanej debacie lat 70. i 80. XX wieku, którą podjęto w nowych kontekstach społecznych i geopolitycznych. Dotyczyła ona nadużyć oraz słabości praktyk antropologicznych, jej statusu jako nauki, metod badawczych, trybów poznania oraz form reprezentacji. Pomińmy w tym miejscu referowanie debaty

na temat zwrotu dyscypliny ku tekstowi i literaturze wzmocnionej publikacjami takimi jak *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus, eds., 1986) i artykuł Boba Scholte'a pod tytułem *The Literary Turn in Contemporary Anthropology* (Scholte 1987), a przede wszystkim Clifforda Geertz'a konceptem antropologii interpretatywnej/tekstualnej⁴, która nie tylko stała się impulsem dla „ruchu tekstualnego” w naukach humanistycznych, ale dała też asumpt do zdefiniowania sytuacji i procesu badań terenowych. W wyznaczonym przez nią horyzoncie poznawczym kluczowe okazało się pytanie o znaczenia, jakie aktorzy społeczni nadają swoim działaniom w świecie, o autoprezentacje lokalnych doświadczeń, systemów wiary i przekonań (zob. Rabinow, Sullivan 1987: 1-30).

Schyłek lat 80. w antropologii zachwiał wiarą w racjonalność poznania rozumianą jako obiektywny tryb dochodzenia do jednej „prawdy”, która znajdowała swój wyraz w racjonalnej, dbającej o efekt realizmu (*l'effet de réel*) narracji (Barthes 1968: 84-89). Ich miejsce zajęła metaopowieść mówiąca o ideologicznych uzurpacjach tej „prawdziwej” i konieczności zastąpienia jej wieloma mikroopowieściami ukazującymi nowe, nieuwzględniane dotąd opisy wspólnot ludzkich oraz zjawisk kulturowych. Wspomniane przemiany wiązały się ze zwątpieniem w prawomocność zarówno antropologii pozytywistycznej, jak i formalnej – tworzonej pod wpływem inspiracji strukturalizmem. Literacki zwrot dyscypliny stanowił zatem rodzaj remedium na diagnozowany kryzys reprezentacji, który zbiegł się w czasie z rozwojem studiów postkolonialnych. Zwrot ku badaniom literaturoznawczym nie był przypadkowy, to właśnie ze środowisk teoretyków i historyków literatury rekrutowali się teoretycy studiów postkolonialnych, na przykład Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Leela Gandhi, czy też Ania Loomba, dla których, wedle słów tej ostatniej: „Granice pomiędzy «faktem» a «fikcją» zostały rozmyte lub przynajmniej stały się przedmiotem intensywnej obserwacji” (Loomba 2011: 57). Postkolonialny przełom intelektualny, szczególnie wyraźny w angloamerykańskim literaturoznawstwie, przyniósł odsłonięcie politycznych afiliacji autorów literatury konstruującej i utrwalającej obrazy rzeczywistości, relacji społecznych, etnicznych, ideologii, podważając założenia idealistycznej krytyki, zgodnie z którą teksty literackie były stabilnymi, uniwersalnymi nośnikami kultur i znaczeń. Zorientowanie antropologii na literaturę i tekst zaczęło się zatem znacznie wcześniej aniżeli w roku 1986, kiedy ukazała się książka *Writing Culture*. W debacie podjętej u progu lat 90., na fali jej recepcji podkreślano antyteoretyzm dyscypliny będący konsekwencją krytyki zlustrowanych praktyk zachodniego teoretyzowania i wyraźnego odrzucenia wielkich teorii i metanarracji ze względu na ich negatywnie pojęty scjentyzm i homogenizację różnic. Przyniosło to, po

⁴ Pisałam o tym w innym miejscu (Majbroda 2011: 49-80).

pierwsze, redefinicję metod badawczych antropologii, po drugie, rewizję teorii samej w sobie.

Warto przypomnieć, że w 1986 roku, symbolicznie inicjującym w antropologii *literary turn*, ukazała się także książka Alaina Corbina pod tytułem: *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, będąca tłumaczeniem francuskiego oryginału: *Le miasme et la jonquille: L'odorat et l'imaginaire social: XVIII^e-XIX^e siècles* (Corbin 1982), w której bodaj po raz pierwszy użyto określenia „antropologia zmysłów” (*anthropology of senses*). Jak się okazuje, schyłek lat 80. to czas tryumfu zwrotu literackiego i jednocześnie moment zarysowywania się zwrotu sensorycznego.

Po fali entuzjazmu towarzyszącej zacieśnianiu powiązań między antropologią a literaturoznawstwem na poziomie epistemologii, jak i trybów reprezentacji, w dyscyplinie pojawiła się krytyka zbyt literalnego odczytywania metafory tekstu. Wpisuje się w nią głos Vincenta Crapanzana, który wskazywał na możliwe konsekwencje wynikające z inspiracji antropologii krytyką literacką, podkreślając, że „sprzyja tendencji do reifikowania kultury i oddzielenia jej od kontekstu tworzenia (...). Tak rozumiana «kultura» służy jako redukcja, ahisteryczny/pozaczasowy komentarz na temat interakcji, który maskuje ich złożoność, kruchość i zmienność” (Crapanzano 2010: 46). Zadomowiona w antropologii metafora tekstu zaczęła implikować siostrzane przenośnie, legitymizując niejako pojawianie się kolejnych pojęć wypracowanych ze słownika literaturoznawstwa, których obecność w pracach antropologicznych wydaje się naturalną konsekwencją uruchomienia toku asocjacji zogniskowanych wokół pojęcia – macierzy: tekstu⁵. Jeżeli zaczynamy kodować świat w kategoriach tekstu, to konsekwencją tego działania będzie dekodowanie rzeczywistości w trybie retorycznym, narracyjnym, stylistycznym, gatunkowym itp.

Tymczasem rzeczywistość składa się z wydarzeń, sytuacji; współtworzą ją doświadczenia ludzi, relacje między nimi a ich otoczeniem, przedmiotami. Wyrazem krytyki koncentracji współczesnej humanistyki na tekstowych i werbalnych reprezentacjach rzeczywistości jest, na przykład, rozwijający się od lat 90. XX wieku w zachodniej humanistyce nurt badawczy określany jako nieantropocentryczny, który fundowany jest na postulacie „powrotu do rzeczy”, wpisując się w założenia epistemologiczne zwrotu ku temu, co nie-ludzkie (*turn to non-human*) czy też zwrotu ku materialności (*turn to materiality*). Jak pisze Ewa Domańska: „Jeśli XIX wiek był wiekiem faktów, XX – wiekiem interpretacji, to XXI może okazać się stuleciem śladów interesujących zwłaszcza w ich aspekcie materialnym” (Domańska 2012: 81). Założenie przekroczenia tekstu i języka wybrzmiało w postulacie osadzenia poznania naukowego w codzienności i doświadczeniu materialności, co wiąże się z dostrzeżeniem przez historyków, antropologów oraz

⁵ Na temat ekspansji metafory tekstu w dyskursie antropologicznym oraz jej konsekwencji – zob. Affergan 1994: 31-44; Kaniowska 2005: 208-221.

innych przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych konieczności bliższego kontaktu badacza z „rzeczywistością” i „konkretem”. Zwięźle wyraziła ten postulat Domańska, podkreślając, że „ludzkie interpretacje rzeczywistości nie powinny być rozumiane wyłącznie w terminach tekstualnych i lingwistycznych struktur, ale również w kategoriach mediowania przez artefakty” (Domańska 2006: 175).

Próbie powiązania praktyk opowiadania z materialnością stanowi, na przykład, tworzenie tak zwanych opowieści ontologicznych, w których konstytutywną rolę zarówno dla opowiadacza, jak i jego otoczenia stanowią przedmioty, a szerzej mówiąc, materialna strona bytu. Jane Bennett (2010: 11) podkreśla, że wspomniana propozycja badań rzeczywistości poprzez analizę narracji o materialności nie pozbawia człowieka jego sprawczości, pokazując jedynie, że antropocentryczna narracja dotycząca zjawisk nie jest jedyna i uniwersalna, ponieważ pomija sprawczość nie-ludzkich agensów. Propozycja dowartościowania materialnego wymiaru życia ludzkiego w narracji stanowi rodzaj kompromisu między praktykami językowymi i doświadczeniowymi, co wydaje się rozsądnym wyjściem w sytuacji, gdy ostatecznie to, co przeżyte i doświadczone, najczęściej znajduje realizację w zwerbalizowanej formie. Konkluzją podjętego tu wątku może być zaproponowana przez Richarda Schustermana interpretacja koszmaru nawiedzającego Michela Foucaulta: „Mam przed oczyma tekst, którego nie potrafię przeczytać, próbuję go czytać, lecz wiem, że tylko wymyślam; potem nagle tekst się zaciera i nie potrafię już niczego przeczytać, a nawet wymyślić; czuję ucisk w gardle i wtedy się budzę” (Foucault 1988: 25).

Schusterman odczytuje ten sen jako wyraz dążenia do odkrycia doświadczeń „przeddyskursywnych”. Jednocześnie podkreśla, że choć zdawać by się mogło, że cielesne doświadczenie pokazuje nam drogę wyjścia poza język, ostrożność Foucaulta każe mu zaznaczyć, iż doświadczenie to jest zwykle samo ustrukturyzowane przez zaplecze językowe i społeczne, a zatem zdeterminowane przez gry językowe, praktyki i kategorie, za pomocą których użytkujemy nasze ciało (Schusterman 2005: 45). Tymczasem wedle Schustermana, postulującego „somaestetykę”, współczesna filozofia, ale i szerzej nauka zorientowana na poznanie, powinna sięgać po to, co niedyskursywne. „Oznacza to uprawianie filozofii nie tylko jako gatunku dyskursu, formy pisarstwa, ale jako dyscypliny ucieleśnionego życia. Wówczas to filozoficzna praca jednostki, jej poszukiwanie prawdy i mądrości nie będzie się realizowało jedynie za pomocą tekstów, ale także poprzez somatyczną eksplorację i eksperyment” (Schusterman 2005: 45). Idee lingwistyczne i tekstualistyczne były dotąd pomocne przy odwodzeniu humanistyki (także antropologii społeczno-kulturowej) od poszukiwania fundamentów naszego poznania poza, jak powiedziała Rorty, przygodnymi praktykami językowymi i społecznymi. Jednak dyskusyjne pozostaje utożsamianie ludzkiego bycia-w-świecie z aktywnością lingwistyczną i nadmierne tekstualizowanie aspektów emocjonalnych, somatycznych oraz sensorycznych związanych z tym doświadczeniem.

Poznawanie teraźniejszości i przeszłości poprzez słuchanie, dotykanie, smakowanie – rzecz o analogii

Istnieje wyraźna analogia między przemianami obserwowanymi w historii i antropologii – dyscyplinach, które coraz częściej próbują przekroczyć swoją antypozytywistyczną kondycję dyscyplin humanistycznych, szukając zarówno nowych kategorii danych, jak i nowych sposobów ich pozyskiwania, analizy i przedstawiania. W historiografii możemy śledzić przemiany, które zainicjowane, powiedzmy, w ramach szkoły Annales polegają na wyraźnym odchodzeniu od historii głównonurtowej, oficjalnej, operującej dużym kwantyfikatorem i abstrakcyjnymi kategoriami społecznymi, politycznymi i gospodarczymi ku takiej, która ogranicza swój zasięg do mikroskali, koncentrując się na codziennym życiu jednostek i niewielkich społeczności. Wyraźną ilustracją kontrowersji, jakie wzbudza zwrot literacki i retoryczny w historiografii jest debata, którą mogliśmy śledzić w drugiej połowie lat 80. XX wieku na łamach czasopisma „The Journal of Modern History”, dotycząca możliwości poznania przeszłości na podstawie zachowanych źródeł pisanych oraz użycia metafory tekstu w interpretacji faktów historycznych. Debata wywołała książka Roberta Darntona: *The Great Cat Massacre and Other Episodes of French Cultural History* (Darnton 1984), jej recenzja autorstwa Rogera Chartiera (historyka z kręgu Annales): *Texts, Symbols and Frenchness* (Chartier 1985) oraz odpowiedź Darntona przedstawiona w tekście zatytułowanym: *The Symbolic Element in History* (Darnton 1986). Uwaga wspomnianych uczestników debaty skoncentrowała się na kwestiach natury epistemologicznej i ontologicznej, które rozważano w kontekście włączenia do historii „antropologicznego trybu poznania” oraz konsekwencji użycia w obu dyscyplinach metafory tekstu i czytania, których obecność słusznie wiązano ze zwracaniem się humanistyki w stronę literatury jako przedmiotu poznania bądź istotnego źródła mediującego między badaczem a poznawaną przez niego rzeczywistością⁶.

We wspomnianą polemikę włączył się James Fernandez, który będąc zwolennikiem antropologii doświadczenia, w artykule pod tytułem *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*, dostrzega w metaforze tekstu zagrożenie polegające na redukowaniu sensorycznego doświadczenia rzeczywistości do jej odczytywania, a następnie przedstawiania w postaci narracji (Fernandez 1988). Fernandez porusza kwestię dotyczącą interpretacji tekstów, a także ich odniesie-

⁶ Bezpośrednią inspiracją dla dzieła Darntona była zbeletryzowana autobiografia Nicolasa Contata pt. *Anecdotes typographiques où l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs* z 1762 r., której autor był jednym z terminarzy paryskiej drukarni przy ulicy Saint-Séverin i jednocześnie uczestnikiem opisywanej kocie masakry.

nia do „faktów społecznych” oraz „kultury”⁷. Punktem wyjścia dla jego rozważań jest założenie Darntona, wedle którego historia posiada etnograficzne oblicze, co sprawia, że ma do zaoferowania swoją koherentną wizję przeszłości pod warunkiem zwrócenia się historyków w stronę społeczeństwa i kultury widzianych w kategoriach świata symbolicznego. Inspiracje antropologią symboliczną, rozpowszechnioną pod nazwą interpretatywnej, zaproponowaną przez Geertza są tu nader czytelne. Po pierwsze, Darntona, badającego mentalność i sposoby konceptualizowania społeczno-kulturowej rzeczywistości we Francji XVIII wieku, interesują wartości, idee oraz przekonania ówczesnych jej mieszkańców rekonstruowane poprzez uważną lekturę dostępnych mu tekstów kultury. Po drugie, za Geertzem dostrzega konieczność spojrzenia na kulturę francuską z punktu widzenia ówczesnego tubylca – mieszkańca Francji, zauważając, że ludzie żyjący w odległej przeszłości są dla historyka równie obcy, jak dla antropologa Inny. Po trzecie, podkreśla symboliczne oblicze kultury, stwierdzając, że historyk analizujący teksty – świadectwa przeszłości – posiada dostęp nie tyle do mimetycznie odwzorowanej w nich rzeczywistości, ile do jej symbolicznych, zapośredniczonych przez język, znaki i metafory reprezentacji. Tym samym, co wydaje się Fernandezowi zrozumiałe, ambicją historyka nie jest deszyfracja życia osiemnastowiecznej Francji oparta na korespondencyjnej teorii prawdy ani też formalna, na przykład strukturalistyczna wykładnia konkretnych zachowań i ich kulturowych znaczeń, ale dotarcie do wiedzy potocznej, do sposobów konceptualizowania i rozumienia ówczesnego świata przez jego uczestników – między innymi francuskich chłopów oraz rzemieślników terminujących u jednego z paryskich drukarzy przy ulicy Saint-Séverin.

Dla osiągnięcia tak rozumianego celu Darnton sięga po klasyczny, wzorcowy przykład antropologicznej analizy wydarzenia konceptualizowanego w kategoriach tekstu – *Walkę kogutów na Bali* (Geertz 2005), by analogicznie czytać wielką rzeź kotów w Paryżu. Roger Chartier krytycznie odnosi się do pomysłu Darntona, by ujmować masakrę paryskich kotów analogicznie do praktyk interpretacyjnych Geertza dotyczących kultury balijskiej, podkreślając, że „masakra kotów to nie walka kogutów: historyk, który ją relacjonuje i interpretuje jest uzależniony od relacji, która powstała wcześniej oraz istniejącego już tekstu, który ma własne, określone cele. Tekst ten ukazuje wydarzenie, lecz jednocześnie ustanawia je jako wynik działania, jakim jest pisanie” (Chartier 1985: 685). Wspomniany zarzut otwiera pole do dyskusji, zwłaszcza w kontekście powszechnych praktyk wyczytywania przez historyków „prawdy” ze źródeł pisanych balansujących na granicy fikcji i faktu, a następnie ich translacji na tropologiczną (w rozumieniu Haydena White’a) narrację historyczną (White 1973, 1978). Wątpliwości

⁷ Warto przypomnieć, że wspomniana debata przekroczyła łamy „The Journal of Modern History”. Do istotnych głosów dotyczących kwestii powinowactwa metod historycznych i antropologicznych w zakresie korzystania z różnorodnych źródeł trzeba zaliczyć m.in.: Ginzburg 1989; Zemon Davis 1981: 267-275; Rosaldo 1986: 77-97.

Fernandeza dotyczą także trafności posługiwania się przez antropologów metaforą kultury jako „tekstu” w sytuacji istnienia wielu innych propozycji, na przykład metafory życia społecznego jako gry i teatru. W swojej recenzji książki Darntona przekonuje, że metafora tekstu lekceważy synestetyczny charakter doświadczenia etnograficznego poprzez ignorowanie faktu, iż poznanie antropologiczne wiąże się z całością doznania zmysłowego. „Czujemy się niewygodnie, gdy próbuje się sprowadzić naszą pracę do jednowymiarowej konfiguracji, niezależnie od tego, czy będzie to słuchanie, mówienie, czytanie czy wążanie. W istocie wyzwaniem, jakim jest bycie tam, etnograficzne doświadczenie twarzą w twarz, zmusza nas wciąż do mieszania metafor w nowe konfiguracje” (Fernandez 1988: 116). Podejmując ten wątek, Fernandez jawi się jako rzecznik konieczności przekroczenia tekstu, pisma oraz po Derridiańsku rozumianego logocentryzmu na rzecz uruchomienia sensoryczności antropologicznego poznania⁸. Refleksja Fernandeza wydaje się przekonywać, że po wielorakich zwrotach antropologii, które najogólniej mówiąc, pozbawiły dyscyplinę naiwnej wiary w możliwość dotarcia do prawdy o rzeczywistości poprzez obiektywną obserwację, nośnikiem „prawdy antropologicznej” nie jest nieznoszący sprzeciwu, autorytarny, nigdy nie wątpiący w swą moc eksplikacyjną tekst opisujący badaną rzeczywistość. Wręcz przeciwnie, wiarygodność poznania wynika raczej, jak przekonuje na przykład Rorty, ze spełniania aktualnych, obowiązujących w danym czasie standardów uzasadniania przekonań, a nie „adekwatnego przedstawiania rzeczywistości” (Rorty 1999: 23).

Zakończenie

Zwolennicy antropologii zmysłów zwróconej ku zapachom, dźwiękom, smakom, gestom, dotykom, które składają się na wielowymiarowe doświadczenie życia codziennego zaproponowali rozumienie poznania w kategoriach zapośredniczonych przez cielesne bycie w świecie wrażeń i emocji, co sprawiło, że Kartezjańskie *cogito* zostało zanurzone w psychofizycznych kontekstach, współtworząc antropocentryczny ład świata. Kluczową kategorią „nowego” trybu poznania okazało się emocjonalne „bycie w świecie” oraz „doświadczenie”, a precyzyjniej rzecz ujmując, „doświadczenie rzeczywistości”, a także jego sensoryczny wymiar. W antropologii zmysłów i doświadczenia można widzieć konsekwencje kryzysu reprezentacji, reperkusje postmodernizmu, wpływ po Deweyowsku rozumianej estetyzacji codzienności, imperatyw emocjonalnego i sensorycznego zanurzenia w bycie czy też przejaw usomatycznienia poznania. Wspomniane

⁸ W znanym polskiemu czytelnikowi artykule na temat mechanizmów, które prowadzą do poczucia jedności uczestników badanych przez niego ruchów rewitalizacyjnych w Afryce, Fernandez (2011: 177) przyznaje, że mimo postulatu „myślenia obrazami” antropologowi pozostaje ich werbalna wizualizacja w tekście.

perspektywy badawcze można by lokować wśród tych propozycji, które mają stanowić alternatywę dla tekstualizmu i konstruktywizmu w dyscyplinie. Można je także zobaczyć jako przejaw i świadectwo zmiany konwencji cytatu z rzeczywistości, który jako rodzaj zakotwiczenia wiedzy w rzeczywistości zarówno dla antropologii tekstualnej, refleksyjnej, kognitywnej, doświadczeniowej, jak i performatywnej pozostaje aspektem kluczowym.

Jak pokazać zjawisko, do którego chcemy dotrzeć, by móc je poznać i zdiagnozować; co w poznawanej antropologicznie rzeczywistości jest dla nas kluczowe, najistotniejsze? Problemy, ludzie, relacje, mechanizmy czy procesy? Przyjmując jedną z możliwych perspektyw badawczych, odpowiadamy na te pytania inaczej, co samo w sobie stanowi wartość antropologii, umożliwia jej bowiem elastyczne i szybkie reagowanie na różne obszary życia społeczno-kulturowego, zabezpieczając dyscyplinę przed monoparadygmatem i gorsetowanym schematem analizy i interpretacji rzeczywistości. Jeszcze krócej rzecz ujmując, jest to stan istnienia wielu dróg poznania i wiedzy umożliwiający antropologii bycie antropologią.

Słowa kluczowe: antropologia zmysłów, emocje, doświadczanie rzeczywistości, poznanie, racjonalność, sensoryczność, zwrot lingwistyczny, zwrot literacki

LITERATURA

- Affergan F.
1994 *Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique*, „Communications” 58, s. 31-44.
- Angutek D.
2010 *Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu*, „Lud” 94, s. 221-241.
- Barthes R.
1968 *L'effet de réel*, „Communications” 11, s. 84-89.
- Bennett J.
2010 *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press.
- Buczyńska-Garewicz H.
1993 *Koło Wiedeńskie*, Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Chartier R.
1985 *Texts, Symbols and Frenchness*, „The Journal of Modern History” 57: 4, s. 682-695.
- Classen C.
1993 *The World of Sense*, London: Routledge.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.).
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

- Corbin A.
1982 *Le miasme et la jonquille: L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris: Flammarion.
- Crapanzano V.
2010 *Textualization, Mystification and the Power of the Frame*, w: O. Zenker, K. Kumoll (eds.), *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*, Berghahn Books, s. 39-76.
- Darnton R.
1984 *The Great Cat Massacre and Other Episodes of French Cultural History*, New York: Basic Books.
1986 *The Symbolic Element in History*, „The Journal of Modern History” 58: 1, s. 218-234.
- Domańska E.
2006 *The Return to Things*, „Archaeologia Polona” 44, s. 171-185.
2012 *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fernandez J.
1988 *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*, „The Journal of Modern History” 60: 1, s. 113-127.
2011 *Wывód za pomocą obrazów a doświadczenie powrotu do całości*, w: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 171-199.
- Feyerabend P.
1975 *Against Theory. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Humanities Press.
- Foucault M.
1988 *Technologies of the Self*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Geertz C.
2005 *Walka kogutów na Bali*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 461-510.
- Gellner E.
1998 *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ginzburg C.
1989 *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku*, przeł. R. Kłos, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grimshaw A.
2002 *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Howes D.
2010 *Response to Sarah Pink*, „Social Anthropology” 18: 3, s. 333-336.

- Howes D. (ed).
1991 *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto: University of Toronto Press.
2004 *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, London: Berg Publishers.
- Ingold T.
2000 *The Perception of the Environment. Essays of Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.
2011 *Worlds of Sense and Sensing the World: a Response to Sarah Pink and David Howes*, „Social Anthropology” 19: 3, s. 313-317.
- Kaniowska K.
2005 *Metafory w języku współczesnej antropologii*, w: R. Tańczuk, D. Wolska (red.), *Aksjotyczne przestrzenie kultury*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 208-221.
- Kaufmann J.-C.
2010 *Wywiad rozumiejący*, przeł. A. Kapciak, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kirkkolto E.
2008 *Le théâtre de l'expérience. Contributions à la théorie de la scène*, Paris: Pups.
- Kleszcz R.
1998 *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kuhn T.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Loomba A.
2011 *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lutz C.A.
2012 *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, przeł. J. Straczuk, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 27-56.
- Majbroda K.
2011 *Antropologia interpretatywna Clifforda Geertza. Ucieczka dyscypliny w „tekstowy świat”?*, w: A.A. Szafranski (red.), *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 49-80.
- Malinowski B.
1923 *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, w: C.K. Ogden, I.A. Richards (eds.), *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. Supplementary Essays by B. Malinowski and F.G. Crookshank*, London: Harcourt, s. 451-510.
- Mead M., Métraux R.
1953 *Russian Sensory Images*, w: M. Mead, R. Métraux (eds.), *The Study of Culture at a Distance*, Chicago: University Chicago Press, s. 174-182.
- Miyasaka K.
2012 *Positioning Sensorial Anthropology in Relevance to Logic and Sensibilities Research*, „Carls” 5, s. 197-221.

- Pink S.
2010 *The Future of Sensory Anthropology/The Anthropology of The Senses*, „Social Anthropology” 18: 3, s. 331-333.
- Putnam H.
1998 *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rabinow P., Sullivan W.M.
1987 *The Interpretive Turn. A Second Look*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Rakowski T.
2009 *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria.
2011 *Teren, czas, doświadczenie. O specyfice wiedzy antropologicznej po zwrocie krytycznym*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 131-149.
- Reason P., Torbert W.T.
2010 *Zwrot działania. Ku transformacyjnej nauce społecznej*, przeł. M. Lavergne, w: H. Červinková, B.D. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 117-152.
- Reddy W.M.
2012 *Przeciw konstruktywizmowi. Etnografia historyczna emocji*, przeł. M. Rajtar, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 101-142.
- Rorty R.
1994 *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja.
1999 *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja.
- Rorty R. (ed).
1967 *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press.
- Rosaldo R.
1986 *From the Doors of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, w: J. Clifford, G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, s. 77-97.
- Scholte B.
1987 *The Literary Turn in Contemporary Anthropology*, „Critique of Anthropology” 7: 1, s. 33-47.
- Schusterman R.
2005 *Praktyka filozofii. Filozofia praktyki*, przeł. A. Mitek, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Schütz A.
2008 *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków: Wydawnictwo Nomos.

Seremetakis N.

1994 *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Stoller P.

1989 *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thagard P.

2008 *How Cognition Meets Emotion: Beliefs, Desires and Feelings as Neural Activity*, w: G. Brun, U. Doğuoğlu, D. Kuenzle (eds.), *Epistemology and Emotions*, Burlington: Ashgate Publishing, s. 167-184.

White H.

1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

1978 *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.

Winch P.

1995 *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwadeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa.

Zawistowicz-Adamska K.

1948 *Spoleczność wiejska*, Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.

Zemon Davis N.

1981 *Anthropology and History in 1980s.: The Possibilities of the Past*, „Journal of Interdisciplinary History” 12: 2, s. 267-275.

Życiński J.

1985 *Teizm i filozofia analityczna*, t.1, Kraków: Wydawnictwo Znak.

Katarzyna Majbroda

THE PATHS OF KNOWLEDGE IN SOCIO-CULTURAL ANTHROPOLOGY AFTER THE SENSUAL AND NON-DISCURSIVE TURN IN EXPERIENCING REALITY

(Summary)

The cognitive legitimisation as well as the ways of interpreting the reality are constantly changing in anthropology. The article aims to outline the new ways of cognition in socio-cultural anthropology emphasising the shift towards experiencing socio-cultural reality. It focuses on several leads which imply the revival of the experience, the sensual and the emotional aspects in the cognitive process and which are perceived as a remedy for both the positivistic rationalism and the socio-cultural constructivism. The basic assumption of anthropology focused on the experience and the sensual is that anthropo-

logists should approach the social concrete as closely as possible in order to be capable to describe the reality in the most „common”, „natural” and „experienced” ways. The emerging of sensual anthropology in the 1990s is usually related with the postmodern and postcolonial critique within the discipline. It shows therefore that the presupposition of this relatively new research perspective has both, the epistemological and the political character. The article, however, attempts to present the view that the principles of sensual anthropology may be observed also in the modernist anthropology, particularly in the writings of Bronisław Malinowski and Margaret Mead. In addition, the analysis of the new ways of cognition in anthropology shows the cognitive situation in historiography and allows us to introduce some analogies in the cognitive transformations of both disciplines as well as the impact of consecutive turns that reoriented them and shifted towards the language, text and the common knowledge, which is situated outside the scientific legitimisation and in the close relations to everyday cognition mediated by the body and senses.

Key words: anthropology of senses, emotions, experience of reality, knowledge, rationality, sensority, linguistic turn, literary turn

JANUSZ BARAŃSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

KULTURA MATERIALNA. NOWY PARADYGMAT ANTROPOLOGICZNY

Treść niniejszego artykułu jest syntetycznym rozwinięciem rozważań pomieszczonych w mojej książce *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny* (Barański 2007). Ograniczona objętością wypowiedź przedstawia zatem nieco skrótowo tytułową problematykę, lecz ma tutaj miejsce również inna redukcja – dobór omawianych koncepcji ma do pewnego stopnia charakter wybiórczy. Istnieją jednak dobre tego powody, które leżą u podstaw zmian w obrębie teorii antropologicznej ostatnich stu lat, jak również innych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych tej doby. Przedstawiony tu nowy paradygmat rozumienia świata materialnego wydaje się najbardziej obiecujący – jeśli wziąć pod uwagę historię jego wykuwania się, inspiracje ze strony innych dyscyplin, widoki na przyszłość. Użyte – oceniające siłą rzeczy – określenie „najbardziej obiecujący” wskazuje oczywiście na istnienie możliwych innych podejść, które zostały pominięte. W przyjętej tutaj perspektywie mają one jednak charakter marginalny, a ponadto potrzeba względnej przejrzystości, konsekwencji, logiki wywodu nakazuje skupienie się na ujęciach najistotniejszych dla propagowanej koncepcji, co – miejmy nadzieję – znajdzie dobre uzasadnienie w zaprezentowanym ujęciu.

Interdyscyplinarna geneza antropologii rzeczy

Nie można przedstawić obecnego stanu antropologicznych badań kultury materialnej oraz możliwych kierunków rozwoju w tym zakresie bez uwzględnienia

ich genezy. Po części jest to zarazem geneza badań prowadzonych także przez inne nauki o człowieku, co składa się na pewną koherentną całość, w obrębie której można mówić jedynie o proporcjach heurystyki poszczególnych podejść szczegółowych. Jeszcze XIX-wieczne teorie kultury, poszukujące na przykład stadiów ewolucji reprezentowanych przez stopień zaawansowania technicznego narzędzi czy badające krążenie tychże w obiegu międzykulturowym, usiłowały zrozumieć funkcje rzeczy, co u nas znalazło wyraz w już XX-wiecznych typologiach tradycyjnych narzędzi i przedmiotów Kazimierza Moszyńskiego (por. np. Moszyński 1967). Lecz już wtedy ujęcia te wydawały się niewystarczające, co jednak nie doprowadziło do zmiany ogólnego paradygmatu dyscypliny, choć pojawiły się głosy, które zapoczątkowały zmianę myślenia o kulturze materialnej. Nie zawsze wyrażane były przez profesjonalnych badaczy, a za pioniera nowego podejścia należałoby uznać żołnierza, choć wysokiej rangi, generała Augustusa Pitta-Riversa, zasłużonego – jak wiadomo – również dla nauk etnologicznych, który uważał rzeczy za „zewnętrzne znaki i symbole odnośnych idei umysłu” (cyt. za: Schlereth 1991: 231-232). Pogląd ten, idący nieco „pod prąd” ówczesnym dominującym ewolucjonistycznym, dyfuzjonistycznym czy późniejszym – funkcjonalistycznym ujęciom, nie spotkał się z należyтым zrozumieniem w jego czasach. Warto podkreślić, że ta z ducha etnograficzna konstatacja, daleka od ogólnych gabinetowych systemów budowanych wówczas przez główny nurt badań, wynikała z praktyki terenowej, której generał doświadczał jako oficer wojsk kolonialnych Imperium Brytyjskiego. Pośrednio zatem ujawnia się w tej opinii ważność tak cenionego do dziś, empirycznego wymiaru obcowania ze światami kulturowymi, zbyt często lekceważonego przez niektórych reprezentantów nauk etnologicznych.

Rzeczy już w tym ujęciu nie są li tylko podrzędnymi narzędziami, wtórnymi wobec umysłu, lecz bywają zgoła nieodzownymi elementami określającymi jednostki i grupy ludzkie oraz wyrażającymi ich wartości, idee i ideały. W sposób teoretycznie ugruntowany cechę tę wyeksponował już w czasach wspomnianego brytyjskiego generała William James (1996), jeden z prekursorów psychologii, który wprowadzając do terminologii psychologicznej pojęcie jaźni wskazał wśród jej trzech przypadków także tę materialną – obiekty materialne, na przykład ubrania, są tutaj nieodzownym elementem budowania tożsamości. Według późniejszej psychologii *Gestalt*, powyższy mechanizm, odnośnie do świata rzeczy, można umieścić w obrębie zjawiska projekcji oraz introjekcji: przypisywania własnych stanów i uczuć innej osobie lub obiektowi zewnętrznemu wobec jednostki oraz przypisywania sobie przez jednostkę jakości należących do osoby lub obiektu zewnętrznego. Ów mechanizm w interesującym nas zakresie relacji człowiek – rzecz rozpoznany jest głównie pod postacią tak zwanego animizmu dziecięcego, „ożywiającego” na przykład świat zabawek, lecz i przydającego cechy tych ostatnich samym dzieciom. W bardziej zawołowanej formie znajdziemy jego obecność również w świecie wszelkich grup wiekowych. Niech za

emblematiczną współczesną tego ilustrację posłuży obraz nastoletniego kierowcy, który siedząc za kierownicą dynamicznego sportowego auta, czasem „podrasowanego”, zarazem informuje o swej młodocianej energii, jak i czerpie ją z pojazdu.

Można by zatem rzec, iż w wiek XX nauka wkraczała już z pewnymi drogowskazami wyznaczającymi możliwe ujęcia nieinstrumentalnie rozumianej kultury materialnej. Podjęte one zostały również przez niektóre kierunki nauk etnologicznych, a najbardziej znane przykłady z historii tych badań to: wymiana obrzędowa *kula*, w której katalizatorami więzi społecznej są specjalne precjoza krążące pomiędzy Wyspami Trobrianda, których badaniu poświęcił kilka lat pracy Bronisław Malinowski (1981); społeczna rola włóczni Nuerów, które służą pozycjonowaniu miejsca zajmowanego przez mężczyznę w hierarchii społecznej, badana przez Edwarda Evans-Pritcharda (2007); rytualna rola przedmiotów materialnych w ceremonii potlaczu Indian północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej, której najbardziej znane wyjaśnienie podała Ruth Benedict (1966). Teoria antropologiczna okazała się tutaj niezwykle przydatna, gdyż jej heurystyka zasadza się na całościowym, kontekstowym, a zarazem procesualnym rozumieniu zjawisk kultury. To w tej perspektywie ujawnia się wielofunkcyjność wytworów i praktyk kulturowych, ich monokulturowość oraz wzajemne zharmonizowanie, co pozwala na ukazanie roli przedmiotów materialnych jako wehikułów dla jakości psychologicznych, społecznych, historycznych czy nawet transcendentnych.

Powyzsze przykłady dotyczą badań prowadzonych w pierwszej połowie XX wieku, co jest bardzo znamienne, gdyż druga jego połowa oznacza stopniową erozję dotychczasowego zakresu przedmiotowego dyscypliny, kultur tubylczych i chłopskich, które podlegały głębokim przemianom lub wręcz zanikowi. W szczególności dotyczyło to podstawowego ich zaplecza, jakim jest kultura materialna, która zwykle pierwsza pada łupem zmian kulturowych. Zanikanie tradycyjnych technik produkcji oraz ich wytworów: narzędzi, broni, odzieży czy sprzętów domowych, przez wieki stanowiących harmonijną część kultur tubylczych i chłopskich, zdawało się oznaczać kres antropologicznych badań tej dziedziny. Nie raz jednak ustalenia antropologów służyły inspiracją dla innych nauk o człowieku, a nawet filozofii. Okazało się zatem, że „śmierć” tradycyjnej kultury materialnej, kultury dębanych czółen, glinianych garnków, drewnianych soch, cepów, półkosków, domów krytych strzechą, kamiennych żaren, plecionych koszyków, ubrań z samodiałowego płótna nie oznacza bynajmniej unieważnienia specyficznego, wskazanego powyżej przekrojowego podejścia do przedmiotu badań, praktykowanego przez pionierów antropologicznych badań kultury materialnej. Trzeba było jednak czekać aż po ostatnią ćwierć XX wieku, by przydatność tego podejścia, na powrót zastosowana do świata rzeczy, znów została dostrzeżona w środowiskach antropologicznych. W międzyczasie jego atrakcyjność, i to odnośnie do samych rzeczy, dostrzegli reprezentanci dyscyplin sąsiednich: historii, socjologii, psychologii. Niektóre z tych kierunków, wzbo-

gaczone tradycją badań antropologicznych, walnie przyczyniły się do rozumienia człowieka współczesnego pierwszych dekad powojennych, a zwrotnie zainspirowały antropologów do wznowienia badań kultury materialnej w późniejszym okresie. Wskażmy zatem kilka przykładów, które poprzedzają „odrodzenie” tematyki rzeczy w naukach etnologicznych, a których nie można pominąć z racji wspomnianego wpływu na późniejsze ujęcia antropologiczne.

Jeśli chodzi o historię, bodaj najlepiej znanym kierunkiem, który dowartościował materialny wymiar dziejów, jest francuska szkoła Nouvelle Histoire, nie bez powodu określana mianem antropologii historycznej. Dużo mniej znane są natomiast na kontynencie europejskim dokonania historyków amerykańskich, jak na przykład Julesa Prowna, tamtejszego pioniera badań kultury materialnej, który nie tylko czerpał z antropologii Franza Boasa i jego szkoły, lecz również sam wpłynął na jej rozumienie przez amerykańskich folklorystów ostatniej doby w rozwijanym tutaj ujęciu – jej integralnym związku z życiem człowieka. Warto przy tej okazji przytoczyć jego trafną, acz lakoniczną definicję: „Kultura materialna jest tym właśnie, co stwierdza, a mianowicie przejawem kultury wyrażającej się poprzez obiekty materialne” (Prown 2000: 11). Dodaje przy tym, na czym ma polegać jej badanie:

Badanie kultury materialnej jest więc badaniem tego, co materialne, w celu zrozumienia kultury, odsłonięcia przekonań: wartości, idei, nastawień i motywacji określonej zbiorowości lub społeczeństwa w określonym czasie. Przyjmuje się tutaj, iż rzeczy przez człowieka wytworzone wyrażają – świadomie lub nieświadomie, wprost lub nie wprost – przekonania jednostek, które je zamówiły, wyprodukowały i używały oraz – w szerszym wymiarze – przekonania społeczności, do której jednostki owe należą (Prown 2000: 11).

Owe „idee umysłu” należy rozumieć tutaj nie tylko dosłownie, jako emanacje indywidualnych stanów jednostek, lecz również w sferze obiektywizacji świadomości podzielanej w obrębie rozmaitych podziałów społecznych – po Heglowsku rozumiany „umysł” epoki to dziedzictwo kulturowe danej grupy, co dotyczy zarówno wymiaru rodziny, regionu, jak i narodu. Stąd też pamiątki rodzinne, zabytki regionalne czy skarby kultury narodowej są w tym ujęciu zasobnikami znaczeń, które w sposób istotny wpływają na tożsamość grup ludzkich różnej skali. Nie dotyczy to zresztą wyłącznie obecności przeszłości w teraźniejszości, lecz i osobliwej obecności przyszłości w teraźniejszości, czego wyrazem są wznoszone budowle lub podejmowane inwestycje informujące o przyświecających aspiracjach, zamierzeniach, wartościach jednostek lub grup. Historia kultury dostarcza ponadto licznych przykładów zmian w różnych dziedzinach życia ludzkiego, które dokonywały się za sprawą całkiem prostych, jak i złożonych obiektów materialnych: od strzemienia, przez pług, młyn, kompas, warsztat tkacki, maszynę parową, samochód, radio, by na komputerze skończyć. W każdym

z powyższych przypadków wprowadzenie wynalazku prowadziło do przekształceń politycznych, ekonomicznych, społecznych, urbanistycznych, ekologicznych czy w sferze komunikacji międzyludzkiej.

W czasach triumfu strukturalizmu w antropologii, zainteresowania raczej abstrakcyjnymi regułami ludzkiego myślenia niż konkretnymi obiektami materialnymi, badania tych ostatnich znalazły zrozumienie w obrębie socjologii, w szczególności w teoretycznym koncepcie hiperrealności stworzonym przez Jeana Baudrillarda. To on, wspomagając się zresztą krytycznym odczytaniem klasycznych prac Malinowskiego, dostrzegł, że „nie sposób stworzyć poprawnej teorii przedmiotów poprzez teorię potrzeb oraz ich zaspokajania, lecz poprzez teorię gratyfikacji społecznych i sygnifikacji” (Baudrillard 1981: 30). W tym zakresie zmodyfikował nieco koncepcję wartości towarów Marksa: użytkowej, wymiennej i dodatkowej. Zaproponował mianowicie konieczność uwzględnienia dwóch innych: symbolicznej i znakowej. W obu przypadkach mamy do czynienia z aspektem semiotycznym, choć w obramowaniu stworzonej przez siebie teorii społecznej francuski badacz postrzegał jego nieco odmienne funkcje. Pierwszy przypadek dotyczyć miał bowiem świata przednowoczesnego, świata rękodzieła, pietyzmu, sztuki, które – jak na przykład biżuteria, precjoza rodzinne czy przedmioty służące kultowi religijnemu – ucieleśniały pewne wartości, tradycje, hierarchie, a nawet transcendencje; element znaczący posiadał tutaj swoje odniesienie w postaci elementu znaczonego. Drugi przypadek to nowoczesne wytwory produkcji masowej, towary, które w rozumieniu semiotycznym nie odnoszą się do czegokolwiek – są to „wolne” znaczące, które do niczego nie odsyłają, a jedynie do siebie samych (implozja znaku i rzeczywistości).

To historyzujące ujęcie, podszyte pewną dozą nostalgii za „dobrymi” czasami przednowoczesnymi, a krytyką „złych” czasów współczesnych wydaje się nietrafne. Nie potwierdzają go bowiem ustalenia antropologów, które opierają się na badaniach empirycznych, a nie jedynie na nieskrępowanych spekulacjach – nie tylko badaczy współczesnych, do których przyjdzie się jeszcze odwoływać. Warto bowiem przywołać i dawniejszego reprezentanta nauk etnologicznych, Marcela Maussa, który już w pierwszej połowie XX wieku wskazywał na nieodzowność w świecie człowieka rzeczy, które są atrybutami wszelkich praktyk kulturowych. Sformułowania w rodzaju: „ludzie i rzeczy są powiązani teoretycznie nieograniczoną liczbą związków sympatycznych” (Mauss 1973: 84) służyły przy tym wyrażeniu jego koncepcji całościowych faktów społecznych, która głosiła fakt wzajemnego zharmonizowania i niezbędności różnych aspektów kultury (materialnego, społecznego, religijnego, ekonomicznego itd.). Późniejszy pogląd o implozji znaku i rzeczywistości, głoszony przez Baudrillarda, dostrzeżony został już przez Maussa, choć wywiódł on z tego faktu inny wniosek: rzeczy służą człowiekowi, a nie prowadzą do jego alienacji, ponadto dzieje się tak nie jedynie w trybie użyteczności biologicznej czy technicznej, lecz również znaczeń realizujących się w obrębie całościowych faktów społecznych.

Waga tego odległego już w czasie podejścia okazała się tak wielka, że stała się inspiracją dla socjologii/antropologii refleksyjnej Pierre'a Bourdieu i wypracowanej przez niego kategorii *habitusu*. Ta ostatnia, wykorzystywana już przez Maussa, pozwala na uzgodnienie relacji struktury i działania sprawczego (społeczeństwa i jednostki, determinacji i wolności aktora społecznego). *Habitus* to rodzaj „drugiej natury”, zespół dyspozycji, którymi posługuje się jednostka w określonych sytuacjach, dokonując wyboru ze społecznej oferty możliwych działań. Dotyczą one przy tym tak zwyczajnych zachowań, „jak charakterystyczne ruchy rąk, sposoby chodzenia, siadania czy wysiakiwania nosa” (Bourdieu 2005: 572). Z racji bliskiego związku z codziennością, zgoła behawioralnym wymiarem ludzkiej egzystencji, na *habitus* składają się również ucieleśnione w świecie materialnym wartości, idee i ideały. Znaczenie tej sfery przedstawia Bourdieu w sposób następujący:

Świat przedmiotów, rodzaj księgi, w której każda rzecz przemawia w sposób metaforyczny o wszystkich innych i z której dzieci uczą się czytać świat, czyta się całym ciałem oraz poprzez nie, w ruchach i poruszeniach ciała, które określają w równym stopniu przestrzenność przedmiotów, jak są przez nią określane. Struktury pomagające w konstruowaniu świata przedmiotów tworzy się w praktyce świata przedmiotów, który jest konstruowany w związku z tymi samymi strukturami. „Podmiot”, który rodzi się w świecie przedmiotów, nie pojawia się jako subiektywność stojąca w obliczu obiektywności, albowiem świat obiektywny składa się z przedmiotów, które są produktami działań obiektywizujących ustrukturuowanych poprzez te same struktury, do których odnosi się *habitus*. *Habitus* to metafora świata przedmiotów, która jest sama w sobie niekończącym się kręgiem metafor, które przeglądają się w sobie nawzajem *ad infinitum* (Bourdieu 1990: 76-77).

Zgodnie z powyższą perspektywą nie sposób zrozumieć jednostkowych (grupowych) dyspozycji bez uwzględnienia otoczenia materialnego. Stanowi ono zgoła główną sferę strukturuwania jednostkowych i zbiorowych osobowości, lecz zarazem jest strukturuwane przez nie. Ten wzajemny determinizm ludzi i rzeczy wpisuje się w szerszy mechanizm interioryzacji obiektywności i exterioryzacji subiektywności (por. Jacyno 1993: 23), w którym rzeczy sankcjonują swoją obecność i jako narzędzia, i jako znaki, pełniąc funkcję pośredniczenia między ludźmi, między ludźmi a przeszłością czy też bytami transcendentnymi (por. Miller 1987: 105). Tym samym Bourdieu, jak zauważa Loïc Wacquant, „odrzuca właściwe ontologii kartezjańskiej dwoistości – ciała i umysłu, rozumowania i odczuwania, podmiotu i przedmiotu, «w sobie» i «dla siebie»” (Wacquant 2001: 24). Oto sposób na przezwycięzenie obecnej od początku myśli spekulatywnej dysproporcji dualistycznego instrumentalizującego rozumienia materii w porównaniu z umysłem i światem idei. Ludzie i rzeczy są raczej symbiotycznymi elementami nierozzerwalnej monistycznej całości onto-antropologicznej.

W koncepcji Bourdieu ujawnia się znamienne przesunięcie w kierunku jednostkowego uczestnictwa, które jest wyrazem niemożności zrozumienia całości zagadnienia kultury materialnej bez pominięcia jednostkowej sprawczości. To natomiast każe sięgnąć i po przykład badań psychologicznych. Tutaj bodaj najbardziej miarodajny dla teorii rzeczy drugiej połowy XX wieku jest pogląd, który reprezentuje Mihaly Csikszentmihalyi, twórca tak zwanej psychologii emocjonalnego przepływu. Kluczowa dla tej koncepcji kategoria przepływu opisuje stan psychiczny, w którym ma miejsce swoiste stopienie się świadomości i działania, na które składa się wszak zwykle posługiwanie się rzeczami lub któremu te przynajmniej towarzyszą. Stanowią one element poszerzonej jaźni, na co wskazywał już pośrednio James – poprzez rzeczy ludzie wyrażają swe osobowości, a niektóre z nich ludzi kształtują. Tę cechę dostrzegł Csikszentmihalyi nawet w swoim fotelu:

Mój stary fotel w jadalni, z wytartym pluszem, pachnący stęchlizną, z połamanymi sprężynami, ale za to z wygodnym oparciem, nie raz nadawał kształt znaczeniom w mojej świadomości. Te znaczenia stanowią część wszystkiego, co organizuje moją świadomość, a ponieważ moja jaźń pozostaje w ścisłym związku z procesem powstawania znaczeń, które konstytuują świadomość, ów fotel stanowi część mojej jaźni w równym stopniu, jak cokolwiek innego (Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton 1981: 15).

Wskazany wcześniej przypadek wzajemnego przepływu energii pomiędzy nastoletnim kierowcą a jego dynamicznym samochodem nie powinien więc wydawać się czymś niezwykłym, skoro dostrzeżę to zjawisko stateczny badacz w kontakcie z własnym fotelem. Csikszentmihalyi i współautor przywołanego dzieła, *The Meaning of Things*, Eugene Rochberg-Halton, zauważają, iż trwałe uczucie, którym właściciele obdarowują swe pojazdy, przypomina wspomniany wcześniej stosunek Nuerów Evans-Pritcharda do ich włóczni, nieustannie ostrzonych i towarzyszących właścicielowi. „Można by nawet dopatrywać się w tym niemal narcystycznym nastawieniu libidinalnego, fallicznego zaburzenia; wydaje się jednak czymś więcej – ekspresją Erosa w najszerszym rozumieniu tego pojęcia, potrzebą zmanifestowania własnej witalności; że ktoś jest ważny” (Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton 1981: 27). Oczywiście, takie i podobne znaczenia mogą pozostawać w udziale wielu innych rzeczy. Autorzy przedstawiają w swej pracy liczne przykłady ich roli, począwszy od otoczenia domowego, w które zwykle wpisane są dawniejsze i współczesne odniesienia, i które składa się na taką poszerzoną jaźń, przy czym owa psychologiczna ważność rzeczy wynika z rozziwu pomiędzy słabością osobowej jaźni a solidnością i trwałością rzeczy. Nasze ciała nie są wystarczająco duże, piękne i trwałe, by zaspokoić nasze poczucie tożsamości. Potrzebujemy rzeczy, by zwiększyć naszą siłę, podkreślić nasze piękno, „zatrzymać nas” dla potomnych z pomocą bardziej trwałych przedmiotów materialnych (Csikszentmihalyi 1993: 28).

Powyższe koncepcje to nie jedynie przykłady podejść charakterystycznych dla innych niż nauki etnologiczne dyscyplin humanistyki i nauk społecznych. Istnieje bowiem, jak się rzekło, ich silny dwojaki związek z ujęciami antropologicznymi. Po pierwsze, czerpią – można by rzec – pełnymi garściami z dawniejszych ustaleń niektórych koncepcji antropologicznych, po drugie natomiast stały się następnie odniesieniem dla antropologicznych koncepcji nowszych – ostatnich kilku dekad końca XX i początku XXI wieku. Nauki etnologiczne w pewnej mierze z tych i podobnych inspiracji, jak i na skutek twórczego odnowienia własnej tradycji badawczej, wróciły do badań kultury materialnej. Jednak trwające do dziś zainteresowanie tym działem kultury nie jest już wyłącznie rzeczą jednej dyscypliny. Jak zauważa Daniel Miller, jeden z odnowicieli antropologicznych badań rzeczy: „Badań kultury materialnej nie sposób sprowadzić jedynie do etnografii. Równie ważne są tutaj podejścia historii, archeologii, geografii, designu i literatury” (Miller 1998: 19). Brakuje tutaj miejsca na zaprezentowanie również i tych wymienionych przez Millera ujęć innych nauk szczegółowych. Warto natomiast dodać, że najnowsza historia nauk o człowieku pokazuje, iż niezwykle trudno ograniczyć się w badaniach dowolnej problematyki do jednej dyscypliny wiedzy. Wskazane powyżej niektóre podejścia historii, socjologii czy psychologii nie zyskałyby takiej postaci, o ile w ogóle by powstały, gdyby nie inspiracje uprzednimi ujęciami antropologicznymi, co – nawiasem mówiąc – należy uznać za powód do przyznania niekwestionowanej pozycji naukom etnologicznym. Podobnie i ujęcia tych ostatnich nie pojawiłyby się, gdyby nie inspiracja, czasem krytyczna, zastaną wiedzą sąsiadów. To właśnie ich ustalenia oraz narastające znaczenie tak zwanej kultury konsumpcyjnej w ostatnich dekadach XX wieku na powrót zainteresowały niektóre środowiska antropologiczne kulturą materialną. Nie była to już jednak kultura czółen i drewnianych chat, lecz mody, samochodów czy gadżetów elektroniki.

Nowy paradygmat pomiędzy porządkiem struktury a porządkiem sprawczości

Bodaj pierwszym, który podjął to nowe wyzwanie był badacz w sposób niejako naturalny predestynowany do zajmowania się tą problematyką. Marshall Sahlins, wytrawny znawca meandrów myśli antropologicznej, lecz również ekspert w zakresie pierwotnych form gospodarki, dostrzegał jej ponadhistoryczne kulturowe determinacje i wieloaspektowość, których nie sposób poprawnie ująć, ograniczając się jedynie do instrumentalnie i oddzielnie rozumianych zagadnień: produkcji, dystrybucji, kooperacji, marketingu, wreszcie i samej konsumpcji rozumianej jako „zużywanie” dóbr materialnych. Wiedza na temat dawniejszych form gospodarki, która stanowiła w istocie system kulturowy o cechach wielofunkcyjności, każe sądzić, że – uwzględniając niezbędne proporcje – rys taki ma

również gospodarka współczesna. Wskazywał zatem, po części wzorem Baudrillarda, nadrzędność kultury rozumianej jako struktura znakowa, która określa istotę funkcjonalności i która nigdy nie dostarcza wyjaśnienia samego w sobie, a jedynie odnosi się do pewnego schematu kulturowego. Zgadza się również z nim, że wartość znakowa jest tożsama z wartością wymienną, jednak utożsamienie to ma miejsce już na etapie wytwarzania rzeczy, którego logika jest tylko inną postacią logiki znaczeń kulturowych. Ponadto, z antropologicznego punktu widzenia, rozróżnienie na poszczególne wartości rzeczy jest zabiegiem sztucznym, albowiem pojęcie wartości może odnosić się zarówno do ceny, jak i znaczenia rzeczy, podobnie jak przymiotnik „drogi” może dotyczyć sfery pieniężnej i moralnej. A zatem wytwarzanie dla zysku ma miejsce z równoczesnym wytwarzaniem znaków, co zapewnia marketing i reklama, a co jest niezbędne do stworzenia nowego rynku nabywców określonego właśnie przez nowy zbiór znaków (Sahlins 1976: 213-215). Tym bardziej konsumpcja to nie tylko owo „zuzycie”, lecz posługiwanie się znakami przez różne – jak to określa Sahlins – klany totemiczne społeczeństwa burżuazyjnego.

Ten ostatni, społeczny aspekt rzeczy, w tym ich konsumpcji, był również przedmiotem uwagi innego antropologa ostatniej doby, Mary Douglas, uwagi wzbudzonej jednak nieco inną inspiracją – socjologizmem Émile’a Durkheima. Nie można wszakże brytyjskiej badaczce odmówić oryginalności i samodzielności koncepcyjnej, w tym skupienia na kulturze własnej badacza, co również złożyło się na zainteresowanie światem rzeczy. Książka, której tytuł *The World of Goods* oddaje to zainteresowanie, została napisana wraz ze specjalistą od ekonometrii, Baronem Isherwoodem, co jest potwierdzeniem nie tylko konieczności uzupełniania koncepcji antropologicznych innymi ujęciami, na co wskazywał Miller, lecz i czasem potrzeby bezpośredniej współpracy reprezentantów różnych dyscyplin wiedzy. Ci omawiani, podchodząc niejako z dwóch punktów widzenia, konstatują, iż znaczenia rzeczy służą wytwarzaniu i utrzymywaniu określonych stosunków społecznych, co dotyczy w szczególności społeczeństwa współczesnego, którego podziały i hierarchie wyznaczają w znacznej mierze dobra materialne. Zaznaczają przy tym: „Dobra są neutralne, natomiast ich wykorzystanie ma charakter społeczny; używa się ich jako ogrodzeń i mostów” (Douglas, Isherwood 1979: 58). Wspomniana para autorów dostrzega również podstawową rolę znaczeń semantycznych rzeczy i w tym zakresie rozwija koncepcje Baudrillarda i Sahlinsa: „wszystkie dobra materialne są nośnikami znaczeń, lecz żadne samo w sobie. (...) Znaczenie znajduje się «pomiędzy» nimi, podobnie jak muzyka konstituuje się poprzez relacje, w jakich pozostają dźwięki, a próżno szukać jej w pojedynczych nutach” (Douglas, Isherwood 1979: 72-73). Tak rozumiana relacyjność znaczenia prowadzi nawet do konstatacji relatywizującej samoistość samych ludzi, na co wskazuje Douglas w innym miejscu: „przedmioty i ludzi należy badać razem” (Douglas 1994: 17) – nie sposób zrozumieć ich oddzielnie.

Ostatecznie przedmiotem głównego zainteresowania autorów staje się konsumpcja, której marginalizacja jako przedmiotu potencjalnych badań różnych dyscyplin wiedzy wskazywana była już przez Baudrillarda. W duchu Sahlinsa oboje autorzy – w świetle poczynionych ustaleń – namawiają jednak do tego, by nie postrzegać jej wyłącznie jako elementu procesów ekonomicznych, w tym wyniku pracy ludzkiej. Należy ją bowiem uznać za integralną część tego samego systemu społecznego, który sprawia, że ludzie pracują i pożytkują owoce tej pracy w stosunkach z innymi ludźmi, sankcjonowanych również przez nadające znaczenie rzeczy. Douglas i Isherwood sięgają przy tym i po klasyczne przykłady antropologiczne, jak *kula* Malinowskiego, i te im współczesne, jak zakup pralki automatycznej, konstatując, że konsumpcja wykracza poza sferę ekonomii komercyjnej i uprawiano ją zawsze i wszędzie, oraz że jest w takim samym stopniu zjawiskiem ekonomicznym, co kulturowym. W duchu Baudrillarda stwierdzają z kolei, że w konsumpcji znajduje się zarówno użyteczność i cena, jak i znaczenie. Przy czym wszystkie te wartości uzależnione są od kontekstu kulturowego, w tym stosunków społecznych, a równocześnie te stosunki określają. Całość tego podejścia dobrze oddaje poniższa wypowiedź:

Uważa się, że kluczową funkcją języka jest tworzenie poezji, powinniśmy więc stwierdzić, że kluczową funkcją konsumpcji jest tworzenie sensu. Porzućmy przeświadczenie o nieracjonalności konsumenta. Porzućmy przeświadczenie o tym, że towary są dobre do jedzenia, ubierania się i dawania ochrony; zostawmy ich użyteczność, a zamiast tego zauważmy, że towary są dobre do myślenia; potraktujmy je jako niewerbalne nośniki zdolności kreatywnych człowieka (Douglas, Isherwood 1979: 62).

Tematyka kultury materialnej była również przedmiotem zainteresowania Arjuna Appaduraia, badacza, który z racji swego niezachodniego pochodzenia jest zapewne posiadaczem szczególnej naturalnej *epoché*, pozwalającej na spojrzenie z dystansu na kulturę zachodnią. Ta interesuje go również w dyskutowanym tutaj wymiarze – eksponował nade wszystko społeczną funkcję rzeczy. Jednak nie tylko wskazanie na ten aspekt jest potwierdzeniem wcześniejszych, znanych już nam ustaleń, lecz również i w sferze semantycznej funkcji rzeczy uzupełnia wcześniejsze ujęcia. Nowa jakość, która ujawnia się w jego podejściu, to nacisk położony na rys retoryczny znaczeń rzeczy, co jest wszak łagodniejszą odmianą logocentrycznego ujęcia Sahlinsa, bliższą jednak podejściu Douglas i Isherwooda przedstawionemu w powyższym cytacie. W szczególności dobra luksusowe pełnią rolę – jak to określa Appadurai – „inkarnowanych znaków” (Appadurai 1986: 38). Dobra w takim rozumieniu przemawiają poprzez samo ich posiadanie i użytkowanie – są niczym wypowiedzi użytkowników. Ich specyficzną mowę można by potraktować w kategoriach wyższego, specjalnego rejestru językowego z porządku konotacji – określającego rolę społeczną, wyznanie religijne czy płęć kulturową, nie tyle przeciwstawnego, co znajdującego się powyżej rejestru

zwykłego, porządku denotacji – odnoszącego się do sfery biologii czy techniki ludzkiej egzystencji.

Appadurai wychodzi jednak poza skalę mikroekonomii, tutaj – konsumpcji dóbr materialnych, gdyż zaabsorbowany jest także wymiarem makroekonomicznym. Konsumpcję umieszcza mianowicie w szerszym wymiarze wymiany dóbr, przywołując wspomnianą już jej trobriandzką odmianę, *kula*. Otóż Appadurai twierdzi, że cechy tamtej można z powodzeniem dostrzec w licznych współczesnych przypadkach wymiany, włącznie z giełdami finansowymi, gdzie ujawnia się gra rozmaitych zmiennych – nie tylko ściśle ekonomicznych, lecz także kulturowych. Określa tę wewnątrzekonomiczną dynamikę jako mitologię obrotu:

Strukturalną podstawą tej mitologii obrotu towarowego jest *niekończąca* się gra z fluktuacjami cenowymi, poszukiwanie formuły, która wyczerpałaby niewyczerpalny w istocie zbiór zmiennych, które określają ceny, co w odniesieniu do towarów ma charakter czysto *informacyjny* i *semiotyczny*, całkowicie oddzielony od konsumpcji. Irracjonalna potrzeba kontroli rynku poprzez produkt, sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem poszukiwanie magicznych formuł, które pozwoliłyby przewidzieć zmiany cen, kontrolowana zbiorowa histeria, wszystko to jest wynikiem całkowitego przekształcenia towarów w znaki, które są same w sobie zdolne do wytworzenia zysku, jeśli tylko poddane zostaną odpowiedniej manipulacji (Appadurai 1986: 51).

Nie powinno zatem dziwić, że znaki produktu okazują się ważniejsze od niego samego. To nie pasta do zębów jest rzeczywistym przedmiotem zachęty producentów, wyrażanej głównie przez reklamę, lecz ideał nieskazitelnie białych zębów kojarzących się z młodością, zdrowiem, powodzeniem. Wszelako znakowy wymiar to tylko jeden z wielu elementów wielofunkcyjnej całości, jaką jest ekonomia. Podobnie jak instytucja *kula* służy ona bowiem produkcji, dystrybucji, zaspokajaniu biologicznych potrzeb człowieka, lecz jest zarazem sceną wymiany znaczeń, stanowienia więzi, wykuwania się tożsamości i afiliacji grupowych choćby z porządku ponowoczesnych rynkowych plemion (por. Maffesoli 2008). Ustalenia te prowadzą Appaduraia do konkluzji, że zbyt często podkreśla się nieekonomiczność gospodarek „pierwotnych”, niezachodnich, kalkulacyjność natomiast gospodarek zachodnich. Powyższa opinia nie tylko zatem rozwiewa pewne opaczne mniemania na tematy tyleż ekonomiczne, co antropologiczne, lecz również dostarcza nowatorskiej perspektywy teoretycznej badaczom rynku, antropologów zaś zachęca do wkraczania na tereny, które zdawali się dotychczas skrzętnie omijać.

Na tereny te nie obawia się wkraczać inny z reprezentantów podejścia antropologicznego, zajmujących się kulturą materialną w ostatniej dobie, Grant McCracken. Podziela zainteresowanie kulturą konsumpcyjną, lecz idzie zarazem dalej w kierunku wykazania dematerializacji rzeczy, która przejawia się nieustannym

przyrostem znaczeń semantycznych, reprezentujących coraz bardziej złożony świat rozmaitych afiliacji determinowanych w głównej mierze przez posiadane i użytkowane dobra. Zauważa, iż prowadzi to przy tym do przesunięcia z kompetencji technicznych użytkowania rzeczy w kierunku kompetencji semiotycznych w dekodowaniu i rozszyfrowywaniu ich złożonych znaczeń. Współczesny użytkownik rzeczy skupiony jest zatem głównie na „znaczeniach dóbr konsumpcyjnych dla wyrażenia kulturowych kategorii i zasad, kulturowania ideałów, tworzenia i podtrzymywania stylów życia, konstruowania własnej tożsamości oraz wywoływania i zapewniania trwałości zmiany społecznej. Konsumpcja ma w całej rozciągłości charakter kulturowy” – stwierdza ostatecznie McCracken (1990: xi). W czasach – w powszechnym przekonaniu – zanikania rozmaitych form ekspresji symbolicznych rzeczy przejmują rolę wehikułów znaczeń do tego stopnia, że – według McCrackena – obcowanie z nimi można wręcz ująć poprzez formułę rytuału: posiadania, wymiany czy pozbywania się ich. Z każdym z nich wiążą się równie złożone, co ulotne myśli, gesty, pozy, działania wprowadzające niezbędny element konsumpcyjnego *theatrum*. I dzieje się tak równie często w trybie inter-, co intrapersonalnym: jednostki stwarzają swój własny świat rzeczy, który oddaje ich indywidualne doświadczenie oraz koncepcję siebie samych i otoczenia (por. McCracken 1990: 85-86).

Ujęcie powyższe wyraźnie przesuwa punkt nacisku na jednostkowe światy przedstawione z udziałem rzeczy, indywidualną sprawczość, co nie powinno zaskakiwać w czasach postępującej refleksyjności, stylów życia czy mód, zastępujących dawniejsze podziały etniczne, klasowe, wiekowe, środowiskowe. Oto kierunek zapoczątkowany przez zreferowane wcześniej koncepcje Bourdieu czy Csikszentmihalyiego, eksponujące znaczenie rzeczy, której kontekst stanowić może nawet jednostkowa jaźń nadająca jej wyjątkowy sens. Na powyższe zjawisko zwraca uwagę inny antropolog ostatniej doby, Igor Kopytoff (2003), podważając wszechobecność utowarowienia głoszonego przez niektóre podejścia postmarksowskie, jak na przykład przez Baudrillarda. Mianowicie kultura w swym bogactwie sprzyja ujednostkowieniu nawet rzeczy, które miały pierwotnie status towarów. Ten proces dotyczyć może całych grup ludzkich, jak i poszczególnych osób. Tak ujednostkowane obiekty to zatem zarówno pomniki historyczne, atrybuty władzy czy uznane kolekcje sztuki, które reprezentują społeczeństwo danego narodu, jak i dom mieszkalny, samochód czy zwykły element odzieży, które mogą reprezentować jednostkę i jej upodobania. W każdym z tych i podobnych przypadków rzeczy stają się w swej funkcji czymś wyjątkowym, odsyłającym do idei, tradycji i wartości narodowych lub treści zgoła indywidualnych. Prowadzi to ostatecznie do wykształcenia się biografii rzeczy, które nie są przy tym określone raz na zawsze.

Tak rozumiana biografia rzeczy oznacza ich upodmiotowienie, zaistnienie w roli aktorów równorzędnych wobec człowieka do tego stopnia, że Alfred Gell nie waha się stwierdzić, iż „stają się sprawcami zdarzeń” (Gell 1998: 15);

posługuje się przykładem żołnierza, który staje się nim dzięki broni czyniącej z niego maszynę do zabijania. Potencjalna lista innych działających obiektów materialnych jest nieskończona, ponieważ dotyczy wszystkich możliwych osób oraz zmiennego działania różnych rzeczy w różnych okolicznościach. Zaliczyć do niej można zarówno krajobraz ojczysty, do którego tęsknimy, symbole narodowe, które u jednych wywołują wzruszenie, a u innych uczucie niechęci lub nawet ich niszczenie (np. palenie cudzych flag narodowych), dom rodzinny, pamiątki po przodkach, jak również ulubiony własny samochód czy zwykłą muszlę przywiezioną z dalekiej podróży, przypominającą miłe chwile kanikuly. Rzecz jasna, tak rozumiana sprawczość rzeczy ujawnia się jedynie w przypadku obecności drugiego z aktorów, jakim jest człowiek (grupa społeczna), a zdarza się, że obecny jest i trzeci – na przykład bóstwo, co ma miejsce w przypadku praktyk religijnych, których nieodłącznymi atrybutami są również rzeczy, tutaj – przedmioty związane z kultem religijnym. Sprawczość ta ma przy tym charakter stopniowalny – w zależności od kontekstu społecznego, religijnego czy politycznego, indywidualnych nastawień, miejsca i czasu. Insignia władzy mają w tym względzie „obiektywnie” większą performatywną moc od „subiektywnie” słabej mocy nawet „podrasowanego”, drogiego i codziennie pucowanego samochodu. Ujęcie w cudzysłów pojęć obiektywności i subiektywności oznacza wszakże, iż są one w konkretnych sytuacjach do odwołania. Dla biznesmena na dorobku samochód odpowiednio reprezentujący jego pozycję i/lub aspiracje może okazać się bowiem ważniejszy od wagi regaliów królewskich dla całego społeczeństwa.

Ujawniająca się z powyższych ustaleń wzrastająca ważność subiektywności bycia w świecie i jego doświadczania jest, jak się rzekło, rysem znamionym dla czasów współczesnych. Na ów aspekt zwraca również uwagę jeden z bardziej zasłużonych badaczy kultury materialnej, Daniel Miller (1987), którego podejście wykazuje znamiona swoistej antropologii subiektywności, jakkolwiek kontradiktorycznie termin ten mógłby się przedstawiać. W dyskutowanym tutaj wymiarze nie oznacza to bynajmniej skupienia się na warstwie nieredukowalnych jednostkowych doznań, a zatem popadnięcia w psychologizm. Jednostkowe ekspresje wyrażane są bowiem zwykle w sposób podzielany przez innych uczestników interakcji, w tym za pomocą rzeczy, które są jednak równocześnie rozumiane przez całą określoną zbiorowość. Filozoficzne umocowanie empirycznych ustaleń znajduje Miller w monistycznym systemie Hegla, a w szczególności jego rozumieniu obiektywizacji. Jest ona – według niemieckiego idealisty – rodzajem dialektycznej zależności między podmiotami a przedmiotami, osobami a rzeczami, w której nie ma miejsca na jakąś granicę oddzielającą jaźń od świata zewnętrznego. Innymi słowy, człowiek tworzy jakieś byty, w tym rzeczy, które zyskują następnie samoistność poza nim, wykorzystuje je jednak do ponownych aktów twórczych. Żaden z aktorów nie ma przy tym pozycji uprzywilejowanej, a ich relacja wzajemna ma charakter dynamiczny i procesualny: znaczenia rzeczy – dodaje Miller – konstytuują się poprzez działanie, a nie kontemplację.

Wyłaniająca się z powyższych podejść sytuacyjność, procesualność, a nawet idiosynkratyczność znaczeń rzeczy przywodzi ponownie na myśl ujęcie Bourdieu, który przyczynił się do ukonstytuowania nowej heurezy – ludzie i rzeczy stanowią symbiotyczne elementy nierozzerwalnej monistycznej całości; była ona również inspiracją dla Millera. Ten punkt widzenia rozwija także Tim Ingold, choć z nieco innej perspektywy poznawczej, uwzględniającej całość ekologii ludzkiej egzystencji. Brytyjski antropolog ów monizm rozciąga na całość ludzkiego środowiska, w tym przyrodniczego, gdzie formy i funkcje rzeczy są wypadkową wzajemnego oddziaływania człowieka i tworzywa materialnego. Swą koncepcją obejmuje przy tym całość historycznie rozumianej kultury, co prowadzi również do powrotu tematu kultury materialnej tubylczej czy ludowej. Ówczesne rzemiosła szczególnie dobitnie poświadczają ich kreatywny charakter w kosmogonicznym znaczeniu tego pojęcia – wyplatanie koszyka było zarazem formą uczestnictwa w procesach stwórczych skali makro, co umknęło uwadze Moszyńskiego. Ów twórczy rys dotyczy wszakże, choć wtórnie, i współczesnego świata rzeczy, którego domeną jest wskazywana wcześniej kultura konsumpcyjna – co podkreślali Douglas i Isherwood. Ogólnie, i te ustalenia podważają potoczne mniemania, że istnieje jakaś linia graniczna pomiędzy człowiekiem a tym, co poza nim. Możliwe granice dotyczą jedynie stanów materii, a nie rozdziału materii i umysłu oraz wyłaniają się z procesów znajdujących się u podstaw nadawania kształtu światu, które mają również rys kulturowy. Jeśli od świata oddziela nas jakaś granica, to przypomina ona strukturę rzeczoności koszyka, która nie ma ani wnętrza, ani zewnątrz. Ludzka jaźń nie jest ani ponad, ani poniżej natury, a raczej jest w tę powierzchnię wpleciona (Ingold 2000: 69).

Wzrastająca fala posthumanistyki, której reprezentantem wydaje się Ingold, pociągająca diametralną zmianę optyki widzenia i rozumienia przedmiotu badań, prowadzi również do zamazywania się granic dyscyplinowych. Stąd też trudno przypisać najbardziej dziś znanego rzeczownika koncepcji symbiotyczności człowieka i świata rzeczy, Bruno Latoura, konkretnej dyscyplinie wiedzy. Propozycja francuskiego badacza ma tyleż charakter antropologiczny, co socjologiczny i filozoficzny, i jest być może zapowiedzią nadchodzących zmian nie tylko w obrębie metodologii nauki, lecz również jej filozofii i struktury formalnej. Dla potrzeb tego omówienia najważniejsza jest istota koncepcji Latoura, w szczególności wyeksponowanie zjawiska hybrydyczności ludzi i rzeczy, połączenia tego, co ludzkie i tego, co nie-ludzkie. Chodzi o hybrydyczność dosłownie rozumianą, której znaczenie wciąż wzrasta, a mianowicie rozmaite formy wspomaganie przez rzeczy biologicznych funkcji organizmu człowieka: od protezy zęba do zastawki serca. Kwestia ta dotyczy nie tylko społecznego „dobrego samopoczucia” posiadacza tego czy owego samochodu, lecz całkiem dosłownego samopoczucia fizycznego, które może być osiągnięte poprzez wszczepienie sztucznego organu ciała czy choćby tylko jego elementu. Poświadczają to sami zainteresowani, pacjenci, którzy doświadczają zbawiennego działania różnego rodzaju protez.

Latour fakt hybrydyczności rozciąga na szerszy zakres zjawisk, nie tylko tej wąskiej klasy, jak powyżej, lecz i omawianych przypadków niezwiązanych z ingerencją fizyczną w ludzkie ciało, jak owe dyskutowane wcześniej samochody, ubrania, atrybuty władzy czy pamiątki rodzinne. I ten teoretyk stwierdza, że nie sposób zrozumieć oddzielnie człowieka i rzeczy – ich znaczeń i funkcji należy szukać pomiędzy nimi, w układzie relacji, które Latour (2010) określił jako „aktor-sieć”.

Podsumowanie, perspektywy rozwoju paradygmatu

Przegląd powyższy ukazuje kilka charakterystycznych cech genezy, stanu obecnego oraz perspektyw rozwoju antropologicznych badań kultury materialnej. Nade wszystko należy wskazać silną dozę interdyscyplinarności, która dotyczy wszelkich możliwych ujęć i która jest obecna od początku badań tej dziedziny ludzkiego życia. Tutaj ustalenia antropologiczne są równie ważne, jak innych nauk o człowieku, a wzajemne inspiracje okazują się niezbędne do rozwoju całości refleksji – różnych lub czasem synkretycznych punktów widzenia. Inną cechą, w tym wypadku badań antropologicznych, jest przemieszczenie zakresu, który zbiega się ze zmianami w całości nauk etnologicznych. Kulturę materialną tubylczą i ludową zaczęła uzupełniać jej odmiana zachodnia, miejska, a w szczególności tak zwana kultura konsumpcyjna – atrybut społeczeństw industrialnych i postindustrialnych. W tym zakresie teoria antropologiczna rozwinęła się najbardziej, proponując wyjaśnienia kultury konsumpcyjnej w aspekcie ekonomicznym, społecznym czy semantycznym. Okazuje się ponadto, że zmiany w zasobach i charakterze kultury materialnej nie pociągają podobnych zmian podstawowej funkcji rzeczy – narzędzi stanowienia tożsamości grupowych i jednostkowych. Ten drugi przypadek tożsamości kształtowanych z pomocą rzeczy zdaje się wzrastać, stąd też i wzrastające nim zainteresowanie wśród badaczy. Wreszcie, co poniekąd wynika z powyższych uwag, ma miejsce postępujący nacisk na badania funkcji nietechnicznych, nieinstrumentalnych kultury materialnej, wraz zresztą z postępującym procesem jej dematerializacji w rozumieniu przyrostu komponentu semantycznego.

Perspektywy rozwoju badań kultury materialnej wiążą się w równej mierze z aktualnym i możliwym przyszłym krajobrazem kulturowym, jak i istniejącą tradycją badań. W ciągu stosunkowo krótkiej ich historii można wskazać cały wachlarz podejść, których uwaga skupiona jest – by sparafrazować znaną typologię ujęć nauk społecznych – na podgrupach zjawisk o wymiarze: makro-, mezo- i mikrokulturowym. Można przypuszczać, że w takim trybie badania rozwijać się będą także w przyszłości. Pierwszy poziom dotyczy zjawisk szerokiej skali, tych dawniejszych, jak kultura narodowa czy etniczna oraz kontaktu kulturowego w tym obszarze, lecz i nowych, jak moda światowa czy – ogólniej – sfe-

ra ekonomii (np. Sahlins, Appadurai). Ważność kulturowych determinantów tej ostatniej jest już niemal powszechnie podzielanym przekonaniem, stąd też istotna rola teorii antropologicznej w tym zakresie, również w rozumieniu wiedzy aplikacyjnej. Drugi poziom, mezokulturowy, dotyczy zjawisk skali pośredniej, które są związane ze względnie trwałymi układami społecznymi z porządku: wspólnoty, subkulturowości, nowoplemienności, kultury organizacyjnej (np. Douglas, McCracken). Rzeczy wydają się tutaj jeszcze ważniejszymi aktorami w ramach procesów tworzenia tożsamości, ról społecznych, hierarchii, obyczajów i etykiet, stylów i mód środowiskowych, wzajemnych relacji grup tego poziomu, jak również przepływów między tym poziomem a poziomem makro, co w szczególności dotyczy problemów globalizacji/glokalizacji. Wreszcie poziom mikrokulturowy, najmniej rozpoznany, lecz nie mniej ważny od poprzednich. To w tym obszarze wykuwa się rodzaj antropologii subiektywności, której niezbędność stała się wyzwaniem dla teoretyków i metodologów (np. Miller, Ingold) – dotyczy to zresztą całości nauk etnologicznych. Refleksyjność, sprawczość, podmiotowość partycypacji kulturowej jest już stałą cechą współczesnego świata, a jeszcze bardziej – antropologicznym wyzwaniem.

Słowa kluczowe: kultura materialna, antropologia rzeczy, interdyscyplinarność

LITERATURA

- Appadurai A.
1986 *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, w: A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 3-63.
- Barański J.
2007 *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Baudrillard J.
1981 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis: Telos Press.
- Benedict R.
1966 *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bourdieu P.
1990 *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
2005 *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Scholar.
- Csikszentmihályi M.
1993 *Why We Need Things*, w: S. Lubar, W.D. Kingery (eds.), *History from Things. Essays on Material Culture*, Washington: Smithsonian Institution Press, s. 20-29.

- Csikszentmihalyi M., Rochberg-Halton E.
1981 *The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas M.
1994 *The Genuine Article*, w: S.H. Riggins (ed.), *The Socialness of Things. Essays on the Socio-Semiotics of Objects*, Berlin: Mouton de Gruyter, s. 9-21.
- Douglas M., Isherwood B.
1979 *The World of Goods*, Harmondsworth: Penguin.
- Evans-Pritchard E.E.
2007 *Religia Nuerów*, przeł. K. Baraniecka, M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Gell A.
1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Ingold T.
2000 *Making Culture and Weaving the Word*, w: P.M. Grave-Brown (ed.), *Matter, Materiality and Modern Culture*, London: Routledge, s. 50-71.
- Jacyno M.
1993 *Mikrostrukturalny aspekt Pierre'a Bourdieu koncepcji habitusu*, „Kultura i Społeczeństwo” 37:, s. 17-29.
- James W.
1996 *The Principles of Psychology*, Chicago, Auckland, London: Encyclopaedia Britannica.
- Kopytoff I.
2003 *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, przeł. E. Klekot, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 249-274.
- Latour B.
2010 *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, Kraków: Universitas.
- Maffesoli M.
2008 *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski B.
1981 *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, *Dziela*, t. 3, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mauss M.
1973 *Zarys ogólnej teorii magii*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 3-210.
- McCracken G.
1990 *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington: Indiana University Press.
- Miller D.
1987 *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford: Basil Blackwell.
1998 *Introduction. Why Some Things Matter*, w: D. Miller (ed.), *Material Cultures. Why Some Things Matter*, London: UCL Press, s. 3-21.

- Moszyński K.
1967 *Kultura ludowa Słowian*, t. 1, *Kultura materialna*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Prown J.D.
2000 *The Truth of Material Culture: History or Fiction?*, w: J.D. Prown, K. Haltman (eds.), *American Artifacts. Essays in Material Culture*, East Lansing: Michigan State University Press, s. 11-27.
- Sahlins M.
1976 *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schlereth T.J.
1991 *Material Culture or Material Life. Discipline or Field? Theory or Method?*, w: G.L. Pocius (ed.), *Living in a Material World. Canadian and American Approaches to Material Culture*, St. John's: Institute of Social and Economic Research, s. 231-252.
- Wacquant L.J.D.
2001 *Wprowadzenie*, w: P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 8-42.

Janusz Barański

MATERIAL CULTURE. A NEW PARADIGM OF ANTHROPOLOGY

(Summary)

The beginnings of modern material culture studies in anthropology are also the beginnings of modern anthropology – both should be associated with the work of Malinowski, Boas and Mauss, as well as with the holistic and multi-functional approach to culture. These theories found their continuation in the concepts of Evans-Pritchard, and in the „culture and personality” school, but with the changing scope of cultural anthropology the subject lost its importance in the postwar period. Meanwhile, it was taken up by some neighbouring disciplines, especially history, sociology and psychology (Prown, Baudrillard, Bourdieu, Csikszentmihalyi), which contributed to the appearance of a strong interdisciplinary approach in material culture studies. Last decade of the twentieth and early twenty-first century brought about a revival of the subject in cultural anthropology (Sahlins, Douglas, McCracken, Appadurai, Kopytoff, Gell). It is associated with the recognition of the growing importance of the consumer culture – a phenomenon of everyday life in the Western world, as well as the increase of cultural subjectivity and reflexivity. The growing interest in material culture is maintained by posthumanity movement (Ingold, Latour), exposing the hybrid, symbiotic nature of the relationship between human beings and things. The latest history of material culture studies and contemporary trends make it likely that the research will be developed on a macro- (global economic processes), meso- (group identification, local) and microcultural level (identity, lifestyles).

Key words: material culture, anthropology of things, interdisciplinarity

GRAŻYNA KUBICA
Instytut Socjologii
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

SPOŁECZNE BIOGRAFIE ZDJĘĆ TERENOWYCH, CZYLI ANTROPOLOGIA WIZUALNA ARCHIWALNEJ FOTOGRAFII

Problematyka wizualności jest obecna w antropologii od samego początku jej istnienia. Jednak antropologia wizualna jako subdyscyplina zaczęła się rozwijać dopiero w latach 70. XX wieku. Od tego czasu stała się jedną z najbardziej prężnych specjalizacji. Po latach dość wątpliwego statusu naukowego uzyskała wreszcie akademicką legitymizację, a także popularność wśród studentów i adeptów jako dziedzina dowartościowująca wizualność i łącząca w sobie rygor podejścia naukowego z artystyczną wyobraźnią i inwencją.

Tekst niniejszy¹ ma na celu przyjrzenie się jednemu z ważniejszych zagadnień podejmowanych przez antropologów wizualnych, jakim jest opracowanie i analiza fotograficznych i filmowych materiałów terenowych stworzonych przez etnografów. W pierwszej części dokonuję przeglądu i krytycznej oceny najważniejszych – moim zdaniem – projektów w tej dziedzinie, zaś w drugiej proponuję własną analizę cyrkulacji fotografii terenowych na przykładzie zdjęć Bronisława Malinowskiego. Wybrałam kolekcję tego antropologa, gdyż jego spuścizna jest szczególnie „aktywna”, a w niektórych działaniach sama – mniej lub bardziej bezpośrednio – uczestniczyłam.

Mój projekt wpisuje się w nurt badający materialność fotografii i społeczne biografie rzeczy, gdzie zakłada się, iż „nie można w pełni pojąć znaczenia przedmiotu w pojedynczym momencie jego istnienia, ale powinno się go rozumieć

¹ Chciałabym podziękować osobom, które pomogły mi w przygotowaniu tego tekstu: Arkadiuszowi Bentkowskiemu, Sue Donnelly, Christopherowi Pinneyowi i szczególnie – Michaelowi Youngowi.

w ramach kontinuum procesu jego wytwarzania, wymiany, użycia i znaczenia” (Edwards, Hart 2011: 260). Staram się zatem odpowiedzieć na pytanie: jak żyją zdjęcia, jakie są trajektorie ich losów?

Antropologiczne archiwum wizualne jako przedmiot badań

Badacze zajmujący się oceną roli fotografii w antropologii zwracają uwagę na fakt, że od samego początku istnienia tej dyscypliny relacje o innych kulturach były wzbogacane materiałem wizualnym. Co więcej, dla tej nowej nauki o bardzo jeszcze niepewnych podstawach fotografia przedstawiała „fakty, co do których nie mogło być wątpliwości” (Read 1892: 87), co było szczególnie ważne, gdy materiału terenowego nie zbierali antropologowie, lecz „ludzie na miejscu”. W ciągu dziejów dyscypliny zmianie ulegała intensywność użytkowania fotografii. O ile na początku zdjęcia terenowe odgrywały wielką rolę, to w okresie dominacji funkcjonalizmu, a później strukturalizmu fotografie zaczęły zniknąć z tekstów antropologicznych. Powodów można szukać na poziomie teoretycznym. W „starej” antropologii miało znaczenie to, co widać, w „nowej” – ważne były ukryte reguły kierujące życiem społecznym, których nie da się sfotografować. Później refleksja postmodernistyczna uznała wizualność jako równoprawną z tekstem źródło wiedzy antropologicznej i zdjęcia wróciły na łamy antropologicznych książek, choć już w innej roli.

Zmieniało się także teoretyczne podejście do wizualności. Na początku dominował paradygmat naukowo-realistyczny, w którym najważniejsza była obiektywizacja i generalizacja (Bentkowski 2012; Olechnicki 2003). Obecnie mamy raczej do czynienia z podejściem, w którym istotna jest ekspresyjność i niejednoznaczności, a także refleksyjność i współpraca z badanymi (Pink 2009; Sikora 2004; Banks 2009).

Dla wielu antropologów wizualnych szczególnie interesujący jest etnograficzny materiał archiwalny i sposoby jego analizy, prezentacji i oceny. Pierwsza fala zainteresowania tym typem fotografii miała miejsce w połowie lat 80. XX wieku i wiązała się z krytycznym zwrotem w antropologii i kryzysem reprezentacji. Często wtedy problematyzować dziedzictwo kolonializmu i poddawać je krytyce. Dyskutowano też rolę fotografii etnograficznej w tym kontekście.

Pierwszą ważną inicjatywą mającą na celu przegląd wczesnej działalności fotograficznej antropologów był projekt Royal Anthropological Institute rozpoczęty w 1984 roku, którego efektem był tom pod redakcją Elizabeth Edwards, *Anthropology and Photography, 1860-1920* (Edwards, ed., 1992). Badacze archiwalnych kolekcji fotograficznych zauważyli, że były one tworzone, by przedstawić obiektywną wiedzę naukową o innych kulturach, czyli „dokumentować fizyczne i kulturowe różnice”, ale w rzeczywistości prezentowały subiektywność autorów i ich teoretyczne perspektywy, które często skutkowały etnocentryzmem, rasizmem czy

wręcz opresją (Pink 2009: 91). Wizualność stanowiła paradygmat wiedzy uprzywilejowanej, a fotografia stała się symbolem wyższości Zachodu (Pinney 1992).

Jednym z efektów debaty po opublikowaniu tego tomu było określenie gatunków fotograficznej produkcji antropologów. Alison Griffith wyróżniła trzy typy zdjęć, które można znaleźć w etnograficznych archiwach. Pierwszy, najbardziej znany i utożsamiany z dziewiętnastowieczną antropologią, to tak zwane zdjęcia antropometryczne. Ludzie byli fotografowani jako przedstawiciele pewnych fizycznych typów, na potrzeby tworzenia taksonomii klasyfikujących rodzaj ludzki. Podmiotowość osoby fotografowanej była stłumiona, miała ona jedynie reprezentować szerszą kategorię. Wygląd fizyczny był podstawą teorii dotyczących kultury, inteligencji i ewolucji. Wskazówki, jak wykonać tego typu fotografie określano bardzo precyzyjnie (Griffith 2002: 101). Takie szczegółowe instrukcje zawierał na przykład rozdział dotyczący fotografii opracowany przez Alfreda Haddona w trzecim wydaniu *Notes and Queries on Anthropology*:

Co się tyczy portretów, powinno się zawsze zrobić pewną ilość typów jak największych [w jak największym rozmiarze – G.K.], z przodu i z profilu; obiektów powinien być na wysokości twarzy, oczy badanego skierowane wprost i skupione na punkcie na tej samej wysokości od ziemi lub na linii horyzontu. Gdy fotografuje się całą nagą postać, powinno się zrobić ją z przodu, z boku i z tyłu; pięty powinny się stykać, a ręce zwiisać po bokach ciała; najlepiej fotografować skalę metryczną razem z ciałem obiektu. Pożądane jest mieć ekran z miękkiej, delikatnej tkaniny w neutralnym kolorze jako tło. Ten ekran powinien być wystarczająco jasny, by kontrastować dobrze z żółtą czy brązową skórą, bardzo ważne jest, by ustawić go w pozycji, w której światło jest jak najbardziej ostre jak najdłużej w ciągu dnia. W czasie dłuższego pobytu można zorganizować prowizoryczne studio. Do zdjęć portretowych konieczny jest biały papier lub karton do rozjaśniania cieni. Kilka portretów powinno się zrobić z półprofilu lub w pozycji, która daje bardziej przyjemny obraz niż sztywne portrety wymagane przez badacza (Haddon 1899: 239).

Oprócz tych statycznych ujęć badacze stosowali także zdjęcia przedstawiające codzienne życie badanych ludów. Ten nowy typ zdjęć podkreślał znaczenie ważności relacji między fotografem i fotografowanym, ich wzajemnego zaufania i współpracy (Griffith 2002: 121). Głównym proponentem tego podejścia był Everard im Thurn, botanik i antropolog, a także urzędnik kolonialny, który w swym artykule *Anthropological Uses of the Camera*, będącym jednym z pierwszych naukowych tekstów antropologii wizualnej, krytykował ówczesne sposoby fotografowania:

Tak jak czysto fizjologiczne fotografie antropometrów są tylko obrazami ciał pozbawionych życia, zwykle fotografie przypadkowych nieszczęsnych krajowców (...) można by porównać do fotografii, jakie się czasami widzi, źle wypchanych i zdeformowanych ptaków i zwierząt. (...) dobra seria fotografii pokazujących każ-

dy przedmiot posiadany przez prymitywny lud, i jego używanie będzie o wiele bardziej pouczająca i o wiele bardziej interesująca niż jakakolwiek kolekcja samych tylko przedmiotów. Jeżeli chce się pokazać nie rzeczy, lecz zwyczaj takiego ludu, zdjęcia mogą być zrobione tak samo. Kilka przykładów z większej serii pokazujących gry tych ludzi będzie tego ilustracją (im Thurn 1893: 186).

Trzecim rodzajem fotografii, wyróżnionym przez Griffith, były zdjęcia pocztówkowe, które produkowano na zamówienie szerszych kręgów zachodniego społeczeństwa, domagającego się przedstawień „prymitywnych” ludów. Zdjęcia te były wykonywane w atelier, na odpowiednim tle, i z założenia miały egzotyzować i idealizować tubylców. Antropologowie, mimo swej naukowej retoryki, wykorzystywali te komercyjne produkcje do swoich celów. Granica między zdjęciami naukowymi a popularnymi była wtedy jeszcze dość płynna.

Od czasu opublikowania tomu *Anthropology and Photography* nastąpiła „eksplozja zainteresowania antropologów historyczną fotografią etnograficzną i innymi praktykami fotograficznymi towarzyszącymi dyscyplinie” (Banks, Vokes 2010: 337). I nie ma w tym stwierdzeniu przesady. Ilość książek i artykułów na ten temat jest zaiste imponująca. Z tej bogatej literatury chciałabym zwrócić uwagę na tom: *Photography, Anthropology and History* (Morton, Edwards, eds., 2009), który jest – jak głosi podtytuł – „poszerzeniem ramy”. Jego celem było przedstawienie bogatego dziedzictwa wizualnego antropologii i zastosowanie doń całego zestawu współczesnych podejść badawczych dyscypliny oraz podjęcie ważnych dla antropologii jako całości problemów, które są widoczne przez pryzmat wizualności (Edwards, Morton 2009: 1).

Redaktorzy tego tomu zwracali też uwagę na fakt, że w samej antropologii uległo zmianie podejście do archiwalnego materiału fotograficznego. Postmodernistyczne środowisko intelektualne doceniło znaczenie fotografii w oświetlaniu problemu wiedzy antropologicznej jako pewnego konstruktu, jak i tego, że zdjęcia stały się kluczowymi miejscami refleksyjnej teorii i metod. Na początku tego okresu rozpatrywano fotografię głównie w relacji do tekstu (np. Clifford, Marcus, eds., 1986). Pojawiły się też studia, które w swym metodologicznym i analitycznym podejściu do fotografii odwoływały się do teorii Michela Foucaulta i jego pojęć nadzoru, spojrzenia i urzeczowienia, a z drugiej strony – wyraźny był także wpływ semiotycznego czytania obrazów Rolanda Barthesa. Wkrótce okazało się, że te pierwsze mają tendencję do dychotomizowania i przeceniania dynamiki relacji władzy i jej wizualnej retoryki, co często paraliżowało analizę, a – co gorsza – uciszało głosy tych, których miało dowartościowywać. Antropologiczne podmioty większości teorii postkolonialnych były przedstawiane jako pozbawione władzy, uprzedmiotowione i pasywne w obliczu kolonialnego spojrzenia. Jednak, według Elizabeth Edwards i Christophera Mortona, podejście to miało też pozytywny efekt, bo ujawniło dyskursywne praktyki fotografii etnograficznej: konstrukcyjną naturę antropologicznego przedmiotu, jego ideologiczne pod-

stawy i możliwości odkodowania poprzez krytyczną lekturę (Edwards, Morton 2009: 3-4).

Obecnie, nie negując kolonialnych uwikłań antropologii i fotografii, wskazuje się także na sprawstwo rdzennej ludności i jej własne doświadczenie kontaktu. Nastąpiło odejście od zajmowania się tylko problemem reprezentacji *per se*, na rzecz złożonych krajobrazów dyskursywnych i politycznych, które ujawniły się wraz z wprowadzeniem problematyki mediów i archiwum. Innym nurtem była rehabilitacja historii w antropologii, a fotografia zaczęła być postrzegana jako obraz, który jest rezultatem historycznych obecności i spotkań. Pojawiły się też ważne pytania, na przykład: jak fotografia staje się „antropologiczna”? Jak fotografii nabierają historycznego znaczenia? Jak można pogłębić analizę? Jak wyjść poza proste dekodowanie?

Proponowany jest model „ekonomii wizualnej”, który umożliwi bardziej zniuansowane podejście i rozważenie wielu aspektów: produkcji, rozpowszechnienia, konsumpcji, posiadania i wystawiania fotografii. Wszystkie one mają wpływ na jej znaczenie sytuacyjne i historyczne (Poole 1997). To wszystko spowodowało, że destabilizacji uległy dotychczasowe sposoby „czytania” archiwalnych fotografii. Nie ma już jednego właściwego sposobu ich interpretacji. Zdjęcie jest ciągle dokumentem, który ma swego autora, ale było także miejscem kulturowego spotkania.

Morton i Edwards dużo uwagi poświęcają archiwum, które stało się przedmiotem wielu analiz. Można nawet mówić o „archiwalnym zwrocie” w antropologii. Badacze przyglądają się praktykom i poetykom zbierania, segregowania i klasyfikowania fotografii, a także starają się je zrozumieć jako punkty, gdzie spotyka się chęć, selektywność, zapominanie i alternatywne historie antropologii. Można powiedzieć, że autorytet dyscypliny modelował antropologiczne archiwum, a ono z kolei modelowało dyscyplinę. Współcześnie zaś mamy do czynienia z destabilizacją i zmianą formy archiwalnej władzy, bo fotografie są włączane w różne konstrukcje, formacje czy dialekty, które nadają znaczenie spotkaniu fotografii, historii i pamięci. Jednak mimo wszystko – konkludują Edwards i Morton (2009: 13) – koncepcja archiwum pozostaje ważna dla zachodniej praktyki naukowej.

Efekty jednego z ostatnich projektów zostały opublikowane w numerze tematycznym znanego pisma „History and Anthropology” zatytułowanym *Anthropology, Photography and the Archive*, pod redakcją Marcusa Banksa i Richarda Vokesa. Autorów przede wszystkim interesował temat ruchu i sposobów przemieszczania się wizerunków „do” i „z” archiwum, badali też ich krążenie między różnymi rodzajami kolekcji (oficjalnymi, prywatnymi, planowanymi, zmieniającymi się) (Banks, Vokes 2010: 339). Teoretyczną inspiracją były koncepcje francuskiego filozofa nauki Bruno Latoura i przedwcześnie zmarłego brytyjskiego antropologa Alfreda Gella. Najbardziej istotne wydaje się tutaj pojęcie sprawczości rzeczy. Banks i Vokes podkreślają, że interesuje ich ruch, a razem z nim fotograficzne przedstawienia, czyli na przykład drukowanie, publikowa-

nie, wystawianie. Pozwala to widzieć zdjęcia jako niestabilne i płynne artefakty, będące jednocześnie w miejscu i w ruchu. Autorzy tego tomu zwracali uwagę na te formy cyrkulacji fotografii, które dokonywały się między jednym systemem materialnych relacji a drugim, szczególnie na przechodzenie ze sfery prywatnej do publicznej i odwrotnie. Zmienia się wtedy znaczenie zdjęć, bo zależy ono od kontekstu, może się także zatrzeć pierwotna „społeczna biografia” zdjęcia (czyli związków wynikających z jego produkcji, form wymiany, w których uczestniczyło i innych kolekcji, jakich było częścią). Można o nich myśleć jak o Latourowskich „krążących referencjach”, ruchomych znakach, które stają się przez akty „tłumaczenia” (ze sfery prywatnej do publicznej) przedmiotem wielu wymazań. Ruch zdjęć w archiwach i między nimi może także zmienić naturę ich materialnych związków, ulokować je w różnych materialnych asamblażach. Jednym z ważnych tematów jest wyobrażenie obrazów w dialogu ze sobą nawzajem.

Z innych projektów, warto wymienić tom pod redakcją Elizabeth Edwards i Janice Hart, *Photographs Object Histories: On the Materiality of Images* (Edwards, Hart, eds., 2004), który dotyczy fotografii w ramie teoretycznej „biografii rzeczy” i materialności, ale mało jest tam odniesień do etnograficznej fotografii terenowej (poza tekstem redaktorek o „kulturowej biografii skrzynki z «etnograficznymi» zdjęciami” – Edwards, Hart 2004).

Wstęp do tej książki ukazał się w polskim tłumaczeniu w zbiorze *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów* (Frackowiak, Olechnicki, red., 2011). Autorki zwracają tam uwagę na fakt, iż fotografia jest nie tylko dwuwymiarowym obrazem, ale także trójwymiarowym przedmiotem, a zatem istnieje w jakimś społecznym i kulturowym doświadczeniu. Stąd „myślenie o fotografii przez pryzmat materialności zakłada jej rozważanie w kategoriach zamysłu, wykonywania, rozpowszechniania, konsumowania, używania, pozbywania się i odzyskiwania” (Edwards, Hart 2011: 254). Analiza materialności w fotografii polega, według autorek, na określaniu materialnych form zdjęć, rodzajów ingerencji w obraz, ustaleniu różnych form prezentacyjnych oraz „społecznych biografii, które zapośredniczały fotografie i umieszczały je w określonych dyskursach społeczno-kulturowych” (Edwards, Hart 2011: 273). Ważne jest także badanie zmiennych historycznie i kulturowo sposobów postrzegania materialności w fotografii, ujawnianie się w niej różnych funkcji obrazów (prywatnych i publicznych), bycie przedmiotami wymiany czy obiektami używanymi w kontekście religijnym. Edwards i Hart podkreślają, że znaczenie materialności nie maleje nawet w epoce cyfrowej. Zwracają uwagę na sprawczość fotografii, widoczną w podejściu, „które dostrzega centralność materialności i pozwala nam patrzeć na fotografie i używać ich bardziej jako przedmiotów społecznie istotnych, aktywnych i zdolnych do reagowania niż tylko będących prostym następstwem, z jednej strony, władzy, kontroli i biernej konsumpcji, czy z drugiej – estetycznych dyskursów i supremacji indywidualnej wizji” (Edwards, Hart 2011: 284).

Badacz historycznych fotografii antropologicznych, Arkadiusz Bentkowski, studiuje filozoficzne podstawy fotografii, historyczność percepcji, a także zwraca uwagę na pewną istotną zmianę, która zaszła w ostatnim czasie w ontologicznym rozumieniu fotografii: „z produktu obciążonego fizycznością na dobro wirtualne i nieuchwytnie, łatwo dostępne i pozbawione fizyczności, materialności, historyczności i ontologicznego zakotwiczenia w czasie” (Bentkowski 2012: 3). Symptomatyczne jest według niego zmniejszenie znaczenia czasoprzestrzennych wyznaczników wizualnego oglądu oryginalnych zdjęć i utracenie kontroli nad samym aktem patrzenia. Krótko mówiąc, nie musimy już udawać się do archiwum, by obejrzeć stare zdjęcia. Możemy je obejrzeć w Internecie. Oczywiście nie dotyczy to wszystkich zasobów.

Ten bogaty dorobek teoretyczny i analityczny antropologii wizualnej, który powstał z krytycznej refleksji nad własną spuścizną, jest ciągle rozwijany. Przegląd niniejszy nie jest oczywiście wyczerpujący, a raczej skupia się na pewnych kwestiach, które wydają się współcześnie szczególnie ważne. Żałować należy, że wśród tak licznych ostatnio tłumaczeń zachodniej literatury antropologiczno-socjologiczno-wizualnej na język polski brakuje prac reprezentantów tego nurtu refleksji (poza wzmiankowanym tekstem Edwards i Hart).

Warto tutaj wspomnieć o podobnych przedsięwzięciach (choć dotyczących fotografii terenowej tylko częściowo), w których uczestniczyli polscy badacze. Efektem jednego z nich jest dwujęzyczny tom *Archiwum jako projekt – poetyka i polityka (foto)archiwum*, który „stanowi próbę przemyślenia kwestii archiwów w postsocjalistycznej Europie Środkowej i Wschodniej” (Pijarski 2011: 16). Drugi – to pięknie wydane dwutomowe i czterojęzyczne dzieło, *Photo Proxima* (Gruszka, red., 2012), które jest efektem wymiany doświadczeń w zarządzaniu zbiorami fotograficznymi przez przedstawicieli czterech europejskich instytucji (polskim partnerem było Muzeum Etnograficzne w Krakowie).

W następnej części tekstu przedstawiam moje własne analizy czerpiące inspiracje z prac brytyjskich kolegów i koleżanek, a odwołujące się do materiału także przez nich badanego i omawianego. Staralam się wszelako wyłowić problemy, których nie podejmowali lub podejść do analizowanych przez nich kwestii z innej perspektywy. Zajmuję się głównie kwestią cyrkulacji zdjęć archiwalnych i pojawiania się ich w różnych asamblażach.

Społeczne biografie zdjęć terenowych

Czemu właściwie służyły fotografie robione podczas badań? Przede wszystkim od początku były uważane za najbardziej przydatne i obiektywne narzędzie do rejestrowania zanikającej rzeczywistości pierwotnych kultur. W cytowanym już wcześniej artykule Everard im Thurn zwracał na to uwagę: „Prymitywne etapy życia szybko znikają ze świata w tym czasie nieustannych podróży i eksplora-

cji, i to powinno być uznane prawie za obowiązek wykształconych podróżników udających się w mniej znane części świata, by zarejestrować, nim będzie za późno, te etapy, które można obserwować; nie jest jednak wystarczająco rozpoznawym faktem, że taką rejestrację zwykle czynioną na piśmie, można nieskończenie wspomóc aparatem fotograficznym” (im Thurn 1893: 184).

Po zakończeniu badań etnografowie wykorzystywali swe zdjęcia terenowe przy pisaniu monografii, jako *aide-mémoire* czy notatnik fotograficzny. Malinowski pisał w *Ogrodach koralowych*, ubolewając nad swym małym zaangażowaniem w tę formę dokumentacji: „Sprawdzanie notatek terenowych z zastosowaniem fotografii w czasie opracowywania materiałów dotyczących ogrodów skłoniło mnie do przeformułowania moich twierdzeń w licznych punktach” (Malinowski 1986: 661).

Antropologowie rzadziej robili z materiału wizualnego bardziej wyrafinowany użytek naukowy. Jedynym wyjątkiem są tutaj badania Margaret Mead i Gregory’ego Batesona na Bali, których wyniki zostały zaprezentowane w książce *Balinese Character: A Photographic Analysis* (Bateson, Mead 1942).

Zdjęcia służyły przede wszystkim jako ilustracje w publikowanych monografiach czy wygłaszanych wykładach (w postaci szklanych przezroczycy). W ich wyborze kierowano się głównie względami merytorycznymi, ale kwestie technicznej jakości i artystycznego wyrazu też nie były antropologom obojętne. Zdjęcia terenowe w monografiach nie stanowiły prostej kalki rzeczywistości – szczególnie widać to w pracach Malinowskiego. W przedmowie do nowego wydania *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* zwróciłam uwagę na fakt, że: „Jeżeli zdjęcia są czegokolwiek ilustracją, to raczej kategorii teoretycznych niż etnograficznego opisu. I w tym też sensie są symboliczne, pozostając jednocześnie dokumentem” (Kubica 2005: XXXV).

Zatem ze zbioru zdjęć terenowych wybierano te, które nadawały się do publikacji, a reszta spoczywała w domowym archiwum razem z notatkami terenowymi i innymi materiałami. Stanowiły one zazwyczaj własność prywatną badaczy, a po ich śmierci rodzina przekazywała je zinstytucjonalizowanym archiwum razem z resztą spuścizny. To dotyczyło jednak głównie wybitnych antropologów, materiały tych mniej znanych często ulegały rozproszeniu czy zniszczeniu.

Obecnie Wenner-Gren Foundation prowadzi program przejmowania archiwów antropologów i zapewniania im fachowej opieki². W Wielkiej Brytanii istnieją podobne inicjatywy, a szczególnie interesujący jest projekt koordynowany przez Pitt-Rivers Museum w Oksfordzie, gdzie etnografowie mogą zdeponować swe kolekcje fotografii terenowych. Następnie są one opracowywane, digitalizowane i udostępniane online³. W Polsce materiały terenowe gromadzą głównie ar-

² Omawiała ten projekt w rozmowie ze mną Sydel Silverman (patrz: Kubica, w druku).

³ Patrz: <http://web.prm.ox.ac.uk/cap/> (31.07.2013).

chiwa instytutów etnologii i muzea etnograficzne. Materiały z badań socjologicznych mogą być od niedawna przekazywane do Archiwum Danych Społecznych.

Bywało jednak, że kolekcje fotografii trafiały od razu do muzeów etnograficznych czy uniwersyteckich archiwów. Instytucje te często były inicjatorami wypraw, których rezultaty miały wzbogacać muzealne kolekcje oraz służyć celom edukacyjnym i badawczym. Tak właśnie było w przypadku ekspedycji Marii Czaplickiej, której naukowy efekt w postaci zbioru artefaktów i fotografii zasilił Pitt-Rivers Museum w Oksfordzie i Pennsylvania University Museum w Filadelfii, sponsorujących wyprawę.

Zdjęcia terenowe antropologów zdeponowane w archiwach zaczynają żyć drugim życiem, na które fotografowie nie mają już raczej wpływu. To inni przejmują nad nimi pieczę i wykorzystują do swoich celów. Zdjęcia pojawiają się poza kontekstem ich wytworzenia, poddane analitycznym procedurom badaczy materiałów historycznych czy też wprzęgnięte w nowe projekty wizualne. Następna część tego tekstu stanowi krytyczny przegląd tych właśnie cyrkulacji, który ilustruję przykładami losów zdjęć z archiwum Bronisława Malinowskiego, które w 1960 roku, wraz z całą spuścizną antropologa, przekazała do Archiwum London School of Economics jego córka, Helena Wayne.

Społeczne biografie archiwalnych zdjęć Bronisława Malinowskiego

Zdeponowanie materiału w archiwum rozpoczyna proces poddawania go praktykom klasyfikowania, opracowania i segregowania. W przypadku spuścizny Malinowskiego proces ten trwał bardzo długo, co było spowodowane w dużej mierze wielkimi rozmiarami tego zbioru. Składały się nań dokumenty wytworzone przez antropologa i zgromadzone przez Helenę Wayne, ale także materiały przez nią wywołane (jej korespondencja i wywiady z byłymi studentami i współpracownikami ojca). Fotografie w tym zbiorze nie stanowią osobnej kategorii, a wyróżniona w katalogu jest tylko kolekcja zdjęć pochodzących z badań na Trobriandach (obecnie jest ona w dużej części zdigitalizowana i dostępna online⁴). Gdy przeglądałam to archiwum podczas pracy nad dziennikami antropologa, natrafiłam przypadkiem na zbiór jego fotografii wykonanych podczas pierwszej wyprawy terenowej, na wyspę Mailu. Część z nich była reprodukowana wcześniej w monografii *The Natives of Mailu*, ale część nie była nigdy udostępniona. Kilka spośród nich zostało później opublikowanych w polskiej edycji dziennika (Malinowski 2002). To „ukrycie” owych mailuskich zdjęć przez nieuwzględnienie w katalogu spowodowało, że badacze twórczości fotograficznej Malinowskiego ich nie analizowali. Główna część kolekcji fotograficznej, czyli

⁴ Patrz: <http://archives.lse.ac.uk/Record.aspx?src=CalmView.Catalog&id=MALINOWSKI%2f3%2f1> (31.07.2013).

zdjęcia z Trobriandów, zawiera zarówno negatywy, jak i odbitki. Te ostatnie są w większości formatu 14 x 8,5 cm, wydrukowane na błyszczącym papierze, na odwrocie zawierają inskrypcje wykonane ręką Malinowskiego określające ich zakres tematyczny, na przykład: taniec, magia, ubiór. Jest to format umożliwiający łatwe przeglądanie zdjęć, układanie ich obok siebie, grupowanie w zbiory. Fotografie robią wrażenie „roboczych”, co jeszcze potęguje wiotkość papieru.

Na wystawach

Jednym z ważnych sposobów prezentowania fotografii terenowej jest ekspozycja jej w muzeach. O ile wiem, żadna instytucja tego typu nie ma fotografii Malinowskiego w stałej ekspozycji. Udostępniają one materiał archiwalny na wystawach czasowych organizowanych z różnych powodów i okazji. Zdjęcia Malinowskiego po raz pierwszy zostały pokazane publicznie w Muzeum Victorii w Melbourne w 1919 roku, jako dodatek do zbioru artefaktów przekazanych przez antropologa tej instytucji. Całość była zaaranżowana w dużej gablocie, „wraz z najlepszymi fotografiami podnosiły one wartość wystawy” (Young 2008: 756-757).

Następna okazja pojawiła się dopiero przeszło pół wieku później w czasie ekspozycji upamiętniającej stulecie urodzin Malinowskiego: „The Kula. A Bronislaw Malinowski Centennial Exhibition”, którą zorganizował William A. Shack w 1985 roku, w Muzeum Antropologii im. Roberta H. Lowiego w Berkeley. Była ona później prezentowana jeszcze w Tucson, New Haven i w Krakowie (na przełomie 1986 i 1987 r.). I tutaj zdjęcia antropologa jedynie uzupełniały kolekcję artefaktów związanych z wymianą *kula*. Centralne miejsce zajmowały ozdobna trobriandzka łódź i chata z bali. Obiekty pochodziły ze zbiorów Muzeum Brytyjskiego i Muzeum im. Lowiego (Shack 1985). Podobną wystawę zorganizował w Muzeum Brytyjskim pod koniec lat 80. Michael O’Hanlon, który kierował wtedy działem etnograficznym tej instytucji.

Największą wystawą prezentującą terenowe fotografie antropologa była ekspozycja „Malinowski – Witkacy. Fotografia: między nauką a sztuką”⁵ zaprezentowana w 2000 roku w Muzeum Narodowym w Krakowie, towarzysząca szóstej konferencji Europejskiego Stowarzyszenia Antropologów Społecznych (później pokazana w warszawskim Centrum Sztuki Współczesnej). Zestawiono na niej dokumentacyjne zdjęcia etnografa z eksperymentalnymi – artysty. Wspólnym mianownikiem twórczości obu fotografów było – zdaniem organizatorów – zainteresowanie człowiekiem. Wystawie towarzyszył dwujęzyczny rocznik pisma

⁵ Wystawę tę zorganizował zespół antropologów, etnologów, fotografików i muzealników, którym kierował Zbigniew Benedyktowicz.



Fot. 1. Asamblaż fotografii terenowych Malinowskiego reprodukowanych na papierze, biblioteka autorki. Autorstwo i fot.: G. Kubica.

„Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, w którym opublikowano między innymi kilka tekstów o fotografii Malinowskiego (Wright 2000; Young 2000; Sikora 2000).

Zatem wystawiennicze sposoby eksponowania zdjęć terenowych antropologa były dwójakiego rodzaju. Po pierwsze, stanowiły one uzupełnienie kolekcji artefaktów, co pozostawało w zgodzie z logiką etnograficznej reprezentacji, której hołdował także sam Malinowski. Drugim sposobem podejścia było skupienie się na samych fotografiach, które zestawiono z formalnie bardzo odległymi artystycznymi eksperymentami Witkacego. Ta zmiana kontekstu ujawniła zupełnie nowe treści, które może z sobą nieść fotografia terenowa, głównie jej wymiar estetyczny. Ważna była tutaj materialność zdjęć: wielkoformatowe powiększenia imponowały samym rozmiarem, co ujawniało te nowe znaczenia.

Jako ilustracje innych tekstów

Poza wystawami, zdjęcia terenowe etnografów służą do ilustrowania tekstów innych autorów. Przede wszystkim są to opracowania z dziedziny historii antropologii dotyczące owych etnografów, badanych przez nich terenów czy kwestii teoretycznych. George Stocking, najbardziej znany historyk antropologii, okład-

kę jednej ze swych książek, *The Ethnographer's Magic* (Stocking 1992b), opatrzył fotografią z archiwum Malinowskiego. Zdjęcie przedstawia na pierwszym planie ciemną i nieostrą postać antropologa siedzącego w swym namiocie, podczas gdy grupa młodych mężczyzn i chłopców (wśród nich ulubieniec etnografa, Tokulubakiki) śledzi z zewnątrz, co robi etnograf. Inny wizerunek Malinowskiego, tym razem reprodukcja olejnego portretu autorstwa Witkacego, zdobi jeden z tomów redagowanej przez Stockinga serii wydawniczej *History of Anthropology*. Wszystkie jej tomy były ilustrowane studyjnymi portretami antropologów oraz ich zdjęciami z terenu. Malinowski pojawił się tam jeszcze kilka razy. W przypadku tego antropologa było więcej okazji, by upublicznić jego wizerunek. Drugie wydanie *A Diary in the Strict Sense of the Term* z 1989 roku zostało opatrzone zdjęciem Malinowskiego siedzącego wśród krajowców, a publikacja jego korespondencji z żoną *A Story of a Marriage* (polskie wydanie: Wayne, red., 2012) uzupełniona jest wieloma fotografiami rodzinnymi. W redagowanej przeze mnie polskiej edycji *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (Malinowski 2002) bardzo ważny był materiał ilustracyjny: zdjęcia ukazujące miejsca, gdzie dokument ten powstawał (zarówno archiwalne pocztówki, jak i moje współczesne fotografie), portrety Malinowskiego i jego przyjaciół wykonane przez Witkacego, zdjęcia terenowe etnografa z Mailu i Trobriandów oraz fotografie rodzinne. Zatem archiwalny materiał wyprodukowany przez antropologa w czasie badań był tu tylko jednym z wielu zbiorów zdjęć „uwizualniających” treść dziennikowych zapisków.

Fotografie terenowe antropologów służą nie tylko jako ilustracje w ich własnych tekstach oraz opracowaniach innych autorów, ale także bywają wykorzystywane jako symboliczne odniesienie. W znanym eseju Jamesa Clifforda o autorytecie etnograficznym rolę taką pełniła fotografia z frontyspisu *Argonautów*. Autor opisuje ją i dodaje:

Uwaga wszystkich postaci, widzianych z profilu, skupiona jest na rytuale wymiany, prawdziwym wydarzeniu z melanezyjskiego życia. Kiedy się jednak przyjrzeć z bliska, można zauważyć, że jeden z kłaniających się Trobriandczyków patrzy wprost w obiektyw aparatu fotograficznego. (...) Strona tytułowa *Argonautów*, jak wszystkie fotografie, potwierdza obecność – sceny znajdującej się przed obiektywem; sugeruje też inną obecność – obecność etnografa, który aktywnie komponuje wycinek trobriandzkiej rzeczywistości. (...) spojrzenie jej uczestnika przenosi naszą uwagę na punkt widzenia obserwatora, w którym, jako czytelnicy, mamy udział z etnografem i jego aparatem fotograficznym. Zasygnalizowany tu został dominujący model współczesnego autorytetu w badaniach terenowych: „Jesteście tam... bo ja tam byłem” (Clifford 2000: 29-30).

Clifford opisuje zdjęcie terenowe Malinowskiego i odkrywa jego symboliczne znaczenie, czym wzmacnia swoją argumentację. Także w innych jego tekstach pojawiają się takie odniesienia, na przykład: „Słynna fotografia namiotu Mali-

nowskiego, rozbitego pośrodku wioski trobriandzkiej, przez długi czas służyła jako przekonywający *obraz* mentalny antropologicznych badań terenowych” (Clifford 2004: 141); czy o zdjęciach w *Ogrodach koralowych*: „Jest cały ubrany na białą i otoczony przez czarne ciała, ostro wyróżniając się postawą i pozą” (Clifford 2004: 141). Clifford nie publikuje tych zdjęć, odwołuje się do wizualnej pamięci antropologów. Na tym polega ikoniczność niektórych wizerunków: wszyscy zainteresowani mają je przed oczami wyobraźni.

Wreszcie zdjęcia terenowe antropologów pojawiają się w tekstach innych autorów, które są poświęcone właśnie tym zdjęciom, są analizami antropologów wizualnych (lub innych badaczy, którzy się zajmują wizualnością). Trzeba tutaj wspomnieć ważny (choć kontrowersyjny) tekst Johna Hutnyka o fotografii terenowej Evans-Pritcharda (Hutnyk 1990), wizualną spuścizną tego antropologa zajmował się także Christopher Morton (2009). Inne ciekawe opracowania: o fotografii Malinowskiego (Samain 1995), Diamonda Jennessa (Edwards 2001), Claude’a Lévi-Straussa (Prosser 2004), Kathleen Haddon (Bell 2009), Torii Ryuzo (Wong 2009), Theodora Koch-Grüngergera (Hempel 2009), Johna Layarda (Herle 2009). Bardzo dobrym przykładem opracowania analizującego fotografie terenowe jest niezwykle starannie wydana książka Christophera Pinneya *Photography and Anthropology*, w której autor śledzi wzajemnie ząbwiąjące się losy obu dyscyplin. Fotografii Malinowskiego poświęcono tam sporo miejsca. Szczególnie ciekawe jest odwołanie autora do kategorii „optycznej podświadomości” i porównanie zdjęć przedstawiających białą postać Malinowskiego wśród czarnych Trobriandczyków do artystycznej fotografii Man Raya „Noire et blanche” (Pinney 2011: 60-61)⁶.

Zatem niektóre zdjęcia terenowe stają się nie tylko metonimicznymi wizualnymi odniesieniami do badań, podczas których zostały zrobione, ale także – symbolicznymi reprezentacjami szerszych problemów czy też inspiracjami do głębszej refleksji. A niektóre uzyskują status ikonicznych reprezentacji dyscypliny, jak stało się z kilkoma fotografiami przedstawiającymi Malinowskiego w terenie.

W albumach

Inną z form funkcjonowania etnograficznych zdjęć są albumy je prezentujące, często uzupełnione komentarzem na temat ich teoretycznego znaczenia, a także wyników badań historycznych dotyczących postaci samego antropologa-fotografa i jego etnografii. Są to zazwyczaj bardzo starannie wydane książki, gdzie obrazy grają główną rolę, gdzie mogą „wybrzmieć”, a tekst je tylko ilustruje.

⁶ Warto odnotować także ciekawy tekst Anny Grimshaw (2001) porównujący antropologię Malinowskiego do filmów Flaherty’ego oraz fragmenty dotyczące Malinowskiego w książce Michaela Taussiga (2009).

Wydano jak dotąd już pewną liczbę takich albumów, by wymienić choćby: *Drawing Shadows to Stone. The Photographs of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902* (Kendall, Mathe, Miller 1997), *Margaret Mead, Gregory Bateson and Highland Bali. Fieldwork Photographs of Bayung Gede, 1936-1939* (Sullivan 1999), *Faces of the North: the Ethnographic Photography of John Honigmann* (Cummings 2004), *Picturing the Colonial Past. The African Photographs of Isaac Schapera* (Comaroff, Comaroff, James, eds., 2007), *Photographing the Jewish Nation: Pictures from S. An-sky's Ethnographic Expeditions* (Avrutin i in. 2009), *Moving Images: John Layard, Fieldwork Photography on Malakula Island Since 1914* (Greismar, Herle 2010), *Picturing Algeria* (Bourdieu 2012)⁷. Jedynym albumem, nad którym kontrolę sprawował sam autor zdjęć, był tom *Saudades do Brasil* Claude'a Lévi-Straussa (1994).

Zdjęcia prezentowane w tych książkach są efektem wyboru dokonanego przez ich redaktorów, którzy kierują się mniej lub bardziej sprecyzowanymi kryteriami (zarówno merytorycznymi, jak i formalnymi). Fotografie opatrywane są zazwyczaj wyczerpującymi informacjami, które dotyczą nie tylko tego, co jest na nich przedstawione (jak to było w przypadku zdjęć w monografiach), lecz także zwracają uwagę na formę zdjęć, okoliczności ich wykonania i postawę samych fotografów. Często są odwołania do ich tekstów, zarówno naukowych, jak i prywatnych. Oprócz tego poszerzonego odautorskiego komentarza redaktorzy tych albumów prezentują interpretacje ekspertów na temat tego, co widnieje na zdjęciach i dlaczego. W tej roli występują często badacze, którzy później prowadzili tam eksploracje, a także historycy antropologii oraz antropologowie wizualni. Ale bywa też, że archiwalne zdjęcia terenowe antropologów są opatrywane komentarzem współczesnych mieszkańców badanych terenów, którzy odnajdują na zdjęciach postaci swych przodków czy dawne oblicza miejsc, które znają z własnego doświadczenia. Ważny jest również emocjonalny odbiór owych fotografii przez współczesnych „tubylców”: co ich zaciekawia i intryguje, a co rodzi negatywne emocje czy wręcz upokarza.

W tej konwencji jest utrzymany album Michaela Younga *Malinowski's Kiriwina* (Young 1998). Książka ta powstała na zamówienie The University of Chicago Press, które zainicjowało wtedy serię tomów prezentujących fotografie terenowe antropologów. Później ukazał się jeszcze album ze zdjęciami Margaret Mead i Gregory'ego Batesona z Bali (Sullivan 1999). Kilka lat temu, po przerwie, wydawnictwo wróciło do tego pomysłu i ukazał się tom afrykańskich fotografii Isaaca Schapery (Comaroff, Comaroff, James, eds., 2007).

⁷ Nie zaliczam do tej kategorii popularnych albumów zawierających zdjęcia Edwarda Curtisa, Romana Vishniaca czy innych „etnograficznych” fotografów, gdyż nie towarzyszy im antropologiczna refleksja, więc trudno je zaliczyć do antropologii wizualnej.

Malinowski's Kiriwina jest wydana niezwykle pieczołowicie, zarówno pod względem edytorskim, jak i merytorycznym⁸. Michael Young, biograf antropologa i badacz kultur melanezyjskich, który zajął się tutaj jego fotograficzną spuścizną, bardzo dogłębnie ją zanalizował i umieścił w kontekście teoretycznym antropologii. Przede wszystkim zwrócił uwagę na „funkcjonalistyczny” charakter fotografii Malinowskiego, czyli to, że ich większość stanowią poziome ujęcia obejmujące szerszy plan, i przedstawiające nie tylko samą czynność czy wydarzenie, ale także ich otoczenie, czyli lokalny kontekst.

Bardzo szczegółowo opisał też Young całą procedurę badawczą i zasady selekcji materiału. Wyeliminował zdjęcia wcześniej publikowane oraz te, które były złej jakości. Z pozostałych wyselekcjonował reprezentatywną dla całości kolekcji próbę, stanowiącą piątą część wszystkich zdjęć. Każde zdjęcie opatrzył obszernymi komentarzami. Bazują one na opisach czy przypisaniu do określonej kategorii przez samego Malinowskiego, jego tekstach opublikowanych, notatkach terenowych, dzienniku i korespondencji. Young intencjonalnie nie wykorzystywał późniejszej wiedzy etnograficznej do opisu zdjęć, chciał bowiem, by – zgodnie z tytułem albumu – była to „jego wizja jego Trobriandów” (Young 1998: 26). Nie znaczy to jednak, że inne głosy nie towarzyszą tej kolekcji zdjęć. Young zaprosił do współpracy nad jej opracowaniem Linusa Digim'Rina'ę, antropologa pochodzącego z Trobriandów, wykładającego na Uniwersytecie Papui Nowej Gwinei, swego byłego studenta. Obaj uczeni spędzili dłuższy czas analizując każde zdjęcie, a później Linus zabrał je ze sobą na Trobriandy i prosił o komentarz na ich temat mieszkańców kilku wsi. Działalność tę można nazwać prowadzeniem wywiadów z użyciem zdjęć. Young pisze, że Trobriandczycy dostrzegali na tych obrazach o wiele więcej niż on. Zajmowały ich głównie konkretne problemy: gdzie zdjęcie zostało zrobione i kiedy, co i kogo na nim widać, oraz co te osoby robią.

Oprócz tych informacji faktograficznych, Younga interesowały też reakcje emocjonalne Trobriandczyków na prezentowane im zdjęcia, szczególnie „typów ludzkich”, które wzbudzają krytykę współczesnych antropologów. Jednak, jak się okazało:

Żaden z informatorów Linusa nie wypowiadał się niepochlebnie o tym, że intencje fotografa mogły być natrętne, oparte na wyzysku czy nawet nieobyczajne. (Są to wieśniacy, którzy często domagają się pieniędzy od zwykłych turystów za zrobienie im zdjęcia, więc zdają sobie sprawę z możliwości wyzysku, jaką daje fotografia). Wydaje się, że nie mają oni obiekcji wynikających z „politycznej poprawności” w stosunku do zdjęć prezentowanych w tej książce i najwyraźniej podobały im się nawet najbardziej rażąco scjentystyczne portrety ich „przodków” (Young 1998: 102).

⁸ Polski czytelnik może zapoznać się z tłumaczeniem obszernych fragmentów wstępu do tej książki (Young 2000), a także z omówieniem całego tomu (Sikora 2000).

Young pisze we wstępie, że zdecydował się wykluczyć kilka zdjęć ze względów obyczajowych. Dotyczyło to serii sześciu fotografii ukazujących postaci dwóch mężczyzn prezentujących trobriandzką pozycję w czasie aktu seksualnego. Dodaje, że nawet jeżeli Malinowski chciał je opublikować, to na pewno nie zgodziłby się na to wydawca⁹. A obecnie publiczność na Trobriandach uznałaby za obrazę nie tyle odegranie aktu seksualnego, co fakt, że robi to dwóch mężczyzn. Uznano by to za akt homoseksualny, a tym samym za fałszywy obraz ich seksualności. Chcąc uniknąć tego nieporozumienia, Young zdecydował, by nie publikować tych zdjęć w ogóle (Young 1998: 21-22).

Nie wyjaśnia jednak, dlaczego na zdjęciach widać dwóch mężczyzn, a nie mężczyznę i kobietę, i z jakiego powodu Malinowski zrobił te zdjęcia. Znając historyczny kontekst tych badań, mogę pokusić się o pewną interpretację. Społeczeństwo trobriandzkie było wyraźnie podzielone według płci i Malinowski nie miał dostępu do kobiet jako informaterek. Większość wiadomości na ich temat miał z drugiej ręki. Nie byłoby też zapewne możliwe, by jakaś para zdecydowała się na pozowanie do zdjęcia symulującego akt seksualny (nie mówiąc już o nie symulującym). Malinowski, chcąc dokładnie wiedzieć, jak wygląda trobriandzka pozycja przy stosunku, prawdopodobnie poprosił dwóch młodych mężczyzn, by to dla niego odegrali. Użył aparatu fotograficznego i wykonał kilka ujęć. Była to jego praktyka stosowana i przy innych okazjach, gdy organizował pozowane zdjęcia. Robił to jednak – jak sam twierdził – rzadko i tylko wtedy, gdy wiedział, że jakiegoś działania nie będzie mógł nigdy zobaczyć w zwykłych okolicznościach (Malinowski 1986: 663). W archiwum London School of Economics, gdzie spuścizna Malinowskiego jest przechowywana, zdjęcia te są umieszczone w dziale „Miscellanea”, a nie „Sex”, ale nie ma gwarancji, że to sam Malinowski dokonał tej klasyfikacji. Opisuję tę kwestię tak szczegółowo, gdyż wraca ona jako poważny problem w dalszej części tego tekstu.

Zatem w albumie prezentującym kolekcję zdjęć terenowych Malinowskiego przedstawiono analityczne ich opracowanie i ujęcie teoretyczne. Narracja fotograficzna została uzupełniona o narrację tekstualną samego Malinowskiego pochodzącą z różnych źródeł, a także wypowiedzi współczesnych Trobriandczyków, którzy zaprezentowali swoją interpretację zdjęć wykonanych osiemdziesiąt lat wcześniej. Mamy tutaj do czynienia z kilkoma perspektywami interpretacyjnymi: ówczesnej antropologii (Malinowski), współczesnej antropologii wizualnej (Young we wstępie) współczesnych „tubylców” (Linus i Trobriandczycy).

⁹ Michael Young udostępnił mi dokumenty, na podstawie których doszedł do tego wniosku. Nie ma tam jednak jednoznacznego dowodu na to, że Malinowski rzeczywiście chciał opublikować jedno z tych zdjęć. Pewne jest natomiast, że anonimowy recenzent wydawniczy sugerował niepublikowanie niektórych fotografii przedstawionych przez antropologa: *But the plates suggested for use in Ch.X sec.12. [czyli „The Act of Sex” – G. K.] are quite out of the question.* (<http://archives.lse.ac.uk/Record.aspx?src=CalmView.Catalog&id=MALINOWSKI%2f30>) (31.07.2013).

W filmach dokumentalnych

I wreszcie fotografie terenowe antropologów, a także ich nagrania na taśmie filmowej pojawiają się w filmach dokumentalnych i etnograficznych. Mogą one być tworzone przez samych badaczy, jak było w przypadku Lévi-Straussa i jego żony Diny oraz ich filmu *Aldeia de Nalike* czy Margaret Mead i Gregory'ego Batesona i ich *Trance and Dance in Bali*.

Jednak częściej mają miejsce sytuacje, gdy archiwalny materiał terenowy antropologów jest wykorzystywany później do tworzenia filmów o nich samych. Tak było w przypadku serii „Strangers Abroad”, która powstała w latach 80. XX wieku pod auspicjami Royal Anthropological Institute i przedstawiała sześć ważnych dla antropologii postaci ojców założycieli dyscypliny (i jednej matki). Autorzy tego cyklu, Bruce Dakowski i André Singer, korzystali obficie z archiwalnych materiałów, szczególnie tych o charakterze wizualnym. Kolejne odcinki traktowały o poszczególnych postaciach w formule: Człowiek, Dzieło, Teren. Część dotycząca terenu była skonstruowana zazwyczaj w ten sposób, że prezentowała czarno-białe materiały słynnego antropologa ilustrujące jego (czy jej) teorie, a później Dakowski pokazywał, jak to wyglądało współcześnie (czyli w latach 80.), co było oczywiście filmowane w kolorze. Ogólnie rzecz biorąc, dokumenty te pokazują „ciągłość różnych tradycji kulturowych” (Stocking 1992a). Jest to bardzo dobra seria, ciągle ma duży walor informacyjny, choć obecnie sposób filmowania i unikanie pewnych kwestii może rodzić krytykę. Film dotyczący Malinowskiego jest zatytułowany znacząco: *Off the Verandah*. Tezy Dakowskiego ilustruje sporo zdjęć przedstawiających Malinowskiego wśród Trobriandczyków, a także fotografie terenowe etnografa dotyczące wymiany *kula*, tańców, pogrzebów itd.

Nieco wcześniej, bo w 1979 roku dotarli na Trobriandy polski filmowiec Jerzy Surdel i etnolożka Maria Wrońska. Dokument o nazwie *Omarakana* pokazuje ówczesne życie tej wioski, a fotografie Malinowskiego pojawiają się w nim tylko w postaci ilustracji w jego książkach, które Wrońska pokazuje mieszkańcom. A oni „odnajdują na zdjęciach swych krewnych”, jak mówi o tym narrator z offu. Film jest technicznie niedoskonały, brak w nim synchronicznego głosu. Razi egzotyzyzująca i orientalizująca retoryka.

O wiele ciekawszy jest obraz Jerzego Domaradzkiego *Szlachetny dzikus*, z 1998 roku. Reżyser, mieszkający i pracujący od lat 80. w Australii, wybrał się na Trobriandy, gdzie sfilmował współczesne życie krajowców. Ten materiał zestawiał z archiwalnymi zdjęciami Malinowskiego prezentowanymi w filmie jak pokaz slajdów (czasami robiąc zbliżenie na detal). Całość jest podzielona na tematyczne fragmenty dotyczące: wymiany gospodarczej i wymiany *kula*, ogrodnictwa, świąt, ubiorów, wyglądu i higieny itp. Czarno-białym zdjęciom archiwalnym towarzyszy tekst Malinowskiego, czytany przez głos męskiego lektora, a kolo-

rowy materiał współczesny jest objaśniany tekstem autora filmu czytany przez kobietę. Na początku przedstawiona jest postać samego antropologa ilustrowana jego portretami z dzieciństwa i młodości, kilka ujęć współczesnego Krakowa i Zakopanego, zdjęć z różnych podróży z matką, i wreszcie portrety autorstwa Witkacego oraz relacja o ich przyjaźni. Choć można mieć pewne zastrzeżenia do warstwy merytorycznej tego filmu, to należy podkreślić nowatorskie użycie archiwalnego materiału. Domaradzkiemu udostępnił skany zdjęć Malinowskiego Michael Young, który wtedy przygotowywał album *Malinowski's Kiriwina*. Filmowiec skrzętnie skorzystał z okazji i pokazał wiele tych fotografii, które wzbogacają jego obraz. Cenne są także portrety Witkacego. Dodają artystycznej i psychologicznej głębi całemu przedsięwzięciu. Omówienie na początku polskiego kontekstu twórczości antropologa jest bardzo ważnym elementem tego filmu. Autor na koniec również wraca do „polskości” swego bohatera, co już jest mniej szczęśliwe i robi wrażenie patriotycznego nagrobka.

Kolejnym filmem o Malinowskim był dokument wyprodukowany przez BBC w 2006 roku w serii „Tales from the Jungle”¹⁰. Pokazuje jego postać nie tylko poprzez teksty (z dziennika i monografii), uzupełnione przez materiały wizualne, ale przede wszystkim na ekranie pojawia się aktor grający antropologa. Nie jest to jednak fabularyzowany dokument, lecz dokument filmujący aktora, który mówi oryginalny tekst swego pierwowzoru. Dotychczas stosowano raczej zabieg taki, jak w filmach Domaradzkiego czy Dakowskiego: aktor czytał tekst z offu, a obraz przedstawiał archiwalny materiał zdjęciowy czy filmowy. W filmie BBC również pojawiają się terenowe fotografie Malinowskiego, ale dominują wśród nich zdjęcia przedstawiające jego samego w terenie, są też portrety studyjne i te autorstwa Witkacego (nie jest to jednak komentowane). W interesującym mnie tu zakresie film ten nie wnosi niczego nowego.

Ogólnie biorąc, wszystkie te dokumenty prezentowały archiwalny materiał jako „prostą” ilustrację. Materiał fotograficzny mówił sam za siebie i pokazywał, że właściwie od tamtej pory niewiele się w badanym terenie zmieniło. Dopiero w filmie *Savage Memory* prawnuka Malinowskiego Zacha Stuarta oraz jego współpracownicy Kelly Thomson pojawia się jakaś problematyka tego zagadnienia. Dokument traktuje o postaci sławnego antenata, jego roli w antropologii, jego „terenie”, czyli kulturze Trobriandów, wtedy i współcześnie. Jednak przede wszystkim jest to film o pamięci rodzinnej z gatunku „Documentary About My Screwed-Up Family”, jak go nazwał jeden z recenzentów¹¹. Autor stara się dociec przyczyn „kłątwy Malinowskiego”, która, według jego bliskich, ciąży nad rodziną.

¹⁰ Powstały jeszcze dwa inne: o Margaret Mead, a raczej o kontrowersji Mead – Freeman, oraz o Carlosie Castanedzie. Jak widać z tego zestawu, producenci BBC do swojej serii wybrali największe antropologiczne „skandale”.

¹¹ Patrz: http://www.boston.com/ae/movies/articles/2011/10/13/savage_memory_presents_a_study_of_island_culture_and_ancestry/ (31.07.2013).

Tutaj archiwalny materiał fotograficzny pojawia się już na początku filmu w postaci klasycznego pokazu slajdów, co jest podkreślone dźwiękiem imitującym „kliknięcia” rzutnika. Zza kadru mówi tylko autor filmu, inne narracje pojawiają się albo jako tekst na ekranie (to dotyczy cytatów z książek Malinowskiego) lub jako wypowiedzi „gadających głów” (antropologowie, członkowie najbliższej rodziny autora i Trobriandzcy). Bardzo często zdjęcia terenowe Malinowskiego są przerywnikiem między wypowiedziami antropologów, a rodzinne – między monologami członków rodziny.

Recenzentka filmu Martha Macintyre wskazała, że „zestawienie ujęć fotograficznych i filmowych wykonanych w czasie badań terenowych Malinowskiego i materiału współczesnego, jak na przykład ceremonii pogrzebowych, chrześcijańskiego nabożeństwa, ludzi w zachodnich ubraniach mówiących o tym, że porzucili magię i zwyczaje, które Malinowski tak skrupulatnie opisywał – służy podkreśleniu upływu czasu” (Macintyre 2012: 255). Mamy tutaj zatem do czynienia z użyciem materiału archiwalnego, by pokazać zmianę, a nie ciągłość, jak było w przypadku wcześniejszych obrazów.

Istotny fragment filmu jest poświęcony problemowi reprezentacji i antropologicznej refleksyjności. Zach Stuart zza kadru pyta retorycznie: „Co znaczyło dla Trobriandczyków robienie badań przez Malinowskiego?” i odnosi ten problem do własnej działalności, pokazując różne reakcje na swoją kamerę (np. stara kobieta wyciąga rękę i celuje palcem wprost w obiektyw, wykrzywiając twarz). Autor dalej pyta: „Jak czuły się osoby stojące przed kamerą? W jaki sposób kazał im pozować, odwracać się? Jak okazy pod mikroskopem!” (na wizji zdjęcia „antropometryczne”). Później pojawia się dłuższa wypowiedź Linusa na temat tego, że zdaniem niektórych Trobriandczyków Malinowski nie powinien był pisać o życiu seksualnym, bo to wytworzyło ich negatywny obraz jako obiektów seksualnych dla reszty świata. Polemizuje z tym zdaniem kolejny rozmówca, Toboyana, administrator Uniwersytetu Papui Nowej Gwinei, twierdząc, że seks jest częścią ich stylu życia. Później pojawia się okładka książki *Sexual Life of Savages*, a także wypowiedź Heleny Wayne o kontekście rodzinnym oraz dwojga wykształconych Trobriandczyków, którzy opowiadają w żartobliwy sposób (po angielsku) o erotycznych zwyczajach, których już się nie praktykuje (kąsanie kochanka).

I wreszcie Stuart mówi z offu, że między zdjęciami Malinowskiego znalazł kilka ujęć, których wcześniej nie widział: „Dwóch mężczyzn teatralnie odgrywających akt seksualny. Malinowski nie mógł przedstawić kobiety i mężczyzny, więc wybrał drugą opcję: symulację wydarzenia przez dwóch mężczyzn. Jak ich przekonał, żeby to zrobili? Po co były te zdjęcia? Po co była ta praca?”. W tym czasie pokazywane są trzy zdjęcia z tej serii, każde także w zbliżeniu. Na końcu najazd kamery na twarz jednego z mężczyzn: zmarszczone czoło, poważny wyraz twarzy.

Następnie jeden z głównych trobriandzkich rozmówców mówi po angielsku, że miał problem z używaniem przez Malinowskiego słowa *savage*, ale zrozumiał, że on pisał dla zachodniego czytelnika, żeby ten zobaczył, iż oni wcale nie byli *savage*. Intencje badacza uznał za dobre.

W innych częściach filmu pojawia się materiał archiwalny, który na pewno nie pochodzi ze zbiorów Malinowskiego: okopy pierwszej wojny światowej, fotografie innych antropologów (np. z wyprawy do Cieśniny Torresa) czy materiał filmowy (pokazujący akcję szczepień doustnych wśród tubylczej ludności). Stuart nie określa pochodzenia tych materiałów, a niektóre z nich mogą być przez nieprzygotowanych odbiorców przypisane Malinowskiemu.

Film wzbudził mieszane uczucia zarówno wśród antropologów, jak i członków klanu Malinowskich. Wszyscy podkreślali profesjonalną maestrię jego twórców, ciekawe elementy, jak na przykład animacje, i to, że całość stanowi koherentną opowieść. Zastrzeżenia budziła pewna jednostronność interpretacyjna czy pominięcie ważnych kwestii i osób. Informacji na ten temat dostarczyli mi głównie Michael Young i Patrick Burke, inny prawnuk Malinowskiego¹².

Young wyraził swoje zdanie między innymi na temat drażliwych zdjęć. Uważał, że Stuart popełnił błąd wykorzystując je w swym filmie. Według Younga, Trobriandzcy mogą odebrać je jako pokazujące akt homoseksualny, co jest tam uważane za hańbiące. Jeżeli rozpoznaliby na zdjęciach kogoś z krewnych, sprawa mogłaby się skończyć w sądzie. Malinowskiemu chodziło o to, by mu zademonstrowano trobriandzki sposób kopulacji, za co pewnie obdarował tych dwóch mężczyzn laskami tytoniu. Ale współcześni Trobriandzcy mogliby tego tak nie zrozumieć. W związku z tym Young był zdania, że filmu nie będzie można pokazać na Wyspach, co uważał za wielką szkodę, bo jest tam wiele innych rzeczy, które bardzo by się Trobriandzkom podobały¹³. Ostatnio dowiedziałam się, że film będzie tam jednak pokazywany, ale w wersji ocenzurowanej, czyli nie zawierającej nieszczęsnych zdjęć.

Jak można ocenić *Savage Memory* pod względem użytku, jaki czyni z archiwalnej fotografii Malinowskiego? Jak już pisałam, jest to pierwsza filmowa próba problematyzowania tematu zdjęć terenowych antropologów i wskazywania na to, że nie są tylko czarno-białymi oknami ukazującymi tamtą rzeczywistość, ale że same wymagają krytycznego spojrzenia. Niestety, spojrzenie Stuarta było uprzedzone i niedoinformowane, dlatego rezultat tych dociekań rodzi wątpliwości. W filmie narrator oskarża Malinowskiego, że traktuje fotografowanych jak okazy pod mikroskopem. Szkoda, że nie zwrócił jednak uwagi na fakt, że to właśnie Malinowski zerwał z tradycją „antropometrycznych” zdjęć, które narzucał ówczesny dyskurs naukowy. Young pisze o tym, że pozowanych zdjęć było w kolekcji antropologa bardzo mało. To, co fotografię antropologa najlepiej charakteryzowało, to szerokie plany, które ukazywały ludzi w czasie wykonywanych czynności. Stuart w filmie zdaje się kwestionować samą ideę antropologicznego poznania, dlatego nie rozważał, jak Young, fotografii Malinowskiego jako pew-

¹² W tym tekście interesuje mnie głównie problem wykorzystywania archiwalnego materiału wizualnego, więc nie będę się wdawać w ocenę filmu pod innymi względami.

¹³ Informacje te pochodzą z mojej korespondencji z Michałem Youngiem.

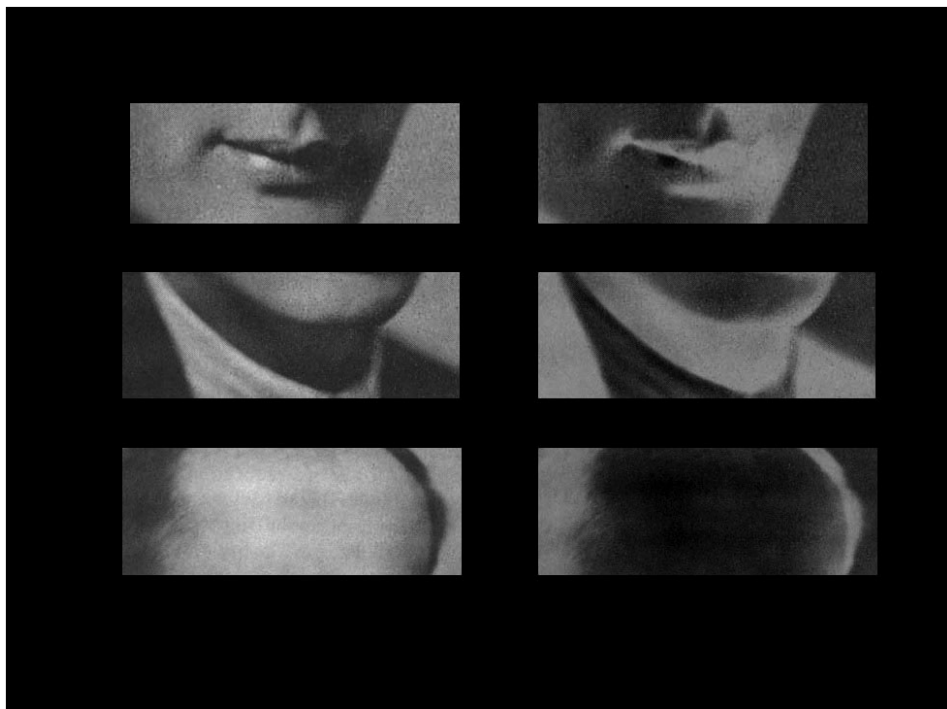
nego korpusu wizualnych reprezentacji, lecz wyciągał z nich te elementy, które pasowały do jego krytycznej tezy.

Jakie więc idee mogły przyświecać pokazaniu fotografii mężczyzn symulujących trobriandzką pozycję w czasie stosunku seksualnego? Autor zza kadru pyta retorycznie: „Jak ich przekonał? Po co były te zdjęcia? Po co była ta praca?”. Antropologowie, którzy znają kontekst badań Malinowskiego, potrafią z łatwością odpowiedzieć na te pytania: przekonał ich zapłatą w laskach tytoniu, zdjęcia były mu potrzebne, by opisać trobriandzką pozycję seksualną, a praca najogólniej była po to, by opisać trobriandzką kulturę „z punktu widzenia krajowca”. Jednak widz nie będący antropologiem może sobie odpowiedzieć w inny sposób: przekonał ich przemocą, wykorzystując swą kolonialną pozycję, by wyprodukować niemal pornograficzne zdjęcia. Zatem powodem pokazania tych fotografii mogła być krytyka Malinowskiego w kategoriach dyskursu postkolonialnego. I jest ona uprawniona. Choć warto zadać kolejne pytania: Dla kogo ta krytyka jest przeznaczona? Czyich interesów broni? Czy brała w ogóle pod uwagę, jak publikacja tych zdjęć może być przyjęta przez samych Trobriandczyków? Jest dość oczywiste, że nie brała pod uwagę, a decyzja o ocenzurowaniu filmu jest najlepszym tego dowodem.

W mediach cyfrowych

I wreszcie ostatni już rodzaj „wcielenia” archiwalnej fotografii, który wiąże się z powstaniem mediów cyfrowych, czyli prezentacje multimedialne i krótkie amatorskie filmy poświęcone antropologii, jej historii czy poszczególnym postaciom. Wykorzystuje się w nich zdjęcia wykonane w terenie przez etnografów dawno temu i umieszcza we współczesnych zestawieniach. Historyczne fotografie nie są zazwyczaj kopiowane z materiału archiwalnego, lecz są cyfrowymi kopiami publikowanych zdjęć lub zostały ściągnięte z Internetu. Na YouTube znalazłam kilka krótkich filmików prezentujących postać Malinowskiego i jego wkład w rozwój dyscypliny. Pokazują zdjęcia terenowe i wizerunki samego uczonego oraz inny jeszcze materiał ilustracyjny. Narracja jest prowadzona z offu lub w postaci napisów. Mój ulubiony obraz, autorstwa „anthro-band Famous Dead Germans”, stanowi ilustrację songu o Malinowskim przy akompaniamencie gitary. Niektóre obrazy były najwyraźniej stworzone przez studentów pod kierunkiem profesorów (jak w przypadku dwóch filmików brazylijskich)¹⁴. Nie są one wyszukane pod względem formy i zazwyczaj to, co widać, stanowi prostą ilustrację lub tło dla tego, co jest mówione bądź napisane. W omawianych tu produkcjach szczególnie popularne były zdjęcia przedstawiające samego Malinowskiego w terenie.

¹⁴ Oto adresy tych produkcji: <http://www.youtube.com/watch?v=HzH57CtaULI>; <http://www.youtube.com/watch?v=2eB4BveCsII>; <http://www.youtube.com/watch?v=sH09TptcUH8>; http://www.youtube.com/watch?v=b4p_hydPzVc (14.02.2013).



Fot. 2. Surrealistyczny portret podwójny Malinowskiego. Autor: Ch. Pinney.

Ciekawego przykładu twórczego przetworzenia fotografii dostarczył Christopher Pinney, który w swej prezentacji *Magic and Technology as Historical Variables. Anthropology and Photography from E.B. Tylor to Claude Lévi-Strauss* (Pinney 2010) pokazał pocięty i zdublowany portret Malinowskiego. Inspiracją był fragment dziennika antropologa, gdzie pisze on o swym erotycznym śnie z sobą samym jako partnerem¹⁵. Jest to dobra ilustracja współczesnych możliwości ingerencji w obraz fotograficzny.

Zaprezentowany przegląd sposobów cyrkulacji fotografii terenowej nie jest zapewne kompletny i wyczerpujący, ale chodziło w nim raczej o nakreślenie szkicowej mapy możliwych trajektorii, po których krążą zdjęcia, tak by możliwe było śledzenie ich biografii.

Konkluzje

W artykule podjęłam próbę odpowiedzi na pytania: Co się dzieje ze zdjęciami terenowymi antropologów? Jakie są ich społeczne biografie? Jak się „przedstawiają” w monografiach, albumach, wystawach, filmach? Jak zmienia się ich zna-

¹⁵ Christopher Pinney w rozmowie prywatnej.

czenie w zależności od kontekstu, od tego co jest „obok”, z czym współdziałają w nowych asamblażach? I wreszcie: Jak „czytają” je różne „publiczności”?

Okazuje się, że fotografie rzeczywiście są w ruchu, cyrkulują. Przechodzą z jednej domeny do drugiej. Ich twórcy najpierw trzymali je w sferze prywatnej, były częścią ich osobistego świata (choć różniły się od zdjęć rodzinnych swym naukowym przeznaczeniem). To autorzy kontrolowali ich produkcję, a także rozpowszechnianie. Wychodziły z domowego archiwum uporządkowane i wyposażone w odpowiednie komentarze. Ważny głos w dotyczących ich negocjacjach miały jeszcze inne osoby: wydawcy, członkowie rodzin, asystenci, pomocnicy, ale nie – sfotografowane osoby.

Gdy po śmierci autora (lub wcześniej, zdeponowane przezeń) fotografie zostają przeniesione do zinstytucjonalizowanego archiwum, nabywają większej sprawczości, choć ciągle są poddawane kolejnym praktykom katalogowania, przenoszenia, wystawiania, publikowania.

Zdarza się także, że ze sfery publicznej zdjęcia przechodzą z powrotem do prywatnej. Bywa tak w przypadku, gdy są oglądane przez potomków uwiecznionych na nich ludzi czy członków ich społeczności. Wtedy zdjęcia tracą swą „naukowość” i stają się „prywatne”. Krewni modeli pozujących do antropometrycznych zdjęć nie zauważają brutalnych okoliczności ich wytworzenia, a jedynie wizerunki swych przodków. Michael Aird (2003) widział w tym rezultat postępującego procesu przejmowania historycznych obrazów przez rdzenne społeczności, co badał wśród australijskich Aborygenów. Tak samo było w przypadku Trobriandczyków.

Ale proces „uprywatniania” archiwalnych zdjęć może dotyczyć także potomków antropologów. Zach Stuart ogląda w archiwum London School of Economics zdjęcia swego antenata i próbuje je umieścić w prywatnej przestrzeni swej pamięci rodzinnej, a jednocześnie przenosi je do innego „działu” sfery publicznej – filmu dokumentalnego. Obraz Stuarta (a szczególnie część dotycząca fotografii) jest też dobrym przykładem potwierdzającym konstatacje współczesnych badaczy, że krytyczne analizy inspirowane myślą Foucaulta pozbawiają sprawczości członków tubylczych społeczności, którzy są przedstawiani jako bezwolne przedmioty manipulacji kolonizatorów.

W biografii zdjęć terenowych inną ważną metamorfozą było przejście od odgrywania jedynie roli ilustracyjnej do bycia pierwszoplanową postacią, na której jest skupiona uwaga analityków i teoretyków. Fotografie stają się sprawcze, narzucają nowe znaczenia przez to, że pojawiają się w niecodziennych asamblażach, wywołują konflikty i spory albo otwierają nowe przestrzenie analizy.

Kolejnym przełomowym momentem jest cyfryzacja zdjęć terenowych, czyli oderwanie się obrazu od jego materialnego nośnika, jakim do tej pory była odbitka lub negatyw, które „mieszkały” w archiwum. Pieczę nad nimi sprawowała ta instytucja, ona też kontrolowała wszystkie „wyjścia”: publikacje i wystawy. Obecnie archiwa same dokonują digitalizacji swych fotograficznych zasobów

i umieszczają je w domenach dostępnych online. Ułatwia to do nich dostęp (co szczególnie ważne dla współczesnych przedstawicieli społeczności, które były fotografowane przez antropologów), ale nie eliminuje kontroli rozpowszechniania (publikowanie tych zdjęć wymaga zgody i uiszczenia opłaty). Jednak główną zmianą jest możliwość kopiowania opublikowanych już fotografii i używania ich do własnych projektów (filmy studenckie czy prezentacje) z pominięciem archiwum. Projekty są dostępne w Internecie i stwarzają możliwość dalszego kopiowania. Te cyfrowe asambláže są już nową jakością: powstają szybko i nie przewiduje się, że będą trwałe; powielają estetyczne praktyki kultury masowej, a używane w nich archiwalne obrazy nie są dobrej jakości. Produkcje te cechuje powierzchowność i pośpieszność. Dokonuje się proces podobny do tego, który miał miejsce w pierwszym okresie rozwoju antropologii: pojawia się płynność granicy między „naukowością” a „popularnością”.

Zdigitalizowane ikoniczne zdjęcia osaczają widzów swą natrętną obecnością, nieskończonym powielaniem się, multiplikowaniem. Stają się nudne i nieme. Wtedy jedynym ratunkiem jest powrót do archiwum, otwieranie kolejnych pudeł z negatywami, kopert z odbitkami, dotykane (w białych bawełnianych rękawiczkach) celuloиду i zniszczonego papieru fotograficznego, zapach muzealnej pleśni. Wtedy eteryczna i zanikająca materialność ukazuje swą ocalającą moc.

Słowa kluczowe: antropologia wizualna, biografie rzeczy, materialność fotografii, Bronisław Malinowski, fotografia terenowa, archiwum fotograficzne

LITERATURA

- Aird M.
2003 *Growing up with Aborigines*, w: Ch. Pinney, N. Peterson (eds.), *Photography's Other Histories*, Durham: Duke University Press, s. 23-39.
- Avrutin E., Dymshits V., Ivanov A., Lvov A.
2009 *Photographing the Jewish Nation: Pictures from S. An-sky's Ethnographic Expeditions*, Lebanon: Brandeis University Press.
- Banks M.
2009 *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, przeł. P. Tomanek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Banks M., Vokes R.
2010 *Introduction: Anthropology, Photography and the Archive*, „History and Anthropology” 21: 4, s. 337-349.
- Bateson G., Mead M.
1942 *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York: New York Academy of Sciences.
- Bell J.A.
2009 „For Scientific Purposes a Stand Camera is Essential”: *Salvaging Photographic Histories in Papua*, w: Ch. Morton, E. Edwards (eds.), *Photogra-*

- phy, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham: Ashgate, s. 143-170.
- Bentkowski A.
2012 *The Old Question of Anthropology and Photography: Redefining the Photographic Act and Record*, maszynopis.
- Bourdieu P.
2012 *Picturing Algeria*, New York: Columbia University Press.
- Clifford J.
2000 *O autorytecie etnograficznym*, przeł. J. Iracka, S. Sikora, w: J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa: Wydawnictwo KR, s. 29-63.
2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, przeł. S. Sikora, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 139-179.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Comaroff J.L., Comaroff J., James D. (eds.)
2007 *Picturing the Colonial Past: The African Photographs of Isaac Schapera*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Cummings B.
2004 *Faces of the North: The Ethnographic Photography of John Honigmann*, Toronto: Natural Heritage.
- Edwards E.
2001 *Visualising History: Diamond Jenness's Photographs of the D'Entrecasteaux Islands, Massim, 1911-1912*, w: E. Edwards, *Raw Histories: Photographs, Anthropology, and Museums*, Oxford: Berg, s. 83-105.
- Edwards E. (ed.)
1992 *Anthropology and Photography, 1860-1929*, New Haven: Yale University Press.
- Edwards E., Hart J.
2004 *Mixed Box: The Cultural Biography of a Box of „Ethnographic” Photographs*, w: E. Edwards, J. Hart (eds.), *Photographs Object Histories: On the Materiality of Images*, London, New York: Routledge, s. 47-61.
2011 *Fotografie jako przedmioty. Wprowadzenie*, przeł. M. Frąckowiak, w: M. Frąckowiak, K. Olechnicki (red.), *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, Warszawa: Bęc zmiana, s. 253-284.
- Edwards E., Hart J. (eds.)
2004 *Photographs Object Histories: On the Materiality of Images*, London, New York: Routledge.
- Edwards E., Morton Ch.
2009 *Introduction*, w: Ch. Morton, E. Edwards (eds.), *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham: Ashgate, s. 1-24.
- Frąckowiak M., Olechnicki K. (red.)
2011 *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, Warszawa: Bęc zmiana.

- Greismar H., Herle A.
2010 *Moving Images: John Layard, Fieldwork Photography on Malakula Islands Since 1914*, Honolulu: University of Hawai Press.
- Griffith A.
2002 *Wondrous Difference: Cinema, Anthropology & Turn-of-the-Century Visual Culture*, New York: Columbia University Press.
- Grimshaw A.
2001 *The Innocent Eye: Flaherty, Malinowski and the Romantic Quest*, w: A. Grimshaw, *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 44-56.
- Gruszka D. (red.)
2012 *Photo Proxima*, Kraków: Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie.
- Haddon A.C.
1899 *Photography*, w: J.G. Garson, Ch.H. Read (eds.), *Notes and Queries on Anthropology*, wyd. 3, London: The Anthropological Institute, s. 235-240.
- Hempel P.
2009 *Theodor Koch-Grünberg and Visual Anthropology in Early Twentieth-Century German Anthropology*, w: Ch. Morton, E. Edwards (eds.), *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham: Ashgate, s. 193-219.
- Herle A.
2009 *John Layard Long Malakula 1914-1915: The Potency of Field Photography*, w: Ch. Morton, E. Edwards (eds.), *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham: Ashgate, s. 223-240.
- Hutnyk J.
1990 *Comparative Anthropology and Evans-Pritchard's Nuer Photography*, „Critique of Anthropology” 10: 1, s. 81-102.
- Kendall L., Mathe B., Miller T.R.
1997 *Drawing Shadows to Stone. The Photographs of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*, New York: American Museum of National History.
- Kubica G.
2005 *Argonauci, Trobriandy i kula z perspektywy stulecia*, w: B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa: Wydawnictwo PWN, s. XI-L.
w druku *Z punktu widzenia skryby. Historia antropologii okiem jej praktyków*, w: B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper, M. Kowalski (red.), *Antropologiczne inspiracje. Księga dla Profesor Ewy Nowickiej z okazji 70. rocznicy urodzin*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lévi-Strauss C.
1994 *Saudades do Brasil*, Paris: Plon.
- Macintyre M.
2012 *Savage Memory: A Documentary about a Legendary Anthropologist and the Shadows of Our Ancestors*, „TAJA. The Australian Journal of Anthropology” 23, s. 254-255.
- Malinowski B.
1986 *Ogrody koralowe i ich magia*, *Dziela*, t. 4, przeł. A. Bydłoń, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- 2002 *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, oprac. G. Kubica, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Morton Ch.
2009 *The Initiation of Kamanga: Visuality and Textuality in Evans-Pritchard's Zande Ethnography*, w: Ch. Morton, E. Edwards (eds.), *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham: Ashgate, s. 119-142.
- Morton Ch., Edwards E. (eds.)
2009 *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham: Ashgate.
- Olechnicki K.
2003 *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Pijarski K.
2011 *Archiwum jako projekt – poetyka i polityka (foto)archiwum*, w: K. Pijarski (red.), *Archiwum jako projekt – poetyka i polityka (foto)archiwum*, Warszawa: Fundacja Archeologia Fotografii, s. 16-21.
- Pink S.
2009 *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*, przeł. M. Skiba, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pinney Ch.
1992 *The Paralell Histories of Anthropology and Photography*, w: E. Edwards (ed.), *Anthropology and Photography, 1860-1929*, New Haven: Yale University Press, s. 74-96.
2010 *Magic and Technology as Historical Variables. Anthropology and Photography from E.B. Tylor to Claude Lévi-Strauss*, prezentacja 08.09., London School of Economics.
2011 *Anthropology and Photography*, London: Reaktion Books.
- Poole D.
1997 *Vision, Race and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton: Princeton University Press.
- Prosser J.
2004 *Light in the Dark Room: Photography and Loss*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Read Ch.H.
1892 *Ethnography. Prefatory Note*, w: J.G. Garson, Ch.H. Read (eds.), *Notes and Queries on Anthropology*, wyd. 2, London: The Anthropological Institute, s. 87-88.
- Samain E.
1995 *Bronislaw Malinowski et la photographie anthropologique*, „L’Ethnographie” 91: 2, s. 107-130.
- Shack W.
1985 *The Kula. A Bronislaw Malinowski Centennial Exhibition*, Berkeley: Robert H. Lowie Museum of Anthropology.
- Sikora S.
2000 *Naoczny świadek. Kiriwina Malinowskiego*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 54: 1-4, s. 159-168.

- 2004 *Fotografia. Między dokumentem a symbolem*, Izabelin: Świat Literacki.
- Stocking G. Jr.
1992a *From Spencer to E-P: Eyewitnessing the Progress of Fieldwork*, „American Anthropologist” 94: 2, s. 398-400.
1992b *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Sullivan G.
1999 *Margaret Mead, Gregory Bateson and Highland Bali. Fieldwork Photographs of Bayung Gede, 1936-1939*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Taussig M.
2009 *What Color is the Sacred*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Thurn im E.F.
1893 *Anthropological Uses of the Camera*, „The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 22, s. 184-203.
- Wayne H. (red.)
2012 *Historia pewnego małżeństwa. Listy Bronisława Malinowskiego i Elsie Masson*, przeł. A. Zielińska-Elliott, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Wong Ka F.
2009 *Visual Methods in Early Japanese Anthropology: Tori Ryuzo in Taiwan*, w: Ch. Morton, E. Edwards (eds.), *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham: Ashgate, s. 171-192.
- Wright T.
2000 *Antropolog jako artysta: fotografie Malinowskiego z Trobriandów*, przeł. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 54: 1-4, s. 159-168.
- Young M.
1998 *Malinowski's Kiriwina. Fieldwork Photography 1915-1918*, Chicago: The University of Chicago Press.
2000 *Kiriwina Malinowskiego. Wprowadzenie* (fragm.), przeł. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 54: 1-4, s. 147-158.
2008 *Malinowski. Odyseja antropologa 1884-1920*, przeł. P. Szymor, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl”.

Filmy:

- Aldeia de Nalike*, reż. Claude i Dina Lévi-Strauss, 1936.
- Trance and Dance in Bali*, reż. Margaret Mead i Gregory Bateson, 1952.
- Omarakana*, reż. Jerzy Surdel, 1979.
- Off the Verandah*, w serii: „Strangers Abroad: Pioneers of Social Anthropology”, reż. Bruce Dakowski i André Singer, 1986.
- Szlachetny dzikus*, reż. Jerzy Domaradzki, 1998.
- Malinowski and the Trobriand Islanders*, w serii: „Tales from the Jungle”, BBC 2006.
- Savage Memory*, reż. Zach Stuart, Kelly Thomson, Sly Production 2011.

Źródła internetowe:

Pitt Rivers Museum. Centre for Anthropology and Photography, <http://web.prm.ox.ac.uk/cap/> (31.07.2013).

LSE Library, <http://archives.lse.ac.uk/Record.aspx?src=CalmView.Catalog&id=MALINOWSKI%2f3%2f1> (31.07.2013).

Boston.com, http://www.boston.com/ae/movies/articles/2011/10/13/savage_memory_presents_a_study_of_island_culture_and_ancestry/ (31.07.2013).

<http://www.youtube.com/watch?v=HzH57CtaULI> (31.07.2013).

<http://www.youtube.com/watch?v=2eB4BveCsII> (31.07.2013).

<http://www.youtube.com/watch?v=sH09TptcUH8> (31.07.2013).

http://www.youtube.com/watch?v=b4p_hydPzVc (31.07.2013).

Grażyna Kubica

SOCIAL BIOGRAPHIES OF FIELD PHOTOGRAPHS OR VISUAL ANTHROPOLOGY OF ARCHIVAL PHOTOGRAPHY

(Summary)

The text deals with one of the most important issues in visual anthropology which is the analysis of archival field photographs made by ethnographers. The first part of the paper provides an overview and critical assessment of major projects in this area, and the second – an analysis of the circulation of Bronisław Malinowski's field photographs. This project is done in the theoretical frame of the studies of the materiality of photographs and social biographies of things.

The text shows what happens with the anthropological field photos, how they „present” themselves in books, albums, exhibitions, documentaries, how they change their meanings according to the context of what is „next to” them, with what they interact in new assemblages, how they are „read” by various „audiences”, and how they provoke conflicts and disputes, or open up new spaces of analysis. The author also analyses the issue of moving from the private archives to public and vice versa, and the effects of digitisation.

Key words: visual anthropology, biographies of things, materiality of photographs, Bronisław Malinowski, field photography, photo-archive

IZABELLA MAIN, ANNA WITESKA-MŁYNARCZYK
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ANTROPOLOGIA MEDYCZNA DZISIAJ. ZARYS PROBLEMATYKI I PERSPEKTYWY TEORETYCZNE

Wprowadzenie

Antropologia medyczna jest obecnie jedną z najszybciej rozwijających się subdyscyplin antropologicznych¹. Obejmuje wielowątkowe, interdyscyplinarne badania naukowe, a także inspirująco łączy zaangażowanie badawcze i społeczne. Na jej pozycję wskazuje rosnący stopień zorganizowania i instytucjonalizacji. Współczesne zainteresowania antropologów medycznych są szerokie – od wrażliwych kulturowo koncepcji zdrowia i choroby, indywidualnego doświadczenia choroby, pluralizmu medycznego, biomedycyny, alternatywnych i komplementarnych metod leczenia, po ekonomię zdrowia czy zdrowie w ujęciu globalnym. W niniejszym artykule omawiamy wybrane obszary współczesnej antropologii medycznej – główne perspektywy teoretyczne i problemy badawcze oraz interesujące przykłady badań etnograficznych z tego zakresu.

Perspektywy teoretyczne antropologii medycznej

W antropologii medycznej wyróżnia się kilka perspektyw teoretycznych. W literaturze brak jednak zgodności co do ich klasyfikacji i roli w procesie

¹ Historię subdyscypliny i polityczno-społeczny kontekst jej powstawania dobrze opisują teksty D. Penkali-Gawęckiej: *Antropologia medyczna dzisiaj: kontynuacje, nowe nurty, perspektywy badawcze* (2007) czy E. Sobo: *Theoretical and Applied Issues in Cross-Cultural Health Research: Key Concepts and Controversies* (2004).

kształtowania subdyscypliny (por. Good 1994; Hahn 1995; McElroy, Townsend 1996). Najczęściej wskazuje się na trzy główne podejścia teoretyczne: perspektywę ekologiczną², interpretatywną oraz krytyczną (Baer, Singer, Susser 2003: 32). Poniżej przedstawiamy dwa ostatnie, naszym zdaniem kluczowe, podejścia. Charakterystyczne dla badań prowadzonych w tych nurtach jest odpowiednio skupienie na człowieku i subiektywnym doświadczeniu choroby oraz zainteresowanie wymiarem strukturalnym i aspektem politycznym współczesnych zachowań dotyczących zdrowia i choroby. Wskazać należy też na tendencję współczesnych projektów badawczych z zakresu antropologii medycznej do interdyscyplinarności, do łączenia analizy na poziomie mikro- i makrospołecznym, w tym do czerpania inspiracji z obu perspektyw, a także z dorobku fenomenologii.

Wokół znaczenia i narracji – perspektywa interpretatywna

Perspektywa interpretatywna łączy w sobie elementy semiotyki, teorii narracji i fenomenologii. Jej rozwój należy rozumieć jako reakcję na dominację podejścia ekologicznego w antropologicznych badaniach nad zdrowiem (Good 1994). Charakterystyczna jest tu koncentracja na społecznej konstrukcji znaczenia choroby, wymiarze kognitywnym chorowania, narracji o chorobie, narracyjnym aspekcie relacji pacjent – praktyk oraz cielesnym wymiarze chorowania (Good i in. 2010: 4). Arthur Kleinman (1988) – główny przedstawiciel nurtu, argumentował, że ludzkie doświadczenie związane z chorobą i leczeniem jest społecznie konstruowane i uwarunkowane kulturowo. Chorobę zaś należy rozumieć nie jako samoistny byt, lecz jako „model wyjaśniający” (*explanatory model*), sposób interpretacji wyrażający z konkretnej rzeczywistości społecznej. Zarówno pacjenci, jak i praktycy medyczni aktywnie wpływają na sposób doświadczania choroby, dokonując jej interpretacji. Interpretacje te mogą się od siebie różnić w sposób znaczący³.

Antropolodzy pracujący w nurcie interpretatywnym wskazują na redukcjonistyczne podejście biomedycyny do choroby, traktowanie indywidualnego doświadczenia choroby przez pacjenta jako nieistotnego dla procesu leczenia. Sugerują, że wiedza biomedyczna dostarcza niepełnego obrazu o chorobie, cierpieniu ludzkim i procesach leczenia. Z punktu widzenia pacjenta spotkania kli-

² Początki perspektywy ekologicznej w antropologii medycznej należy wiązać z nazwiskiem Alexandra Allanda z Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku, autora m.in. *Adaptation in Cultural Evolution: An Approach to Medical Anthropology* (Alland 1970). Podejście to czerpie inspiracje z teorii ewolucji oraz z ekologii kulturowej. Kluczowe jest tu pojęcie adaptacji jednostki bądź grupy społecznej do środowiska, w którym żyje. Zdrowie traktowane jest jako przejaw udanej adaptacji człowieka do wyzwań ekologicznych i społecznych (zob.: Baer, Singer, Susser 2003: 32-26). Nurt ten reprezentują obecnie m.in. Ann McElroy i Patricia Townsend. Istotny jest współczesny zwrot antropologów pracujących w perspektywie ekologicznej w stronę teorii krytycznej.

³ Konsekwencją tych obserwacji było wprowadzenie rozróżnienia na *disease, illness*, a później także *sickness* (patrz: Penkala-Gawęcka 2007: 228-230).

niczne często wydają się niesatysfakcjonujące czy nieefektywne właśnie dlatego, że zinstytucjonalizowany i profesjonalny język biomedyczny nie pozostawia miejsca dla personalizacji i dialogu (Hurwitz, Greenhalgh, Skultans 2004: 3-5). W rezultacie osobiste narracje o chorobie najczęściej przybierają formę alternatywnej opowieści lub narracji opozycyjnej do wersji biomedycznej (Hurwitz, Greenhalgh, Skultans 2004: 8-9). Antropolodzy medyczni zwracają uwagę na terapeutyczny aspekt narracji. Arthur Frank pokazał, że gdy ludzie stawiają czoła poważnej chorobie, odczuwają potrzebę rekonstrukcji własnej historii życia. Choroba może stać się podróżą, poszukiwaniem równowagi, budowaniem nowych znaczeń i sensów w sytuacji, gdy świat społeczny i życie codzienne ulegają radykalnej zmianie (Frank 1995). Choroba niesie ze sobą „potencjał do stawania się” (*potentiality for becoming*) (Biehl, Locke 2010: 343), do pracy nad sobą. Jak argumentuje Hubert Wierciński (2012) na podstawie badań przeprowadzonych wśród kobiet chorych na raka zrzeszonych w organizacji Polskie Amazonki Ruch Społeczny, zmiana w obliczu choroby może dokonywać się właśnie poprzez narrację, którą autor, podobnie jak Cheryl Mattingly (2004), rozumie jako działanie i *performance*. Praca Wiercińskiego egzemplifikuje zastosowanie metodologii narracyjnej w celu pokazania indywidualnego doświadczenia choroby i społeczno-kulturowych sposobów jej konstruowania.

Antropolodzy wskazują też, że narracje mogą stać się narzędziem praktyków dążących do poprawy opieki zdrowotnej⁴. Narracje o chorobach pozwalają na lepsze zrozumienie człowieka i sposobu przeżywania dotyczących go dolegliwości⁵. Są one wykorzystywane w opiece psychologicznej i psychiatrycznej, ale praktycy biomedyczni innych specjalności najczęściej odrzucają tę metodę jako zbyt czasochłonną. Arthur Kleinman i Don Seeman proponują więc, by w tej sytuacji praktycy korzystali z „modeli wyjaśniających chorobę” (*explanatory models* – EM) – narzędzia stworzonego w celu szybkiego dostępu do kulturowo uwarunkowanego indywidualnego sposobu przeżywania choroby (Kleinman, Seeman 2000: 236-237). Badacze rozumieją EM szeroko, jako sposoby interpretacji objawów chorobowych charakterystyczne dla pacjentów i praktyków (przedstawicieli biomedycyny czy innych tradycji medycznych) oraz członków bliskiego pacjentowi otoczenia społecznego (np. rodziny) (Kleinman, Seeman 2000: 236). Chodzi tu o dotarcie do etiologii choroby, wyobrażeń co do jej prze-

⁴ Przykładem zainteresowania biomedyków metodą narracyjną jest książka Johna Launera *Narrative Based Primary Care* (2002), której autor wskazuje na siłę dialogu w spotkaniu klinicznym, na coraz większą otwartość na pacjenta ze strony brytyjskich praktyków biomedycznych i ich świadomość ograniczeń perspektywy biomedycznej. Zastosowanie zasad wywiadu w spotkaniu klinicznym jest jednak bardzo trudne do realizacji w obecnych warunkach urynkowania opieki medycznej w Wielkiej Brytanii. Problemem może też być trwałość przekonań na temat charakteru doświadczenia klinicznego, cech lekarza i jego sposobu pracy (Launer 2002; http://www.gp-training.net/training/communication_skills/consultation/narrative_launer.htm (20.01.2013); por. Greenhalgh, Hurwitz, eds., 1998).

⁵ Por. artykuł Tomasza Rakowskiego (2010), który podejmuje temat potencjału i ograniczeń metody narracyjnej używanej w „antropologii w klinice”.

biegu, procesu leczenia i jego skutków. W kontakcie klinicznym EM mogą być „wspólne” bądź „opozycyjne”, czyli dzielone lub podważane przez różnie usytuowanych aktorów społecznych. Wykazują też różny stopień systematyzacji i wielowątkowość⁶. Na EM mogą składać się na przykład wierzenia religijne, wrażliwe kulturowo sposoby rozumienia procesów biologicznych zachodzących w ciele, paradygmaty naukowe, wiedza potoczna itd. Modele te należy traktować jako możliwe do negocjacji, co otwiera drogę do działania praktyka, który – jeśli rozumie EM pacjenta – ma szersze możliwości dialogu z nim i wpływania na proces leczenia. Praktycy biomedycyny powinni używać EM także dla zrozumienia rzeczywistości klinicznej.

Rozwijając studia nad narracją o chorobie, Kleinman i Seeman zwrócili uwagę, że równie ważne dla rozumienia doświadczenia choroby jest dostrzeżenie niekognitywnych cech życia społecznego i kulturowego. Ich zdaniem, dobrze jest wyjść w badaniach poza kategoryzowanie, interpretacje oraz nadawanie sensu i znaczeń (Kleinman, Seeman 2000: 236). Stąd perspektywa interpretatywna, aby lepiej uchwycić doświadczenie choroby, powinna czerpać także z dorobku fenomenologii. Fenomenologia może być traktowana jako metoda bądź jako dynamicznie rozwijająca się perspektywa teoretyczna w antropologii (Becker 2004: 127). W obu nurtach – interpretatywnym i krytycznym – fenomenologia stosowana jest na poziomie teoretycznym i metodologicznym⁷. Została zaadoptowana na grunt antropologii medycznej przez Thomasa Csordasa. W odniesieniu do choroby, „fenomenologia kulturowa” (*cultural phenomenology*)⁸ (zob. Csordas 2011) wychodzi poza narrację i kognitywne ujęcie doświadczenia choroby w stronę teorii cielesności skoncentrowanej na tej sferze życia, która nie jest zobiektywizowana. Csordas (1994: 7) rozumie ciało jako wrażliwe kulturowo centrum procesów percepcyjnych wieńczonych jakąś formą obiektywizacji, ale nieredukowalnych do sfery kognitywnej.

Podejście interpretatywne krytykowane jest najczęściej za ignorowanie politycznych aspektów zdrowia, choroby i leczenia oraz brak usytuowania analizy, w której centrum jest jednostka, w szerszym kontekście społecznym i ekono-

⁶ Współcześnie pacjenci i praktycy często czerpią z rozmaitych ideologii ciała, zdrowia i leczenia. Jedna osoba może używać różnych modeli wyjaśniających, przy czym każdy z nich może być legitymizowany przez inny światopogląd (Johannessen 2006: 2).

⁷ Przykładem zastosowania fenomenologii do badań z zakresu psychiatrii transkulturowej jest działalność Laurence’a Kirmayera – psychiatry i antropologa z Uniwersytetu McGill w Kanadzie, łączącego perspektywy interpretatywną i krytyczną. Promuje on podejście określane jako „neurofenomenologia kulturowa” (*cultural neurophenomenology*). Fenomenologia kulturowa zaburzeń psychicznych traktuje je jako proces oraz rodzaj dialogu między doświadczeniem cielesnym i reakcjami innych, usytuowanymi w sieci lokalnych znaczeń i praktyk (Kirmayer 2012). Neurobiologia i psychiatria są w tym ujęciu traktowane jako społecznie konstruowane systemy wiedzy i praktyki kulturowej – jako takie powinny podlegać dekonstrukcji (por. Słaby 2012).

⁸ Podejście Csordasa, znane jako „fenomenologia kulturowa”, opiera się w dużej mierze na myśli M. Merleau-Ponty’ego. Łączy ono skupienie na cielesnym przeżywaniu z analizą znaczeń kulturowych.

micznym. Mocną jego stroną jest natomiast skupienie na perspektywie emicznej osób zaangażowanych w konkretny proces choroby i leczenia.

Polityczny wymiar zdrowia – perspektywa krytyczna

Drugą kluczową perspektywą w antropologii medycznej jest krytyczna antropologia medyczna (*critical medical anthropology*), która koncentruje się na wymiarze strukturalnym zdrowia, choroby i opieki zdrowotnej, uwypuklając polityczny charakter procesów związanych z tym aspektem ludzkiego życia. Do przykładowych obszarów badań należą: wpływ polityki państwa i zasad kapitalizmu na sfery życia związane ze zdrowiem oraz na politykę zdrowotną; sposoby alokacji zasobów w ramach systemów opieki zdrowotnej; produkcja i konsumpcja farmaceutyków. Prace pisane w tym nurcie mają doprowadzić, między innymi, do odkrycia powiązań pomiędzy występowaniem chorób u członków określonych grup społecznych a mechanizmami gospodarki kapitalistycznej (Singer 1995).

Badaczem, który odegrał znaczącą rolę w rozwoju podejścia krytycznego jest Hans Baer. Jako jeden z pierwszych nakreślił on program włączania w obszar antropologii medycznej ram teoretycznych „politycznej ekonomii zdrowia” (*political economy of health*) (Baer 1982). Poświęcił wiele uwagi zagadnieniu „hegemonii biomedycyny”, do której doszło, jego zdaniem, nie wskutek efektywności leczenia, lecz w wyniku rozprzestrzeniania się globalnej ekonomii rynkowej (Baer, Singer, Susser 2003).

Antropolodzy nurtu krytycznego podkreślają, że doświadczenie osoby cierpiącej jest konstruowane i rekonstruowane w polu działań społecznych, w którym codzienność kształtowana jest przez siły polityczno-gospodarcze. Wiele badań antropologicznych skupia się na odkrywaniu skłonności biomedycyny do maskowania społecznej, ekonomicznej czy politycznej genezy ludzkiego cierpienia (por. Farmer 2003, 2012; Han 2012; Martin 1994; Scheper-Hughes 1992; Zigon 2010). Jedną z najważniejszych reprezentantek nurtu krytycznego, Nancy Scheper-Hughes (1995), określa to podejście jako „antropologię walczącą” (*militant anthropology*). Nawołuje innych antropologów do przyjęcia postawy zaangażowanej w walkę o sprawiedliwość społeczną i eliminację cierpienia. Jej prace, takie jak *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Scheper-Hughes 1992), poruszają problemy cierpienia, głodu, choroby i przemocy.

Podobnie jak w perspektywie interpretatywnej, również w nurcie krytycznym obecna jest tendencja do skupienia na jednostce i czerpania z dorobku fenomenologii. Autorem, który ciekawie łączy w swoich analizach wymiary „mikro” i „makro”, jest João Biehl. Przykładem może być jego książka zatytułowana *Vita* (Biehl 2005), o życiu w „społecznych strefach porzucenia” (*zones of social abandonment*) wielkich brazylijskich miast. Analizuje on sieć powiązań między medycyną, rodziną i ekonomią gospodarstwa domowego, lokalnymi formami

państwowości, gospodarką i światem wewnętrznym jednostki. Pokazuje między innymi, jak farmaceutyzacja, w sytuacji zagubienia w świecie społecznym, czyni człowieka uzależnionym od instytucji medycznych (Biehl 2005: 4). W sposób typowy dla perspektywy krytycznej autor odkrywa przed czytelnikiem wpływ decyzji politycznych i biurokratycznych na człowieka dotkniętego chorobą.

Krytyczna antropologia medyczna jest głosem na rzecz prawa człowieka do zdrowia, opieki i godności. Perspektywę tę wyróżnia skoncentrowanie na politycznych aspektach zdrowia, choroby i leczenia oraz dążenie do spojrzenia na problem badawczy z różnych perspektyw. Wobec współczesnych zmian społecznych związanych z globalizacją, nurt ten z pewnością będzie zyskiwał na znaczeniu.

Zdrowie i choroba w obliczu globalizacji

Wobec przemian globalnych, antropolodzy medyczni rozszerzyli swoje zainteresowania na zjawiska o zasięgu światowym, takie jak problemy medyczne związane z przeludnieniem, zanieczyszczeniem i ociepleniem klimatu oraz epidemiami czy niedożywieniem. Globalizacja przedmiotów zainteresowania antropologii medycznej oznacza, że obecnie badania nie ograniczają się do wpływu czynników kulturowych i społecznych na zdrowie jednostek bądź grup, ale dotyczą zdrowia gatunku ludzkiego, a więc wymagają przyjęcia perspektywy światowej i analizowania interakcji między kulturami, systemami ekonomicznymi, organizacjami politycznymi i ekologią (Helman 2001: 230). Zmiany w zdrowiu reprodukcyjnym, rozwój turystyki medycznej, rozprzestrzenianie się badań klinicznych i pojawianie się coraz nowszych technologii biomedycznych to niektóre ze zjawisk, którymi interesują się współcześnie antropolodzy medyczni, ujmując je w kontekście globalnych przemian.

Zdrowie globalne

Badania dotyczące „zdrowia globalnego” (*global public health*) prowadzone przez antropologów dotyczą, między innymi, społecznych determinantów zdrowia, wpływu zmian klimatycznych na zdrowie, płci kulturowej i zdrowia kobiet, polityki społecznej wobec zdrowia oraz rozprzestrzeniania się chorób. Coraz częściej antropolodzy podejmują się krytycznej analizy działań instytucji o zasięgu globalnym, takich jak Światowa Organizacja Zdrowia (WHO)⁹, i ich wpływu na dobrostan ludzi w różnych zakątkach świata (Helman 2001: 230).

⁹ Światowa Organizacja Zdrowia (World Health Organization, WHO) odgrywa szczególną rolę w koordynacji działań na rzecz zdrowia globalnego. Deklarowane cele tej instytucji to prewencja i leczenie chorób, promowanie zachowań prozdrowotnych i dokumentowanie przypadków chorób.

W książce *Pathologies of Power* Paul Farmer – antropolog i lekarz, opisuje walkę o prawa społeczne i ekonomiczne w odniesieniu do zdrowia. Twierdzi on, że łamanie praw człowieka jest symptomem głębokich patologii władzy i konsekwencją stosunków społecznych, które determinują, kto będzie ofiarą, a kto sprawcą. Autor wskazuje na konieczność badania zdrowia i praw człowieka z perspektywy biednych, przy jednoczesnym uwzględnieniu roli państwa i organizacji międzynarodowych w kształtowaniu praktyk tych grup społecznych. Agendy organizacji międzynarodowych w programach na rzecz zdrowia publicznego promują efektywność, pomijając sprawiedliwość. Tymczasem sprawiedliwość społeczna jest niezbędna do przestrzegania praw człowieka, w tym prawa do zdrowia. Grupy analizowane przez Farmera (2003) to Haitańczycy zarażeni HIV, mieszkańcy wiosek w Chiapas w czasie rewolty, nieleczeni rosyjscy więźniowie chorzy na gruźlicę – czyli społeczności wykluczone. Typowe dla autora połączenie analizy strukturalnej i materiału etnograficznego w postaci historii życia można odnaleźć w artykule *Kobiety, bieda i AIDS* (Farmer 2012)¹⁰. Badacz przedstawia w nim historie trzech kobiet żyjących z HIV – Afroamerykanki z Harlemu, córki rolnika z Haiti oraz prostytutki z Bombaju. Ukazuje – z dbałością o szczegóły etnograficzne – działanie szerszych sił społecznych w życiu codziennym jednostki. Porównawcze zestawienie trzech przypadków pozwala zrozumieć lokalną specyfikę pozycji społecznej chorych kobiet oraz pokazać globalny charakter pandemii, której kluczowym elementem jest kwestia nierówności społecznych.

Lokalne i globalne zależności między polityką, produkcją leków, wiedzą i władzą, reprezentacjami i dyskursami związanymi z AIDS w Republice Południowej Afryki scharakteryzował Didier Fassin (2007). Tragiczna historia AIDS w RPA – szybkie rozprzestrzenienie epidemii, kontrowersje wokół jej genetyki i leczenia – pisana jest równolegle ze zwycięską narracją o narodowej rekonstrukcji po erze apartheidu (Fassin 2007: XVI). Francuski badacz wskazuje między innymi na światową polaryzację społeczeństw pod względem dostępu do leczenia i średniej długości życia. Opisywane przez niego społeczeństwo RPA stanowi bardzo wyrazisty przykład pokazujący, jaką rolę odgrywają nierówność, bieda i przemoc w rozwoju epidemii. Inną pracą analizującą sytuację wykluczonych jest książka Miriam Ticktin o opiece dla nielegalnych imigrantów we Francji. Mimo obecności antyimigracyjnych sentymentów w polityce, wprowadzono tam wiele specjalnych, określanych jako humanitarne, działań na rzecz imigrantów. Na podstawie „klauzuli choroby” w prawie imigracyjnym z 1998 roku korzystają oni z możliwości uzyskania prawa pobytu w celu leczenia stanów zagrażających życiu, gdy taka pomoc nie jest dostępna w ich kraju pochodzenia. Oznacza to

¹⁰ Artykuł ten zamieszczono w tłumaczeniu na język polski w książce: *Antropologia seksualności* (Kościńska, red., 2012), w której można znaleźć także inne interesujące opracowania dotyczące zdrowia, choroby, płci kulturowej i seksualności.

faktycznie preferowanie chorych, zarażonych HIV, ofiar przemocy seksualnej, względem imigrantów zarobkowych; jednak gdy sytuacja cierpiących i chorych ulegnie poprawie, paradoksalnie zmienia się na niekorzyść ich sytuacja migracyjna (Ticktin 2011).

Vicanne Adams, Thomas Novotny i Hannah Leslie (2008) opisują trzy podstawowe zmiany w globalnej polityce w odniesieniu do zdrowia: wzrost zaangażowania organizacji pozarządowych we wprowadzanie międzynarodowych programów z zakresu zdrowia, globalizację nauki i badań farmaceutycznych oraz użycie militarnego języka „biobezpieczeństwa” (*biosecurity*) do legitymizacji zmian wprowadzanych w polityce zdrowotnej. Antropolodzy od lat włączają się w działalność organizacji pozarządowych zajmujących się globalnym wymiarem zdrowia. Na przykład Paul Farmer jest zaangażowany w pracę dla organizacji Partners in Health (PIH), która działa na rzecz lepszego dostępu biednych do odpowiedniej opieki zdrowotnej. PIH demaskuje także szkodliwe działania międzynarodowych agencji, na przykład te, które przyczyniły się do uszczuplenia środków na prewencję i leczenie HIV/AIDS oraz wywoływały konflikty, prowadząc do zwiększenia liczby zarażeń (Baer, Singer, Susser 2003: 360, 370). Inna badaczka – Nancy Scheper-Hughes (1990: 196) wezwała antropologów medycznych do pracy „na marginesach” oraz do podważania epistemologii promujących potężne interesy polityczne. Przykładem jej zaangażowania jest współudział w założeniu w 1999 roku organizacji Organs Watch, wykrywającej przemyt i handel ludzkimi organami¹¹.

Badania Charlesa Briggsa i Marka Nichtera poświęcone historii wirusa H1N1 („świńskiej grypy”) pokazują, jak dyskurs o biobezpieczeństwie i „obywatelstwie globalnego zdrowia” (*global health citizenship*) przenika się z praktyką tworzenia „globalnych systemów nadzoru” (*global surveillance systems*), prowadząc do rozprzestrzeniania nowych, transnarodowych form zarządzania. Autorzy postulują rozwój wyspecjalizowanej antropologii (medycznej) epidemii, jako kluczowej dla zrozumienia czynników wpływających na powstawanie wiedzy o epidemiach. Studia etnograficzne mają ukazać konkurujące ze sobą wersje i interpretacje, które kształtują indywidualne zachowania ludzi, a także badać sposoby dostępu do wiedzy, interpretacje i wykorzystanie zdobytych informacji wśród przedstawicieli różnych grup interesów (np. polityków, dziennikarzy, członków administracji) (Briggs, Nichter 2009: 189-198).

Teoretycy tacy, jak Anthony Giddens (2001) czy Ulrich Beck (1992), zaczęli podkreślać, że myślenie w kategoriach ryzyka jest współcześnie fundamentalne, a ludzkie życie jest obecnie zorganizowane w taki sposób, by zarządzać ryzykiem. To właśnie zdrowie jest tym obszarem, w którym dyskurs ryzyka jest najlepiej widoczny. W momencie, gdy jednostki zostaną poinformowane o ryzyku, oczekuje się od nich, że będą zachowywać się w określony sposób. Antro-

¹¹ <http://anthropology.berkeley.edu/users/nancy-scheper-hughes> (15.01.2013).

polodzy zadają pytania o to, jaki wpływ na relacje społeczne ma „świadomość ryzyka” i dyskurs ryzyka oraz jak objawia się on pod postacią reprezentacji Innego czy różnic społecznych (Lock, Nichter 2002: 11). Badania antropologiczne mogą eksplorować reakcje społeczności lokalnych na dyskurs ryzyka oraz rosnącą liczbę programów prewencyjnych promowanych przez międzynarodowe agencje zdrowia, rządy i organizacje pozarządowe, a także stosunek do nadzoru medycznego czy oczekiwania wobec testów diagnostycznych i towarzyszące im ukryte obawy (Lock, Nichter 2002: 12). Innym ważnym pytaniem stawianym przez antropologów jest to, w jaki sposób dyskurs ryzyka wpływa na zachowania konsumpcyjne. Przemysł farmaceutyczny jest mocno zainteresowany wykorzystaniem obaw i lęków związanych ze zdrowiem, oferuje całą gamę produktów mających prowadzić do zmniejszenia dolegliwości i utrzymania dobrego stanu zdrowia. Korzystanie z wielu rekomendowanych praktyk medycznych ogranicza jednak w części społeczeństw brak środków, styl życia, wyznawane wartości czy relacje władzy (Lock, Nichter 2002: 13). Etnograficzne badania nad zdrowiem globalnym pokazują istnienie zasadniczych nierówności w dostępie do opieki medycznej. Prowadzić mogą do formułowania postulatów dotyczących poprawy zdrowia i opieki medycznej w skali globalnej i lokalnej.

Badania nad zdrowiem reprodukcyjnym

Badacze zajmujący się zdrowiem reprodukcyjnym analizują globalne i lokalne programy planowania rodziny/kontroli narodzin, które kierowane są przede wszystkim do kobiet. Programy tworzone są głównie w celu podnoszenia świadomości korzyści ze zmniejszenia wielkości rodziny. Jednakże coraz częściej – głównie w Europie Zachodniej – ma też miejsce promowanie większych rodzin. Antropolodzy zauważają, że planowanie rodziny nie jest potrzebą uniwersalną i jest powiązane z przekonaniami na temat wartości, jaką są dzieci. W wielu kulturach potomstwo jest znakiem statusu, a płodność stanowi wartość społeczną, szczególnie tam, gdzie śmiertelność przy narodzinach jest wysoka. W różnych społecznościach stosowanie antykoncepcji jest odrzucane ze względów religijnych, kulturowych, ekonomicznych czy politycznych. Wprowadzanie programów kontroli urodzeń w krajach rozwijających się bywa odbierane jako forma kolonializmu, a popularne przekonania o antykoncepcji, w tym wiązanie jej z etiologiami chorób, powodują jej odrzucanie (Helman 2001: 231-233). Margaret Lock i Vinh-Kim Nguyen (2010: 114) wskazują na konsekwencje działań mających na celu kontrolowanie wielkości populacji: zarówno pozytywne (poprawa pozycji kobiet), jak i negatywne (wzrost przemocy domowej, aborcje ze względu na płeć płodu, zwiększanie nierówności odnoszących się do płci i klasy społecznej). Programy planowania rodziny wprowadzane były szeroko od lat 70. XX wieku w odpowiedzi na teorie neomaltuzjańskie, których zwolennicy prze-

strzegali przed wzrostem ludności Ziemi szybszym niż wzrost produkcji rolnej, niezbędnej do wyżywienia ludzkości. Już w 1952 roku w Indiach wprowadzono pierwsze programy kontroli urodzeń, obejmujące dystrybucję środków antykoncepcyjnych i przymusową sterylizację ludzi pochodzących często z najuboższych grup społecznych. Badania etnograficzne pokazują jednak, że sterylizacja miała w tym przypadku więcej wspólnego z prawami własności i korzyściami majątkowymi¹² niż z planowaniem rodziny (Lock, Nguyen 2010: 120-125). Innym znanym przykładem odgórnego sterowania zdrowiem reprodukcyjnym jest „polityka jednego dziecka” wprowadzona od lat 70. w Chinach (Greenhalgh 2008). Zdrowiem reprodukcyjnym kobiet indiańskich w Meksyku, w tym programami państwa służącymi ograniczeniu przyrostu naturalnego, zajęła się w swoich badaniach Anna Wądołowska (2012).

Zjawiskiem powiązaniem z kontrolą urodzeń jest dążenie do „selekcji płci” (*sex selection*). Praktyka ta, powszechna w wielu kulturach, osiąga nowy wymiar w dobie szerokiego dostępu do urządzeń ultrasonograficznych (Lock, Nguyen 2010: 113). Występuje w szczególnym nasileniu w Indiach, Chinach, Korei Południowej i na Tajwanie, gdzie wynika z preferowania synów. Nie jest to bynajmniej zjawisko nowe – źródła historyczne opisują przypadki dzieciobójstwa od czasów starożytnych. Mimo że praktyki selekcji płci są nielegalne, statystyki pokazują gwałtowny wzrost proporcji dzieci płci męskiej w stosunku do żeńskiej w Indiach i Chinach od czasu pojawienia się w tych krajach aparatury ultrasonograficznej (Lock, Nguyen 2010: 133, 137).

Kolejnym ważnym przedmiotem badań antropologów od lat 90. jest „zakłócona reprodukcja” (*disrupted reproduction*) – sytuacja, gdy linearny proces życiowy, od poczęcia przez narodziny do pojawienia się kolejnych pokoleń, zostaje zaburzony przez niepłodność, poronienia czy aborcję (van Balen, Inhorn 2002: 4). Zaburzenie trajektorii reprodukcyjnych może być związane z chorobami przenoszonymi drogą płciową (w tym AIDS), ciążami pozamacicznymi, poronieniami i martwymi urodzeniami, okołoporodowymi zgonami kobiet, wcześniactwem skutkującym śmiercią oraz niepłodnością. Analiza tych zjawisk prowadzi do debat na temat przekształceń więzi rodzinnych i pokrewieństwa w związku z nowymi technologiami reprodukcyjnymi, na temat przekazywania i przechowywania różnych form materiału genetycznego, „prawa” do dzieci i finansowania leczenia niepłodności, zwłaszcza wśród uboższych segmentów populacji, oraz władzy i roli mediów w kształtowaniu oczekiwań reprodukcyjnych (van Balen, Inhorn 2002: 5). Antropolodzy zajęli się analizą dyskursów dotyczących niepłodności, indywidualnych doświadczeń kobiet i mężczyzn, związanych z reprodukcją, oraz globalnych i lokalnych wymiarów leczenia (por. van Balen, Inhorn 2002; Browner, Sargent, eds., 2011).

¹² Przymusowe sterylizacje w Indiach przeprowadzano wśród najuboższych, a służby medyczne otrzymywały dodatkowe wynagrodzenia, w zależności od liczby wykonanych zabiegów.

Na gruncie polskim analizę debaty związanej z leczeniem niepłodności metodą *in vitro* przeprowadziła Magdalena Radkowska-Walkowicz (2011). Autorka zestawia przykłady użycia różnych języków przez strony zaangażowane w dyskurs o *in vitro*, wskazując, że to język nauki (a nie emocji czy etyki) odgrywa główną rolę w dyskusjach pomiędzy osobami leczącymi się z powodu niepłodności i przedstawicielami Kościoła.

Turystyka medyczna oraz zdrowie i leczenie migrantów

Kolejne zjawisko w polu zainteresowań antropologów medycznych, powiązane zarówno z kwestiami ekonomicznymi, etycznymi, prawnymi, jak i przemianami globalnymi, to tak zwana turystyka medyczna (*medical tourism*). Do najważniejszych przyczyn turystyki medycznej należą wysoki koszt leczenia w krajach zachodnich i długi okres oczekiwania na specjalistyczne leczenie. Państwa takie, jak Indie, Tajlandia, Singapur i Argentyna oferują wyspecjalizowaną infrastrukturę medyczną w klinikach posiadających zachodnie akredytacje i personel wykształcony w USA lub Europie. Szczególnie popularne jest leczenie stomatologiczne, chirurgia okulistyczna, transplantacje, chirurgia estetyczna, operacje serca i leczenie niepłodności. Te praktyki medyczne przynoszą rosnące dochody i stają się ważnym sektorem gospodarki państwa przyjmującego turystów medycznych. Powstają specjalne „pakiety turystyczno-medyczne” obejmujące leczenie wzbogacone o opiekę pooperacyjną, korzystne połączenia lotnicze oraz zwiedzanie i wypoczynek (Womack 2010: 305).

W interpretacji krytycznej, czerpiącej z teorii postkolonialnej, turystyka medyczna stanowi przykład kontaktu między centrum i peryferiami (kraje bogate *versus* rozwijające się), ekskluzywnej konsumpcji i nierówności w dostępie do leczenia. Skoro celem podróży turystów medycznych są często kraje postkolonialne, można interpretować to zjawisko jako jeden z wyrazów neokolonializmu (Buzinde, Yarnal 2012: 784). Turystyka medyczna prowadzi do licznych problemów etycznych: pracy lekarzy na rzecz turystów, a nie lokalnych pacjentów, nierówności w dostępie do leczenia oraz uzyskiwania korzyści finansowych przez prywatnych inwestorów. Niektóre prywatne kliniki przeznaczają część dochodów na pomoc medyczną lokalnym pacjentom, nie jest to jednak regułą (Womack 2010: 36). Jednym z popularnych wśród średniozamożnych Amerykanów kierunków podróży medycznych jest Kostaryka, gdzie poddają się oni tanim operacjom plastycznym. Sara Ackerman (2010) traktuje ten fenomen jako formę zmedykalizowanej rozrywki, zlokalizowanej w elitarnych przestrzeniach hoteli i klinik medycznych. Transnarodowe praktyki medyczne pogłębiają nierówności społeczne w wymiarze globalnym, między innymi poprzez wartościowanie produktu pojawiającego się na rynku medycznym. Andrea Whittaker i Amy Speier (2010), na przykładzie materiału etnograficznego z Czech, Indonezji i USA, zwracają uwagę na proce-

sy komodyfikacji ciał i ich części przydatnych do reprodukcji. Na opisywanym przez nich rynku komórek jajowych, embrionów i spermy dochodzi do hierarchizacji materiału biologicznego, który jest oceniany pod względem kraju pochodzenia czy cech charakterystycznych dawców.

Turystyka medyczna dotyczy najczęściej zamożnych mieszkańców Ziemi, dlatego wywołuje dyskusje nad równością i sprawiedliwością w dostępie do zdrowia i leczenia. Zjawisko to ma jednak różną skalę i wymiary. Wielu migrantów korzysta z pomocy medycznej w kraju pochodzenia ze względu na niższą cenę leczenia prywatnego, komfort kontaktu z lekarzem (znajomość języka i norm zachowań) oraz wiedzę o rynku medycznym (Main 2012). Dla pacjentów cierpiących na groźne dla życia choroby turystyka medyczna może być jednak koniecznością. Na przykład w Jemenie, jak pokazuje Beth Kangas (2007), podróże do Indii i Jordanii są podejmowane nawet przez niezamożnych pacjentów cierpiących na choroby nowotworowe czy choroby serca, zaś przyczyną leczenia się za granicą jest słabość infrastruktury medycznej i brak zaufania do miejscowej służby zdrowia. Autorka postuluje używanie terminu „podróż medyczna” zamiast „turystyka medyczna”, gdyż termin „turystyka” może implikować przyjemność czy zabawę, zaś podróże medyczne Jemeńczyków są konieczne i niejednokrotnie prowadzą do negatywnych konsekwencji zdrowotnych (np. wskutek podróży lotniczych osób ciężko chorych, dodatkowego stresu związanego z leczeniem w innym kraju) i ekonomicznych (kredyty na leczenie, środki wydatkowane za granicą). Chorzy zmuszeni są do leczenia się za granicą między innymi wskutek implementacji programów zdrowia globalnego, w których nacisk położono na leczenie i zapobieganie chorobom zakaźnym, zaś trudniejsze terapie – takie, jak leczenie chorób nowotworowych czy chorób serca – scedowano na prywatną służbę zdrowia, nastawioną jednak bardziej na uzyskiwanie dochodów niż pomoc pacjentom (Kangas 2007: 304).

Ważnymi przyczynami rozwoju turystyki medycznej są niewydolność systemu zdrowia i nierówności w dostępie do opieki zdrowotnej państwa wysyłającego. Ruch konsumentów medycznych przez granice państw oznacza także zmiany w systemie zdrowia państwa przyjmującego. Prace etnograficzne oparte na badaniach transnarodowych pomagają zrozumieć różne lokalne uwarunkowania zachodzących transformacji (Whittaker, Manderson, Cartwright 2010) i opracować działania zmierzające do rozwiązania pojawiających się problemów (Sobo 2009).

Migracje są powiązane ze zdrowiem w wieloraki sposób: wpływają na stan zdrowia migrujących, prowadzą do zmiany diety, warunków życia i pracy, oznaczają przemieszczenie się do kraju z innym systemem leczenia, a sama podróż może powodować konsekwencje zdrowotne. Migranci, w zależności od swego statusu prawnego i ekonomicznego, mogą mieć gorszy lub znikomy dostęp do opieki medycznej, choć mogą też, dzięki zamieszkaniu w kraju z powszechną opieką medyczną, poprawić swoją sytuację. Jak pokazały Eun-Ok Im i Kyeongray Yang (2006) na przykładzie Kóreanek w USA, wzajemne oddziaływanie czynników

społeczno-kulturowych, ekonomicznych, prawnych i środowiskowych powoduje, że ujęcia makrospołeczne nie oddają sytuacji poszczególnych osób. Istniejące teorie selektywnej migracji (emigrują zdrowsi i młodszy) lub negatywnego wpływu migracji na zdrowie (niekorzystne społeczne, polityczne i ekonomiczne warunki migracji, konflikty kulturowe, słaba integracja, kryzys tożsamości, niski status i dyskryminacja) nie wyjaśniały sytuacji zdrowotnej badanych migrantek. Autorki wskazują na rolę statusu przed migracją, motywów migracji, trudności ekonomicznych i społecznych w nowym kraju, wsparcia grup czy kościołów etnicznych oraz na wpływ norm kulturowych na zdrowie (Im, Yang 2006: 677). Postulują analizę pozytywnych i negatywnych konsekwencji migracji oraz dążenia migrantów do lepszego życia, do psychicznego i fizycznego dobrostanu.

Grupy marginalizowane to tradycyjny obszar zainteresowań antropologów. W antropologii medycznej wiele badań dotyczy grup biednych migrantów, takich jak nielegalni migranci z państw Ameryki Łacińskiej do USA (*Latinos*). W ich przypadku należy mówić o braku dostępu do pomocy społecznej i służb publicznych, braku podstawowych praw oraz systemowej marginalizacji. Antropolodzy stoją na stanowisku, iż latynoscy migranci to przykład społeczności strukturalnie narażonej na problemy zdrowotne. Dzieje się tak ze względu na ich podrzędną pozycję w strukturach ekonomii globalnej oraz na długą historię deprecjacji ich statusu w USA. Sytuację tę określa się terminem „strukturalna słabość” (*structural vulnerability*) (Quesada, Hart, Bourgois 2011: 2).

Na gruncie teoretycznym analiza zjawiska strukturalnej słabości prowadzi do demistyfikacji roli sprawczości jednostek oraz do krytyki moralnych osądów w odniesieniu do osób i grup doświadczających ubóstwa i kulturowej stygmatyzacji. Antropolodzy próbują uwrażliwić administracje państwowe na zdrowotne konsekwencje nierówności społecznych, jednak programy zdrowia publicznego wciąż koncentrują się na zmianie jednostkowych zachowań przez edukację opartą na modelu racjonalnego wyboru. Strukturalna słabość odnosi się do różnych grup w trudnym położeniu: biednych, nieubezpieczonych, seksualnie stygmatyzowanych, niepełnosprawnych, więźniów, odmiennych rasowo czy uzależnionych. Doświadczenia tych ludzi różnią się w zależności od wieku, tożsamości etnicznej, płci, statusu prawnego, warunków życia i pracy oraz indywidualnego losu (Quesada, Hart, Bourgois 2011; Green 2011). Sytuacja zdrowotna migrantów stanowi ważny obszar współczesnych badań antropologicznych ze względu na powszechność migracji oraz ich powiązania z warunkami ekologicznymi, gospodarczymi, politycznymi, prawnymi i społeczno-kulturowymi.

Farmaceutyki i badania kliniczne

Zjawisko społecznego i kulturowego funkcjonowania lekarstw stało się przedmiotem licznych studiów antropologów od lat 80. XX wieku. Wówczas zaczęto

wskazywać na metaforycznie rozumiane „biografie” leków oraz ich powiązania z globalnymi przemianami w obrębie medycyny. Jak piszą Sjaak van der Geest, Susan Reynolds Whyte i Anita Hardon:

antropologia farmaceutyków jest ważna dla antropologii medycznej i polityki zdrowotnej. Dotyka również serca antropologii poprzez swoje odniesienia do koncepcji kultury *versus* natury, symbolizacji i transformacji społecznej, kulturowego konstruowania ciała oraz procesów globalizacji i lokalizacji (van der Geest, Whyte, Hardon 1996: 153).

Główne pola zainteresowań antropologii farmaceutyków to lokalne warunki produkowania i stosowania leków, znaczenia przypisywane zachodnim lekom oraz funkcjonowanie przemysłu farmaceutycznego (van der Geest, Whyte, Hardon 1996: 155).

Badanie biografii farmaceutyków pozwala na poznanie etapów ich „życia”: produkcji, wprowadzenia na rynek (przez firmy i urzędników), dystrybucji, sprzedaży pacjentom (bezpośrednio lub za pośrednictwem recepty) oraz stosowania przez chorego. W ten proces na każdym etapie zaangażowani są ludzie – naukowcy, urzędnicy, producenci, sprzedawcy, pacjenci – odmiennie rozumiejący znaczenie leków (jako towaru o konkurencyjnej wartości rynkowej, środka leczenia, rozwiązania problemów medycznych) (van der Geest, Whyte, Hardon 1996: 156). Leki są traktowane zarówno jako wytwory człowieka i jego kultury, jak i artefakty kształtujące tę kulturę i zmieniające życie codzienne. Badania życia społecznego lekarstw od laboratorium przez gabinet lekarski, aptekę, po dom pacjenta, odsłaniają złożone relacje władzy i różnorodność znaczeń i praktyk, w których farmaceutyki grają wiodącą rolę (Witeska-Młynarczyk 2012: 500).

Antropologia farmaceutyków daje możliwość badania relacji pomiędzy symbolami a ekonomią polityczną. Michael Oldani (2004), na podstawie badań etnograficznych, a zwłaszcza własnych dziewięcioletnich doświadczeń na stanowisku przedstawiciela handlowego firmy farmaceutycznej, opisał „cykl wymiany prezentów” między sprzedawcami, lekarzami i pacjentami w USA. Przedstawiciele firm, po nawiązaniu kontaktu z lekarzami, stosując różnorodne gratyfikacje (kupony na bezpłatną kawę, długopisy, zegarki) dążyli do uzyskania większej sprzedaży danego produktu i wypełnienia własnych zobowiązań wobec pracodawcy, a tym samym uzyskania bonusów w postaci premii, wakacji dla rodziny czy sprzętu elektronicznego. Mimo że pacjenci nie uczestniczą w spotkaniach lekarzy i przedstawicieli firm, są niezbędni w cyklu wymiany jako potencjalni konsumenci leków. Dla przemysłu farmaceutycznego są tym cenniejsi, im więcej leków przyjmują, zwłaszcza długotrwale (Oldani 2004: 333-338). Rozwój przemysłu farmaceutycznego i jego dochody związane są również ze zmianami w opiece medycznej i pojawieniem się nowych jednostek chorobowych w międzynarodowej klasyfikacji chorób (International Statistical Classification of Di-

seases and Related Health Problems). Takie rozwiązania systemowe prowadzić mogą do nadużyć. Przykładem jest postępująca, związana z interesami firm farmaceutycznych, medykalizacja ADHD i depresji dziecięcej¹³.

Przedstawiciele amerykańskich i europejskich firm farmaceutycznych, dążąc do obniżenia kosztów, decydują się na prowadzenie badań klinicznych w krajach o niższych dochodach. Wybór ten motywowany jest także mniejszą liczbą regulacji prawnych (lub ich brakiem) i kryterium biologicznym (dostęp do *naive populations*, to znaczy pacjentów, którzy nie zażywali dotąd żadnych leków z grupy testowanych). Oznacza to, że wytwarzanie nowych leków oparte jest na testach przeprowadzanych na ludziach żyjących w innych warunkach niż potencjalni konsumenci. Farmaceutyki najczęściej nie są dostępne pacjentom w krajach, w których były testowane (Lock, Nguyen 2010: 189-190). Nierówności stają się wyraźnie widoczne w sytuacji, w której udział w testach klinicznych jest jedynym sposobem uzyskania dostępu do leków. Pojawia się też problem świadomej zgody na udział w prowadzonych testach i świadomości konsekwencji zażywania nowych leków.

Adriana Petryna (2005) używa pojęcia „etyczna zmienność” (*ethical variability*), aby pokazać wymiar etyczny procesu badań klinicznych. Antropolożka porusza takie kwestie, jak: sposoby zachęcania pacjentów do udziału w próbach; podawanie placebo, mimo że choroba jest zdiagnozowana; zaprzestanie leczenia po zakończeniu prób; brak możliwości działań prawnych ze strony pacjentów (często skrajnie biednych) w przypadku negatywnych konsekwencji testów. Istotny przełom w debatach nad etycznymi aspektami badań klinicznych nastąpił po kontrowersjach związanych z testowaniem w 1994 roku azydotymidyny (AZT) jako leku zapobiegającego transmisji HIV z matki na dziecko w okresie okołoporodowym, gdy kontrolnie stosowano placebo w sytuacji realnego zagrożenia (Farmer 2003: 199). W rezultacie, w 2000 roku w poprawce do Deklaracji Helsińskiej wprowadzono zakaz stosowania kuracji placebo, jeśli określone są standardy leczenia¹⁴. Jednakże amerykańska Federalna Administracja Leków (Federal Drug Administration, FDA) uznała, iż inne dokumenty międzynarodowe zezwalające na używanie placebo pozostają w mocy. Testowanie leków na nieświadomych pacjentach miało czasem tragiczny skutek – na przykład użycie leku Trovan w Nigerii w 1996 roku przez Pfizer Inc. spowodowało śmierć 11 dzieci (Petryna 2005: 188-190). Interesy firm farmaceutycznych i nadzorujących agencji dążących do uzyskania bezpiecznych leków jak najniższym kosztem powodują, że takie sytuacje mają miejsce.

¹³ Zob. *Medicating Kids, The Medicated Child*, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/health-science-technology/> (25.01.2013).

¹⁴ Deklaracja Helsińska to dokument stworzony przez World Medical Association (Światowe Stowarzyszenie Medyczne), określający zasady przeprowadzania badań medycznych z udziałem ludzi, podpisany w 1964 r. Najnowszą wersję przyjęto w 2008 r. w Seulu.

Liczby dotyczące badań klinicznych prowadzonych na świecie są bardzo rozbieżne, podobnie jak dane o krajach, w których takie badania się odbywają (Petryna 2009: 3). Wiadomo, że ze względu na niskie koszty, liczebność populacji¹⁵ i brak wcześniejszej ekspozycji na testowane substancje, badania najczęściej przeprowadzono w krajach afrykańskich i południowoazjatyckich. W ostatnich dekadach rozwinął się rynek badań w Ameryce Południowej (zwłaszcza w Brazylii) i Europie Wschodniej (Rosja, Polska). Pomiędzy 1995 a 2006 rokiem najbardziej wzrosła liczba testów w Rosji, Argentynie, Indiach, Polsce, Brazylii i Chinach (Petryna 2009: 13). Jest to zjawisko o dużej skali, lecz nadal słabo zbadane.

Nowe technologie biomedyczne

Tworzenie i przemiana ciała ludzkiego lub jego części za pomocą nowych technologii to jeden z ciekawszych wątków współczesnych studiów antropologicznych. Antropologiczne interpretacje nowych technologii nawiązują najczęściej do pojęcia biowładzy (*biopower*). W Foucaultowskim podejściu do technologii biomedycznych przedmiotem badania jest proces ich wytwarzania, dystrybucji i stosowania, rozpatrywany w kontekście interesów globalnych i narodowych (biznes, przemysł, środowiska medyczne, rządy i organizacje pozarządowe), z czasem rozszerzony o doświadczenia osób, które korzystały z tych technologii. W ostatnich latach w badaniach antropologicznych uwzględniono element podmiotowości i sprawczości pacjentów korzystających z technologii – skala postaw rozciąga się od pełnego wiary korzystania, pragmatycznej akceptacji lub odrzucenia, do ironicznego zdystansowania (Lock, Young, Cambrosio, eds., 2000).

Wprowadzanie nowych rozwiązań technologicznych w biomedycynie w postaci różnego rodzaju testów oznacza uznanie konieczności stałego i regularnego badania, a przez to nadzorowania ciała. Jak pokazuje Patricia Kaufert, debaty wokół badań cytologicznych i mammografii – metod diagnostycznych służących wykryciu raka szyjki macicy i raka piersi, dotyczą, z jednej strony, kwestii okresu przeżycia, kalkulacji ryzyka, kosztów i efektywności, z drugiej zaś – emocji, strachu, winy i śmierci. Radiolodzy, onkolodzy, producenci aparatury i urzędnicy, polegając na statystykach, przekonują kobiety do badań, które mogą ujawnić potencjalne zagrożenie (Kaufert 2000: 166). Umożliwiają one jednak wykrycie nielicznych przypadków zagrożenia chorobą, tymczasem poddające się testom kobiety doświadczają przemiany podejścia do własnego ciała i osoby oraz strachu przed chorobą. Podobnie pytania o zasadność i wymiar etyczny badań genetycznych przeprowadzanych w USA na noworodkach (testy przesiewowe), postawili Stefan Timmermans i Mara Buchbinder, autorzy książki *Saving Babies?* (2013).

¹⁵ Badania kliniczne obejmują 4 etapy, etap 3 wymaga testów na 1-3 tys. osób (Petryna 2009: 12).

Ten promowany przez administrację państwową program ma na celu wczesne wykrywanie poważnych schorzeń (test obejmuje ponad 50 chorób genetycznych) i umożliwienie jak najwcześniejszego rozpoczęcia leczenia. Jednak częste błędy diagnostyczne powodują, że rodzice muszą nieraz niepotrzebnie zmierzyć się z informacją o chorobie dziecka, która okazuje się mylna. Na podstawie badań etnograficznych przeprowadzonych w jednej z kalifornijskich klinik, autorzy opisują zmiany, jakie dokonują się w sposobie przeżywania wczesnego dzieciństwa i rozumienia procesów rozwojowych własnego potomstwa pod wpływem nowych technologii (Timmermans, Buchbinder 2013).

Zmiany zachodzące w relacji między matką i dzieckiem opisuje Janelle Taylor (2008), analizując proces włączania technologii ultrasonograficznej w amerykańską kulturę konsumpcyjną. Interesujące jest wykorzystanie ultrasonografu – nazywanego przez Taylor „maszyną miłości” (*love machine*) – do stworzenia więzi między matkami i ich nienarodzonymi dziećmi, między innymi w klinikach antyaborcyjnych, których pracownicy z użyciem nowych technologii zaszczepiają ideologię *pro-life*. Technologia USG nie pełni jedynie funkcji diagnostycznych; zdjęcia stały się dobrem konsumpcyjnym – „pamiątką”. Inny przykład ingerencji technologii medycznych w życie rodzin przedstawia Elisabeth Smith (2012), badająca praktyki sztucznej laktacji w rodzinach adopcyjnych w Egipcie. Ukazuje ona, jak stymulowanie laktacji w przychodniach laktacyjnych (poprzez użycie leków, laktatorów, przystawianie do piersi noworodka) cementuje i legitymizuje relację pomiędzy matką adopcyjną i dzieckiem. Źródłem tej praktyki jest charakterystyczne dla kręgu kultur islamu przekonanie o tym, że karmienie piersią niespokrewnionego dziecka prowadzi do powstania specjalnej relacji pokrewieństwa (tzw. mleczne pokrewieństwo, ang. *milk kinship*), która w oczach bezdzietnych rodzin i szerszej społeczności jest traktowana jako „naturalna”.

Margaret Lock z kolei, w pracach opartych na badaniach etnograficznych prowadzonych w Japonii i Ameryce Północnej, analizuje sposób, w jaki technologie biomedyczne i intensywne terapie rozwinięte w ostatnich kilkudziesięciu latach wpłynęły na rozumienie granic między życiem a śmiercią, naturą i kulturą. Badaczka przedstawia transplantacje organów jako powiązanie możliwości medycyny (np. do utrzymania funkcji ciała mimo zniszczenia mózgu), rozwiązań prawnych stosowanych w danym kraju, systemów wartości przyjmowanych w społeczeństwie i procesu utowarowienia ciała. Lock (2002: 2-3) wskazuje, między innymi, że kwestia rozumienia śmierci mózgu wywołuje odmienne debaty w różnych krajach i kulturach.

Obszar badań antropologicznych dotyczących nowych technologii prowokuje wiele istotnych pytań, między innymi o definicje życia i śmierci. Stosowanie współczesnych osiągnięć technologicznych w transplantacji organów, badaniach genetycznych, leczeniu niepłodności (*in vitro* i in.) i wielu innych terapiach prowadzi do rozważań dotyczących prawnych, społecznych, etycznych, religijnych, ekonomicznych i politycznych aspektów leczenia. Przedstawione przykłady

badania etnograficznych ukazują szeroki zakres ciekawego i złożonego pola badawczego. Z pewnością będzie to jeden z najszybciej rozwijających się wątków tematycznych antropologii medycznej.

Podsumowanie

Praktyki dotyczące zdrowia, choroby i leczenia badane przez etnologów ewoluują w czasie, wraz ze zmieniającą się rzeczywistością polityczno-społeczną. Celem antropologii medycznej było i jest ich zrozumienie, interpretacja i etnograficzna reprezentacja. Ze względu na wymiar praktyczny i wpływ nurtu krytycznego na kształt subdyscypliny, antropologia medyczna stała się jednak czymś więcej niż tylko obszarem naukowej eksploracji pewnego fenomenu. Antropolodzy medyczni stoją szczególnie blisko współczesnego człowieka, jego cierpienia, lęków i pragnień. Często pośredniczą pomiędzy obszarem lokalnym (pacjenci i narodowe systemy opieki zdrowotnej) i globalnym (programy i działania organizacji międzynarodowych) czy też indywidualnym i instytucjonalnym. Bardzo często są zaangażowani w demaskowanie złych praktyk i planowanie nowych, bardziej humanitarnych rozwiązań.

Współczesne wyzwania, przed którymi stoi biomedyczny model opieki zdrowotnej wydają się bardzo poważne. Ludzie poszukują spersonalizowanej terapii i służby zdrowia, która nie jest zdominowana przez bezosobową technologię i podejście ignorujące podmiotowość pacjenta. Postępująca dominacja kapitalizmu w sferze ochrony zdrowia i lecznictwa powoduje, że lekarze coraz częściej konkurują o pacjentów, a pacjenci działają jak konsumenci praktyk zdrowotnych i medykamentów. Nowe role społeczne, zmiany w strukturze rodziny, współczesne epidemie czy nowe technologie – to zaledwie kilka aspektów dynamicznie zmieniającego się świata, które mają wpływ na kształt ludzkich potrzeb związanych ze zdrowiem. Antropolodzy medyczni śledzą lokalną specyfikę tych globalnych procesów. Głównym wyzwaniem globalnym jest redukcja biedy i nierówności w zakresie zdrowia i leczenia (Lock, Nguyen 2010: 2). W wymiarze stosowanym, przedstawiciele subdyscypliny skupiają się na stworzeniu bardziej efektywnej i powszechnie dostępnej opieki medycznej. Pragną też przyczynić się do lepszego zrozumienia świata pacjenta oraz pomóc leczącym krytycznie spojrzeć na model opieki, który reprezentują.

Antropologia medyczna przeciera swój szlak od blisko pół wieku. Jeśli przyjrzymy się współczesnym społeczeństwom, dla których ciało, zdrowie i choroba stały się istotnym aspektem procesów kulturowych, nieprzesadzone wydaje się stwierdzenie, że weszła ona w fazę bardzo dynamicznego rozwoju.

Słowa kluczowe: antropologia medyczna, medykalizacja, pluralizm medyczny, farmaceutyki, technologie biomedyczne, turystyka medyczna, zdrowie globalne

LITERATURA

- Ackerman S.
2010 *Plastic Paradise: Transforming Bodies and Selves in Costa Rica's Cosmetic Surgery Tourism Industry*, „Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness” 29: 4, s. 403-423.
- Adams V., Novotny T., Leslie H.
2008 *Global Health Diplomacy*, „Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness” 27: 4, s. 315-323.
- Balen van F., Inhorn M.C.
2002 *Introduction. Interpreting Infertility: A View from the Social Sciences*, w: M.C. Inhorn, F. van Balen (eds.), *Infertility around the Globe. New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, s. 3-32.
- Baer H.
1982 *On the Political Economy of Health*, „Medical Anthropology Newsletter” 14: 1, s. 1-2, 13-17.
- Baer H., Singer M., Susser I.
2003 *Medical Anthropology and the World System*, Westport: Praeger.
- Beck U.
1992 *Risk Society, Towards a New Modernity*, London: Sage Publications.
- Becker G.
2004 *Phenomenology of Health and Illness*, w: C. Ember, M. Ember (eds.), *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*, New York, Boston, Dordrecht: Kluwer Academic/Plenum Publisher, s. 125-136.
- Biehl J.
2005 *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, Berkeley: University of California Press.
- Biehl J., Locke P.
2010 *Deleuze and the Anthropology of Becoming*, „Current Anthropology” 51: 3, s. 317-351.
- Briggs Ch., Nichter M.
2009 *Biocommunicability and the Biopolitics of Pandemic Threats*, „Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness” 28: 3, s. 189-198.
- Browner C.H., Sargent S. (eds.)
2011 *Reproduction, Globalization and the State: New Theoretical and Ethnographic Perspectives*, Durham: Duke University Press.
- Buzinde Ch.N., Yarnal C.
2012 *Therapeutic Landscapes and Postcolonial Theory: A Theoretical Approach to Medical Tourism*, „Social Science and Medicine” 74: 5, s. 783-787.
- Csordas T.J.
1994 *Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World*, w: T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, s. 1-26.

- 2011 *Cultural Phenomenology. Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness*, w: F.E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 137-156.
- Farmer P.
2003 *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley: University of California Press.
- 2012 *Kobiety, bieda i AIDS*, w: A. Kościańska (red.), *Antropologia seksualności. Teoria, etnografia, zastosowanie*, przeł. M. Petryk, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 243-277.
- Fassin D.
2007 *When Bodies Remember. Experiences and Politics of AIDS in South Africa*, Berkeley: University of California Press.
- Frank A.
1995 *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, Chicago: Chicago University Press.
- Geest van der S., Whyte S.R., Hardon A.
1996 *The Anthropology of Pharmaceuticals: A Biographical Approach*, „Annual Review of Anthropology” 25, s. 153-178.
- Giddens A.
2001 *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Good B.J.
1994 *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Good B.J., Fischer M.J., Willen S.S., DelVecchio Good M.-J.
2010 *Introduction*, w: B.J. Good, M.J. Fischer, S.S. Willen, M.-J. DelVecchio Good (eds.), *A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities*, Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, s. 1-6.
- Green L.
2011 *The Nobodies: Neoliberalism, Violence, and Migration*, „Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness”, Special Issue: *Structural Vulnerability: Latino Migrants in the United States*, 30: 4, s. 366-385.
- Greenhalgh S.
2008 *Just One Child: Science and Policy in Deng's China*, Berkeley: University of California Press.
- Greenhalgh T., Hurwitz B. (eds.)
1998 *Narrative Based Medicine: Dialogue and Discourse in Clinical Practice*, London: BMJ Books.
- Hahn R.
1995 *Sickness and Healing: An Anthropological Perspective*, New Heaven, CT: Yale University Press.
- Han C.
2012 *Life in Debt: Times of Care and Violence in Neoliberal Chile*, Berkeley: University of California Press.

- Helman C.
2001 *Culture, Health, and Illness: An Introduction for Health Professionals*, 4th ed., London: Arnold.
- Hurwitz B., Greenhalgh T., Skultans V.
2004 *Introduction*, w: B. Hurwitz, T. Greenhalgh, V. Skultans (eds.), *Narrative Research in Health and Illness*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 1-20.
- Im E.-O., Yang K.
2006 *Theories on Immigrant Women's Health*, „Health Care for Women International” 27: 8, s. 666-681.
- Johannessen H.
2006 *Introduction: Body and Self in Medical Pluralism*, w: H. Johannessen, I. Lázár (eds.), *Multiple Medical Realities: Patients and Healers in Biomedical, Alternative and Traditional Medicine*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 1-21.
- Kangas B.
2007 *Hope from Abroad in the International Medical Travel of Yemeni Patients*, „Anthropology and Medicine” 14: 3, s. 293-305.
- Kaufert P.
2000 *Screening the Body: The Pap Smear and the Mammogram*, w: M. Lock, A. Young, A. Cambrosio (eds.), *Living and Working with the New Medical Technologies. Intersections of Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 165-183.
- Kirmayer L.
2012 *Revisioning Psychiatry: Cultural Phenomenology, Critical Neuroscience and Global Mental Health*, wykład wygłoszony w University of Chicago, <http://somatosphere.net/2012/11/laurence-kirmayer-revisioning-psychiatry-cultural-phenomenology-critical-neuroscience-and-global-mental-health.html> (07.01.2013).
- Kleinman A.
1988 *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*, New York: Basic Books.
- Kleinman A., Seeman D.
2000 *Personal Experience of Illness*, w: G.L. Albrecht, R. Fitzpatrick, S.C. Scrimshaw (eds.), *The Handbook of Social Studies in Health and Medicine*, London: Sage Publications, s. 230-242.
- Kościańska A. (red.)
2012 *Antropologia seksualności. Teoria, etnografia, zastosowanie*, przeł. M. Petryk, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Launer J.
2002 *Narrative Based Primary Care: A Practical Guide*, Oxford: Radcliffe Medical Press.
- Lock M.
2002 *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Lock M., Nguyen V.-K.
2010 *An Anthropology of Biomedicine*, Chichester: Wiley-Blackwell.

- Lock M., Nichter M.
2002 *Introduction. From Documenting Medical Pluralism to Critical Interpretations of Globalized Health Knowledge, Policies, and Practices*, w: M. Nichter, M. Lock (eds.) *New Horizons in Medical Anthropology: Essays in Honour of Charles Leslie*, New York: Routledge, s. 1-34.
- Lock M., Young A., Cambrosio A. (eds.)
2000 *Living and Working with the New Medical Technologies. Intersections of Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Main I.
2012 *Sieci migracyjne a strategie korzystania z opieki medycznej polskich migrantek w Barcelonie i Londynie*, referat wygłoszony na konferencji: „Współczesne migracje i ich konsekwencje w perspektywie interdyscyplinarnej: między izolacją a integracją”, Będlewo k. Poznania, 25 maja.
- Martin E.
1994 *Flexible Bodies: Tracking Immunity in America from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, MA: Beacon Press.
- Mattingly Ch.
2004 *Performance Narratives in the Clinical World*, w: B. Hurwitz, T. Greenhalgh, V. Skultans (eds.), *Narrative Research in Health and Illness*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 73-94.
- McElroy A., Townsend P.
1996 *Medical Anthropology in Ecological Perspective*, Boulder, CO: Westview Press.
- Oldani M.
2004 *Thick Prescriptions: Toward an Interpretation of Pharmaceutical Sales Practices*, „Medical Anthropology Quarterly” 18: 3, s. 325-356.
- Penkala-Gawęcka D.
2007 *Antropologia medyczna dzisiaj: kontynuacje, nowe nurty, perspektywy badawcze*, w: W. Piątkowski, B. Płonka-Syroka (red.), *Socjologia i antropologia medycyny w działaniu*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, s. 219-241.
- Petryna A.
2005 *Ethical Variability: Drug Development and Globalizing Clinical Trials*, „American Ethnologist” 32: 2, s. 183-197.
2009 *When Experiments Travel: Clinical Trials and the Global Search for Human Subjects*, Princeton: Princeton University Press.
- Quesada J., Hart K.L., Bourgois P.
2011 *Structural Vulnerability and Health: Latino Migrant Laborers in the United States*, „Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness” 30: 4, s. 339-362.
- Radkowska-Walkowicz M.
2011 *Blastusie i syndrom. Rola języka naukowego w polskiej debacie o in vitro*, w: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznaw*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 294-317.

Rakowski T.

- 2010 *Antropologia w klinice. Historie choroby – historie życia – próby interpretacji*, w: D. Penkala-Gawęcka (red.), *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*, Poznań: Biblioteka Telgte Wydawnictwo, s. 143-158.

Scheper-Hughes N.

- 1990 *Three Propositions for a Critically Applied Medical Anthropology*, „Social Science and Medicine” 30: 2, s. 189-97.
- 1992 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brasil*, Berkeley: California University Press.

Singer M.

- 1995 *Beyond the Ivory Tower: Critical Praxis in Medical Anthropology*, „Medical Anthropology Quarterly” 9: 1, s. 80-106.

Slaby J.

- 2012 *Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Context of Neuroscience*, Chichester: Blackwell Publishing.

Smith E.A.

- 2012 *Creating Milk Kin via Induced Lactation: New Kinship Ties to Reduce Social Risks of Adoption in Egypt*, referat wygłoszony na konferencji American Anthropological Association, San Francisco, 16 listopada.

Sobo E.

- 2004 *Theoretical and Applied Issues in Cross-Cultural Health Research: Key Concepts and Controversies*, w: C. Ember, M. Ember (eds.), *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*, New York, Boston, Dordrecht: Kluwer Academic/Plenum Publishers, s. 3-10.
- 2009 *Medical Travel: What It Means, Why It Matters*, „Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness” 28: 4, s. 326-335.

Taylor J.S.

- 2008 *The Public Life of the Fetal Sonogram: Technology, Consumption and the Politics of Reproduction*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Ticktin M.

- 2011 *Causalities of Care. Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, Berkeley: University of California Press.

Timmermans S., Buchbinder M.

- 2013 *Saving Babies? The Consequences of Newborn Genetic Screening*, Chicago: University of Chicago Press.

Wądołowska A.

- 2012 *Perspektywa antropologii kulturowej w badaniach nad zdrowiem reprodukcyjnym*, w: D. Penkala-Gawęcka, I. Main, A. Witeska-Młynarczyk (red.), *W zdrowiu i w chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych*, Poznań: Biblioteka Telgte Wydawnictwo, s. 175-88.

Whittaker A., Manderson L., Cartwright L.

- 2010 *Patients without Borders: Understanding Medical Travel*, „Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness” 29: 4, s. 336-343.

- Whittaker A., Speier A.
2010 „Cycling Overseas”: Care, Commodification, and Stratification in Cross-Border Reproductive Travel, „Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness” 29: 4, s. 363-383.
- Wierciński H.
2012 *Amazonki na wojennej ścieżce – w jaki sposób narracją o działaniu i działaniem o charakterze narracji można pokonać raka?*, w: D. Penkala-Gawęcka, I. Main, A. Witeska-Młynarczyk (red.), *W zdrowiu i w chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych*, Poznań: Biblioteka Telgte Wydawnictwo, s. 77-90.
- Witeska-Młynarczyk A.
2012 *Why and How to Include Anthropological Perspective into Multidisciplinary Research in the Polish Health System*, „Annals of Agricultural and Environmental Medicine” 19: 3, s. 497-501.
- Womack M.
2010 *The Anthropology of Health and Healing*, Plymouth: AltaMira Press.
- Zigon J.
2010 „HIV is God's Blessing”: *Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*, Berkeley: University of California Press.

Źródła internetowe:

- Medicating Kids, The Medicated Child*, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/health-science-technology/> (25.01.2013).
- http://www.gp-training.net/training/communication_skills/consultation/narrative_launer.htm (20.01.2013).
- <http://anthropology.berkeley.edu/users/nancy-scheper-hughes> (15.01.2013).
- <https://partnersinhealth.zendesk.com/home> (15.01.2013).

Izabella Main, Anna Witeska-Młynarczyk

MEDICAL ANTHROPOLOGY TODAY. AN OUTLINE OF THE FIELD
AND RESEARCH PERSPECTIVES

(Summary)

The article introduces contemporary medical anthropology. It describes the key concepts used by anthropologists to analyse practices related to health, sickness and healing. It examines the main approaches (interpretative approach, critical approach and cultural phenomenology) and follows the methodological trend of combining micro and macro levels in one analysis. The authors show both academic and applied aspects of the young subdiscipline. They examine contemporarily researched topics like: global health, medical tourism, medical trials or new medical technologies. They sketch a picture of an important and dynamically evolving area of anthropological research.

Key words: medical anthropology, medicalisation, medical pluralism, pharmaceuticals, biomedical technologies, medical tourism, global health

MARTA SONGIN-MOKRZAN
Katedra Socjologii Gospodarki i Komunikacji Społecznej
AGH w Krakowie

ANTROPOLOGIA ZAANGAŻOWANA W POLSCE. POZA POSTMODERNISTYCZNĄ KONCEPCJĘ NAUKI

Rozwój dyskursu o antropologii zaangażowanej w Polsce

W artykule tym przedstawiam zagadnienie zaangażowania (w) antropologii¹, które stało się na przestrzeni ostatniej dekady przedmiotem ożywionych polemik etnologów w Polsce. Debatę dotyczącą interesującej mnie problematyki rozpoczął swego rodzaju manifest Agnieszki Kościańskiej pod tytułem *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, który opublikowany został w 2004 roku na łamach czasopisma „(op.cit.)”². Głos w sprawie podniesionej przez Kościańską zabrali zarówno badacze polscy, jak i zagraniczni, etnologowie oraz przedstawiciele innych dyscyplin naukowych, reprezentanci młodego pokolenia i doświadczeni naukowcy³. Przedmiotem ich namysłu są, co niezwykle

¹ Problematyka ta jest także przedmiotem mojej pracy doktorskiej pt. *W poszukiwaniu nowej tożsamości. Analiza wybranych koncepcji antropologii zaangażowanej*, napisanej pod kierunkiem prof. K. Kaniowskiej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego w 2011 r.

² Podkreślenia wymaga fakt, że rozważania dotyczące zaangażowania pojawiły się w etnologii polskiej już wcześniej, lecz nie wzbudziły one tak dużego jak obecnie zainteresowania. O społecznej odpowiedzialności etnologii pisał chociażby M. Buchowski w artykule pt. *Zmiana w antropologii* (Buchowski 1995). Kwestie te były również przedmiotem konferencji, która odbyła się w 1979 r. Przedstawiane tam referaty opublikowane zostały w książce pod tytułem *Funkcje społeczne etnologii* (Jasiewicz, red., 1979) i stanowią przegląd ciekawych rozważań podejmujących kwestię praktycznego zastosowania wiedzy etnologicznej.

³ W trwającej przez dwa lata debacie prowadzonej na łamach czasopisma „(op.cit.)” wypowiedzieli się: A. Kościańska (2004), J. Tokarska-Bakir (2004a), W. Burszta (2004), Z. Sokolewicz (2005), M. Buchowski (2005), G. Godlewski (2005), M. Baer (2005), B. Fatyga (2005), M. Herzfeld (2006), G. Kubica (2006), T. Rakowski (2006). Następnie wątek zaangażowania antropologii podjęty został w tomie pt. *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów* (Kowalewski, Piasek, red., 2007) oraz w publikacji *Antropologia zaangażowana (?)* (Wróblewski, Sochacki, Steblik, red., 2010) będącej pokłosiem konferencji zorganizowanej w 2008 r. przez Instytut Etnologii i An-

istotne, nie tylko możliwe sposoby rozumienia antropologicznego zaangażowania. Debata ta staje się bowiem przyczynkiem do postawienia pytań ogólniejszej natury dotyczących celów, jakie powinna realizować współczesna etnologia⁴, przedmiotu jej badań, etycznego i politycznego wymiaru konstruowania wiedzy oraz jej praktycznych zastosowań. Zakres interesującej badaczy i badaczki tematyki wskazuje na to, że refleksja o zaangażowaniu i odpowiedzialności jest nieodmiennie powiązana z debatą o znacznie szerszym zasięgu, toczącą się w rodzimej etnologii począwszy od lat 70. XX wieku. Mam tu na myśli dyskusję nad tożsamością naszej dyscypliny, która wyłoniła się w efekcie paradygmatycznych przemian mających miejsce na jej gruncie, będących wypadkową zarówno przekształceń w sferze społecznej, gospodarczej, politycznej i technologicznej, jak i recepcji dokonań antropologów francuskich, brytyjskich i amerykańskich. Celem artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób badacze i badaczki redefiniują antropologię w duchu zaangażowania i odpowiedzialności oraz przyjrzenie się przedkładanym przez nich propozycjom przez pryzmat społecznych i historycznych uwarunkowań.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że od autorki podejmującej się analizy zarysowanej powyżej problematyki czytelnik może oczekiwać radykalnych ocen i jednoznacznych sądów, opowiedzenia się po stronie zaangażowania bądź odrzucenia tej koncepcji. Zdaniem wielu badaczy i badaczek zachowanie pewnego dystansu wobec omawianych zagadnień klóci się z ideą antropologii zaangażowanej, zaś samo poruszenie tej kwestii jest utożsamiane z koniecznością wyrażenia jasnej deklaracji, zajęcia stanowiska w sprawie zaangażowania. Tego rodzaju spojrzenie zgodne jest z logiką dyskursu o zaangażowaniu, który skonstruowany jest w oparciu o charakterystyczne dla niego opozycje, takie jak: akademicki – stosowany, elitarny (hermetyczny) – popularny (publiczny), zdobywanie i poszerzanie wiedzy – wprowadzanie zmian, apolityczny – ideologiczny/strategiczny, relatywizm – etyka, antropologia (metarefleksja, teoria) – etnografia (praktyka), inercja – aktywność, obojętność – odpowiedzialność, naukowy – pozanaukowy. Konstrukcja tego dyskursu przypomina system zero-jedynkowy, a zatem nie daje badaczom i badaczkom zabierającym głos w dyskusji możliwości wyjścia poza zarysowane powyżej opozycje. Ponieważ zadaniem, jakie stawiam przed sobą nie jest ocena, a przedstawienie i analiza dyskursu o zaangażowaniu, rozważając interesujące mnie zagadnienia staram się zająć przestrzeń pomiędzy tymi opozycjami (miejsce graficznie zarezerwowane dla myślnika).

tropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dyskusje te uzupełniają także następujące książki: *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane* (Červinková, Gołębniak, red., 2010) oraz *Etyczne problemy badań antropologicznych* (Kaniowska, Modnicka, red., 2010).

⁴ W tekście terminem „etnologia” posługuję się w celu oznaczenia dyscypliny w kontekście instytucjonalnym, w całym jej zróżnicowaniu: począwszy od tradycji ludoznawczych, poprzez etnografię, nową etnologię polską, po antropologię kulturową i społeczną. Antropologia natomiast interesuje mnie tu jako paradygmat badawczy, który pojawił się w etnologii w latach 80. ubiegłego wieku, redefiniując jednocześnie jej ramy interpretacyjne i obszar zainteresowań.

Zanim przejdę do omówienia wspomnianej powyżej debaty, chciałabym zasygnalizować, że tematyka zaangażowania i odpowiedzialności dyscypliny nie jest także obca antropologom spoza naszego kraju. Antropologiczna refleksja nad zaangażowaniem ma dość długą i bogatą tradycję – szczególnie żywą wśród badaczy amerykańskich – sięgającą połowy lat 50. ubiegłego stulecia. Od tego czasu do chwili obecnej w debacie zachodniej pojawiło się wiele rozmaitych propozycji uprawiania antropologii zaangażowanej⁵. Niektóre z nich znalazły uznanie także wśród polskich badaczy i są przywoływane w toku prowadzonych dyskusji (np. antropologia publiczna, krytyczna, feministyczna, praktyczna).

Niemniej, największe znaczenie dla rozwoju współczesnego dyskursu o zaangażowaniu miało zaznajomienie się polskich etnologów z problemami podejmowanymi przez badaczy identyfikujących się bądź utożsamianych z nurtem antropologii postmodernistycznej. Istotą tych rozważań był krytyczny namysł nad fundamentalnymi dla dyscypliny kwestiami dotyczącymi sposobów i celów antropologicznego poznania oraz trybów jego uprawomocnienia, przedmiotu badań, a także procedur metodologicznych. Nieodłącznym ich elementem stała się refleksyjność rozumiana w kategoriach swoistej autodekonstrukcji dyscypliny, powiązanej z rozwojem jej świadomości odnośnie do kwestii usytuowania podmiotu, relacji władzy istniejących pomiędzy badaczem i badanym oraz przemocy obecnej w procesie rozumienia i opisywania rzeczywistości społeczno-kulturowej, a także retorycznej natury poznania i doświadczenia etnograficznego (zob. Clifford 2000; Mokrzyca 2010; Tyler 1987). Jak wskazuje Katarzyna Kaniowska, w wyniku owej „krytycznej samooceny”, a także otwarcia się „antropologii na dokonania nauk pokrewnych i intelektualne prądy panujące w humanistyce”, na gruncie dyscypliny doszło do wyłonienia się nowego paradygmatu charakteryzującego się zmianą podejścia wobec prawdy, narracji, rekonceptualizacją kluczowych dla antropologii pojęć oraz rozwojem nowych idei (Kaniowska 2004: 51-52). Ów nowy paradygmat wywołał równocześnie wiele napięć i obaw związanych ze statusem antropologii jako nauki, wynikających w głównej mierze

⁵ Szczegółne zainteresowanie problemem zaangażowania (*engagement, commitment, involvement*) pojawia się w antropologii zachodniej (np. USA, Wielka Brytania, Chile, Kolumbia) w latach 60., gdy w naukach humanistycznych i społecznych dostrzegalny staje się wzrost zainteresowania marksizmem i feminizmem. Zaangażowanie zostaje wówczas zdefiniowane w kategoriach opowiedzenia się po stronie uciskanych społeczności Trzeciego Świata lub dyskryminowanych grup społecznych. Ponadto – jak zaznacza P. Kellet – wyróżnia się tu także wiele rozmaitych podejść badawczych, które wpisują się w szeroko rozumiany nurt badań jakościowych o charakterze zaangażowanym i ukierunkowane są w głównej mierze na praktyczne wykorzystanie danych etnograficznych. Są to m.in.: antropologia stosowana (*applied anthropology*), antropologia w działaniu (*action anthropology*), antropologia aktywistyczna (*activist anthropology*) antropologia *praxis* (która wywodzi się z teorii P. Bourdieu, a jej celem jest zbudowanie pomostu między teorią i antropologią stosowaną), antropologia praktyczna (*practical anthropology*), a także antropologia, której rzecznicy wykorzystują narzędzia badawcze w celu obrony praw społeczeństw będących w centrum ich zainteresowania (*advocacy anthropology*) (Kellet 2009: 23). Do innych współczesnych przedsięwzięć zaangażowanych zaliczyć należy także tzw. antropologię publiczną (*public anthropology*) oraz autorski projekt N. Scheper-Hughes (2010), określane przez badaczkę mianem antropologii walczącej (*militant anthropology*) lub bosonogiej (*barefoot anthropology*).

z trudności z jednoznacznym zdefiniowaniem przedmiotu badań, a także z niejednorodności „antropologicznego dyskursu i usankcjonowaniem wielości procedur poznania” (Kaniowska 2004: 53). Zarówno kryzys epistemologiczny, trwale towarzyszący wypracowywaniu nowego paradygmatu, jak i zmiany dokonujące się w świecie powiązane z postępującym procesem globalizacji i przekształceniami zachodzącymi w obrębie społeczności będących w centrum antropologicznego zainteresowania, stały się przyczynkiem do zastanowienia nad tym, jaka powinna być współczesna antropologia i jakie cele ma obowiązek realizować. Co ważniejsze, płynny i niedookreślony charakter nowego paradygmatu pozwala na udzielenie wielu – często znacząco różniących się od siebie – odpowiedzi na te pytania. Jedną z nich stanowi stwierdzenie, że antropologia powinna być zaangażowana.

Sposoby definiowania antropologii zaangażowanej

Propozycja ta, którą można postrzegać jako dążenie do przełamania – kojarzonego z refleksją postmodernistyczną – sceptycyzmu poznawczego, jest próbą zmierzenia się polskiego środowiska etnologicznego z dylematem rekonstrukcji tożsamości antropologii w obliczu wyzwań, jakie stawia przed nią współczesność. Można jednocześnie uznać, że popularność, którą koncepcja zaangażowania zdobywa głównie wśród młodego pokolenia antropologów, jest symptomem potrzeby gruntownej przebudowy dyscypliny. Na czym zatem polegać ma przeprojektowanie antropologii, jej ponowne wynalezienie⁶? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, należy w pierwszej kolejności podjąć próbę zdefiniowania zagadnienia, które w obrębie interesującej mnie tu debaty jest przedmiotem namysłu i zainteresowania etnologów. Nie jest to jednak, wbrew pozorom, zadanie proste.

Nawet niezbyt wnikliwa analiza tych rozważań ujawnia, że zaangażowanie jest rozumiane dość dowolnie, w zależności od przyjmowanej perspektywy. Antropolożki i antropolodzy zabierający głos w dyskusji próbują raczej określić, jak każda/każdy z nich interpretuje pojęcie i z jakiego rodzaju działalnością je identyfikuje. Może być ono, na przykład, utożsamiane z walką na rzecz wolności i równości oraz z praktycznym wykorzystaniem wyników badań etnograficznych (Kościańska 2004), wzięciem odpowiedzialności za naukę, której narzędzia i metody poznania mogą prowadzić do zafałszowywania ludzkiego cierpienia (Tokarska-Bakir 2004a) czy zabieraniem głosu w debacie publicznej (Burszta 2004; Kościańska 2004). Zaangażowanie bywa także utożsamiane z politycznym (strategicznym) wymiarem usytuowania podmiotu i krytyczną funkcją

⁶ Odwołuję się w tym miejscu do tytułu książki *Reinventing Anthropology* opublikowanej po raz pierwszy w 1969 r. pod redakcją D. Hymesa (Hymes, ed., 1972). W książce tej, uznawanej za manifest radykalnych krytyków, autorzy wyrażali konieczność rekonceptualizacji antropologii. Była ona z jednej strony odzwierciedleniem gorących politycznych debat mijającej dekady, z drugiej zaś zbiorem tekstów rzucających wyzwanie – dominującemu na gruncie dyscypliny – paradygmatowi teoretycznemu.

nauki (Kościańska 2004; Baer 2005, 2006; Buchowski 2005) lub ze współbyciem z drugą osobą, umożliwiającym zrozumienie istoty człowieczeństwa (Kafar 2010a, 2010b). Wymienione sposoby rozumienia antropologicznego zaangażowania nie wyczerpują w pełni złożoności omawianej problematyki. Wystarczy tu chociażby wskazać na fakt, iż może być ono pojmowane jako kompilacja kilku wyszczególnionych ujęć.

Trudności z precyzyjnym zdefiniowaniem koncepcji zaangażowania powodują, że dyskurs o zaangażowaniu jawi się jako niespójny i chaotyczny. W moim przekonaniu świadczy to przede wszystkim o tym, iż mamy tu do czynienia, z jednej strony, z projektem antropologicznym, który jest w fazie tworzenia, z drugiej zaś – ponieważ dyskusja dotyka także kwestii tożsamości współczesnej etnologii – z zarysowaniem wielu możliwych dróg rozwoju dyscypliny. Ponieważ antropologii zaangażowanej na gruncie polskim nie można rozpatrywać jako w pełni ukonstytuowanego przedsięwzięcia, celem moim nie jest wskazanie, które z proponowanych przedsięwzięć należy za zaangażowane uznać, które zaś odrzucić. Uważam bowiem, że aby uchwycić dyskurs w całym jego bogactwie i zróżnicowaniu oraz zrozumieć jego fenomen, należy przyjrzeć się wielu rozmaitym sposobom rozumienia antropologicznego zaangażowania.

Należy również zaznaczyć, że choć przedkładane propozycje zaangażowanych projektów badawczych znacząco się od siebie różnią, dostrzegalne są także pewne ich cechy wspólne. Projekty te łączy mianowicie przekonanie, że celem nauki zaangażowanej nie jest jedynie poznanie lub zrozumienie rzeczywistości społeczno-kulturowej, lecz także prowokowanie przemian, transformacja świata. Spostrzeżenie to pozwala na skonstruowanie bardzo szerokiej definicji zaangażowania jako pewnej intencjonalnej formy ingerencji w dyskurs, w życie badanych, w porządek symboliczny, w przestrzeń publiczną itp. Można jednocześnie wyszczególnić dwa główne obszary problematyczne, które debata obejmuje swym zasięgiem. Mam tu na myśli kwestie praktyki i etyki⁷, zyskujące w perspektywie prowadzonych rozważań nowy wymiar i znaczenie. Przejawem namysłu nad pierwszym z wymienionych zagadnień jest zwrot ku badaniom terenowym oraz refleksja nad stosowalnością wiedzy antropologicznej, która nieodmiennie powiązana jest z apelem o wypracowanie kapitału symbolicznego dyscypliny. Natomiast problem etyki rozpatrywany jest tu w perspektywie relacji pomiędzy antropologiem i badanym, redefiniowanej w duchu zaangażowania i odpowiedzialności.

Wiele artykułów poświęconych omawianej tematyce rozpoczyna się od wezwania: „Skończmy debatować, a zacznijmy działać!” (Michoń, Pawlak 2010: 48). Wzmoczone zainteresowanie praktykowaniem antropologii jest – jak sądzą niektórzy badacze zabierający głos w dyskusji – związane z postępującym „znu-

⁷ Omawiam te zagadnienia osobno w celu zachowania przejrzystości wyводу. Oczywiście, w działalności badawczej antropologów trudno jest kwestie te rozdzielić.

dzenie[m] refleksyjnością” (Wróblewski 2010: 22), a także krytyczną oceną postmodernizmu, w którym upatruje się przyczynę wywołania „permanentnego kryzysu tożsamości” oraz „paraliżu antropologii” (Wala 2010: 41). Różne formy działań antropologicznych dają tym samym nadzieję na odbudowanie wiary w moc poznawczą dyscypliny i skonstruowanie stabilnego i rozpoznawalnego w przestrzeni publicznej wizerunku antropologii. Dla wielu badaczy zwrot ku zaangażowaniu oznacza uznanie prymatu praktyki wobec teorii, refleksji czy rozważań metodologicznych.

Owo działanie (które staje się synonimem zaangażowania) – do którego nawiązują antropolodzy – bardzo często oznacza „powrót” w teren oraz refleksję nad rolą, znaczeniem i wymiarami doświadczenia etnograficznego⁸. Etnografia staje się zatem w obrębie dyskursu o zaangażowaniu formą obowiązku, powinności współczesnego badacza i jest traktowana jako nieodzowny element pracy antropologa (Rakowski 2007). Należy jednocześnie podkreślić, że nie chodzi tu o praktykowanie etnografii w jej tradycyjnej formie, gdzie badania empiryczne służyć mają konstruowaniu ogólnych sądów na temat funkcjonowania społeczeństw, kultur bądź grup objętych antropologicznym zainteresowaniem, ani też o etno-grafię pojmowaną jako refleksja skupiona wokół tekstualnej natury doświadczenia. Praktyka etnograficzna powiązana zostaje tu z osiągnięciem rozmaitych celów, takich jak umocnienie pozycji antropologii w sferze publicznej (pozwala na realizowanie pożytecznych społecznie celów i tym samym budowanie kapitału symbolicznego dyscypliny) przy jednoczesnym podniesieniu znaczenia i ważności empirii w obrębie etnologii (por. Górny 2007). Zwolennicy tej perspektywy sądzą, iż wiedza zdobywana w trakcie badań terenowych powinna przyczyniać się do rozwiązywania problemów społecznych lub sprzyjać ich głębszemu zrozumieniu (Baer 2006; Rakowski 2007)⁹. Ponadto, jak podkreśla Tomasz Rakowski, etnograficzne doświadczenie posiada charakter zaangażowany, o ile tylko wiąże się z pełnym skupieniem słuchaniem tego, w jaki sposób Inni interpretują rzeczywistość, z uważnym przyglądaniem się strategiom, jakich używają. Taka postawa umożliwi osobom żyjącym na marginesach życia społecznego opowiedzenie własnej historii (Rakowski 2006, 2007).

W omawianym dyskursie działanie oznacza jednocześnie wykorzystanie wiedzy antropologicznej (danych etnograficznych oraz analiz bądź interpretacji

⁸ Słowo „powrót” nieprzypadkowo ujęte zostało w cudzysłów. Nie chodzi bowiem o to, iż począwszy od lat 80. etnolodzy zaprzestali prowadzenia badań terenowych, a teraz wraz z rozwojem rozważań dotyczących zaangażowania obserwujemy odrodzenie tychże. W debacie o zaangażowaniu owa kwestia „powrotu” wiąże się z jednej strony z potrzebą rekonceptualizacji sposobu myślenia o terenie i charakterystycznych dla antropologii metod badań jakościowych, z drugiej zaś ze sprzeciwem wobec teoretycznie zorientowanej, refleksyjnej metaantropologii (por. Wala 2010: 41-42).

⁹ Idei tej towarzyszy konstatacja, że brak zainteresowania ze strony antropologów problemami istotnymi społecznie staje się przyczyną marginalizacji refleksji antropologicznej na forum publicznym (por. Baer 2004; Kościńska 2004; Buchowski 2005).

antropologicznych) w różnych celach i kontekstach. Zaangażowanie może być zatem utożsamiane zarówno z działaniem o charakterze ideologicznym, aktywizmem czy interwencjonizmem politycznym (Brocki 2006, 2007), jak i krytycznym namysłem, zorientowanym na zmianę społeczną i wypracowanym w oparciu o „detal etnograficzny” (Buchowski 2005; Baer 2006; Kościańska 2012). Za zaangażowaną uchodzi również wszelka działalność umożliwiająca aplikację wiedzy zdobytej w trakcie badań, a więc antropologia stosowana lub praktyczna (Kościańska 2004), a także animacja kultury (Godlewski 2005). Praktykowanie antropologii zaangażowanej jest też utożsamiane z rodzajem ingerencji, mającej na celu wywołanie pozytywnych i pożądaných – z punktu widzenia społeczności będącej przedmiotem antropologicznego zainteresowania – zmian (Červinková 2008, 2009).

Położenie nacisku na stosowalność wiedzy antropologicznej powiązane jest ściśle z dyskusją na temat rozpoznawalności naszej dyscypliny na forum publicznym. Dzieje się tak z tego względu, iż wielu badaczy za niekorzystną uznaje sytuację, w której antropologia nie odgrywa istotnej roli w mediach ani też nie zajmuje znaczącego miejsca w społecznej przestrzeni. W dyskursie o zaangażowaniu pojawiają się tym samym pytania:

Co zrobić, by etnologia nie funkcjonowała w świadomości potocznej jako nauka zajmująca się owadami lub wulkanami (sic!), a antropolog nie był „ekspertem” wypowiadającym się na temat wzornictwa kurpiowskich wycinanek czy też tradycyjnych technik heklowania koronek z Koniakowa? (Michoń, Pawlak 2010: 48).

Kluczem do zmiany tej sytuacji jest – zdaniem badaczy zabierających głos w dyskusji o zaangażowaniu – popularyzacja wiedzy antropologicznej (Burszta 2004; Kościańska 2004; Tokarska-Bakir 2004a; Buchowski 2005), wykazanie jej przydatności (Kościańska 2004; Buchowski 2005) lub uczynienie jej atrakcyjną dla szerszego grona odbiorców (Michoń, Pawlak 2010). Antropologia może stać się użyteczna wówczas, gdy zamiast zajmować się marginaliami, będzie dostarczać informacji istotnych ze społecznego lub ekonomicznego punktu widzenia (por. Kościańska 2004; Buchowski 2005; Steblik 2010), a także wtedy, gdy jej przedstawiciele będą w mediach komentowali ważne bieżące wydarzenia społeczne (Burszta 2004). Jej rozpoznawalność wzrośnie w momencie, w którym teksty antropologiczne staną się dostępne dla czytelnika spoza „hermetycznego środowiska akademickiego” (Michoń, Pawlak 2010). Autorzy ostatniej z przedstawionych propozycji uważają, że w rozwiązaniu problemów, z jakimi boryka się nasza dyscyplina, pomóc ma tak zwana „humbugizacja antropologii”, czyli działanie na rzecz zbliżenia „tekstu naukowego” do „tekstu popularnego”, i tym samym jego rozpowszechnienie (Michoń, Pawlak 2010). Michoń i Pawlak uważają tym samym, że tekst ma być przede wszystkim atrakcyjnym i przyswajalnym dla czytelnika towarem.

Refleksja antropologiczna posiada – zdaniem niektórych badaczy – także znaczący potencjał edukacyjny, który może w istotny sposób wzbogacić debatę publiczną (Kościańska 2004; Tokarska-Bakir 2006; Górny 2007). Wiąże się to w głównej mierze z upowszechnieniem rozważań z zakresu antropologii krytycznej, której celem jest relatywizacja i defamiliaryzacja kulturowych przekonań, pokazywanie – jak to ujął Michał Buchowski, parafrazując słowa Czesława Robotyckiego – iż „nic nie jest oczywiste” (Buchowski 2005: 6). Prowadzić to może, jak sądzą badacze, do zasadniczych przemian w postrzeganiu zjawisk, które antropologia obejmuje swoim zainteresowaniem. Przypomina się także, iż to właśnie dzięki naszej dyscyplinie wiele elementów światopoglądowych uległo w ostatnim półwieczu przewartościowaniu.

Chodzi na przykład o stosunek do różnego rodzaju grup mniejszościowych, odmiennych, „innych”, o pluralizm kulturowy, uznanie prawa różnych kultur do autonomicznego istnienia oraz prawa etnicznych, wyznaniowych i wszelkich innych mniejszości do podtrzymywania swojej specyfiki, rozwoju i tożsamości, o wskazywanie na etno- i europocentryczny charakter wielu naukowych teorii i życiowych postaw (Górny 2007: 147).

Co ciekawe, fakt, że nasza dyscyplina jest nauką mało przydatną społecznie, wielu badaczy utożsamia z jej obecną kondycją. Okazuje się jednak, że w podobny sposób była ona opisywana ponad trzydzieści lat temu. W 1979 roku Krzysztof Braun dowodził, że:

Pozycja etnografa i możliwości jego działania w naszym kraju sprowadzona jest do bardzo wąsko zakreślonych ram. Przeciętnemu obywatelowi kojarzy się ona z folklorem, czasem z Kolbergiem i „Cepelią”, a niekiedy z zabytkami tradycyjnej kultury ludowej: strzechą w budownictwie wiejskim i świątkami w muzeach. Pogląd, że etnografia jest swego rodzaju hobby, że etnograf może pracować tylko w muzeum, domu kultury, „Cepelii” i czasami naukowo w katedrach uniwersyteckich i placówkach PAN, jest tak powszechny, że nawet etnografowie w to uwierzyli. Nic więc dziwnego, że w niektórych kręgach etnografia została uznana za naukę o niewielkiej przydatności (Braun 1979: 124).

Wynika z tego, że z podobnymi problemami polska etnologia zмага się nie od dnia dzisiejszego¹⁰.

Kolejnym istotnym aspektem dyskusji o zaangażowaniu jest zastanowienie się nad etycznym wymiarem doświadczenia etnograficznego oraz odpowiedzial-

¹⁰ Rozpatrując głosy dotyczące zaangażowania, które pojawiły się przed rokiem 2004, a zatem przed wyłonieniem się interesującej mnie tu debaty, należy rzecz jasna uwzględnić odmienne konteksty, w jakich komentarze te zostały wyrażone. Nie sposób jednocześnie nie dostrzec podobieństw pomiędzy współczesnymi i dawnymi apelami o zmianę podejścia wobec sposobu postrzegania zadań i celów etnologii.

nością badawczą antropologów. Na najbardziej podstawowym poziomie łączy się ono ze stwierdzeniem (zbyt często, niestety, pozbawionym krytycznego namysłu), że wiedza antropologiczna bazuje w głównej mierze na spotkaniu z drugim człowiekiem¹¹ (por. Kafar 2010a, 2010b; Michoń, Pawlak 2010: 47; Wała 2010: 41). Warto zwrócić uwagę, że wzrost zainteresowania problemem etyki w antropologii powiązany jest zarówno z intensyfikacją debaty nad sposobami konceptualizacji terenu oraz metodologią badań etnograficznych (por. Kaniowska 2010), jak i filozoficzną refleksją nad kategoriami ludzkiego doświadczenia, takimi jak cierpienie, ból, przemoc, człowieczeństwo. O ile w pierwszym przypadku mamy do czynienia z postrzeganiem etyki jako istotnego czynnika regulującego relacje pomiędzy badaczem i badanym, o tyle w drugim etyka staje się kategorią nadrzędną wobec epistemologii, zaś zaangażowanie nieodzownym elementem tak rozumianego projektu antropologicznego. Przykładami drugiego typu przedsięwzięć badawczych realizowanych w Polsce są prace Joanny Tokarskiej-Bakir (2004b, 2008, 2009) oraz Marcina Kafara (2010a, 2010b), w dużej mierze inspirowane filozofią dialogu, zwaną także „filozofią spotkania” lub „filozofią innego”, której przedstawicielami są tacy myśliciele, jak Emmanuel Lévinas, Martin Buber czy Józef Tischner. I choć te projekty antropologiczne różnią się między sobą w wielu aspektach, wspólne jest im przekonanie, że „relacja etyczna jest poza wiedzą” (Nemo 1991: 50), a zatem wyprzedza wszelkie roszczenia poznawcze.

Na marginesie zaznaczyć należy, że tego typu namysł nieobcy jest także antropologom spoza naszego kraju (np. Scheper-Hughes 1992, 2000, 2010; Bourgois 2006). Pojawia się on najczęściej wówczas, gdy terenem badań antropologicznych stają się miejsca dotknięte wojną lub innymi formami przemocy, które nieodmiennie łączą się z doświadczeniem bólu i cierpienia. Są to obszary, w których „uchodźcy, emigranci, także nielegalni, świadkowie masakr, etnობójstwa oraz innych zbrodni przeciwko ludzkości, muszą zmierzyć się z powszednim wyzwaniem odbudowania codziennego życia” (Sanford 2006: 1). Problemy te nie pozostawiają antropologów obojętnymi i zmuszają do zadawania pytań dotyczących nie tylko norm, wartości oraz zasad etycznych konstytuujących przedsięwzięcie antropologiczne, ale także kwestii moralnego zobowiązania wobec Innego, polegającego na ukazaniu krzywdy, dawaniu świadectwa, przeciwstawianiu się opresji i przemocy. Warto zwrócić uwagę, że w rozważaniach tych cierpienie Innego staje się ostatecznym punktem odniesienia, ontyczną podstawą, o którą rozbija się wszelki racjonalizm i relatywizm.

¹¹ Należy zaznaczyć, że człowieczeństwo nie jest kategorią neutralną. Jak wskazują Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, „«bycie Człowiekiem» jest dyskursywnie skonstruowaną pozycją podmiotową, [a zatem – M.S-M.] zakładany abstrakcyjny charakter tej kategorii nie przesądza sposobu jej powiązania z innymi pozycjami podmiotowymi. (Zakres możliwości jest tutaj nieskończony i stanowi wyzwanie dla wyobraźni każdego «humanisty»). Wiadomo na przykład, że w krajach skolonizowanych równoznaczność «praw człowieka» i «wartości europejskich» była częstą i skuteczną metodą dyskursywnego konstruowania przyzwolenia na imperialistyczne panowanie” (Laclau, Mouffe 2007: 125).

Antropologię zaangażowaną w Polsce należy rozpatrywać jako projekt będący w fazie tworzenia się, a zatem nie w pełni ukonstytuowany. I choć większość artykułów poświęconych tej problematyce posiada postulatyczny charakter, niektórzy badacze i badaczki podejmują się próby realizacji przedstawianych propozycji (Tokarska-Bakir 2004b, 2009; Kafar 2010a, 2010b; Rakowski 2009; Chomicka 2010; Kościańska 2012). Przedsięwzięcia te są niezwykle zróżnicowane pod względem stosowanych metod badawczych, form narracji oraz perspektyw teoretycznych i metodologicznych. Etnolodzy i etnolożki, którzy uprawiają antropologię zaangażowaną, wykorzystują więc tradycyjne kwestionariusze oraz obserwację uczestniczącą (Tokarska-Bakir 2009; Chomicka 2010), jak i metody oparte na współuczestnictwie, współbyciu lub współdoświadczeniu świata badanych (Červinková 2008, 2009; Rakowski 2009; Kafar 2010a, 2010b). Dostrzegalne jest także duże zróżnicowanie gatunkowe zaangażowanych tekstów antropologicznych. Publikacje te to zarówno monografie (Rakowski 2009), jak i osobiste, impresjonistyczne eseje zawierające opisy nie tylko otoczenia, ale i własnych przeżyć i przemyśleń autora (Kafar 2010a, 2010b). Prace badaczy i badaczek zaangażowanych pisane są ponadto z rozmaitych perspektyw teoretycznych i metodologicznych, takich jak antropologia krytyczna (Kościańska 2012) czy fenomenologia (Rakowski 2009).

Polityczne konteksty zaangażowania

Wychodząc z założenia, że „nauka jest taką samą dziedziną kultury, jak język, sztuka czy obyczaj”, uznać należy, że „historia idei, a zatem także poszczególne teorie antropologiczne, winny być rozpatrywane jako wytwór epoki i społeczeństwa, które je formułuje” (Buchowski 2011: 29). W podobny sposób interpretować można pojawienie się w dyskursie antropologicznym w Polsce koncepcji zaangażowania. Szczególnie ważne w tym kontekście wydaje się zwrócenie uwagi na kontrowersje, jakie wzbudzają próby redefinicji antropologii w duchu zaangażowania i odpowiedzialności. Zdaniem Marcina Brockiego, tego typu działanie ma charakter aktywistyczny i polityczny, i tym samym nie mieści się w ramach dyskursu naukowego. Brocki odwołuje się tu w głównej mierze do propozycji przedkładanych przez Monikę Baer, Agnieszkę Kościańską i Michała Buchowskiego, rozumiejących zaangażowanie w terminach krytyki, „która ukazuje maskującą rolę kultury (...), ujawnia, jak kultura legitymizuje nierówności i niesprawiedliwości społeczne” (Buchowski 2005: 6; por. także Baer 2006: 83). Antropologia krytyczna spełnia tu tym samym funkcję krytyki społecznej, która dezawuuje hierarchiczną strukturę relacji społecznych oraz jej kulturowe uprąpomocnienia, umożliwia badaczowi opowiedzenie się po stronie uciskanych, wyzyskiwanych i marginalizowanych grup. A zatem – jak ujmuje to Max Horkheimer – „teoria krytyczna bada to, co istnieje, ale nie akceptuje badanego stanu rzeczy” (za Mucha 1986: 9). Zdaniem Brockiego, tak rozumiane zaangażowanie

jest kategorią, która przynależy raczej do porządku politycznego lub światopoglądowego i wykracza poza granice antropologii, której celem jest „rozbudzanie wątpliwości, a nie namawianie na jedynie słuszne ideologie” (Brocki 2007: 178).

Spór ten dowodzi, że debata o zaangażowaniu ujawnia bardzo ważną kwestię, mianowicie – jak pokazują Buchowski i Baer – znaczny opór wobec kategorii polityczności, wynikający z historycznych uwarunkowań rozwoju etnologii w Polsce. Strategia ta, nazwana przez Buchowskiego „strategią unikania”, była zdaniem badacza istotnym elementem przetrwania lub utajonego sprzeciwu środowiska etnologicznego wobec marksistowskiego paradygmatu nauki obowiązującego w latach 50. (Buchowski 2011: 19). Praktyka ta zdaje się być tak silnie zakorzeniona w tożsamości naszej dyscypliny, iż zdeterminowała rozwój zainteresowań badawczych wielu pokoleń etnologów. Owe zainteresowania, według Moniki Baer, charakteryzuje ucieczka „od dialektyki w strukturalizm; od materializmu w symbolizm; od pozytywistycznego opisu w interpretację; od empirycznych badań kultury chłopskiej w teorię kultury” (Baer 2005: 6).

Niewątpliwie dyskusję dotyczącą zaangażowania, która wyłoniła się w Polsce, można rozpatrywać z perspektywy zwrotu etyczno-politycznego, a więc szerszego zjawiska cechującego współczesną humanistykę. Polityczny wymiar koncepcji zaangażowania jest bardzo wyraźny w odniesieniu do podobnych projektów realizowanych poza granicami naszego kraju. Przy tym „polityczność” można tu pojmować dwojako. Po pierwsze, w terminach działania politycznego, które zorientowane jest na wspieranie interesów określonej grupy społecznej¹² bądź umacnianie jej pozycji (*empowerment*) w obrębie danego dyskursu¹³. Po drugie zaś „polityczność” – jak zaznacza Michael Herzfeld (i jest to ujęcie szersze w stosunku do wskazanego powyżej) – oznacza różne konteksty użycia władzy, która stanowi podstawę wszelkich relacji społecznych (Herzfeld 2006: 6). W wyczerpujący sposób szerokie rozumienie „politycznego” (rozpatrywanego – co należy podkreślić – jako synonim „strategicznego”) definiuje Monika Baer. Autorka ta pisze, iż oznacza ono „krytyczną refleksję nad konsekwencjami własnego usytuowania w świecie, nad wartościami, które wyznajemy; celami, które staramy się realizować; strategiami, których używamy; relacjami władzy, w które wszyscy w ten czy inny sposób jesteśmy uwikłani” (Baer 2005: 7).

¹² Przykładem ilustrującym ten sposób pojmowania „politycznego” w antropologii są wystąpienia radykalnych krytyków, których analizy zjawisk społecznych ujmują przestrzeń działania politycznego jako splot rozmaitych struktur władzy, rozumianych w kategoriach dominacji instytucji państwowych i organizacji międzynarodowych wobec grup podporządkowanych. Stąd też analiza relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem badań antropologicznych ujmowana jest w kategoriach związków pomiędzy dominującym, uprzemysłowionym Zachodem a podlegającymi zachodniej dominacji, preindustrialnymi krajami Trzeciego Świata.

¹³ Tego rodzaju tendencję zaobserwować można chociażby w badaniach feministycznych, gdzie uprzedmiotowienie i podporządkowanie kobiet w dominującym dyskursie androcentrycznym wymaga od badaczki podjęcia działań o charakterze politycznym. Polegają one na wzmocnieniu pozycji kobiet w dyskursie publicznym lub akademickim.

Niemniej, koncepcja zaangażowania, która pojawia się na gruncie toczącej się w Polsce debaty nie jest tożsama z kategorią polityczności. Jest to szczególnie widoczne w deklaracjach składanych przez badaczy i badaczki młodego pokolenia, którzy traktują omawianą problematykę ze szczególną estymą i przejawiają duże zainteresowanie perspektywą praktycznego zastosowania wiedzy antropologicznej. Debata o zaangażowaniu jest dla nich ważna przede wszystkim dlatego, że daje asumpt do rozważań na temat możliwości rozpatrywania antropologii nie tylko jako dyscypliny ściśle akademickiej, lecz także jako profesji, zawodu rozpoznawalnego poza murami uniwersytetu. Jak podkreśla Katarzyna Wala:

Współcześnie polska antropologia doświadcza tego, co Marcin Brocki nazwał „pozytywną zmianą demograficzną”, a co oznacza zwielowrotnioną w stosunku do lat osiemdziesiątych liczbę studentów (...). Tylko nieliczni spośród nich mogą liczyć na zatrudnienie w strukturach uniwersytetu. Twórcy programów nauczania zdają się jednak nie interesować przyszłym losem absolwentów etnologii, choć to właśnie ze strony młodych antropologów pojawia się największe zapotrzebowanie na rozwój nowych form kształcenia! (Wala 2010: 44)¹⁴.

W podobnym duchu wypowiada się Jakub Steblik, który dostrzega w antropologii zaangażowanej szansę na uczynienie zawodu antropologa rozpoznawalnym. Badacz uznaje, że należy w tym względzie kierować się „czystą” pragmatyką. Nie ma on tym samym na myśli wykorzystania wiedzy antropologicznej w celu pomocy społecznościom zdegradowanym czy dyskryminowanym grupom, lecz poszukiwanie jej zastosowań w różnych sektorach gospodarki, na przykład w sektorze nowych technologii¹⁵. Jak podkreśla:

Próba przejścia antropologii w obszar, w którym może być praktycznie wykorzystywana, jest jak najbardziej logiczną konsekwencją warunków, w jakich antropologia istnieje. Jeżeli pozostanie ona w swym dotychczasowym kształcie, sama skaże się na marginalizację i ignorancję (Steblik 2010: 62).

¹⁴ Co ciekawe, wzrost zainteresowania praktycznie zorientowaną antropologią, który nastąpił w debacie angloamerykańskiej pod koniec lat 90., pojawił się – jak podaje S. Silverman – w następstwie zmian, jakie dokonały się na zachodnich uniwersytetach dekadę wcześniej. Wiązały się one ze zmniejszeniem liczby etatów akademickich i jednoczesnym wzrostem zatrudnienia antropologów poza uczelniami, co jak zaznacza badaczka, „sprawiało, że zadawnione napięcie między antropologią akademicką (uznającą się za «teoretyczną») i antropologią stosowaną weszło w nową fazę. To napięcie nie zanikło, ale akademicy musieli zrobić miejsce – w swoich instytucjach i stowarzyszeniach antropologicznych – dla nowej grupy kolegów” (Silverman 2007: 362-363).

¹⁵ W polskim dyskursie o zaangażowaniu rzadko zwraca się uwagę na różnice pomiędzy antropologią zaangażowaną a stosowaną, co jest nie w pełni uzasadnione z punktu widzenia debaty zachodniej. Na marginesie zaznaczyć bowiem należy, że antropologię zaangażowaną poza granicami naszego kraju utożsamia się w znacznym stopniu z krytyką społeczną, aktywistycznie zorientowanymi badaniami oraz światopoglądem lewicowym. Tymczasem korzeni antropologii stosowanej poszukuje się w ideologii liberalnej. Stąd też, pomimo tego, że zarówno antropologia zaangażowana, jak i stosowana zorientowane są na wprowadzanie zmian, są one w ich obrębie definiowane w odmienny sposób.

Wypowiedzi te pokazują, że wzrost zainteresowania zaangażowaniem ma charakter symptomatyczny i wskazuje najprawdopodobniej na kolejną zmianę pokoleniową w obrębie dyscypliny, która jest nieodmiennie powiązana z szerokimi przeobrażeniami o charakterze społecznym i politycznym, jakie w ciągu ostatnich dwóch dekad miały miejsce w Polsce. Młode pokolenie, wychowane w demokratyczno-liberalnym, kapitalistycznym dyskursie, rozpatruje antropologię głównie z punktu widzenia funkcji, jaką wiedza może spełniać poza uniwersyteckimi murami. Tak pojmowane zadania nauki wzmocnione są dodatkowo przez promowaną w sferze publicznej koncepcję „gospodarki opartej na wiedzy” (w obrębie której istotnym dobrem staje się własność intelektualna). Nie sposób oprzeć się jednocześnie wrażeniu, że nowemu pokoleniu polskich etnologów i etnolożek coraz bardziej obce staje się rozumienie praktycznie zorientowanej wiedzy jako nauki działającej w służbie polityki, do czego z pewnością przyczynia się funkcjonujące w dyskursie publicznym przekonanie o postideologicznym charakterze porządku (neo)liberalnego (por. Žižek 2006).

Naprzeciw oczekiwaniom młodych etnologów wychodzi Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Reformy, których składową jest wprowadzona w październiku 2011 roku – w konsekwencji realizacji procesu bolońskiego (*Ustawa z dnia 18 marca... 2011 r.*), mogą w efekcie nie tylko doprowadzić do głębokich przemian w sposobie postrzegania antropologii w obrębie uniwersytetu, ale także zmienić wizerunek dyscypliny poza murami akademii. Szczególny nacisk kładą one między innymi na rekonstrukcję programów nauczania, które w myśl dokumentu *Autonomia programowa uczelni. Ramy kwalifikacji dla szkolnictwa wyższego* (2010) powinny zostać zorientowane na praktyczne wykorzystanie zdobytych przez studentów umiejętności oraz dostosowane do aktualnych potrzeb rynku pracy. Realizacja procesu bolońskiego jest zatem dążeniem do stworzenia armii wykwalifikowanych profesjonalistów, którzy zdolni będą użyć swojej wiedzy w praktycznych celach.

Choć zarysowane powyżej założenia mogą wydawać się atrakcyjne, szczególnie dla absolwentów etnologii, niosą one ze sobą także pewne zagrożenia. Ich konsekwentna realizacja może w efekcie doprowadzić do tego, co Slavoj Žižek określa mianem *Denkverbot*, czyli fundamentalnego zakazu myślenia charakteryzującego – zdaniem filozofa – współczesny liberalno-demokratyczny dyskurs (por. Žižek 2006: 305-306). Słoweński myśliciel przekonuje, że wdrożenie rozwiązań systemu bolońskiego przyczyni się do reorientacji celów nie tylko uczelni wyższych, ale i samej nauki. Ukierunkowanie programów studiów na edukowanie ekspertów, których głównym zadaniem będzie rozwiązywanie zdefiniowanych wcześniej problemów społecznych, kulturowych czy ekonomicznych, idzie bowiem w parze z osłabieniem publicznej funkcji rozumu, którą Immanuel Kant przedstawił w rozprawie zatytułowanej *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* Kant przekonywał, że publiczny użytek z rozumu polega na rozbudzaniu wątpliwości, a zatem nie na próbie zaradzenia zdefiniowanym przez rozmaite

instytucje problemom, lecz na refleksji nad samym sposobem ich definiowania (Žižek 2010; por. Kant 2005)¹⁶.

Cenne w tym kontekście są wskazówki Zofii Sokolewicz, zamieszczone we wspomnianym już wcześniej tomie pod tytułem *Funkcje społeczne etnologii*. Badaczka krytykuje sytuację, w jakiej wówczas znajdowała się nasza dyscyplina, podkreślając, iż sposób organizacji studiów etnologicznych sprawia, że od absolwentów kierunku wymaga się w głównej mierze wiedzy, rozumianej „jako suma informacji o określonym regionie czy typie stroju bądź architektury”. Nie wymaga się natomiast – jak dowodziła Sokolewicz – myślenia, to znaczy nie wykształca się umiejętności analizy i interpretacji zebranego materiału, którego gromadzenie nigdy nie powinno być celem samym w sobie. „Wiedza, czyli informacja, stanowi bazę wyjściową dla tworzenia teorii, czyli do myślenia” – przekonywała autorka (Sokolewicz 1979: 19). Słowa te wydają się ważne także we współczesnej debacie o zaangażowaniu. Jest tak z tego względu, że wielu młodych etnologów postrzega refleksję teoretyczną czy metodologiczną jako drugorzędną w stosunku do praktycznych aspektów nauki. Nie chodzi tu jedynie o dosyć powierzchowną ocenę rozważań spod znaku postmodernizmu czy antropologii refleksyjnej, rozpatrywanych głównie jako „odwrót w stronę metaantropologii” (Wala 2010: 41), ale o dostrzeżenie w akademickim wymiarze naszej dyscypliny pewnej przeszkody w realizowaniu praktycznych celów (np. zaistnieniu na forum debaty publicznej). Antropologia winna więc zrzucić – zdaniem młodych badaczy – „twardy kokon akademicki” i mówić językiem przystępnym dla przeciętnego odbiorcy kultury popularnej (Michoń, Pawlak 2010: 48). Tylko w ten sposób będzie mogła sprostać wymaganiom migotliwej, cyfrowej i kolorowej ery post-postmodernistycznej.

W moim przekonaniu kwestionowanie akademickiego statusu dyscypliny może jednakże doprowadzić nie tyle do zbudowania kapitału symbolicznego antropologii, ile do jej banalizacji bądź – co równie niebezpieczne – skutkować w nadawaniu działaniom, które nie mieszczą się w ramach dyskursu naukowego, „antropologicznej łatki”. Ponadto wspieranie tego statusu jest według mnie także jedną z potencjalnych strategii oporu – którą za Jamesem Scottem można określić mianem „oporu codziennego” (*weapons of the weak*)¹⁷ – wobec zmian, jakim podlega obecnie szkolnictwo wyższe oraz jawnej promocji kierunków ścisłych, przydatnych dla gospodarki, przy jednoczesnym deprecjonowaniu nauk humanistycznych, które – jak się powszechnie sądzi – są „kuźnią bezrobotnych”. Sprzeciw wobec tego typu sądów wydaje się nieodzowny. Wyraża on bowiem wsparcie nie tylko dla humanistyki, ale także dla takiej idei uniwersytetu, a co za tym idzie, dla takich idei kształcenia i rozumienia nauki, które nie są zorientowane jedynie

¹⁶ Więcej na temat konsekwencji, które dla uniwersytetu jako instytucji płyną z realizacji reform szkolnictwa wyższego w Polsce – zob. Songin-Mokrzan (w druku).

¹⁷ Korzystam w tym miejscu z tłumaczenia Michała Buchowskiego (2011: 19; por. Scott 1985).

na przygotowanie zawodowe absolwenta. Opowiedzenie się po stronie akademickiej, „nieprzydatnej społecznie” nauki nie jest jednocześnie równoznaczne z zanegowaniem możliwych praktycznych zastosowań wiedzy antropologicznej. Oba te wymiary działalności badawczej, zarówno teoretyczny, jak i praktyczny, mogą przecież współistnieć i dostarczać istotnej wiedzy na temat rzeczywistości społeczno-kulturowej (por. Pawlak 2013).

Poza postmodernizm

Podsumowując, można uznać, że pojawienie się debaty o zaangażowaniu we współczesnej etnologii polskiej należy rozpatrywać jako swoistą reakcję na rozterki postmodernizmu, powiązaną z dążeniem do wyzbycia się niepokoju poznawczego i odrzucenia tezy, że „dzisiejszy antropolog to hipochondryk poznawczy, ciągle wątpiący w te możliwości dyscypliny, które dla jej koryfeusza sprzed niewielu jeszcze lat były czymś niepodważalnym” (Burszta, Piątkowski 1994: 10). Stosunek wobec postmodernizmu jest jednak wciąż ambiwalentny. Antropologię zaangażowaną postrzega się bowiem nie tylko jako przedsięwzięcie o opozycyjnym wobec postmodernizmu charakterze, ale także jako projekt, który bazując na rozważaniach postmodernistów, zorientowany jest na dostarczenie wiedzy na temat rzeczywistości lub jej zmianę.

Przykładem pierwszej z wymienionych postaw jest twierdzenie, że antropologia oparta na zaangażowaniu stanowi odpowiedź na apolityczność (bądź niewystarczające upolitycznienie) rozważań spod znaku etnologii postmodernistycznej (Baer 2005, 2006) oraz nadmierne skupienie uwagi jej przedstawicieli na zagadnieniach metodologicznych i teoretycznych (Michoń, Pawlak 2010; Wala 2010). Jednocześnie uznaje się, że antropologia zaangażowana pozwala na powrót do niezrelatywizowanej koncepcji prawdy i tym samym dostrzeżenie realnego cierpienia Innego¹⁸ (Tokarska-Bakir 2004a, 2004b) lub bliskości drugiego człowieka (Kafar 2010a, 2010b).

Inni badacze i badaczki sądzą z kolei, że rozważania zapoczątkowane przez publikacje takie, jak: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus, eds., 1986) oraz *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* (Marcus, Fischer 1986) przyczyniły się do rozwoju nowych form praktykowania antropologii, głównie w zakresie „prowadzenia badań terenowych, wyborów ścieżki zawodowej i też sposobu etnograficznego reprezentowania kultur” (Červinková 2009: 62). Umożliwiły one tym samym rozwój współczesnej antropologii zaangażowanej. Podobnie może być

¹⁸ Jak podkreśla J. Tokarska-Bakir: „w zwrocie etycznym prawda staje się czymś, czego miarą jest cierpienie drugiego, bo gdy zaczynamy kłamać, kłamstwo karbuje się na jego skórze” (Tokarska-Bakir 2004a: 6).

także pojmowany pogląd prezentowany przez Rakowskiego, zdaniem którego zaangażowanie oznacza powrót do etnografii rozumianej jako praktyka badawcza świadoma konsekwencji i wniosków wypływających z refleksyjno-krytycznego namysłu nad możliwościami poznawczymi nauki (Rakowski 2006, 2007, 2009).

Przypatrując się omawianej debacie, uznać można, że antropologia zaangażowana nie jest jednolitym przedsięwzięciem i nie istnieje ona w formie tradycyjnie rozumianej subdyscypliny, to znaczy nie posiada spójnego aparatu teoretycznego, jednej prawomocnej techniki badawczej lub narracyjnej czy konkretnej perspektywy metodologicznej. Być może dzieje się tak przede wszystkim z tego względu, że – jak twierdzi Buchowski – „pies jest pogrzebany nie w samej metodzie, lecz w podejściu do świata i nastawieniu do zastanego stanu rzeczy i umysłów” (Buchowski 2005: 6). Z tego punktu widzenia antropologia zaangażowana może jawić się nie tyle jako odrębny nurt, ale jako postawa ideologiczna i światopoglądowa, dążąca do redefinicji ram współczesnej antropologii w duchu etyki, polityki, społecznej odpowiedzialności lub – jak proponuje Steblik (2010) – „czystej” pragmatyki.

Słowa kluczowe: antropologia zaangażowana, praktyka, etyka, polityczność, postmodernizm

LITERATURA

Autonomia programowa uczelni...

- 2010 *Autonomia programowa uczelni. Ramy kwalifikacji dla szkolnictwa wyższego*, red. E. Chmielecka, Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Warszawa, http://www.nauka.gov.pl/fileadmin/user_upload/Finansowanie/fundusze_europejskie/PO_KL/KRK/20101105_Ramy_kwalifikacji_dla_szk_wyzsz_165x235_int.pdf (22.07.2013).
- Baer M.
2005 *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, „(op.cit.)”. *Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne* 6 (27), s. 6-7.
- 2006 *O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 71-90.
- Bourgois P.
2006 *Anthropology in the Global State of Emergency*, w: V. Sanford, A. Angel-Ajani (eds.), *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy, and Activism*, New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, s. IX-XII.

- Braun K.
1979 *Wiedza etnologiczna w planowaniu przestrzennym*, w: Z. Jasiewicz (red.), *Funkcje społeczne etnologii*, Poznań: Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu, s. 124-131.
- Brocki M.
2006 *Zaangażowanie – dystans – struktura wiedzy antropologicznej*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 61-70.
2007 *Antropologia zainfekowana aktywizmem*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 173-180.
- Buchowski M.
1995 *Zmiana w antropologii*, w: E. Tarkowska (red.), *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 60-71.
2005 *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 1 (22), s. 6.
2011 *Etnografia/etnologia polska w okresie „realnego socjalizmu”. Od niemarksistowskiej ortodoksji „etnografizmu” do postetnograficznego pluralizmu*, „Lud” 95, s. 13-43.
- Burszta W.J.
2004 *Na obrzeżach*. Wywiad z W.J. Bursztą przeprowadziła M. Radkowska, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 8 (21), s. 8-9.
- Burszta W.J., Piątkowski K.
1994 *O czym opowiada antropologiczna opowieść?*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Červinková H.
2008 *Badania jako narzędzie zmiany społecznej: aktywacja młodzieży w społecznych działaniach na rzecz wyrównania szans osób niepełnosprawnych*, w: H. Červinková (red.), *Animatorzy społeczni na rzecz osób niepełnosprawnych aktywizacja środowiska na pograniczu*, Wrocław: ELWOJ Jerzy Wojciechowski, s. 11-29.
2009 *Etnograficzne wyobrażenia społeczności w okresie zmiany: przyczynek do antropologii działania*, w: K. Górny, M. Marczyk (red.), *Antropologiczne badania zmiany kulturowej. Społeczno-kulturowe aspekty transformacji systemowej w Polsce*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 57-62.
- Červinková H., Gołębniak B.D. (red.)
2010 *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Chomicka E.
2010 *Antropolog wobec mitu. Refleksje na temat badań w Stoczni Gdańskiej*, w: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 37-45.

- Clifford J.
2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Fatyga B.
2005 *Wozienie drzewa do lasu (głos w dyskusji na temat zaangażowania antropologii)*, „(op.cit.)”. *Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne* 5 (26), s. 6-7.
- Godlewski G.
2005 *Potężne zbiorniki znaczeń. Wywiad z Grzegorzem Godlewskim*, „(op.cit.)”. *Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne* 3-4 (24-25), s. 6-7.
- Górny K.
2007 *Antropologów kłopoty z zaangażowaniem*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 143-150.
- Herzfeld M.
2006 *Dlaczego Grecy?* Wywiad przeprowadziła A. Kościańska, „(op.cit.)”. *Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne* 1 (28) s. 6-7.
- Hymes D. (ed.)
1972 *Reinventing Anthropology*, New York: Random House.
- Jasiewicz Z. (red.)
1979 *Funkcje społeczne etnologii*, Poznań: Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu.
- Kafar M.
2010a *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań etnograficznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 203-227.
- 2010b *O odchodzeniu bliskich. Przyczynek do antropologii osobistej*, w: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”*, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 157-166.
- Kaniowska K.
2004 *Stare problemy nowej antropologii*, „Przegląd Socjologiczny” 53: 1, s. 51-70.
- 2010 *Skąd się biorą etyczne problemy badań antropologicznych?*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań etnograficznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 7-16.
- Kaniowska K., Modnicka N. (red.)
2010 *Etyczne problemy badań etnograficznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Kant I.
2005 *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś, Kęty: Wydawnictwo Antyk, s. 44-49.
- Kellet P.
2009 *Advocacy in Anthropology: Active Engagement or Passive Scholarship?*, „Durham Anthropology Journal” 16: 1, s. 22-31.
- Kościańska A.
2004 *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op. cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6-7 (19-20), s. 12-13.
2012 *„Nie” znaczy „tak”? Dyskurs ekspercki na temat przemocy seksualnej wobec kobiet w prasie polskiej od lat 70. XX w. do dziś*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 1 (16), s. 37-53.
- Kowalewski J., Piasek W. (red.)
2007 *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Kubica G.
2006 *Nasze grono*, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 3-4 (30-31), s. 8.
- Laclau E., Mouffe Ch.
2007 *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Marcus G.E., Fischer M.M.J.
1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Michoń Ł., Pawlak M.
2010 *O humbugizacji antropologii*, w: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 47-56.
- Mokrzan M.
2010 *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław: Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej.
- Mucha J.
1986 *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nemo P.
1991 *Emmanuel Lévinas, Etyka i nieskończony: rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Pawlak M.
2013 *Głębokie gardło neoliberalizmu. O pułapkach zaangażowania i iluzjach oporu*, w: W.J. Burszta, M. Czubaj (red.), *Ściągną konsumpcyjne. Próby*

z kulturoznawstwa krytycznego, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, s. 259-288.

Prawo o szkolnictwie wyższym...

- 2011 *Ustawa z dnia 18 marca 2011 r. o zmianie ustawy – Prawo o szkolnictwie wyższym, ustawy o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki oraz o zmianie niektórych innych ustaw* (Dz.U. 2011 nr 84 poz. 455).

Rakowski T.

- 2006 *Pustka, której nie ma*, „(op.cit.,). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6 (33), s.7.
- 2007 *Etnografia jako obowiązek. Wstęp do zaangażowania społecznego*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 151-158.
- 2009 *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Sanford V.

- 2006 *Excavations of the Heart: Reflections on Truth, Memory and Structures of Understanding*, w: V. Sanford, A. Angel-Ajani (eds.), *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy, and Activism*, New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, s. 1-15.

Scheper-Hughes N.

- 1992 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley: University of California Press.
- 2000 *The Global Traffic in Human Organs*, „Current Anthropology” 41: 2, s. 1-22.
- 2010 *Prymat etyki. Perspektywa walczącej antropologii*, przeł. K. Liszka, w: H. Červinková, B.D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 403-428.

Scott J.

- 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, London: Yale University Press.

Silverman S.

- 2007 *Stany Zjednoczone*, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, francuska, niemiecka i amerykańska*, przeł. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 285-382.

Sokolewicz Z.

- 1979 *Etnologiczne badania podstawowe a praktyka społeczna*, w: Z. Jasiewicz (red.), *Funkcje społeczne etnologii*, Poznań: Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu, s. 14-26.
- 2005 *Bardzo delikatna materia. Odpowiedzialność i zmieniająca się etnografia*, „(op.cit.,). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 2 (23), s. 6.

Songin-Mokrzan M.

w druku *Z centrum na (pół)peryferie. Transfer „kultur audytu” i neoliberalnych technologii zarządzania uniwersytetem*, w: K. Abriszewski, A.F. Kola (red.), *Humanistyka (pół)peryferii*, Toruń: Wydawnictwo UMK.

Steblik J.

2010 *Antropologia zaangażowana: między pragmatycznym wyborem a metodologiczną propozycją*, w: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 57-66.

Tokarska-Bakir J.

2004a *Ku antropologii*. Wywiad przeprowadziła D. Hall, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6-7 (19-20), s. 2.

2004b *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny: Wydawnictwo Pogranicze.

2006 *Repetitorium z człowieka*, w: A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 9-25.

2009 „Skaz” antysemityzmu, „Teksty Drugie” 1-2, s. 302-317.

Tyler S.

1987 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison: University of Wisconsin Press.

Ustawa z dnia 18 marca...

2011 *Ustawa z dnia 18 marca 2011 r. o zmianie ustawy – Prawo o szkolnictwie wyższym, ustawy o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki oraz o zmianie niektórych innych ustaw*, Dz. U. z 2011 r., nr 84, poz. 455.

Wala K.

2010 *Etnologia? A czego was tam uczyć?*, w: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 37-45.

Wróblewski F.

2010 *Zamiast wstępu. Mikrohistoria z zaangażowaniem w tle*, w: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 17-28.

Wróblewski F., Sochacki Ł., Steblik J. (red.)

2010 *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Žižek S.

2006 *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przeł. J. Kutyla, Warszawa: Wydawnictwo Ha!Art.

2010 *A Permanent Economic Emergency*, „New Left Review” 64, s. 85-95.

Marta Songin-Mokrzan

ENGAGED ANTHROPOLOGY IN POLAND.
BEYOND THE POSTMODERN CONCEPT OF SCIENCE

(Summary)

The article presents a discussion on engaged anthropology, conducted since 2004 by ethnologists in Poland, which addresses the issue of the discipline's identity. The purpose of this article is to look at how researchers redefine anthropology in the spirit of commitment and responsibility, and to place these considerations in a broader social and historical context. The author argues that the reception of postmodernism had the greatest influence on the development of reflection on the engagement in Polish ethnology. Postmodern anthropology is characterised by a critical reflection on fundamental anthropological issues such as: fieldwork research methods, knowledge and modes of its legitimation, the research subject, and methodological procedures. This critical approach contributed to the emergence of a new paradigm of knowledge. At the same time it caused a lot of tension and concerns related to the status of anthropology as a science, and triggered the reflection centred on the question: how should modern anthropology be characterised? One of the answers is that anthropology should be engaged. This proposal can be seen as an attempt to break the cognitive scepticism which is associated with postmodern reflection. It is also an attempt, taken up by Polish ethnologists, to deal with the dilemma of reconstructing the discipline's identity in the face of contemporary challenges.

Key words: engaged anthropology, practice, ethics, the political, postmodernity

INGA B. KUŹMA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Łódzki

ANTROPOLOGIA PRZEZWYCIĘŻAJĄCA „HERMENEUTYCZNĄ
NIESPRAWIEDLIWOŚĆ”.
Z BADAŃ W SCHRONISKU DLA BEZDOMNYCH KOBIET

Wprowadzenie

W prezentowanym tekście ukazuję problem przenikania się badań i działalności pozanaukowej na przykładzie własnej aktywności w jednym ze schronisk dla bezdomnych kobiet w Łodzi (jestem z nim związana od 2010 roku)¹.

Kiedy wchodziłam w ten teren, zdecydowałam, że sposób badania, jak i temat wynikną w miarę pogłębiania się mojej wiedzy o tamtej przestrzeni i ludziach, czyli dzięki wzajemnemu oswajaniu się. Z biegiem czasu utwierdziłam się w przekonaniu, że świat, który badam i gdzie próbuję rozwijać działania, jest polem ścierania się sił określanych przez Mirandę Fricker (2006, 2007) jako „hermeneutyczna niesprawiedliwość”. Zachodzi ona wówczas, gdy natykamy się na swoistą lukę istniejącą w zbiorze społecznie podzielanych znaczeń. Luka ta uniemożliwia nazwanie doświadczeń przekraczających te, które są już zidentyfikowane w danej kulturze. Osoba, która „czegoś” doświadcza – czegoś, na co brakuje adekwatnych słów i sensów w istniejących kulturowych zasobach interpretacyjnych – nie potrafi tego zidentyfikować, podobnie jak inni z jej otoczenia. Dlatego osoba taka jest traktowana jako outsider. Jej doświadczenia mogą zostać zignorowane, ale również potępione, wyśmiane czy ukarane; nie są włączone do zasobów grupowych. Słowa, w jakie outsider próbuje ubrać swoje doświadcze-

¹ Serdecznie dziękuję Pani Prof. Iwonie Kabzińskiej za jej życzliwość, za to, że zechciała podzielić się swoimi uwagami i sugestiami odnośnie do lektur, jeszcze na etapie powstawania tego tekstu. Za wskazówki bibliograficzne dziękuję także Panu Prof. Andrzejowi P. Wejlandowi.

nie, traktowane są jako niewiarygodne, podobnie jak i on sam. Według Fricker ważne jest, by wydobyć na jaw moment, gdy powstaje wykluczenie, co dzieje się już w trakcie interpretacji – zatem „niesprawiedliwość hermeneutyczna” wynika z uprzedniej „niesprawiedliwości epistemicznej”. Koncepcję tej badaczki można określić jako hermeneutykę negatywną. Zajmuje ją bowiem, jak, kiedy i komu w określonym kontekście odmawia się ważności i wiarygodności, a jego słowom sensu (chodzi tu o „sens” w rozumieniu hermeneutycznym, nie potocznym). Podążając za Fricker, można przyjąć, iż wykluczenie u swoich podstaw polega na odmowie rozumienia czyichś słów i doświadczeń, a w związku z tym na odrzuceniu rozmowy. Zdecydowałam więc, iż właśnie w oparciu o powyższe założenia będę interpretować to, z czym zetknęłam się w terenie.

Rozpoczynałam badania uzbrojona w uprzednio nabytą wiedzę teoretyczną wywodzącą się również z innych dziedzin nauki zajmujących się bezdomnością i systemem pomocy. Miałam także doświadczenia wolontariackie związane z pracą w podobnych miejscach i środowiskach. Specyfika terenu spowodowała jednak, że przyjąłam inne zasady pracy niż do tej pory przeze mnie stosowane. Odeszłam od ustrukturyzowanej formy wywiadu etnograficznego, ponieważ dostosowałam procedury badawcze do warunków istniejących w schronisku. Przyjęłam już na samym początku, że moja działalność będzie miała podwójny charakter – badawczy oraz polegający na udzielaniu pomocy, adekwatnie do moich możliwości, kompetencji, okoliczności i oczekiwań wobec mnie. W rezultacie coraz głębszego wnikania w środowisko nie tylko temat niejako sam się objawił, ale także ugruntował się sposób działania.

Od pierwszych wizyt mieszkanki schroniska wiedziały, kim jestem i co mnie do nich sprowadza. Po oswojeniu się ze mną, kobiety spontanicznie chciały rozmawiać i wówczas cokolwiek mogło być pretekstem, by się wyzalić i podzielić swoją zgrzyotą (por. Pawluczuk 2004). Opowieści kobiet, dotyczące ich codzienności i kolei losu, nawiązywały także do schroniska. Okoliczności te oraz tematy rozmów pomogły mi dokonać wyboru problemu badawczego oraz metody badań.

Zdecydowałam się zatem skupić na sposobach radzenia sobie², jakie są przyjmowane i wdrażane przez kobiety oraz na stosowanych w placówce strategiach pomocy, którym kobiety podlegają. Skoncentrowałam się też na wybranym aspekcie prowadzenia badań, którym jest rozmowa oraz słuchanie. Stało się to tym ważniejsze, że obcowałam z osobami, które milczą³, dla których rozmowa ma wyjątkową wagę i często kojarzy się z przymusem. Wynika to z uwarunkowań ich życia i miejsca pobytu – w instytucji nastawionej na zbieranie danych i świadczenie pomocy według własnych założeń. Okoliczności te spowodowały, iż nie tyle inicjowałam, co byłam nastawiona na odbiór słów, sposobu bycia

² Więcej o „radzeniu sobie” w sytuacji wykluczenia – jednej z kategorii zasadniczych dla opisu i interpretacji tej sytuacji – zob. Frieske b.r.w.; *Rozwiązanie problemu* ... 2010; Zeneidi-Henry 2002; Thelem 2006.

³ Milczenie to tamtejszy sposób bycia – jego kontekst nakreślę dalej. Oprócz tego milczenie bezdomnych kobiet wpisuje się w specyfikę tzw. *muted group* (zob. Ardener 1975; Kramarae 2005).

i mikropraktyk, za pomocą których kobiety organizują swoją przestrzeń życiową w placówce. Ten rodzaj bycia i badania powiązałam z, równoległą do roli badaczki, rolą doradcy performatywnego (Siarkiewicz 2010), co również narzucać mi się zaczęło „samo” w trakcie badań.

W środowisku, w którym pracuję, komunikacja werbalna obnaża swój socjotechniczny charakter, wzmacniając sens przemocy symbolicznej, która także wiąże się z działaniem za pomocą słów. Rozmowa i dialog, jakie toczą się między samymi kobietami oraz pomiędzy kobietami i pracownikami instytucji pomocy (oraz ze mną), służą czasami manipulacji (mają nie ujawniać za dużo). Negatywne aspekty komunikacji nie wyczerpują, oczywiście, jej znaczenia. Nawet wywiad środowiskowy przeprowadzany przez pracownika socjalnego czy opowieść o trosce dnia codziennego, której wysłuchuję podczas nieformalnych rozmów, pozwalają jednak kobietom nawiązać więź z innymi i budować własną tożsamość. Ta pozytywna strona komunikacji nie zmienia faktu, iż „ludzie mają własne powody, by unikać słów, które mogłyby objaśnić ich świadomość i wpłynąć w ten sposób na ich życie” (Hastrup 2008: 137).

Podczas różnych spotkań kobiety uczą się, jak opowiadać o sobie i swoim życiu. Nabywają umiejętności, które pomagają im wypowiedzieć swój problem. Uczą się zarówno nomenklatury urzędniczej, jak i stylu samoświadomej narratorki własnego życia, co ma im pomóc podjąć odpowiednie kroki wobec samych siebie. Jednak w trakcie rozmów z urzędnikami to oni określają problem, z jakim przychodzi dana osoba, i to oni dysponują środkami zaradczymi. W sytuacjach tego typu zwiększa się natężenie manipulacji, rozmowa przypomina negocjacje, słowa służą też ukryciu się za nimi przez każdą ze stron biorących udział w rozmowie. Wynika to ze swoistego rozumienia sensu pomocy i jej funkcjonowania, o czym bardziej szczegółowo piszę dalej.

Decydując się świadczyć pomoc, lecz po swojemu, uczyniłam to ze względu na wnioski, jakie wyciągnęłam z obserwacji i rozmów na temat sposobu działania systemu pomocowego oraz roli słów i komunikacji. Ważna stała się dla mnie kwestia praktyczna związana z moimi wizytami: do czego ma prowadzić mój pobyt i wiedza, jaką stamtąd wynoszę oprócz korzyści czysto poznawczej? Czy pomagać? Jak i do czego mogę tam użyć własnych kompetencji i sieci społecznej, w której jestem zanurzona? Na jakich warunkach mogę pomagać? Czy kobiety umieją pomagać sobie same?

Rozważając te kwestie, zdecydowałam się wejść w ściślejszą współpracę z dyplomowanym psychologiem⁴. Dzięki temu, na bazie moich obserwacji, notatek i konsultacji z mieszkankami placówki oraz personelem, powstał cykl warsztatów adresowanych do matek z dziećmi przebywających w schronisku.

⁴ Mgr Aleksandra Przychodni – absolwentka psychologii i etnologii na Uniwersytecie Łódzkim, moja była studentka, potem koleżanka, pomagająca mi na tym etapie badań, za co jestem jej wdzięczna.

Warsztaty odbyły się na przełomie czerwca i lipca 2012 roku, składały się z ośmiu spotkań polegających na udzielaniu kobietom praktycznych wskazówek i na ćwiczeniu przez nie różnych zachowań oraz na dyskusjach. Zajęcia dotyczyły technik porozumiewania się bez przemocy, miały wzmacniać poczucie wartości i podnosić samoocenę kobiet. Uczestniczki uczyły się przyjmować i artykułować pozytywne komunikaty pod własnym adresem i adresem innych osób, dostrzegać własne i cudze mocne strony oraz rozumieć, czym jest organizacja czasu i określanie celów. Nadrzędnym celem ćwiczeń było wzmocnienie w kobietach poczucia sprawczości i autonomii, co jest bardzo istotne wobec logiki systemu pomocy, jakiemu podlegają.

Nie prowadziłam warsztatów (nie mam uprawnień), jedynie asystowałam w nich jako obserwatorka, lecz od pierwszych zajęć byłam włączana przez uczestniczki do rozmów. Znałam już bowiem te kobiety, jak i sposób funkcjonowania ośrodka. Kobiety chciały wiedzieć, co myślę o sprawach, które poruszały.

Na pierwsze spotkania przyszły wszystkie kobiety, do których projekt był skierowany, z biegiem czasu grupa skurczyła się do sześciu osób. Wraz z krzepnięciem składu grupy i zgrywaniem się przez uczestniczki w rodzaj społeczności, pierwotnie planowane tematy ulegały modyfikacji. Coraz więcej inicjatywy przejawiały same kobiety i coraz chętniej poruszały tematy, które dla nich były ważne i wiązały się z życiem na terenie placówki: jak są widziane przez innych, jak same postrzegają siebie, co im uświadomił pobyt w schronisku.

Warsztaty i związane z nimi badania dały mi także sposobność do weryfikacji zaleceń etycznych przyświecających działaniom antropologów. Szczególnego znaczenia nabrała dla mnie wspomniana przemoc symboliczna, właśnie ze względu na kontakt z kobietami doznającymi przemocy (ta, której były ofiarami, miała charakter fizyczny i psychiczny). Jednak mechanizm wszelkiej przemocy – w tym symbolicznej i strukturalnej (zob. Farmer 2012) – jest taki sam. Polega na wywieraniu przymusu i uprzedmiotowieniu osoby.

Poprzez powiązanie badania z działaniem wpisałam się w nurt antropologii zaangażowanej. Antropologia zaangażowana to zróżnicowany nurt składający się z wielu ujęć i podejść⁵, choć w jej ramach nie zaproponowano zasadniczo odmiennej techniki badawczej. Wyjątkiem może być podejście charakterystycz-

⁵ Do najwcześniejszych tekstów przybliżających polskiemu czytelnikowi tę problematykę należą artykuły autorstwa Aleksandra Posern-Zielińskiego (1987a, 1987b). Nowe pozycje z tego zakresu to przede wszystkim: Červinková, Gołębiak, red., 2010, a także Denzin, Lincoln, red., 2009; Wróblewski, Sochacki, Steblik, red., 2010. To także debata dotycząca pośrednio i bezpośrednio kontekstów zaangażowania, która toczyła się na łamach czasopisma „(op.cit.)” (nawiązując do niej w dalszej części artykułu). Ważnym dla mnie tekstem, odzierającym bowiem ze złudzeń co do możliwości współdziałania antropologa z instytucjami publicznymi, jest artykuł Marka Gawęckiego (2004). Mówi on o zupełnie innym terenie niż mój, pokazuje jednak nastawienie administracji publicznej wobec rezultatów badań, które dotyczą problemów ważnych społecznie i zarazem pozostających w gestii państwa. Placówka, w której prowadzę badania, jest finansowana ze środków publicznych, a bezdomność i bieda jest jedną z kluczowych bolączek społecznych. Zastanawia jednak trwanie przez państwo przy nieefektywnym prawie i systemie pomocy. Moje badania nie są jedynymi ani też pierwszymi, które to udowadniają.

ne dla badań w działaniu (*action research*) i uczestniczących badań w działaniu (*participatory action research*), które także zalicza się do nurtu zaangażowanego. W ich przypadku ważne jest zachowanie określonej sekwencji działań i dobór działań ze względu na grupę, jakiej dotyczą. W antropologii zaangażowanej istotne jest szczególne nastawienie wobec celów badawczych i wykorzystania wiedzy.

W działaniach i badaniach opierałam się też na *gender* i *women's studies*. Ujęcia te są utożsamiane z zaangażowaniem rozumianym jako stosowanie wiedzy i wykorzystanie badań na rzecz kobiet. Ich celem jest „przedstawienie perspektywy i doświadczeń kobiet”, co należy do szczególnego projektu politycznego, albowiem „strategicznym celem badań feministycznych jest uczynienie życia kobiet widocznym, a ich głosu słyszonym” (Songin 2007: 161). Między innymi – co było moim zamiarem, kiedy coraz bardziej otwarcie toczyły się moje rozmowy z mieszkankami schroniska i jego personelem – poprzez pomoc w „nauczenie mówienia” o sobie, której rezydentki schroniska są często pozbawione. Pragnę w tym miejscu poczynić zastrzeżenie, iż nie do końca zgadzam się z sądem Donny Haraway, jakoby stworzenie „języka, który oddaje doświadczenie grup marginalizowanych, zawsze okazuje się fiaskiem” (Haraway 1988, za: Songin 2011: 42).

Teren badań

Schronisko powstało na początku lat 90. XX wieku, na mocy zarządzenia łódzkich władz (Pisarska 1993). Do schroniska przyjmowane są zarówno kobiety samotne, jak i kobiety z dziećmi⁶; liczba osób tam mieszkających wynosi ponad 40.

Osoby przyjmowane do placówki przebywają tam od kilku miesięcy do około trzech lat, choć zgodnie z regulaminem schroniska bezdomne mogą korzystać z tego typu pomocy przez rok. Tylko nieliczne znane mi kobiety mogą dotrzymać tego terminu. Nie wynika to wyłącznie z ich braku zaradności, ale z przeciągających się procedur urzędowych związanych z zapewnieniem mieszkania socjalnego. W Łodzi istnieje bardzo słabe zaplecze tego typu mieszkalnictwa⁷.

Powody bezdomności kobiet (jak i mężczyzn) są w zasadzie niezmiennie, co było wielokrotnie opisywane w polskiej literaturze z różnych dziedzin, na przestrzeni kilkudziesięciu lat (np. Dobrowolski 1998; Duracz-Walczak 1996; Duracz-Walczak, red., 2002; Lech 2007; Oliwa-Ciesielska 2004; Pisarska 1993;

⁶ W innej części tego samego budynku, z osobnym wejściem i sanitariatami, znajduje się noclegownia dla bezdomnych kobiet. Tam również prowadzę badania, ale grupa ta nie jest przedmiotem niniejszych rozważań.

⁷ Lokale socjalne stanowią tylko 2,5% całego zasobu komunalnego w Łodzi (stan z 2009 r.) i jest to jeden z najniższych wskaźników w kraju. 10% budynków należących do gminy jest zużytych w 70%, co kwalifikuje je do rozbiórki. Około 35% ma stopień zużycia od 50 do 70% i ich remonty są nieopłacalne. Tylko 24% budynków gminnych kwalifikuje się do remontu kapitalnego, a tych, które są w dobrym stanie (zużycie poniżej 30%), jest niecałe 2% (*Polityka Mieszkaniowa Łodzi...* 2012: 19-20).

Piekut-Brodzka 2000, 2006; Sołtysiak 1999; Wódz 1993). Bardzo często kobiety stają się bezdomne uciekając przed sprawcą przemocy. Nie brakuje osób, które odziedziczyły biedę (należą do trzeciej czy czwartej generacji funkcjonującej dzięki zapomogom, a schronisko to dla nich alternatywne lokum). W bezdomność wpadają osoby uzależnione, które zostały odepchnięte czy same zerwały więzi z bliskimi. Bezdomność dotyka też kobiet samotnych, gdy ich życiowa koniunktura się załamie. Szczególnie dla kobiet starszych, schorowanych, samotnych i biednych, noclegownia, a później schronisko, są „naturalną” drogą życiową, która dopełnia się w domu pomocy społecznej.

W placówce zachodzi rotacja. Czasami ma ona charakter nieunikniony – kobiety umierają tam z powodu wieku czy chorób. Inne przyczyny odejścia to uzyskanie mieszkania lub ułożenie spraw rodzinnych. Bywa też, że kobiety są wydalane z powodu naruszenia regulaminu. Utrzymuję kontakt z niemal każdą placówką w mieście udzielającą noclegu kobietom bezdomnym i często spotykam znane mi osoby w kolejnych instytucjach: zmieniają je co jakiś czas same albo są z jednej przenoszone do następnej. Niektóre ubiegają się również o schronienie w ośrodkach poza Łodzią (ośrodki informują się wzajemnie o takich sytuacjach).

Od pracowników schroniska można usłyszeć, że kobieca bezdomność jest inna:

Dla kobiet osią funkcjonowania jest rzeczywistość społeczna, rodzinna, relacje, więzi. Dla mężczyzny natomiast – status społeczny, zawodowy, materialny, atrybuty, zdolności. Kobiety, zwłaszcza te, które miały kiedyś domy, dużo gorzej znoszą bezdomność i funkcjonowanie w grupie. Są przyzwyczajone do innych ról społecznych – potrzebują tworzenia domu, bycia gospodynią (Domka, Trzeszczak, Zalewska 2011).

Inność bezdomnych kobiet powstaje zatem w wyniku swoistości, jaką kobiecie nadaje kultura. Zacytowany wyżej sąd na temat kobiecej bezdomności odwołuje się do stereotypów związanych z wyobrażeniem roli kobiety. Kobieta bezdomna – często matka, a postać ta, jak żadna inna, kojarzy się z domem i bezpieczeństwem – jest stygmatyzowana szczególnie. Jawi się jako wynaturzenie, szczególnie na tle mocno ugruntowanego stereotypu Matki-Polki, czyli matki heroicznej (Budrowska 2000), ale także na tle innych praktyk dyskursywnych kształtujących wytwór kulturowy, jakim jest matka (zob. Urbańska 2009). Kobietom bezdomnym trudno wcielić w życie ten wzór. Jeszcze przed okresem bezdomności nie wypełniają ogólnie przyjętej roli kobiety i matki, często choćby dlatego, że miały kilku partnerów – różnych ojców ich kilkorga dzieci, które nie zawsze znajdują się pod opieką kobiet. Gdy stają się ofiarami przemocy, niejako same dostarczają dowodu przeciwko sobie (według potocznych opinii) – ponieważ źle wybrały i nie umiały w porę dostrzec niebezpieczeństwa, naraziły dzieci. Inne były samotnymi matkami od początku, i takie życie świadczy o rzeczywi-

stym heroizmie – utrzymują się często z nisko płatnej pracy (zwykle brak im wyższych kwalifikacji, pracują fizycznie), nierzadko to praca na czarno czy na umowy czasowe; korzystają z zasiłków i z funduszu alimentacyjnego. Te scenariusze dalekie są od kulturowego biogramu stereotypowej kobiety-matki.

Matki bezdomne spotykają się z powodu swojej sytuacji z silnymi reakcjami odrzucenia. Taką postawę wobec nich prezentują choćby urzędnicy czy pracodawcy. Dość regularnie wysłuchuję opowieści o tym, gdy kobiety wracają z sądów, urzędów czy ze szkoły, w której uczą się dzieci. Dlatego niektóre ukrywają przed innymi, gdzie przebywają; ich sieć kontaktów kurczy się do najbliższych osób (o ile takie są).

Podstawa działań badawczych i pomocowych

Decyzja, by włączyć się do praktyk pomocy – na moich warunkach, a zarazem starając się realizować oczekiwania kobiet – sprawiła, że znalazłam się w obszarze „polityki litości” (Brzozowska-Brywczyńska b.r.w.). W jej ramach działa schronisko i podobne mu instytucje. Jednak ze względu na mój status osoby z zewnątrz, działania, jakie podjęłam, wyszły poza logikę pomocy, na której polega sens pracy placówek pomocowych. Próbowałam bowiem wykorzystać sposoby proponowane przez badania w działaniu, gdzie zaleca się zdiagnozowanie sytuacji z samymi zainteresowanymi, w oparciu o cykl: badanie – działanie – ewaluacja i tak dalej (kolejny cykl), przy ciągłym udziale samych zainteresowanych⁸.

Moje działania toczyły się w środowisku o określonej strukturze. Przejęły więc z badań w działaniu niektóre elementy – nie przebiegały w sposób podreźnikowy, nie udało się wdroyć kolejnego cyklu. Wymagałby on włączenia się osób należących do personelu schroniska, a to wymusiłoby na nich namysł nad organizacją pomocy. Nie wątpię też, że przy tej okazji pracownicy placówki wyrażaliby jeszcze ostrzejszą krytykę systemu niż ta, której wysłuchuję od nich obecnie.

Politykę litości można określić jako praktyczną realizację tytułowej *hermeneutical injustice*, czyli niesprawiedliwości hermeneutycznej (Fricker 2006).

Polityka litości jest historycznie ukształtowanym korpusem praktyk, nastawień i postaw, a jej początki sięgają okresu rewolucji francuskiej i rozwoju „oświeceniowej idei uniwersalizmu moralnego” (Brzozowska-Brywczyńska b.r.w.). W swojej rekonstrukcji współczesnego rozumienia „polityki litości” Maja Brzozowska-Brywczyńska wskazuje, iż przekłada się ona nie tylko na sposoby

⁸ O korzeniach „badania w działaniu” (*action research*) – np. Reason, Bradbury 2006. Rozwojowi tej gałęzi badań sprzyjały studia *gender*, należące do nowej humanistyki, nazywanej również krytyką opozycyjną (Songin 2011: 29).

traktowania cierpienia i cierpiących, ale także na to, jak się ich postrzega i jak się ich ukazuje, co jest istotne ze względu na swoisty panmedializm, w którym żyjemy. Cierpienie i cierpiący uważani są za „medialnych” i to przesądza o ich „atrakcyjności”. „Estetyka” cierpienia rzutuje na etykę. Zawierzenie wzrokowi nie jest bowiem niewinne. Odniesienie do tego zmysłu kieruje nas ku analitycznej postawie poznawczej, utrzymującej dystans wobec przedmiotu oglądu/poznania. Postawa ta polega na rozkładaniu na części po to, aby lepiej przyjrzeć się danemu przypadkowi, lecz ten rodzaj zagłębiania się nie zakłada bliskości. Analityczne zbliżenie wprowadza dystans i jest jednak spojrzeniem z oddali.

Taki stosunek do cierpienia sprzyja klasyfikowaniu ludzi na dotkniętych nieszczęściem i tych od niego wolnych. Wprowadzenie tego podziału jest konieczne, by móc cierpieniem zarządzać i wyznaczyć tych, którzy świadczą pomoc, a po drugiej stronie uplasować potrzebujących. Zależą oni od innych, są więc słabsi. Analiza, czyli oglądanie – patrzanie – przyglądanie się, polega na szacowaniu, ocenie i porządkowaniu, co podkreśla wspomniany dystans wobec przedmiotu zainteresowania. Obiekt jest ujmowany w wypracowane formuły i procedury⁹.

W polityce litości ważny jest także efekt, jaki udaje się wywołać przez zobrażowanie i unaocznienie cierpienia. Skutkiem ukazywania nieszczęść jest podejmowanie działań profilaktycznych i naprawczych. Osoba potrzebująca, zanim udzieli się jej pomocy, jest poddawana wspomnianemu oglądowi i przeobraża się w klienta¹⁰. Polega to na sparametryzowaniu jej potrzeb i zaklasyfikowaniu niedostatków, na które się uskarża i które zostają stwierdzone w trakcie wywiadu. Opisy te trafiają do akt i metryczek obowiązujących w danej instytucji. Polityka litości przekłada się więc na sposób działania instytucji pomocowych i powołuje system kontroli. Podlegają jej procedury udzielania wsparcia i same osoby potrzebujące. Mimo to, polityka litości pozwala czasami przezwyciężyć impasy życiowe – wyrabia w klientach pewne odruchy radzenia sobie. Jednak formatowanie cierpienia i cierpiących doprowadza do ich unifikacji i sprowadza ludzi do przypadków i typów. Skutkiem ubocznym jest znieczulica pracowników systemu (stają się zakładnikami formularzy i tabel, które mierzą efektywność ich samych oraz wdrażanych przez nich programów pomocy).

Pragnę zaznaczyć, że nie deprecjonuję większości intencji i uzasadnień stojących za treściami, które składają się na działania pomocowe. Nie jestem także zadeklarowaną przeciwniczką porządków i programów w ogóle. Tym, co mnie zainteresowało, jest sposób ujmowania problemów płynnych, zindywidualizowanych i odnoszących się głównie do takich emocji, jak wstyd i poczucie niższości. W instytucji porządkuje się je i są one przez nią zarządzane. Jednocześnie ci, którzy wchodzą do systemu, szukają sposobów na poradzenie sobie z własną

⁹ Np. James Clifford (2000: 38-40) zwracał uwagę na dystans poznawczy, jaki zachodzi, gdy opieramy się podczas badań na sposobach związanych z patrzaniem, czyli gdy w centrum stawiamy wzrok.

¹⁰ Słowo to budzi moje negatywne skojarzenia, a jest powszechnie używane w dyskursie tego typu instytucji. Nie umieszczam go w cudzysłowie, ale pragnę podkreślić swój dystans wobec niego.

sytuacją oraz jej pochodnymi. Świadczona pomoc ma zatem raczej inwazyjny charakter. Jest nastawiona na korektę klientów, czyli wdrożenie ich do określonego modelu życia.

Niektóre badane przeze mnie kobiety podporządkowują się temu i z moich obserwacji wynika, że często przynosi to dobre skutki, na przykład podejmują terapię antyalkoholową. Czasami decydują się na ten krok po to, aby personel „dał im wreszcie spokój” (komentarz pracownic). Inne ignorują podsuwane im możliwości (np. terapię), licząc się lub nie licząc z konsekwencjami, z których główną jest wydalenie z placówki. Pozostałe opierają się owemu narzucanemu porządkowi, praktykują działania pozorowane lub starają się działać po swojemu.

W ramach opisanego systemu pomocy ani klientki, ani urzędnicy nie znajdują zbyt wielu możliwości, by spojrzeć bardziej empatycznie na cudze cierpienie, brak domu i sieci wsparcia. Ten rodzaj spojrzenia – należący do postawy współczucia, a nie do instytucjonalnej polityki litości¹¹ – zależy jednak od indywidualnego nastawienia i wzajemnego podejścia, choć jakość kontaktu zależy głównie od personelu. Ta grupa pracownicza mocno odczuwa skutki wypalenia zawodowego. Pracownicy sektora pomocowego stoją na pierwszej linii cudzej frustracji, złości, pretensji, rozpacz czy bezradności i mają poczucie, że w istocie nic od nich nie zależy.

System zewnętrzny pomocy (uzasadniony prawnie) replikuje się w postaci wewnętrznego regulaminu porządkowego, który obowiązuje rezydentki schroniska. Złożony jest on z sankcji w większości negatywnych, w niewielkim stopniu pozytywnych. Nie opiera się na odpowiedzialności, wolności wyboru i uczeniu się w sytuacji kontrolowanej, co mogłoby sprzyjać nabywaniu nowych doświadczeń i unikaniu przez kobiety starych błędów.

W tym kontekście szczególnej wagi nabierała dla mnie zgłaszana przez kobiety chęć rozmowy o tym, jak radzić sobie ze sobą, dziećmi i innymi. Szczególny głód rozmowy sygnalizowały te, które w innych ośrodkach nauczyły się nazywać, co czują i myślą, podczas terapii indywidualnej i grupowej, oraz nauczyły się tym dzielić z innymi. Pozostałe były zachęcane do spróbowania tego rodzaju kontaktu przez doświadczone współlokatorki. Był to dla mnie impuls, by przygotować wzmiankowane warsztaty. Treść zajęć została omówiona z kobietami i z personelem, który nie wpływał jednak ani na przebieg warsztatów, ani na ich treść merytoryczną.

Warsztaty okazały się dla kilku kobiet sposobem na wyartykułowanie i zbudowanie własnej przestrzeni, obok tej, która podlega polityce litości¹². Można się

¹¹ Brzozowska-Brywczyńska uważa, iż litość oswaja i łagodzi skutki zderzenia się z obcością w jej ekstremalnej postaci, jaką jest cudze nieszczęście. Litość jest także sposobem na poradzenie sobie przez świadka cudzego nieszczęścia z poczuciem własnej niewygodności wobec takiej sytuacji. Współczucie zaś, „nieróżniące się pod tym względem od miłości, usuwa dystans, znosi owo «pomiędzy», które zawsze istnieje we wzajemnym obcowaniu ludzi” (Arendt 2003: 104-105).

¹² Wiąże się to m.in. z kwestią reprezentacji podejmowaną np. przez „studia nad podporządkowanymi” (*subaltern studies*) (Spivak 1994). O reprezentacji zaś w kontekście opisu – równie fundamentalnej kwestii dla antropologii – zob. Kaniowska 1999.

jednak zastanawiać, na ile to działanie pomogło kobietom. W wyniku przyjętych procedur, system ignoruje ich historie. Podawane przez nie wyjaśnienia sytuacji, w jakiej się znalazły, nie są traktowane jako jasne i objaśniające. Bardzo często byłam ostrzegana przez personel, że niektóre z kobiet kłamią, nabierają, żerują na naiwności (dlatego, zgodnie z ostatnio zasłyszonym przeze mnie zwrotem, nie powinno się „łykać wszystkiego i popijać mlekiem”). Nie przywiązuje się zbyt wielkiej uwagi do historii opowiedzianych samodzielnie przez kobiety. Według osądów instytucjonalnych, kobiety zazwyczaj myślą się co do prawdziwych przyczyn ich stanu, nie chcą dopuścić do siebie prawdy, że są osobiście odpowiedzialne za wydarzenia, jakie je spotkały. Słowa i wyjaśnienia bezdomnych są zazwyczaj traktowane *a priori* jako antyhistorie oraz przekładane na urzędniczy język i fachowe terminy. Dopiero wówczas w oczach urzędników nabierają sensu właściwej opowieści przyczynowo-skutkowej.

Czy zatem działanie warsztatowe oparte o swobodę wypowiedzi – ze swojego charakteru subwersyjne wobec systemu, który opisałam – przywracające względną sprawiedliwość i równowagę, nie okazało się chybione właśnie ze względu na ów system, który w określony sposób działał, działa i raczej będzie działać? To pytania, na które próbuję odpowiedzieć w ostatniej części tekstu, wcześniej zaś staram się wyjaśnić, na czym polega sens i znaczenie antropologii zaangażowanej: czy i jakiego rodzaju polityce podlega ona sama, szczególnie gdy odnosi się do pomocy i potrzebujących. Zarysowuje się tutaj problem asymetryczności kontaktu między mną a klientkami schroniska. Asymetryczność ta mogła sprawić, że i ja weszłam w obręb hermeneutyki niesprawiedliwości, choć poruszałam się na innym jej poziomie niż typowi przedstawiciele instytucji pomocowych. Na czym polega zatem antropologia zaangażowana, nastawiona *par excellence* na praktykę (zob. Hastrup, Elsass 1990)?

Sens antropologii praktycznej

Refleksję nad sensem uprawiania antropologii w duchu zaangażowania rozpoczną od rekonstrukcji wybranego kontekstu, w jakim toczy się dyskusja na ten temat w polskim piśmiennictwie antropologicznym.

Badaczem, który wyraża swój sceptycyzm wobec antropologii zaangażowanej jest między innymi Dariusz Czaja. Dał wyraz tej postawie w jednym ze swoich ostatnich tekstów: *Antropologia jako ćwiczenie duchowe* (Czaja 2011). Zderzył w nim „duchową” antropologię z nauką zaangażowaną społecznie:

Dyscypliny humanistyczne powinny wyjść z czysto epistemologicznej studni, ale nie oznacza to od razu ich przesunięcia w obszar społecznej aktywności. Remedium na wąsko specjalistyczny przechyl humanistyki nie jest na pewno humanistyka zaangażowana (Czaja 2011: 33).

Według niego, cel przyświecający pracy humanistycznej nie powinien polegać na udowadnianiu jej przydatności: „chodzi najpierw i przede wszystkim o fundamentalny zysk poznawczy w postaci przemiany naszego wnętrza” (Czaja 2011: 34).

Doceniając ogólną korzyść wynikającą z tego rodzaju przemiany, nie mogę się jednak zgodzić z oceną zaangażowania antropologii proponowaną przez Czaję. „Antropologia jako ćwiczenie duchowe” nie jest w moim odczuciu przekonującą metaforą. Jeśli miałabym pojmować naszą naukę jako rodzaj ćwiczenia, zatem jako sprawdzian i proces kształtowania (się), przedmiot ćwiczeń rozumiałabym zupełnie inaczej. Zaangażowanie się antropologów nie pozbawi głębi naszej dyscypliny i nie stanie na przeszkodzie samorozwoju antropologa. Uważam, że aby w sposób w miarę uzasadniony posługiwać się określeniem „duchowości” antropologii oraz postrzegać ją jako „ćwiczenie”, trzeba traktować naszą dziedzinę nauki nie tylko jako profesjonalną wiedzę połączoną z empatią (Kaniowska 2010: 19-32), lecz należy dopuścić do głosu także działalność krytyczną wobec rzeczywistości, w tym niezgodę na dany stan rzeczy. Wszystkie te czynniki tworzą teren – obszar antropologicznych badań, gdzie antropolog sytuuje się nie tylko jako podmiot poznający, ale i podmiot działający wobec/dla innych. Podejmując świadomą decyzję, na przykład o sprzeciwieniu się czemuś albo opowiedzeniu się za czymś, wykonując coś z kimś wspólnie i dla kogoś, zatem decydując się na włączenie w sytuację – antropolog podejmuje decyzję naruszenia *status quo* i poszerzenia swojej roli naukowca o dodatkowy element. W takiej hybrydycznej postawie nie tylko chodzi o poznanie, opisanie, interpretację i zaprezentowanie w tekstach własnego stanowiska i własnej propozycji reprezentacji badanego świata. Moim zdaniem, działanie w badaniu – badanie w działaniu jest rzeczywistym obszarem ćwiczeń antropologicznych. Podczas takich praktyk weryfikujemy pytania etyczne i teoretyczne, na przykład, na czym mamy się opierać szukając form reprezentacji poznawanego świata. Ten cel nie wyczerpuje jednak wszystkich sposobów partycypowania w świecie przez antropologów. Ewa Nowicka (2009: 165) wskazała otwarcie na chęć pomocy jako motyw, który stoi za decyzją poszerzenia badań o działanie.

Sceptyczne stanowisko wobec zaangażowania antropologii wyraża również Marcin Brocki. Używa on argumentów pochodzących z nieco innego porządku niż te, którymi posługiwał się Czaja, lecz równie zdecydowanie orzeka:

formułowanie celu badań jako przekształcania rzeczywistości społecznej, tak aby osiągnąć inny efekt niż rozumienie, nigdy w tej dziedzinie wiedzy nie było obecne i nie powinno być obecne również dziś. Proponowany przez aktywistów typ ingerencji, zaangażowania w zmianę stanu rzeczy, jest bowiem typem intelektualnej kolonizacji, ponieważ narzuca rzeczywistości społecznej ideologiczny gorset, tyle że w imię tej rzeczywistości („dla jej dobra”). Antropolog występujący w imieniu obrońcy odmienności nie jest antropologiem tylko obywatelem, który wyra-

za swoje poglądy polityczne, a te nie są składową poznania naukowego (Brocki 2008: 168).

Brocki powtarza tu argumenty, jakie przytaczał już wcześniej (Brocki 2006: 61-70). Tamte również wymierzone były w antropologię jako „obrończynię wolności i równości (...) lub nośnika zmiany społecznej” (Brocki 2006: 67). Brocki stawia tego typu zamiary na równi z dostarczaniem przez antropologię „argumentów dla działań politycznych mających na celu np. demokratyzację i liberalizację społeczeństw Zachodu”, a to jest oznaką popadnięcia „w służbę ideologii” (Brocki 2006: 67). Pyta w tym samym miejscu: „Dlaczego tak mamy działać?”. Być może jego stanowisko jest głosem niezgody na obecność tylko jednego dyskursu, który wybił się w antropologii na pozycję poprawnego politycznie.

Unikanie deklaracji o własnym zaangażowaniu czy sprzyjaniu wartościom plasującym się (pozornie) poza etosem zawodowym, nie wymaże przekonania antropologów. Podłoże światopoglądowe będzie rzutować na ich język, wybór terenu i spraw według nich godnych poruszenia:

Podejście naturalistyczne w badaniach społecznych, (...) zdecydowanie sprzyja gotowości badacza do podejmowania tematów bliskich osobistym zainteresowaniom. (...) Może również zwiększyć prawdopodobieństwo, że badacz będzie zdolny do utrzymania takiego poziomu zaangażowania, jakiego wymagają badania terenowe (Lofland i in. 2009: 31).

Prawdopodobnie sama antropologia – z powodu jej korzeni i związków z ideą rozwoju jako postępu, potem zaś krytycznego nastawienia do tej idei¹³ – stawia wyżej jeden dyskurs nad innymi. Jako uprzywilejowany jawi się ten, który stoi na straży praw różnych grup, ma wymiar krytyczny i w jego ramach przebiega namysł nad tym, które grupy jakie mają prawa, jak owe prawa definiować i jaka jest w tym rola antropologów – czy tylko świadków?

Uznaję pewne obawy wobec zaangażowania antropologii za słuszne, lecz nie powstrzymuje mnie to od połączenia praktyki badawczej z działaniem. Stoją za tym moje bardzo zróżnicowane doświadczenia, choć mieściły się one przede wszystkim w ramach antropologii stosowanej.

W moim przekonaniu, kwestia zaangażowania stała się przedmiotem żywej debaty ze względu na sytuację, w jakiej znalazła się rodzima antropologia. Wejście na drogę stosowania i angażowania się po czyjejś stronie (Baer 2005; Kościańska 2004), traktuję jako jedną z odpowiedzi na pytania, po co i jak zajmować się antropologią w Polsce.

¹³ Krytyczny przegląd podejść do pojęcia rozwoju oraz do jego podłoża etnocentrycznego – zob. Vorbrich 2009.

Pytania te były podnoszone podczas dyskusji, którą podjęto na łamach czasopiśma „(op.cit.)” w latach 2004-2005. Nie naświetlano tej sprawy jedynie przez pryzmat wątpliwości i wahań, ale artykułowano nowe potrzeby antropologów (podobnie jak w czasie polskiego zwrotu ku antropologii kulturowej w latach 80. XX w.).

Biorący udział w debacie: Agnieszka Kościańska (2004), Wojciech Burszta (2004), Michał Buchowski (2005), Joanna Tokarska-Bakir (2004) i Zofia Sokolewicz (2005), zwracali uwagę, że w świetle zmian, zachodzących między innymi pod wpływem czynników ekonomiczno-politycznych, trzeba zająć się wpływem, jaki czynniki te wywierają również na naukę, której nigdy nie uprawiano w społecznej próżni. Zdaniem dyskutujących, należałoby przyjrzeć się, jak kształt obecnej rzeczywistości odciska się na tradycyjnym terenie antropologii polskiej, jakim jest wieś, i jaki wpływ zmieniająca się rzeczywistość wywiera na „tradycję”. Postulowali, aby szukać nowych obszarów i nowych pytań badawczych, wypływających z przemian społecznych. Uczestnicy dyskusji podkreślali konieczność wprowadzenia zmian w programach nauczania etnologii/antropologii kulturowej, uwzględnienia krytycznej siły antropologii i sięgania po krytykę społeczną jako pełnoprawne narzędzie badawcze, a zatem – praktykowania zaangażowania. Zaangażowanie może więc oznaczać włączenie się do debat o ważnych problemach nurtujących społeczność. Może także przejawiać się w demaskowaniu kultury, która „naturalizuje”, między innymi, nierówności. Antropolodzy z rzadka zajmują wobec dyskryminacji stanowisko inne niż legitymizujące, szczególnie kiedy badają własną kulturę. Michał Buchowski zauważył, iż antropolodzy nazywają praktyki dyskryminacyjne neutralnymi terminami z metaforyki naukowego, mówiąc o systemie klasowym, kapitale kulturowym czy zwyczajach. Jednak praktyki te są często wymierzone w innego człowieka. Ufundowane są wówczas na przemocy, która może przyjąć, na przykład, formę wykluczenia (Buchowski 2005).

Stanowiska niektórych dyskutantów uczestniczących w opisywanej debacie były dla mnie wówczas (i nadal są), odpowiedziami na pytania o użytek, jaki można czynić z zaplecza teoretycznego. Także – ponieważ – były odczarowaniem lęków i wahań wobec wejścia na obszar wymagający ode mnie opowiedzenia się po czyjejś stronie. Pomogły mi lepiej uporać się z wątpliwościami, czy mam podejmować działanie czy go zaniechać.

Zdrowy rozsądek podpowiadałby, aby rozmaite akcje ingerujące w sferę społeczną wykonywać w czasie wolnym od pracy, a badawczo zajmować się takimi kwestiami, które nie będą prowokować do łączenia nauki z aktywizmem, lub też nie pozwalać sobie na takie połączenie. Wybrany teren i okoliczności skłoniły mnie jednak do podjęcia decyzji o wyjściu poza badanie.

Doświadczenia wcześniejsze oraz te nabyte podczas badań w schronisku sprzyjały ujawnieniu własnych założeń wobec uprawianej dziedziny wiedzy, co przełożyło się na konkretne sposoby działania i rozumowania. Był to więc jeden z cykli zwrotności refleksji przenikającej cały proces badawczy (Hastrup 2008).

Praktyka

Zgadzam się z takim ujęciem antropologii, jakie proponowała Monika Baer (2005), to znaczy połączenia antropologii – analizy kulturowej z krytyką społeczną. Dla badaczki tej oznacza to „związki (także te polityczne) pomiędzy ludźmi ten świat zamieszkującymi” (Baer 2005). Politykę proponuje ona rozumieć szerzej niż przynależność do jakiejś formalnej bądź nieformalnej grupy opiniotwórczej, funkcjonującej w sferze publicznej. Polityka to wszelkie określone strategie (w tym strategie poznania) uwarunkowane kontekstami społecznymi, które są legitymizowane, a prawidłowe funkcjonowanie owych sposobów jest poddane kontroli przez depozytariuszy systemu. Jesteśmy zatem badaczami wywodzącymi się z określonej konstelacji społecznej i naukowej – uprawiamy naukę pozycjonowaną. Można to dostrzec jeszcze wyraźniej, przyjmując perspektywę badań feministycznych. W ich ramach etnografia traktowana jest jako narzędzie, które służy między innymi wydobyć na jaw czyjegoś życia i uczynieniu słyszalnym cudzego głosu (Songin 2007: 161).

Kiedy więc przychodzę do badanej kobiety, stawiam jej pytanie czy podejmuję rozmowę, stwarzam okazję, aby zaczęła mówić, ale – na co uwrażliwiłoby także podejście inspirowane badaniem w działaniu – tylko wtedy, jeśli ona wyrazi taką wolę. Należy pamiętać o tym, by uwolnić się od presji oczekiwań jakichś konkretnych rezultatów zakładanych z góry, które miałyby zostać spełnione w trakcie działań, na co również zwraca się uwagę w tego typu badaniach. Dodatkowym efektem badań feministycznych miałyby być – w sensie projektu politycznego – wzmocnienie pozycji rozmówczyni/rozmówcy oraz stworzenie okazji do uczenia się od siebie nawzajem (Songin 207: 162-163).

Dzięki samorefleksji będącej podstawą pracy antropologów, którzy wychodzą wówczas w teren ze świadomością istnienia zaplecza zbudowanego z wszelkich uprzednich uwarunkowań, krytyka społeczna towarzysząca nauce nie jest ani politykierstwem, ani aktywizmem. Spełnia rolę podległą i służebną. Przedstawiony tu sposób interpretacji stosowalności jest być może nieco inny niż zwyczajowe rozumienie aplikowania antropologii i jej zaangażowania:

podejmując jakąkolwiek problematykę badawczą, wkraczamy w centrum swobodnych walk symbolicznych pomiędzy istniejącymi wcześniej reprezentacjami. W konsekwencji, chcąc określić własne stanowisko, musimy opowiedzieć się po stronie pewnych wartości przeciwko innym; budować chwilowe aliansy z pewnymi podmiotami po to, żeby w odmiennych okolicznościach wystąpić przeciwko nim. Poza tym nigdy nie jest się tylko antropologiem. Zawsze okazuje się, że ostatecznie znajdujemy się na przecięciu różnych rodzajów osobistego zaangażowania, wiążących się z tym zobowiązań i problemów etycznych, a to wszystko w sposób oczywisty określa, co i w jaki sposób staramy się opowiedzieć (Baer 2005).

Baer przywołuje także stwierdzenie George’a Marcusa o „okolicznościowym aktywizmie” antropologów, co oznacza reakcję adekwatną do okoliczności. Czasami polega to na wyjściu poza rolę refleksyjnego intelektualisty, by zamienić się w refleksyjnego działacza wykorzystującego zaplecze naukowe do rozwiązania problemów, nie tylko zaś problematyzującego badane kwestie dla potrzeb dyskursu naukowego. Jak sądzę, pogłębia to sens innej sentencji przywołanej przez badaczkę, iż „osobiste jest polityczne” (hasło popularne na gruncie feminizmu amerykańskiego), „gdzie «polityczne» staje się po prostu synonimem «metodologicznego»” (Baer 2005). W moim przypadku, polityka i metodologia stopiły się w jedno i przyjęły różne formy radzenia sobie w sytuacji hermeneutycznej niesprawiedliwości systemowej i indywidualnej. Owe praktyki podejmowały zarówno badane, jak i ja sama.

Zmierzając w kierunku zmiany rzeczywistości (np. w postaci poradnictwa, pomocy i edukacji), dokonujemy przejścia ku sprawstwu, co powinno przełożyć się na spojrzenie na nas samych jako na dodatkowe źródło poznania (zob. Hastrup 2008). Przyjęcie takiej drogi postępowania wzmacnia sens badawczego „podejścia naturalistycznego” (Lofland i in. 2009: 31).

Najczęstsze formy włączenia się do sytuacji (jak wspomniane poradnictwo i edukacja), mogą być traktowane jako dowody władzy, którą dzierżą specjaliści-naukowcy, zajmujący się, oprócz badań, także udzielaniem pomocy (Gronemeyer 1992: 55). Wykorzystują swoją wysoką pozycję wypływającą z posiadanej wiedzy oraz kapitału kulturowego i społecznego – dzięki temu przyjmują rolę autorytetu wobec potrzebujących. Nierówność i przemoc, które ujawniają się przy tak pojmowanej pomocy, może skłaniać niechętnych zaangażowaniu się do utrzymania swojej rezerwy wobec działań na rzecz kogoś innego. Pomoc polega na obdarowywaniu i powinna być bezwarunkowa, spontaniczna i odruchowa. Dopiero spełnienie tych warunków sprawia, że prawdziwie odpowiadamy na potrzebę określonego człowieka, nie narzucamy swojej wizji jego osoby, nie rozstrzygamy arbitralnie, jakie przyczyny wywołały jego sytuację, nie stawiamy granic uzyskania wsparcia (Gronemeyer 1992: 55-56)¹⁴.

Pomaganie jednak zinstytucjonalizowało się i jednym z wielu tego przykładów są placówki, gdzie prowadzę badania i angażuję się w działania. Sama nie dołączam się ani nie jestem dopuszczana do wszystkich stosowanych tam strategii pomocy, a jeśli – to nie w taki sam sposób, jak zobowiązani są to czynić pracownicy.

Działanie ośrodka oparte jest na dokonywaniu klasyfikacji i ustalaniu warunków udzielania wsparcia, w celu skorygowania przypadków „patologicznych”, jakie tam trafiają. W placówkach jednak ratuje się też czyjeś życie, zdrowie i dobrostan psychiczny. W tych najprostszych działaniach odnaleźć można pierwot-

¹⁴ Dopelniają to słowa Hannah Arendt: „pewna osobliwa niemota czy co najmniej nieporadność słowna, która jest oznaką dobroci i współczucia – w przeciwieństwie do wymowności cnoty i gadatliwości żalu. Wprawdzie uczucie i współczucie nie są nieme, lecz ich język składa się raczej z gestów i wyrazów twarzy niż ze słów” (Arendt 2003: 104).

ny sens pomagania, czyli postawę samarytanina (Gronemeyer 1992: 56). Jednak pomoc instytucjonalna przekształca się w dalszej kolejności w działanie korygujące potrzebujących. Tryb pomocy wdraża ich do takiego sposobu działania, który jest projektem „prawidłowego” życia. Jednocześnie następuje odrzucenie części bagażu życiowego, z jakim potrzebujący przychodzą, ponieważ przeszłość i terażniejszość są dowodami trapiących ich ułomności. W rachubach instytucji pomocowych liczy się przede wszystkim przyszłość.

Pomoc oparta na takich zasadach w dużej mierze się nie sprawdza. Jej mała skuteczność wynika między innymi z tego, że osoba trafiająca do placówki nie chce zrozumieć sensu wsparcia, które łączy się z podporządkowaniem (odmawiając tego, postępuje „wbrew swemu dobru”: „przecież to jest dla jej dobra” – to częste opinie personelu). Nie chce/nie potrafi owej pomocy przyjąć we „właściwy” sposób, ponieważ nie zrywa ze swoim nie-życiem („to nie jest przecież życie”, „co to za życie” – popularna, potoczna diagnoza personelu usprawiedliwiająca proces korekty).

Niektóre kobiety dostosowują się jednak do systemu, lecz w swoisty sposób – przyjmują formę mówienia o sobie rodem z kartotek instytucjonalnych: „jestem z przemocy”. Jest to fraza charakterystyczna dla części rezydentek wyjaśniających powody pobytu w schronisku, które przejmują żargon personelu. Nie musi to wcale oznaczać, że identyfikują się z własnym doświadczeniem oraz że identyfikują je w taki sposób, w jaki o nim mówią. Słowa te przyszły do nich z zewnątrz, są wpisane w politykę oglądu i klasyfikacji instytucjonalnej, która kształtuje również stosunek potrzebujących do siebie samych.

Niektóre osoby pobierają pomoc w postaci talonów, jedzenia, odzieży, zasileń. Staje się to ich sposobem na życie. Korzystają z pomocy, ale świadczą ją w zasadzie samym sobie, ponieważ operują po swoim możliwościom dostarczonymi przez system. Korzystają zatem z dostępnych im okazji na własnych warunkach, co nosi znamiona większej autonomii (lecz czy na pewno?). Wywołuje to niejednokrotnie frustrację urzędników, oburzonych, iż oto przychodzą „roszczeniowe”, które tylko biorą i ignorują podpowiedzi, jak przestać brać, a zacząć samemu dokładać do systemu (idąc do pracy). Taki byłby bowiem cel ich naprawy – aby po pierwszym okresie udzielania wsparcia kobiety uniezależniły się od przyjmowania pomocy, a same zaczęły dokładać się do społecznej puli. Pewna część z nich nie ulega takiej korekcie: „nic nie dają społeczeństwu, które na nich płaci – pani i ja”, „to niesprawiedliwe, człowiek tu dla nich haruje, a one też mogłyby iść do pracy”. Takie oceny pracowników powtarzają się podczas „seansów frustracji”, jakich byłam i jestem świadkiem (prowokowałam je wyłącznie swoim statusem osoby z zewnątrz).

Polityka litości, zarysowana przeze mnie wcześniej, dokonuje zatem podziału na cierpiących i pozostałych – przyglądających się nieszczęściom oraz świadczących pomoc. Czasami, jak widać z przytaczanych opinii personelu, role potrzebujących i pomagających są wymienne.

Upolitycznienie litości to uporządkowanie cierpienia, znalezienie głębszej i szerszej jego wykładni i uzasadnienia jego przyczyn. Służy to lepszemu określeniu parametrów oraz sposobów rozwiązania problemów, aby świadkowie/obserwatorzy nieszczęścia (w tym wytypowani do udzielania pomocy) mogli uporać się z sytuacją.

Litość, na co zwraca uwagę Anna Zeidler-Janiszewska, polega na wierze „w możliwość podobnego nieszczęścia i związanego z nim cierpienia, jakie sami odczuwamy” (Zeidler-Janiszewska 2010: 9). Badaczka dodaje: „z litością wiąże się często nie tylko uczucie ulgi, ale i rodzaj zadowolenia czy wdzięczności wobec tego, komu współczujemy, wziął on bowiem niejako na siebie nieszczęście, które mogłoby spotkać nas” (Zeidler-Janiszewska 2010: 10).

Cierpienie, jak zauważa Zygmunt Bauman, może spotkać każdego – nikt nie jest chroniony przed takim splotem okoliczności: „Skoro logiki losu (jeśli w ogóle jakiejś „logiki” się doszukiwać) pojąć się nie da, nie wiemy, jak się wobec niego zachować; tym, co nas w losie strachem napawa, jest nasze zagubienie, bezradność, bezsiła” (Bauman 2010: 17).

Bauman zwraca też uwagę, iż zależność od niezrozumiałych czynników, które raz są dla nas łaskawe, innym razem takie być przestają, upokarza i dostarcza dodatkowych czynników do wykluczenia. Codzienna obserwacja podsuwa nam dowody, iż nic przed tym nikogo nie uchroni (ani przed pauperyzacją, ani przed chorobą czy przed odrzuceniem z jakichkolwiek przyczyn). Może ktoś sam jest temu winien, że stał się obiektem nieszczęścia? Przyjęcie tego rodzaju wytłumaczenia sprawia, że cierpiący zostaje sam, z rzadka doświadczać zrozumienia ze strony innych. Zdaniem Baumana:

własna nędza i nijakość [cierpiących – I.B.K.] – ich stan żałosny, opłakany i pożałowania godny – świadczą przecież nie tylko o ich materialnym upośledzeniu. Są też niedającymi się zatrzeć śladami (a więc i niedającymi się ukryć dowodami) straty ich prawa do społecznego szacunku – a dowodzą również społecznej odmowy uznania dla ich godności własnej (Bauman 2010: 16).

Taki porządek rzeczy przekłada się na nierówność epistemiczną, która ufundowała hermeneutyczną niesprawiedliwość (Fricker 2006: 96). Pewne grupy, wedle przyjętego uzasadnienia kulturowego, nie są władne samodzielnie nadać kształt swojemu doświadczeniu. Nie tylko dlatego, że jest ono na przykład ponadprzeciętne, czyli wykracza poza znane dyskursy (to tzw. incydentalna niesprawiedliwość hermeneutyczna – Fricker 2006: 100-102). Także z tego powodu, iż określone jednostki lub grupy wykluczane są z korzystania z zasobów społecznej artykulacji i ekspresji. Prawo do samodzielnej wypowiedzi (za siebie i o sobie) jest im odbierane z różnych przyczyn. Osoby i grupy są marginalizowane, oceniane krytycznie, traktowane jako nieistotne. Mówi się za nie, określając ich problemy terminami pochodzącymi ze specjalistycznego żargonu pomocowego. Jak

już wspominałam, kobiety osłuchują się z nim i niektóre go przejmują, by w nim dokonać samookreślenia. Ta sama prawidłowość ujawnia się wtedy, gdy zgwałcone, molestowane i bite kobiety szukają wyjaśnienia swojego cierpienia w sobie: gdyby gdzieś nie poszły, nie ubrały się niewłaściwie, nie weszły w zły związek, nic by im się nie stało (tu miałyby zastosowanie pojęcie niesprawiedliwości i nierówności hermeneutycznej o charakterze systemowym – Fricker 2006: 102).

Niedostatek okazji i prawa do dyskursu, a zatem niepełnosprawność dyskursywna związana z hermeneutyczną niesprawiedliwością, jest uwarunkowana często głębszą przyczyną – niepełnosprawnością kognitywną (Fricker 2006: 97). Wiąże się z nią brak zrozumienia przyczyn i skutków. Zrozumienie własnej sytuacji ułatwiałoby zapanowanie nad nią, ułatwiałoby także wybranie którejś z dostępnych strategii radzenia sobie (powraca tu pytanie, czy osoby „roszczeniowe” są rzeczywiście autonomiczne). Brak zrozumienia doprowadza do konfuzji, osłabia czujność, więc traci się okazję do protestu przeciwko temu, co spotyka wykluczonych; brakuje umiejętności stawiania granic. Przekłada się to na swobodę – niedostrzeżenie samego siebie oraz niemotę – niemówienie o sobie.

Status przyznany marginalizowanym i sytuacji, w których biorą udział, są zawładnięte przez dyskurs innych: widzących ostrzej i wiedzących lepiej. Miranda Fricker zauważa, że ponieważ nasze tożsamości kulturowe są mniej czy bardziej złożone, niektóre składające się na nie elementy – przede wszystkim bycie kobietą, biednym, chorym, starym – mogą spowodować marginalizację, zwłaszcza jeśli przodują w konfiguracji tożsamości. Według określonego społecznego systemu wartościowania są bowiem plasowane niżej. Oznacza to odsunięcie (się) w milczenie i może przyczynić się do zaistnienia owej systemowej niesprawiedliwości hermeneutycznej i kognitywnej (Fricker 2006: 99, 102, 107-108).

Potrzebny byłby wówczas ktoś, taki jak na przykład ja, aby tożsamość kobiet – relacyjna, zgodnie z przyjętą przeze mnie tezą Hastrup – przestała być niema, aby zaczęła być wynajdowana, w czym może pomóc/do czego może spowodować ktoś obcy (Hastrup 2008: 155).

Zakończenie

Świadczenie pomocy polegającej na stworzeniu kobietom okazji do zaznaczenia swojej obecności i wypowiedzenia się – co umożliwiły zaproponowane przeze mnie warsztaty – z pewnością niosło ze sobą ładunek krytyczny wobec systemu. Zajęcia stworzyły kobietom możliwość zabrania głosu, przemówienia we własnym imieniu własnymi słowami, co prowokowało również do szukania innych niż znane im form ekspresji. Co ważne, warsztaty potoczyły się w kierunku, jaki chciały mu nadać uczestniczki zajęć.

Spotkania te niewątpliwie dostarczyły kobietom narzędzi, które pobudzają do ewentualnej zmiany. Środki te zostały zaproponowane przez nas – prowadzą-

ce zajęcia, ale to my jednak dałyśmy się prowadzić kobietom, decydować, jak chciały ich użyć i do czego. Nie tyle chciały uczyć się asertywności czy komunikacji bez przemocy, co mówić o sobie tak, jak odkryły, że potrafią. Kobiety „ćwiczyły się” podczas zajęć, w tym sensie, że poddawały się sprawdzianowi z samookreślenia się.

Celem wszystkich mieszkanek schroniska, w tym uczestniczek warsztatów (obojętnie, jak sprawne czy jak bezradne były i są życiowo), jest jak najszybsze opuszczenie tego miejsca. Dwie osoby z grupy warsztatowej zamieszkały w przyznanych im lokalach wiosną 2013 roku. W trakcie zajęć знаły już decyzję o przyznaniu mieszkań, był to więc temat, który chętnie poruszały. Opowiadały, od czego zaczną zagospodarowywanie się, co to dla nich znaczy, jak wyobrażają sobie życie poza schroniskiem. Inne kobiety uczestniczące w zajęciach miały okazję wysłuchiwać tych planów. Nawet jeżeli jakaś część z nich odznaczała się małą determinacją w osiąganiu celów albo ich sprawy pozostawały nierozstrzygnięte (zależały od czynników zewnętrznych), pod wpływem opowieści tamtej dwójki pozostałe kobiety także opowiadały, co muszą bądź chcą zrobić lub czego nie mogą, i jak zamierzają się z tym uporać. Każda z nich zestawiała cudze doświadczenia z własnymi, w celu wyciągnięcia wniosków jak najkorzystniejszych i jak najbardziej przydatnych dla siebie.

Kobiety przyjrzały się sobie oczami innych i przejrzały się w cudzych oczach. Nie były to spojrzenia piętnujące, krytyczne czy deprecjonujące lub samodeprecjonujące. Oczywiście, tego typu negatywne komunikaty i zachowania miały miejsce. Kiedy jednak się pojawiały, były wspólnie dyskutowane. Rozważane były przyczyny takich sądów, ich skutki, reakcje adresatki i to, jak je można zmienić. Wsparcie, które wówczas dawały(śmy) sobie nawzajem oraz ogląd cudzymi oczami, lecz mający zupełnie inny cel niż ten, któremu te kobiety zazwyczaj podlegają, nie wprowadzały dystansu i obcości, ale stworzyły wspólnotę i były wyrazem zrozumienia.

Z pewnością stworzenie okazji do swobodnego wypowiedzenia i nazwania tego, co czują i kim są, czego chcą i jak to chcą osiągnąć, nie było prawdziwym „niezapośredniczonym oglądem świata” prezentowanym przez „podmioty podporządkowane” (Songin 2011: 41), jakimi są rezydentki schroniska. Jednak formuła zajęć – nakierowana na kobiety, a nie na osiągnięcie zewnętrznego celu czy efektywności, jak dzieje się to w instytucjach pomocowych – miała wyprowadzić je poza obszar niepełnosprawności kognitywnej i hermeneutycznej niesprawiedliwości. Celem warsztatów było zaproponowanie im innego sposobu samookreślenia się, niż orzekają to klasyfikatory, według których przyznawana jest im pomoc i instytucja rozlicza je z postępów.

Na koniec spotkań uczestniczki zaproponowały, aby urządzić grill w schroniskowym ogródku. Poproszono mnie, bym spytała kadre o zgodę. Odpowiedź była pozytywna, jednak do tej pory grill nie został zorganizowany. Powody mogą być różne. Żałuję, iż nie zrealizowały tego pomysłu, ale nie włączałam się w przygotowania czy motywowanie ich do tego.

Gdyby kiedyś doszło do takiego wydarzenia, byłby to znak jeszcze dalej postępującej zmiany. Taka okoliczność mogłaby wskazywać na przejmowanie przez kobiety przestrzeni dla siebie, próby oddolnego demontowania układu wynikającego z polityki litości. Niemniej, czy już sam pomysł zorganizowania grilla nie jest ważniejszy od jego urzeczywistnienia? W kontekście procesu odzyskiwania przez kobiety samodzielności oraz sprawności kognitywnej i hermeneutycznej, odpowiedziałabym na to pytanie twierdząco, odwołując się do stwierdzenia Hastrup:

Obecność etnografki, niezależnie od tego, z jaką przemocą miałyby się wiązać, jest do pewnego stopnia jedyną alternatywą wobec ciszy otaczającej inne światy, ponieważ jej współudział w tym świecie jest źródłem autorytetu potwierdzającego jego obiektywną rzeczywistość (Hastrup 2008: 155).

Słowa kluczowe: bezdomność, *women's studies*, antropologia zaangażowana, polityka litości, badanie w działaniu

LITERATURA

- Ardener E.
1975 *Belief and the Problem of Women*, w: S. Ardener (ed.), *Perceiving Women*, London: J.M. Dent and Sons, s. 1-17.
- Arendt H.
2003 *O rewolucji*, przeł. W. Godyń, Warszawa: Czytelnik.
- Baer M.
2005 *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, <http://opcit.pl/teksty/ku-pluralistycznej-wspolnotowosci58/> (10.11.2011).
- Bauman Z.
2010 *My, biedni ludzie...*, „Tematy z Szewskiej” 1 (4), s. 15-20.
- Brocki M.
2006 *Zaangażowanie – dystans – struktura wiedzy antropologicznej*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 61-70.
2008 *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Brzozowska-Brywczyńska M.
b.r.w. *Polityka litości*, http://www.socjologia.amu.edu.pl/isoc/downloads/php?cat_id=1&user_id=25 (05.05.2011).
- Buchowski M.
2005 *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „(op.cit.)”. *Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne* 1 (22), s. 6.
- Budrowska B.
2000 *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*, Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.

- Burszta W.J.
2004 *Na obrzeżach*, Wywiad z W.J. Bursztą przeprowadziła M. Radkowska, „(op. cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 8 (21), s. 8-9.
- Červinková H., Gołębiak B.D. (red.)
2010 *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Clifford J.
2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Czaja D.
2011 *Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, w: K. Łukasiewicz, I. Topp (red.), *Kultura jako cultura*, Prace Kulturoznawcze, t. 12, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 31-43.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.)
2009 *Metody badań jakościowych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, t. 1-2.
- Dobrowolski P.
1998 *Ubodzy i bezdomni*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Domka A., Trzeszczak R., Zalewska J.
2011 *Bezdomne kobiety*, [http://www.bezdomnosc.edu.pl/content/view/132/89/\(04.03.2012\)](http://www.bezdomnosc.edu.pl/content/view/132/89/(04.03.2012)).
- Duracz-Walczak A.
1996 *Bezdomni*, Warszawa: CRSS.
- Duracz-Walczak A. (red.)
2002 *W kręgu problematyki bezdomności polskiej*, Warszawa: Stowarzyszenie Pomocy Bezdomnym, Gdańsk: Regionalne Centrum Informacji i Wspomagania Organizacji Pozarządowych. Fundacja.
- Farmer P.
2012 *Kobiety, bieda i AIDS*, w: A. Kościańska (red.), *Antropologia seksualności. Teoria. Etnografia. Zastosowanie*, przeł. M. Petryk, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 243-277.
- Fricker M.
2006 *Powerlessness and Social Interpretation*, „Episteme” 3: 1-2, s. 96-108.
2007 *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Frieske K.W.
b.r.w. *Bezdomność: ideologie pomocy*, www.ipsir.uw.edu.pl/UserFiles/File/Katedra...?KFrieskebezdomni.rtf (03.02.2011).
- Gawęcki M.
2004 *Kazachstańscy Polacy. Czy antropologia stosowana jest stosowana?* w: Z. Jasiewicz (red.), *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka – badacze – znaczenie*, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, nr 12, Poznań: Biblioteka Telgte, s. 53-58.
- Gronemeyer M.
1992 *Helping*, w: W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, London, New York: Zed Books, s. 55-73.

- Haraway D.
1988 *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 14: 3, s. 575-599.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hastrup K., Elsass P.
1990 *Anthropological Advocacy. A Contradiction in Terms?*, „Current Anthropology” 31: 3, s. 301-308.
- Kaniowska K.
1999 *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 39, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
2010 *Etyczne problemy badań antropologicznych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 19-32.
- Kościańska A.
2004 *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op. cit.)”. Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6-7 (19-20), s. 12-13.
- Kramarae C.
2005 *Muted Group Theory: Asking Dangerous Questions*, „Women and Language” 18: 2, s. 55-60.
- Lech A.
2007 *Świat społeczny bezdomnych i jego legitymizacje*, Katowice: „Śląsk”.
- Lofland J. i in.
2009 *Analiza układów społecznych. Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*, przeł. A. Kordasiewicz, S. Urbańska, M. Żychlińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Nowicka E.
2009 *Świat kultury – świat człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Oliwa-Ciesielska M.
2004 *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pawluczuk W.
2004 *Zwierzenie, gawędzenie, zgryzota*, w: G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s.176-181.
- Piekut-Brodzka D.
2000 *O bezdomności i bezdomnych. Aspekty fenomenologiczne, etiologiczne i terapeutyczne*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
2006 *Bezdomność*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Pisarska K.
1993 *Miejskie Schronisko dla Bezdomnych Kobiet – zasady funkcjonowania, charakterystyka zbiorowości pensjonariuszek schroniska*, „Praca Socjalna” 8: 4, s. 37-52.

Polityka Mieszkańowa Łodzi...

- 2012 *Polityka Mieszkańowa Łodzi 2020+. Opracowana przez Zespół powołany 23 marca 2010 r. zarządzeniem Prezydenta Miasta Łodzi nr 1977/VI/12, Łódź: Urząd Miasta Łodzi.*

Posern-Zieliński A.

- 1987a *Antropologia „nagła”, w: Z. Staszczak (red.), Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 34-36.*
- 1987b *Antropologia stosowana, w: Z. Staszczak (red.), Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 42-44.*

Reason P., Bradbury H. (eds.)

- 2006 *Handbook of Action Research, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.*

Rozwiązanie problemu...

- 2010 *Rozwiązanie problemu bezdomności: podręcznik dla twórców polityki społecznej, http://www.feantsa.org.files/freshstart/Toolkits/Toolkl_pl/pdf (11.10.2012).*

Siarkiewicz E.

- 2010 *Poradnictwo performatywne i inne formy rozmowy w zdarzeniach krytycznych i doświadczeniach granicznych, „Dyskursy Młodych Andragogów” 11, s. 167-183.*

Sokolewicz Z.

- 2005 *Bardzo delikatna materia. Odpowiedzialność i zmieniająca się etnografia, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 2 (23), s. 6.*

Sołtysiak T. (red.)

- 1999 *Poczucie nieegalitarności, ubóstwo, bezdomność a zjawiska patologii społecznej w aktualnej rzeczywistości kraju, Włocławek: Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna.*

Songin M.

- 2007 *Etnografia feministyczna i problem zaangażowania, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 159-172.*
- 2011 *Z podporządkowanego punktu widzenia. Roszczenia poznawcze klas podrzędnych, w: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznai, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 29-46.*

Spivak G.C.

- 1994 *Can the Subaltern Speak?, w: R.J.P. Williams, L. Chrisman (eds.), Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader, New York: Columbia University Press, s. 66-111.*

Thelem L.

- 2006 *L'exil de soi. Sans-abris d'ici et d'ailleurs, Bruxelles: Facultés universitaire Saint-Louis.*

- Tokarska-Bakir J.
2004 *Ku antropologii*, Wywiad przeprowadziła D. Hall, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6-7 (19-20), s. 6-7.
- Urbańska S.
2009 *Profesjonalizacja macierzyństwa jako proces odpodmiotowienia matki. Analiza dyskursów poradnika „Twoje Dziecko” z 2003 i 1975 roku*, w: B. Budrowska (red.), *Kobiety. Feminizm. Demokracja. Wybrane zagadnienia z seminarium IFiS PAN z lat 2001-2009*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, s. 19-42.
- Vorbrich R.
2009 *Rozwój a zmiana kulturowa. Zarys dyskursu*, w: J. Dziadowiec, E. Tapira Muzawazi (red.), *Międzynarodowa konferencja naukowa na rzecz Afryki, Kraków, 21 maja 2008*, Kraków: Afrykańskie Koło Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 37-46.
- Wódcz K.
1993 *W kręgu ubóstwa*, Katowice: „Śląsk”.
- Wróblewski F., Sochacki Ł., Steblik J. (red.)
2010 *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zeidler-Janiszewska A.
2010 *Kilka uwag o perypetiach litości i „litości”*, „Tematy z Szewskiej” 1 (4), s. 9-14.
- Zeneidi-Henry D.
2002 *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*, Paris: Éditions Bréal.

Inga B. Kuźma

ANTHROPOLOGY OVERCOMES „HERMENEUTICAL INJUSTICE”.
RESEARCH IN THE SHELTER FOR HOMELESS WOMEN

(Summary)

The article describes research and actions which the author has taken in the shelter for homeless women in Łódź. The main question is how this kind of procedure, which is applied in feministic and action research focused version of anthropology, is justified. This perspective is close to the critical science. The author analyses and describes how the shelter is functioning. She bases her observations on and relates them to Miranda Fricker’s concept of the hermeneutical injustice and other related notions, such as epistemological inequality, cognitive disability and discursive disability.

The author discusses her own activities and puts emphasis on an agency, which characterises her research choices.

Key words: homelessness, women’s studies, engaged anthropology, politics of mercy, action research

ŁUKASZ MICHON

Państwowe Studium Kształcenia Animatorów Kultury i Bibliotekarzy
„SKiBA”
Wrocław

O PEWNYM PROJEKCIE ANTROPOLOGII WSPIERAJĄCEJ PROCES KREOWANIA RZECZYWISTOŚCI

Ludzie żyją z zamkniętymi oczami wśród magicznych przepaści. Niewinnie dotykają czarnych symboli, ich nieświadome wargi bezwiednie powtarzają straszne zaklęcia, te formuły podobne do rewolweru (Aragon 1971: 157).

Chciałbym rozpocząć tekst moim najszczerzym wyznaniem. Otóż, największą radość i satysfakcję w uprawianiu antropologii czerpię z postawy badawczej charakterystycznej dla etnografii surrealistycznej¹. W największym skrócie można ją określić jako atak na to, co swojskie, aby sprowokować wtargnięcie inności – tego, co nieoczekiwane (Clifford 2000: 161). Silna potrzeba takiego prowadzenia relacjonowania badań etnograficznych wynika z nieodpartej chęci połączenia trzech moich pragnień. Pierwsze z nich dotyczy zdania szczegółowej relacji ze specyfiki etnograficznej praktyki terenowej i wyjątkowych doświadczeń stąd płynących. Drugie pragnienie wynika z czerpania radości płynącej z procesu tworzenia. Trzecie związane jest z oddaniem należnego hołdu pewnego rodzaju wiedzy, która „jakakolwiek by ona nie była, od najściślejszej matematyki do najciemniejszych sugestii sztuki, nie jest dla uspokojenia duszy, lecz aby ją wprawić w stan wibra-

¹ „Etykieta «etnograficzne» implikuje charakterystyczną postawę obserwacji uczestniczącej pośród wytworów pozbawionej swojskości rzeczywistości kulturowej. Surrealiści byli żywo zainteresowani światami egzotycznymi, do których zaliczali także pewne oblicze Paryża. Choć ich postawa była porównywalna z postawą badacza terenowego, który usiłuje uczynić zrozumiałym to, co nieswojskie, skłonni byli działać w przeciwnym kierunku, czyniąc swojskie obcym” (Clifford 2000: 136-137).

cji i natężenia” (Gombrowicz 1997: 158). Te trzy pragnienia, które jako antropolog powinienem być może ukrywać i z nimi walczyć, decydują ostatecznie o tym, że moje życie prywatne i zawodowe jest jak dotąd niesamowitą przygodą, czego i innym także życzę. Być może właśnie z nieustannego umiłowania do przygód postanowiłem nigdy nie ograniczać się w kolejnych próbach uatrakcyjniania sposobów przedstawiania wiedzy płynącej z uprawiania antropologii. Najprościej rzecz ujmując chodzi o to, żeby nauczyć się patrzeć na interesujące mnie zjawiska z dwóch perspektyw jednocześnie. Naukowa jest jedną z nich, natomiast artystyczna, wykorzystująca kreatywne sztuki – drugą. Taka postawa jest niezbędna do tego, aby zobaczyć „artystyczną formę w naukach społecznych – radykalnie interpretatywną formę prezentacji” (Richardson, St. Pierre 2009: 464). Moja propozycja związana jest z próbami przekraczania dominującego w antropologii realizmu, traktowanego tutaj jako gatunek literacki (Hastrup 2008: 175-191).

Potrzeba zaspokojenia tych trzech wielkich pragnień, wraz z próbą przekraczania dominującego w antropologii realizmu, wynika przede wszystkim z mojego doświadczenia współczesności, które przypomina mi – jak wielu innym badaczom – „sen z otwartymi oczami” (Rydlewski 2007: 292). W związku z tym, często czuję się ze swoim poznanem niczym Nietzscheański śniący, który zbudził się „nagle wśród tego snu, lecz tylko dla świadomości, że właśnie śni i dalej śnić musi, aby nie zginąć: jak lunatyk dalej śnić musi, by nie runąć” (Nietzsche 2003: 61-62). Pozorny pesymizm poznawczy płynący z wiedzy, przecież radośnej, nie powinien antropologów zbyt dziwić, jeśli pamiętają, że: „odpowiedzialność za antropologię, czy też zasługę za nią, można przypisać tylko tym romantynom, którzy ją wyśnili” (Geertz 2000: 189).

Zatem – jako śniący na jawie antropolog – bez większych oporów potrafię przyznać, że pomysły moich podróży antropologicznych mają swoje źródło gdzieś w głębokich i niejasnych zakamarkach snów, skojarzeń, marzeń i wyobrażeń nieosadzonych tylko w wiedzy naukowej. W tej mgławicy wizji i z pozoru nieprzystających porządków, w których żyję, rodzi się, często niespodziewanie, niejasna z początku potrzeba nabrania dystansu, wymyślenia „czegoś”, podróży „gdzieś”, gdzie jeszcze nie byłem, a przynajmniej tam, gdzie nie byłem jeszcze z intencją antropologiczną. To wtedy, nagle i niespodziewanie, pojawia się pomysł kolejnych surrealistycznych badań etnograficznych. Zawieszam wtedy pracę nad już nieco nużącymi tekstami związanymi z moim doktoratem (Michoń 2008b; Michoń, Pawlak 2009a)². Zdejmuję zbyt uwierający kostium naukowca-kapłana i zakładam nieco swobodniejsze ciuchy artysty-błazna (Czaja 2004: 21-43), aby w tym przebraniu po raz kolejny bezpiecznie przekroczyć od

² Moja praca doktorska dotyczy strukturalno-semiotycznej analizy działania mechanizmu rytualnego w wybranych dyskursach politycznych oraz możliwości odpowiedzialnego zarządzania dramatami społecznymi.

dawna otwarte granice między etnografią a sztuką. Moje więzi ze światem nabierają wtedy nieuchronnie charakteru sarkastycznego, a ja sam staję się dla siebie po raz kolejny człowiekiem-zagadką i jednym z nosicieli ruchomej łamigłówki (Willis 2005: 156), którą mam zamiar odkryć, będąc „tam” – w nieustannie magicznym, zmieniającym się i tajemniczym terenie. Z przyjemnością staję obok jasno określonych, sztucznych, konwencjonalnych i uwikłanych w różnego rodzaju relacje ról naukowca, doktoranta, męża, ojca, syna, brata i kuzyna, aby wcielić się w postać nieco ekscentrycznego badacza „czegoś tam znowu”, który stara się wciągnąć w swoją przygodę każdego, kto tylko ma na to ochotę. Dopiero w tym odmienionym stanie staram się prowokować sytuacje, które ujawniają cudowne momenty kreowania przez nas rzeczywistości.

W związku z tym, za najlepszymi przykładami surrealistów, odrzucam elitarystyczną ambicję naukowców na rzecz wezwania, aby wiedzę o rzeczach-w-ich-istotności tworzyli wszyscy. W konsekwencji, w trakcie badań terenowych i na kolejnych poziomach konstruowania relacji z tych badań uczestniczą różne osoby, które formalnie naukowcami nie są, ale w trakcie wspólnego działania budzą w sobie wrażliwość antropologiczną. Pierwszy cud zdarza się wtedy, gdy wszyscy zainteresowani znowu dziwią się, dostrzegając magię współtworzonej przez nich codzienności. We wzajemnej interakcji otwieramy sobie oczy na współczesność, czyli niedostrzegany dotąd i w swej banalności cudowny świat tajemniczych mechanizmów, w których działanie jesteśmy uwikłani. Zgadając się, choćby chwilo-wo, na taką postawę wobec otaczającego świata, inicjujemy intensywny i niezwykle twórczy proces denaturalizacji tego, co wcześniej zbyt pochopnie uważaliśmy za znane i oczywiste. Współobecność innej osoby jest niezbędna, bowiem refleksji i analizie podlegają także te zdarzenia, do których dochodzi właśnie tylko podczas współobecności i dzięki współobecności. Wspomniana praktyka, która nie pozwala działać samemu i w odosobnieniu, na każdym kroku przypomina: „że człowiek nie jest po to tylko, aby drugiego człowieka przekonać – że jest po to, aby go pozyskać, zjednać, uwieść, oczarować, posiadać. Prawda nie jest sprawą argumentów tylko – jest sprawą atrakcji, czyli przyciągania. Prawda nie urzeczywistnia się w abstrakcyjnym turnieju idei, ale w starciu osób” (Gombrowicz 1997: 109).

Zatem w terenie, wśród ludzi i przestrzeni bliskich – aczkolwiek nieoczywistych – staram się po raz kolejny odkryć i przedstawić niewyraźną w słowach poetykę spotkania z drugim człowiekiem, ciągle tajemniczą siłę dociekań intuicyjnych oraz moc inspirujących skojarzeń. Mogę przyznać, że interesuje mnie wtedy wszystko to, co egzotyczne, co kontrowersyjne, skandaliczne – jednym słowem wszystko to, co jest w stanie pełnić funkcję objawienia, zmuszając do zauważenia i refleksji nad zbyt konwencjonalnymi, znaturalizowanymi zachowaniami dnia codziennego. W tym celu bardzo ważne jest to, aby wywołać w sobie, a następnie u odbiorcy, sposób odczuwania bliskiego i oczywistego otoczenia za pomocą „szoku kulturowego” (Hastrup 2008: 29). Dlatego też staram się znaleźć w terenie trochę mimo woli, w drodze inscenizowanego przypadku obiektyw-

nego³, jak określiłby go André Breton. Parafrazując wynegocjowane z Markiem Pawlakiem stwierdzenie, które utrzymane zostało w kokieteryjnej stylistyce jednego z naszych artykułów, mogę jeszcze raz wyznać, że: ta praktyka przypomina skok na główkę do wody, przy czym nigdy nie wiadomo, na jakiej głębokości znajduje się dno. Nie można być także pewnym tego, czy bardziej pociąga mnie skok w nieznanne, czy poszukiwanie stabilnego gruntu, od którego można się odbić, aby spokojnie wypłynąć na powierzchnię akademickiego pisania „tu” (Michoń, Pawlak 2009b: 92). Takie postawienie sprawy nie powinno etnografów zbyt dziwić, bowiem jasnym dla nas jest, że „zaangażowanie w badania terenowe, zmuszające do stawiania czoła trudnościom, dylematom i zagrożeniom, oznacza danie sobie szansy na zaskoczenie, na przeżycie doświadczeń, tworzących nowy rodzaj wiedzy, której nie da się w całości przewidzieć i wyobrazić w chwili rozpoczęcia badań” (Willis 2005: 156).

Etnograf-surrealista w terenie

Jako badacz staram się przyglądać sobie i opisywać stosowane przez siebie metody, dzięki którym prowokuję pojawienie się zawsze przecież specyficznych danych etnograficznych. Jako badacz i autor nie ukrywam się przed czytelnikiem, nie bronię swojej niewinności. Mało tego, staram się działać dokładnie w sposób odwrotny. Z tego też powodu myślę i piszę o osobie dość często w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Myślę o sobie jako „o nim”. Stosując ten prosty zabieg literacki, staram się także podnieść efekt oniryczności opisywanej rzeczywistości. Zależy mi przy tym na nieustannym odsłanianiu kulisów antropologicznych poczynań w terenie, co oznacza zawsze pewnego rodzaju grę z odbiorcą, która ma na celu zatarcie granic między jawą a snem, pracą a zabawą, powagą a wygłupem, intelektualnym zajęciem a nieustannym poszukiwaniem rozrywki, co w efekcie stanowi sprawdzone źródło niesłabnącej kreatywności. Istotne jest to, że stosowanie tych zabiegów powinno być utrzymane w konwencji autoironicznych oraz autokrytycznych wyznań, które stanowią raczej przykłady antybiografii czy „dekonstrukcji autoportretu” (Kaniowska 2007: s. 270). W tym sensie nie staram się uprawiać antropologii autobiograficznej, ale jej zaprzeczenie poprzez demaskowanie sztuczności autokreacji w tego rodzaju narracji, którą najlepiej chyba wyraża termin, jakiego użył Salvador Dali, tworząc swój „autoportret anegdotyczny” (Dali 2001: 15 i n.). Postępując w ten sposób, staram się parodiować snobistyczne tony charakterystyczne dla prac naukowych, które określane są

³ Breton rozumiał pod tą kategorią „zapowiadane szeregiem znaków nieuchronne wydarzenie, wywołujące istotne przemiany w podświadomości; przypadek, w którym przejawia się tajemnica i nie w pełni jeszcze uświadomiona nieodwołalność, zdający się świadczyć o istnieniu innej, paralelnej do znanej nam rzeczywistości” (Taborska 2007: 71).

mianem „poważnych”. Poznawczą wartość takiej postawy bardzo dobrze opisał Dariusz Czaja, czerpiący z Richarda Rorty’ego:

Ironia jest postawą nieustannej czujności wobec uproszczeń rozumu, jest kontestowaniem tego, co obiektywne i historyczne. Nie znosi żadnej powagi i żadnej świętości. W ironię immanentnie wpisany jest dystans. Dystans nie tylko wobec świata, ale i wobec samego siebie. Ironia to strategia poznawcza umożliwiająca przenikliwy wgląd w rzeczywistość. Ale jest też nie dającym się niczym zastąpić narzędziem samopoznania (Czaja 2004: 24).

Podając przykład ironicznych wyznań, zaprezentuję fragment artykułu będący relacją z badań nad pochodzeniem akronimu HWDP:

Uciekając jednak od łatwych odpowiedzi, postanowiłem zapytać o etymologię tego skrótowca policjantów, czyli tych, którzy choćby potencjalnie mogą skrywać klucz (sic!) do całej zagadki. Z perspektywy czasu muszę przyznać, że był to pomysł raczej ryzykowny, choć okazał się nad wyraz płodny. Warto wspomnieć chyba, że mimo wrodzonego uroku osobistego o mały włos nie zostałem zatrzymany na przysłowiowe „cztery osiem”, którego specyfikę zdążyłem już kiedyś poznać. Na szczęście przekonałem – wyraźnie zbulwersowanych i oszołomionych moją bezpośredniością i dociekliwością – funkcjonariuszy, że jestem tylko ducha winnym studentem antropologii kulturowej, który prowadzi badania terenowe w kwestii „tajemniczego pochodzenia akronimu symultanicznego znanego powszechnie jako HWDP”... Szczerze mówiąc, do tej pory nie mam pojęcia, jak wpadłem na tak skuteczny pomysł wytłumaczenia się. Nie wiem także, dlaczego użyłem wtedy słowa „symultaniczny” i jak udało mi się skonstruować i wystrzelać z siebie tak logicznie powiązaną serię wyrazów tworzących karkołomne zdanie? Działalem w stresie, więc pewnie uaktywniłem jakiś ukryty dotąd potencjał. Ów nieznany mi wcześniej, lecz we właściwym momencie cudownie wzbudzony arsenał słów uchodzących za „mądre” w zupełności wystarczył, aby zaczarować rozmówców do tego stopnia, żebym w brawurowy sposób mógł ująć ze „śmiertelnie” niebezpiecznej pułapki zastawionej przez własną ciekawość i lekkomyślność. Z drugiej jednak strony, ominęła mnie przyjemność odbicia podróży sentymentalnej w miejsce, gdzie ściany aresztu cierpliwie znoszą wydrapane historie ludzi będących w zawitych relacjach z przesłuchującymi ich policjantami (Michoń 2008a: 95-105).

Jako autor staram się tworzyć teksty performatywne, aby skuteczniej oczarowywać odbiorców i zmuszać ich, jak i siebie, do nieustannej refleksji. Wynika to z tego, że surrealistyczna relacja z badań etnograficznych musi mieć moc wywoływania silnych emocji, bez względu na to, czy będzie to zachwyt i niedowierzanie, czy niepokój i zażenowanie. Musi stanowić coś w rodzaju przebłysku przed szeroko zamkniętymi oczami odbiorcy, i dlatego muszę być w swoich działaniach śmiały i prowokujący. Parafrazując inspirujące słowa Harolda Garfinkela,

mogę wyznać, że procedura postępowania badawczego, jak i artystycznego jest identyczna i przedstawia się następująco: wychodząc od znanych sytuacji, zadaje sobie pytanie, co by tu popsuć. Na tym etapie koncentruję się na operacjach, jakie trzeba by wykonać, żeby mnożyć nonsensy, wprawiać czytelników w osłupienie, wywoływać konsternację i zmieszanie, generować społeczne ustruktrowanie uczucia niepokoju, wstydu, winy i oburzenia. Wzbudzenie refleksji jest tym samym zorientowane na „wspomaganie leniwej wyobraźni” odbiorcy, która w ten sposób jest w stanie dostrzec niezwykle oblicze otaczającej go oczywistości (Garfinkel 2007: 54). Pisać do wielu, to pisać o rozpoznanych przez siebie zjawiskach społecznych w sposób inspirujący, atrakcyjny i nieoczywisty. Żeby sprostać tak postawionemu zadaniu, uważam, że cały czas „potrzeba nam myśli, która nie cofa się zmieszana przed okropnością; trzeba nam też samoświadomości nieuchylającej się od obowiązku eksploracji obszarów możliwego aż po jego końce” (Bataille 2008: 7). Taki rodzaj pisania wymaga intensywnego skupienia uwagi na poezji czy raczej kreatywności będącej wyrazem tworzenia poezji kulturowej⁴. Jej celem jest „zobowiązanie do spekulacji, eksperymentów, rozpoznań, zaangażowania i ciekawości, nie zaś demistyfikacji i odkrywania prawdy zamkniętej w miejscu, by wspierać rozpowszechniony obraz świata” (Stewart 2009: 544). Tym samym, znów za Kathleen Stewart, mogę wyznać, że „proszę czytelnika o czytanie aktywne – podążanie za tekstem, wczytywanie się, wyobrażanie sobie, czynienie dygresji, ustalanie niezależnych trajektorii i powiązań, niezgadanie się. Mój własny głos jest jednostkowy i stronniczy, miejscami ma tendencję do bycia surrealistycznym, onirycznym opisem zwyczajnych przestrzeni i zdarzeń” (Stewart 2009: 544).

Temat badań i sposób jego przedstawienia musi być zatem atrakcyjny, musi, jak już wspominałem wcześniej, rozbudzać wyobraźnię, musi gwarantować, że realizując go dotrę do ukrytej wiedzy o sobie i innych ludziach, którzy błędnie wydawali mi się zbyt dobrze znani, wręcz banalni. W ten sposób staram się zapewnić sobie i innym pełną atrakcji podróż w przestrzenie z pozoru tylko bliskie i znane, a w wyniku gry wyobraźni stające się kolejny raz tajemniczymi (Michoń 2009b: 105-110). Dla tej przyjemności wprowadzam się w iście schizofreniczny nastrój, który umożliwia badanie życia współczesnych z „drobiazgowością «egzotycznego» etnografa i posługując się jego metodami; aby stać się obserwatorem, obserwującym tych innych, którzy są nami i, w końcu, tego innego, który jest mną” (Jamin, za: Dąbkowska-Zydroń 1999: 101). Inspirację czerpię także z etnografii, którą Katarzyna Kaniowska (2007: 270-273) określiła mianem „odwróconej”. Jej projekt zakłada, że „badany obiekt rzuca światło na badanego;

⁴ Poezję kulturową rozumiem tutaj, za Kathleen Stewart, jako „dotyczącą czasu i miejsca, w których emergentne nagromadzenie powstałe z dzikiego pomieszania rzeczy – technologii, delikatności uczuć, przepływu władzy i pieniądza, fantazji na jawie, instytucji, sposobów doświadczania czasu i przestrzeni, bojów, dramatów, stanów cielesnych, niezliczonych praktyk dnia codziennego – staje się aktywnie produktywne, wytwarzając szeroko zakrojone wpływy, skutki i formy wiedzy żyjące własnym życiem” (Stewart 2009: 546).

inność tego, co nieznanne, staje się pretekstem do poznania siebie, rozpoznania własnej inności, dostrzeżenia i opisanego nieznanego w sobie” (Kaniowska 2007: 270). Niezwykle istotną sprawą pozostaje to, że etnografia „odwrócona” wymaga od autora takiej narracji, która łączy relację z opowiadaniem, opis z refleksją, przedstawienie z emocją i grą skojarzeń, ogląd zewnętrzny z oglądem wrażenia, odczucia (Kaniowska 2007).

W surrealistycznych badaniach etnograficznych fundamentalną rolę odgrywa – co tutaj warto jeszcze raz podkreślić – wyobraźnia. To w niej, dzięki niej i za jej pośrednictwem w świecie coraz bardziej abstrakcyjnym staram się rozpoznać złożone treści kulturowe i ukryte znaczenia, które na nowo zostają przeze mnie dopasowane do elementów już tylko z pozoru znanych. Z tego też powodu, co wielu może bulwersować, w moich tekstach „zdarzenia rzeczywiste i imaginacyjne [potencjalnie możliwe – Ł.M.] są przedstawione z równą wiarygodnością, mają identyczną wartość ontologiczną” (Dąbkowska-Zydroń 1999: 120). Wynika to z tego, jak pisała Kirsten Hastrup, że „dokonywanie oceny terażniejszości pociąga za sobą odwołania zarówno do tego, co rzeczywiste, jak i do tego, co potencjalne” (Hastrup 2008: 25). Czy, jak zaznaczyła inna ceniona antropolożka, dlatego że: „życie jest pobudzane w równych częściach przez to, co możliwe, i to, co niemożliwe” (Stewart 2009: 547). Nie boję się stosowania tego zabiegu, ponieważ pamiętam o niezwykle inspirujących słowach Williama Blake’a, w których przypominał, iż to „co dziś dowiedzione, było wpięrow wyobrażone” (Blake 2002: 39). Gdy w końcu nabieram odpowiedniej odwagi teoretycznej, pozwalam się porwać rozgrzanej do czerwoności wyobraźni. Staję się podobny do dziecka bawiącego się beztrósko fragmentami z pozoru tylko dobrze znanej kultury. Żongluje jej – także z pozoru tylko – mało znaczącymi kawałkami, aby potem szukać dla nich jakiegoś ciekawszego, „innego”, ukrytego dotąd przede mną, kontekstu. Świetnie wyraża tę procedurę Paul Willis, pisząc tak:

Wyobraźmy sobie, że jestem rodzajem akademickiego wandalę, który stara się popelniać czyny barbarzyńskie w sposób jak najprzyjemniejszy dla otoczenia i zdyscyplinowany. Podejmuję pewne pomysły, rozwijam je lub wymyślam nowe (pozostając zanurzony w danych), a następnie, na zasadzie „co się stanie, jeżeli...?”, ciskam nimi w dane etnograficzne – realny, namacalny świat, nieuporządkowaną codzienność – by zobaczyć, jakie analityczne konsekwencje wynikają po drugiej stronie, potem je zebrać, podrasować i znowu cisnąć nimi w materiał (Willis 2005: 11).

Warto zaznaczyć, że gdy stosuję się do tej „wandaliczej” procedury, moje życie przypomina fantastyczną zabawę, w której wir mam zamiar wciągać wszystkich chętnych, łącznie z późniejszym odbiorcą.

Znajdując się w końcu w terenie, wśród ołbińskich „zbieraczy” (Michoń, Pawlak 2009b) czy amatorów mających potencjał do zaskakującego czasami kreowania znaczeń, czego doświadczyłem, badając między innymi pochodzenie akroni-

mu HWDP (Michoń 2008a) – wszędzie „tam” nie mam potrzeby szukania swojej metodologicznej tożsamości w obrębie stosowania jednej metody badawczej. Współczesność jest zbyt skomplikowana, aby przykładać do niej miarę jednej teorii i metodologii. Jak zauważył James Clifford: „rzeczywistość przestała być otoczeniem danym z góry, naturalnym, swojskim. Jażń, której kotwice zerwano, musi szukać znaczenia gdzie się da – oto najbardziej kłopotliwe położenie, które leży u podłoża zarówno surrealizmu, jak i nowoczesnej etnografii” (Clifford 2000: 135). Właśnie dlatego tak bardzo ważne jest dla mnie uprawianie sztuki zdziwienia i zaskoczenia. Ta umiejętność wymaga swobodnego przechodzenia z jednej teorii w drugą, z jednej metodologii w inną. Nie zawsze jest to łatwe, ale stanowi świetny sposób na poszerzenie kompetencji kulturowej, która stanowi kapitał symboliczny każdego badacza, artysty i amatora chcącego, z jednej strony, zrozumieć świat, w którym żyje, z drugiej – wziąć odpowiedzialność za proces kreowania rzeczywistości, którą zamieszkuje. W ten sposób moja „poważna” twórczość naukowa, utrzymywana w nurcie strukturalno-semiotycznym, oparta na analizach dyskursu, korelacji między tekstami świętymi, modelami rywalizacji i sposobami rozwiązywania konfliktów społecznych ujętych w procesualne ramy dramatu społecznego, stanowi ukryty, choć symultaniczny porządek mojej artystycznej działalności. Tak oto pozornie dwa nieprzystające do siebie rodzaje aktywności, dwa pozornie odrębne uniwersa teoretyczne i metodologiczne nieustannie stymulują się nawzajem, tworząc pewnego rodzaju reakcję łańcuchową, która, jak uważam, czyni mnie coraz uważniejszym i bardziej kreatywnym twórcą w każdym z tych pól.

Przenikająca całą praktykę terenową nieustanna gra wyobraźni zanurzonej w danych etnograficznych staje się jeszcze bardziej uzasadniona, gdy zrozumimy słowa Hastrup, która pisała:

Obserwacja uczestnicząca dziś oznacza obserwację samego uczestniczenia; nie jest wcale oczywiste, że uczestniczymy w realnym życiu obcych. Choć doświadczenie świata terenu jest częścią historii życia antropologa i momentem w ciągu historii lokalnej, znajduje się poza historią (rozumianą jako specyficzny tryb czasowy). Jest ono tak silnie naznaczone liminalnością, że zwykle następstwo zdarzeń ulega zawieszeniu (Hastrup 2008: 31).

To specyficzne poczucie „odrealnienia” wynikające z wymknięcia się czasowi (Leiris 2007: 36-47), jeśli zostanie przez badacza zauważone i należycie ocenione, może, po pierwsze – prowadzić do poważnych intelektualnych konsekwencji, po drugie – do specyficznego potraktowania zebranych danych etnograficznych. W moim przypadku wspomniana świadomość – podobnie jak u Michela Leirisa – umożliwia między innymi prowadzenie tak zwanej „gry fiszek”⁵:

⁵ Leiris rozwinął w ten sposób najbardziej znaną grę surrealistów, czyli „grę w papierki”, którą wymyślił w 1925 r. Jaques Prévert. Gra „wywiodła swoje zasady z dadaistycznych przepisów na kolaż

w której dochodzi do dopasowania („małżeństwa”) pomiędzy podobnymi fiszkami albo fiszkami mającymi podobnie znaczenie dla gracza. (...) Nie ma ogólnego planu, zasadą gry jest przechodzenie po kolei od fiszki do fiszki. Tylko wtedy, kiedy przejście uznane jest za ostateczne, gracz posuwa się dalej. (...) Rezultatem jest obiektywny subiektywizm, realizm oparty na faktach (...) portretujący proces badawczy, który pamięta, odkrywa, łączy i porządkuje” (Clifford 2007: 52).

W tym miejscu należy pamiętać, że fiszki mogą być wykorzystane w innych układach logicznych i kontekstach tekstów, o czym uczciwie zaświadczał chociażby Erving Goffman w swojej *Analizie ramowej* (Goffman 2010). Właśnie dlatego fiszka, która znaczyła coś w jednym kontekście, w drugim może znaczyć zupełnie coś innego albo być wykorzystana zupełnie w inny sposób, stając się częścią niezależnego opisu czy też fabuły. W końcu wszyscy jesteśmy bricoleurami.

Surrealistyczne gry z odbiorcą przedstawienia mają zachęcić go do intensywnej interakcji. Mają budzić wyobraźnię, przenosząc praktykę samotnego autora na szersze forum wspólnych działań możliwych do podjęcia i rozwinięcia w innej rzeczywistości i z innymi ludźmi. Zatem zadanie gier polega na „rozregulowaniu zmysłów” – jak to określił Arthur Rimbaud w swoim *Liście do jasnowidza* (Rimbaud 1993). Chodzi o to, aby użyte słowa, obrazy, dźwięki, cytaty, występujące postacie wyzwolić z ograniczeń racjonalnego dyskursu. W konsekwencji sztuczność i arbitralność przyjętej konwencji przedstawienia badań antropologicznych musi być, w surrealizmie etnograficznym, wręcz uderzająca. Stąd między innymi prezentacja *Etnograficznej podróży po Wrocławiu w poszukiwaniu ciszy* (Michoń, Pawlak 2007) otwarcie utrzymana została w konwencji dramatu rozpisanego na akty i sceny, a zainspirowanego *Kartoteką* Tadeusza Różewicza. Zbierając materiał do tego tekstu, przeżyliśmy to, co osiąga się w trakcie miejskiej peregrynacji bez wyraźnego celu. Uwielbiałem poszukiwania ciszy właśnie dlatego, że pozwalały wprawić się w specyficzny stan multisensorycznego doświadczania miasta. Pozwalało nam to na niczym nieskrępowane odkrywanie bezdźwiękowej warstwy hałaśliwego i pozornie dobrze znanego miasta. Żeby czerpać pełną przyjemność z tej abstrakcyjnej podróży, musieliśmy zerwać z racjonalnymi nawykami i własnymi ograniczeniami wrażliwości, które okazały się wtedy jeszcze bardzo silne. W podróży towarzyszyli nam przyjaciele, którzy wymienieni zostali także w tekście jako jego cisi, lecz znaczący współautorzy. Często to oni decydowali o tym, w jakich miejscach bywaliśmy i jak przebiegały „syntaktyczne związki między działaniami różnych, przebywających w swoim towarzystwie osób” (Goffman 2006: 3). Artykuł dostępny jest w dwóch wersjach – autorskiej i po korekcie redaktorskiej. Natomiast *Kłoszariada. Czyli antro-*

z ułożonych przypadkowo gazetowych wycinków. Każdy z uczestników pisał słowo, po czym zakrywał je, zaginając kartkę przed przekazaniem sąsiadowi. Ten robił to samo, aż do ostatniego gracza” (Tabor-ska 2007: 62).

łodzi po drugiej stronie zwierciadła (Michoń, Pawlak 2009b), nasz drugi tekst – sfabularyzowana relacja z badań nad ołbińskimi zbieraczami – jest efektem twórczej „gry fiszek”, która została utrzymana w zgodzie ze strukturalną budową charakterystyczną dla bajki magicznej, osobistych wyznań, strukturalnej analizy mechanizmów kształtujących społeczne znaczenie „nieczystości” i regulujących je przejawów myślenia magicznego. Ostatni z wymienionych tekstów oraz towarzysząca mu prezentacja zdjęć umieszczonych na serwisie *youtube.com*⁶ stanowiły jednoczesną próbę zastosowania narracji intermedialnej z wykorzystaniem znanych tekstów popkultury (Sieńko 2007).

Innym rodzajem tekstu jest *Spowiedź* (Michoń 2010: 83-88), napisana według reguł charakterystycznych dla autoetnografii (Jones 2009: 175-218). W ten sposób powstał tekst osobisty, który miał być krytyczną interwencją w życie społeczne w jego lokalnym, rodzinnym kontekście. W trakcie tworzenia tego tekstu interesowała mnie problematyka uwikłania – tego, co osobiste, rodzinne i zawodowe – która jeszcze zbyt często jest przemilczana w tekstach antropologicznych. Zależało mi także na próbie przedstawienia problemu w taki sposób, by czytelnik mógł łatwiej zrozumieć, w jakich okolicznościach osoba staje się jednocześnie przedmiotem i stroną dyskursywnej walki o tożsamość. Chciałem uchwycić dramatyzm walki, w którym moja tożsamość tylko chwilami bywała stabilna, żeby zaraz potem stać się znów zmienną, a niekiedy nawet wewnętrznie sprzeczną. Między innymi z tych kilku powodów postanowiłem przedstawić rodzinę w procesie dynamicznego rozdarcia pomiędzy kryzysem a różnymi sposobami jego rozwiązania. W konsekwencji, z perspektywy osoby pochodzącej z rodziny zorientowanej na osobowość, starałem się ukazać specyfikę sprawowania władzy w rodzinie pozycjonalnej (Douglas 2003: 65-74). Wspomnianą sytuację przedstawiłem w kontekście procesualnego modelu charakterystycznego dla rytualnego schematu dramatu społecznego (Turner 2005, 2010). Tekst ten został tak pomyślany, aby odbiorca nie mógł utrzymać bezpiecznego dystansu do zaproponowanej narracji i przedstawionego w ten sposób problemu. Innymi słowy, dążyłem do tego, aby w zgodzie z etnografią performatywną ucieleśnić kulturę, czyli „dążyć do tego, aby *uwikłać* badaczy i ich publiczność, tworząc doświadczenie, które – w sposób złożony, pełen sprzeczności i zarazem wymowny – łączy w sobie teorię i praktykę” (Jones 2009: 187). Jak podkreśla Zygmunt Bauman: „Tworzenie (a także odkrywanie) zawsze oznacza łamanie reguł. Przestrzeganie reguł jest zwyczajną rutyną, oznacza więcej tego samego, a nie akt kreacji” (Bauman 2009: 637).

Wszystkie wymienione zabiegi są efektem nieustannych poszukiwań odpowiedniej reprezentacji, która posiadałaby jeszcze większą siłę retoryczną

⁶ *Kloszariada. Antropolodzy po drugiej strony zwierciadła* – animacja stworzona ze zdjęć i utworów Boba Marleya oraz zespołu Dżem jest dostępna do obejrzenia pod tymi linkami: <http://www.youtube.com/watch?v=ohhQmpIROa8> i <http://www.youtube.com/watch?v=FrXOnWYTp5c> (7.04.2013).

i w rezultacie „wpływała na myślenie i uczucia innych, skłaniała do krytycznej refleksji nad przedstawieniami, które pierwotnie brano za dobrą monetę” (Willis 2005: 160). W konsekwencji zmirzam cały czas do wykreowania postawy, dzięki której odbiorca uzna swoją rzeczywistość za jedną z wielu możliwości procesualnych, którą sam współtworzy i za nią odpowiada. Z tych dwóch powodów jeszcze raz, za Paulem Willisem, mogę wyznać, że:

jestem całkowicie otwarty na eksperymenty w zakresie pisania czy też uzupełniania konwencjonalnego tekstu pisanego, których celem jest osiągnięcie opisanego wyżej rezultatu – „jeżeli działa – to znaczy, że jest dobre”. Nie powinno się to, według mnie, odbywać w drodze ukrywania „autora” czy też jego destrukcji, lecz przeciwnie – w poważnym podejściu do jego odpowiedzialności i zamierzeń, jego prób zakomunikowania własnych wyobrażeń zakorzenionych w opisywanej lokalności (Willis 2005: 160).

Z drugiej strony, tekst powinien przemawiać do odbiorcy „nie jako przewodnik starannie prezentujący związki pomiędzy kategoriami teoretycznymi a realnym światem, ale raczej jako podmiot odczuwający silne napięcia pomiędzy tym, co może być poznane i opowiedziane, a tym, co pozostaje ukryte lub niewypowiedziane, ale mimo to jest realne” (Stewart 2009: 547). Dlatego jeszcze raz chcę podkreślić, że zastosowanie wspomnianych zabiegów wynika z chęci tworzenia tekstu, którego kardynalną cechą musi być atrakcyjność osiągnięta tak w procesie jego tworzenia, jak również zachowana z myślą o późniejszym odbiorcy. W rezultacie „pomiędzy mną a dziełem powstaje walka, taka jak pomiędzy wóźnicą i końmi, które go ponoszą. Nie mogę opanować koni, lecz muszę dbać, abym się na żadnym zakręcie tej jazdy nie wyrzucił. Dokąd zajadę – nie wiem, lecz muszę zajechać cało. Więcej – muszę przy sposobności wydobyć całą rozkosz z tej jazdy” (Gombrowicz 1997: 124).

W nieznane gnajmy światy!

Wspomniana praktyka wynika z jeszcze jednego, zbyt rzadko wymienianego w środowisku naukowym, powodu. Teksty naukowe, teksty antropologiczne są często beznadziejnie nudne i przewidywalne. Nie potrafię policzyć wszystkich książek i artykułów, których lektury nie ukończyłem, tylko dlatego że były napisane zbyt hermetycznym „językiem nauki”. Owszem, korzystam z zaszyfrowanych pozycji i nadal gorąco zalecam ich lekturę studentom, bowiem ich wartość merytoryczna jest niezaprzeczalna. Gdy pytają mnie jednak wszyscy ci, którzy antropologami nie są, o dobrą literaturę antropologiczną, to mam ogromne problemy, żeby taką pozycję wskazać i wziąć pełną odpowiedzialność za swój wybór. Oczywiście, zdarzają się prawdziwe perełki, z których każdy antropolog

powinien się bardzo cieszyć⁷, bowiem dobra literatura jest najlepszą reklamą naszej dyscypliny. Między innymi z tych właśnie powodów warto pamiętać o tym, co pod koniec lat 80. XX wieku pisał Victor Turner, który z nieskrywanym smutkiem wskazywał, że już od dawna „antropologia w wydaniu akademickim jest mało atrakcyjna: i dla wykładowców, i studentów” (Turner 2005: 147). Czy naprawdę ktoś jeszcze uważa, że ten kryzys szczęśliwie ominął polską literaturę antropologiczną⁸, a także akademickie sposoby prezentacji wiedzy antropologicznej?

Bardzo ważne jest, aby zrozumieć, że to badacz, z całym jego wrodzonym i wyuczonym warsztatem, jest najważniejszym narzędziem badawczym, a jego „terenowe” obserwacje, uczestnictwo w badanej kulturze, jest dostępne przede wszystkim dzięki jego umiejętności przedstawiania efektów swojej pracy. Z tego powodu tak ważne jest nieustanne doskonalenie warsztatu pisarskiego naukowca i eksperymentowanie z użyciem mediów, które powinno być tak samo poważnie traktowane, jak doskonalenie umiejętności przeprowadzania wywiadów narracyjnych, obserwacji uczestniczącej, krytycznej analizy dyskursów czy dokumentów stworzonych przez administrację rządową. Niech sceptykom otuchy dodadzą słowa Laurel Richardson i Elizabeth A. St. Pierre: „Nauka innego sposobu pisania nie odbiera tradycyjnych umiejętności w tym zakresie, tak samo jak nauka nowego języka nie redukuje znajomości języka ojczystego” (Richardson, St. Pierre 2009: 458).

Warto docenić wreszcie pisanie w kategorii metody badawczej, co zostało już uznane w nurcie badań jakościowych. W tym kontekście niezwykle pomocne mogą być chociażby kreatywne praktyki analityczne (w skrócie CAP – *creative analytical practices*), dzięki którym powstają etnografie CAP. „Pod tą etykietą może się mieścić w zasadzie każda praca etnograficzna, o ile autor w trakcie jej tworzenia wyszedł poza ramy konwencjonalnego pisania naukowego. (...) Tworzenie etnografii CAP łączy w sobie działania kreatywne i analityczne. Myślenie, jakoby te typy działania były ze sobą sprzeczne i nieprzystające do siebie, skazane jest na wymarcie” (Richardson, St. Pierre 2009: 461). Łączenie działań kreatywnych i analitycznych pozwala na swobodniejsze stosowanie różnych gatun-

⁷ Ostatnio czytałem książkę Mariusza Czubaja, *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne* (Czubaj 2010), która jest fascynującą opowieścią o literaturze kryminalnej. Pozycja jest tym bardziej warta uwagi i polecenia, że napisał ją antropolog, będący także autorem poczytnych fikcji literackich, w tym wypadku kryminałów. Marta Mizuro – uznana krytyczka literacka oraz autorka kryminałów – o książce antropologa wypowiedziała się na swoim blogu w taki oto sposób: „Już dzięki czterem wydanym wcześniej książkom Czubaj zasłużył sobie na miano wybitnego znawcy tematu, który łączy praktykę z teorią, ale dopiero „Etnolog” czyni z niego w Polsce znawcę najwybitniejszego. Wręcz Cesarza Kryminału, zasługującego na specjalny Kaliber Największy za to, co dla gatunku robi. (...) Przedstawiając monografię naukową (zachowującą wszelkie akademickie rygory, ale wyróżniającą się lekkością stylu, więc świetnie się ją czyta) wyciąga popularny gatunek z getta, do którego uczeni zwyczajowo wrzucają rzeczy, jakimi nie wypada się zajmować” (<http://opowiadanie.org.pl/?p=376>, 23.09.2012).

⁸ Dariusz Czaja, uznany współczesny antropolog, otwarcie przyznaje, że nie czyta książek antropologicznych, bo zwyczajnie go nudzą.

ków przedstawieniowych, jednocześnie zacierając granice między nimi. Celem takiej praktyki, podobnie jak w grach surrealistów, „nie jest napisanie poprawnego tekstu (nikt bowiem nie określa kryteriów poprawności), lecz odmienne ujęcie danego zjawiska czy problemu” (Richardson, St. Pierre 2009: 462). Większa biegłość w posługiwaniu się językiem pisany i korzystanie z rozwiązań, które podsuwa nam współczesna kultura, otwiera przed antropologami ogromne możliwości, jakie kryją się w gatunkach performatywnych, takich jak między innymi: poezja, dramat, teatr, opowiadania, rozmowy, listy, teksty wielogłosowe, komedia, satyra, teksty wizualne, hiperteksty, choreografia i wiele, wiele innych. Łatwo zrozumieć, że dzięki takiemu otwarciu nie tylko wzrasta jakość świadectw płynących z naszych badań, poszerzając, choćby potencjalnie, grupę odbiorców wiedzy antropologicznej. Równie ważne jest w tym kontekście zwrócenie uwagi badawczo-artystycznej na dynamiczny proces nieustannego poszukiwania optymalnych sposobów komunikowania się między ludźmi, co stanowi przecież odrębną umiejętność, której często brakuje adeptom antropologii. W konsekwencji chciałbym, aby powstawały tak napisane prace antropologiczne, by z łatwością mogły powstać na ich podstawie scenariusze filmów czy też przedstawień teatralnych, które, na konkretnym etapie edukacji, byłyby wspólnie realizowane przy współpracy ze środowiskami artystycznymi⁹. Umiejętności współpracy, kreatywności byłyby w tak sprzyjających okolicznościach dużo bardziej rozwijane, niż po przeczytaniu nawet najbardziej inspirujących tekstów na ten temat.

Po zwrocie postmodernistycznym, poststrukturalnym, tekstualnym, działaniowym, performatywnym, etnografia surrealistyczna jest jedną z bardzo wielu propozycji uprawiania i prezentowania antropologii. Czy najlepszą? Czy najbardziej atrakcyjną? To już każdy powinien ocenić sam. Szczerze przyznaję, że większość moich tekstów oraz zastosowanych w nich rozwiązań formalnych teraz nie podoba mi się tak bardzo, jak jeszcze kilka lat temu. Pozostałe teksty napisałbym zupełnie inaczej, bowiem tak uprawiane pisarstwo wymaga sprostania trudnym do osiągnięcia standardom jakości¹⁰. Jako osoba nieustannie doskonaląca swój warsztat naukowy i artystyczny bardzo dobrze wiem, że „możliwości pisania wartościowych tekstów, czyli książek, artykułów, scenariuszy, które «dobrze się czyta», jest wiele. Są one ekscytujące, ale i wymagające. Praca jest cięższa, a gwarancja sukcesu mniejsza” (Richardson, St. Pierre 2009: 463). Odmienione pisanie odmienia także postawę piszącego i czytającego wobec otaczającego ich świata. Teksty nabierają mocy, stając się atrakcyjnymi propozycjami dla przedstawicieli innych środowisk, którzy chcą współpracować przy próbach ich performowania. „Spotkania” między przedstawicielami różnych środowisk coraz częściej przynoszą efekt w postaci wspólnych projektów artystyczno-na-

⁹ Taki charakter miał projekt *EtnoArty*: <http://dzialaniaintermedialne.blox.pl/2010/10/EtnoArty-opis-projektu.html> (7.02.2013).

¹⁰ Propozycje takich kryteriów przedstawiają szczegółowo Richardson i St. Pierre (2009: 463-464).

ukowych¹¹, które gwarantują wszystkim rozwój, dają nam ogromną radość, satysfakcję oraz poczucie zaangażowanego uczestnictwa w kulturze w jej lokalnym, często sąsiedzkiem wymiarze (de Certeau, Giard, Mayol 2011). Stanowią w ten sposób ciekawą propozycję w ramach uprawiania polityki rzeczy małych – przywołując tutaj kierunek myślenia Jeffreya C. Goldfarba (2012). Podążając tą drogą, jestem przekonany, że antropolodzy, w niedalekiej przyszłości, powinni uczyć się zawodowo, a następnie w praktyczny sposób przekazywać innym naukę, jak stwarzać optymalne warunki do nieustannego odbywania wspólnych (międzyśrodowiskowych) przygód związanych z odpowiedzialnym (świadomym) procesem kreowania rzeczywistości w jej lokalnym wymiarze. Taka antropologia przypominałaby wszystkim chętnym, że co prawda żyjemy w jednym ze światów możliwych, ale z pewnością nie jest to świat najlepszy z możliwych i jedynie współpracując możemy go nieustannie zmieniać, dążąc do stworzenia go takim, jaki śnił się tylko poetom!

Słowa kluczowe: etnografia surrealistyczna, kreowanie rzeczywistości, odpowiedzialność, pisanie kreatywne, współpraca, egalitaryzm, interdyscyplinarność, performatywność

LITERATURA

- Aragon L.
1971 *Wieśniak paryski*, przeł. A. Międzyrzecki, Warszawa: PIW.
- Bataille G.
2008 *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bauman Z.
2009 *Refleksja końcowa. O pisaniu: o pisaniu socjologii*, przeł. K. Miciukiewicz, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 633-644.
- Blake W.
2002 *Małżeństwo Nieba i Piekła*, przeł. F. Wygoda, Wrocław: Rękodzielnia Arhat.
- Breton A.
Manifest surrealistyczny (I), <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article203> (5.01.2013).
- Certeau de M., Giard L., Mayol P.
2011 *Wymyśleć codzienność*, t. 2, *Mieszkać, gotować*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹¹ Wraz z grupą artystyczną „Miastrzypółka” stworzyłem scenariusz audiowizualnego opowiadania *Brazylia*, którego trailery można zobaczyć na kanale *youtube.com*: <http://www.youtube.com/watch?v=KUXYBCD-EIY> (1.12.2012). Z Aleksandrem Wenglaszem napisałem scenariusz teatralny sztuki zatytułowanej *Zugzwang*, który czeka na realizację. Z Iwoną Morozow stworzyłem scenariusz postmodernistycznego filmu dokumentalnego przedstawiającego żałobę narodową po katastrofie smoleńskiej z kwietnia 2010 r., ujętą w ramy wydarzenia medialnego transmitowanego na żywo. Scenariusz oraz tekst jemu towarzyszący znajdzie się w przygotowywanym do druku tomie poświęconym prof. Adamowi Paluchowi.

- Clifford J.
2000 *Kłopoty z kulturą, Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
2007 *Metaforyczny realizm Michela Leirisa*, przeł. E. Dżurak, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 61: 3-4, s. 48-55.
- Czaja D.
2004 *Sygnatura i fragment – narracje antropologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czubaj M.
2010 *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Gdańsk: „Oficyńska”.
- Dali S.
2001 *Moje sekretne życie*, przeł. K. Jarosz, Katowice: „Książnica”.
- Dąbkowska-Zydroń J.
1999 *Kulturotwórcza rola surrealizmu*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Douglas M.
2003 *Symbole naturalne*, przeł. E. Dżurak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Garfinkel H.
2007 *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz C.
2000 *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Goffman E.
2010 *Analiza ramowa*, przeł. S. Burdziej, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
2006 *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goldfarb J.C.
2012 *Polityka rzeczy małych. Siła bezsilnych w mrocznych czasach*, przeł. U. Lisowska, K. Liszka, A. Orzechowski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Gombrowicz W.
1997 *Dziennik 1953-1956*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jones S.H.
2009 *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 175-218.
- Kaniowska K.
2007 *Leiris i etnografia*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 61: 3-4, s. 270-273.
- Leiris M.
2007 *Dziennik 1922-1989 (fragmenty)*, przeł. J. Skomska-Godefroy, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 61: 3-4, s. 36-47.

- Michoń Ł.
 2008a *O antropologicznych zabawach z wyobraźnią*, „Tematy z Szewskiej”, *Wyobraźnia*, 1 (2), s. 95-106.
 2008b *O dialektyce rytualnej polityków Prawa i Sprawiedliwości*, w: B. Szklarski (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 199-213.
 2009a *Ołbin i Nadodrze w zwierciadle kałuż*, „Tematy z Szewskiej”, *Zwierciadło*, 1 (3), s. 117-122.
 2009b *Spowiedź*, „Tematy z Szewskiej”, *Litość*, 2 (4), s. 83-88.
- Michoń Ł., Pawlak M.
 2007 *W poszukiwaniu ciszy. Etnograficzna podróż po Wrocławiu*, „Tematy z Szewskiej”, *Cisza*, 1, s. 11-21.
 2009a *Antropologia dramatu społecznego. O mechanizmach wykluczenia w walce politycznej Józefa Piłsudskiego*, w: B. Płonka-Syroka, K. Marchel (red.), *Wykluczenie. Społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, s. 299-318.
 2009b *Kłozariada. Czyli antropolodzy po drugiej stronie zwierciadła*, „Tematy z Szewskiej”, *Zwierciadło*, 1 (3), s. 87-116.
- Nietzsche F.
 2003 *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Richardson L., St. Pierre E.A.
 2009 *Pisanie jako metoda badawcza*, przeł. M. Sałkowska, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 457-482.
- Rimbaud A.
 1993 *Wiersze; Sezon w piekle; Iluminacje; Listy*, przeł. J. Czechowicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Rydlewski M.
 2007 *Docenione dziedzictwo, czyli surrealizm etnograficzny dzisiaj*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 61: 3-4, s. 287-294.
- Sieńko M.
 2007 *Narracja intermedialna*, w: A. Janiak, W. Krzemińska, A. Wojtasik-Tokarz (red.), *Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audio-wizualna jako przedmiot i metoda badań*, Wrocław: Wydawnictwo DSW, s. 152-160.
- Stewart K.
 2009 *Poezje kulturowe. O produktywności przedmiotów*, przeł. A. Wagner, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 545-566.
- Taborska A.
 2007 *Spiskowcy wyobraźni: surrealizm*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Turner V.
 2005 *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, przeł. M. i J. Dziekanowie, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

- 2010 *Proces rytualny*, przeł. E. Dżurak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Willis P.
2005 *Wyobrażenia etnograficzna*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Źródła internetowe:

- <http://www.youtube.com/watch?v=ohhQmpIROa8> (7.04.2013).
<http://www.youtube.com/watch?v=FrXOnWYTp5c> (7.04.2013).
<http://opowiadanie.org.pl/?p=376> (23.09.2012).
<http://www.youtube.com/watch?v=KUXYBCD-EIY> (1.12.2012).

Łukasz Michoń

THE PROJECT OF ASSISTIVE ANTHROPOLOGY AS A VEHICLE
FOR CREATING THE REALITY

(Summary)

The article aims to present the project of anthropology that refers to the well known tradition of practising ethnographic surrealism. Considering few modifications of action and qualitative research, the project rediscovers the „non-obvious” and „taken for granted” aspects of daily life and attempts to create the reality in a responsible manner. It is applied in artistic and scientific projects and may play a supportive role in the educational process and in the development of anthropological imagination.

Key words: surrealist ethnography, creating reality, responsibility, creative writing, cooperation, egalitarianism, interdisciplinarity, performativity

II. ARTYKUŁY

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KULTURA W ŚWIETLE AMERYKAŃSKIEJ ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNOŚCI

W pierwszej dekadzie XXI wieku antropologowie amerykańscy, Paul Rabinow, George E. Marcus, James D. Faubion i Tobias Rees, postawili tezę, zgodnie z którą minął czas kultury jako ograniczonej całości, stanowiącej przedmiot dociekań antropologicznych, a jednocześnie w mocy pozostaje identyfikowanie szczególnej własności rzeczywistości, którą oddaje przymiotnik „kulturowa”. Teza ta była pochodną rozważań wspomnianych myślicieli na temat antropologii współczesności, której podstawy zarysował pierwszy z nich. Rozważania wspomnianych badaczy sytuowały się w ramach dziedzictwa tak zwanego zwrotu tekstualnego w antropologii, który między innymi za sprawą Rabinowa i Marcusa dokonał się w latach 80. XX wieku. W niniejszym artykule odnoszę się do wspomnianej tezy sugerując, że rezygnacja z identyfikowania kultury na rzecz tego, co kulturowe, jest wyrazem niekonsekwencji, co nie znaczy, aby należało używać terminu „kultura” w sposób, który sugeruje odrębną całość, o jakiej pisali wspomniani antropologowie.

Współczesność i nowoczesność

Współczesność jest przedmiotem badań szczególnego nurtu antropologii amerykańskiej. Wedle definicji Rabinowa:

Współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etos, który nabiera już wymiaru historycznego (Rabinow 2007: 2).

Autor ten rozróżnia przede wszystkim dwa sposoby rozumienia słowa „współczesność” w języku angielskim. Pierwszy nie ma konotacji historycznych, zdaje zaś sprawę ze współwystępowania zdarzeń czy osób. Mówi się wówczas, na przykład, że Adolf Dymsha był współczesnym Eugeniusza Bodo. Z kolei drugi sposób rozumienia omawianego słowa zakłada wymiar historyczny, w ramach którego to, co dzisiejsze (współczesne właśnie) odniesione jest do tego, co nowoczesne w celu, jak pisze Rabinow, jednoczesnego zrównania i odróżnienia obu elementów (Rabinow 2007: 2). Amerykański antropolog przyjmuje zatem, że w obu przypadkach mowa o postawach.

Współczesność staje się miarą nowoczesności, zdając sprawę z jej kondycji (kondycji tego, co nowoczesne) w wyznaczonych przez „nieodległą” przeszłość i przyszłość ramach (przestrzeni nieliniowej) tego, co dzisiejsze. Uderzające są tu dwie charakterystyki. Po pierwsze, chodzi o ujmowanie współczesności w kategoriach relacyjnych: jest ona ruchomym stosunkiem. Po drugie, nowoczesność widziana jest w równie relacyjnych kategoriach, gdyż poprzez „filtrowanie” przez współczesność sama nabiera wymiaru historycznego. Pojawia się jeszcze jeden element, a mianowicie to, czym dla Rabinowa jest nowoczesność. Przede wszystkim – wspominam o tym wyżej – mowa jest o postawie (albo formacji). Mówiąc ściślej, amerykański antropolog ma na myśli opowiadanie się za, dążenie czy pozytywny stosunek do tego, co nowe. Czy jednak postawa nowoczesna tylko do tego zagadnienia się ogranicza? Aby na to pytanie odpowiedzieć, muszę przywołać myśl Michela Foucaulta, jednego z duchowych ojców Rabinowa, którego tekst odwołujący się do nowoczesności jako etosu jest wspomniany w książce autora definicji współczesności.

W swym artykule *Czym jest Oświecenie?*, stanowiącym swoistą polemikę z o dwieście lat wcześniejszym tekstem Immanuela Kanta *Co to jest oświecenie?*, Foucault podejmuje zagadnienie samodzielności posługiwania się rozumem przez człowieka, rozważane przez pruskiego filozofa. W tym kontekście interpretuje słowa tego ostatniego jako wyrażające „refleksję nad «dzisiaj» jako różnicą w historii i jako motywem szczególnego filozoficznego zadania” (Foucault 2000: 282). Ta konstatacja pozwala francuskiemu myślicielowi wprowadzić do gry fundamentalne zagadnienie. Refleksja Kanta ma, zdaniem Foucaulta, umożliwić mówienie o postawie nowoczesnej. Tym samym autor *Czym jest Oświecenie?* nie rozważa nowoczesności jako epoki, którą można by odróżnić od przednowoczesności i ponowoczesności. Jako postawę rozumie on „sposób ustosunkowywania się do aktualności, dobrowolny wybór, podejmowany przez niektórych, i wreszcie sposób myślenia i odczuwania, a także działania i zachowania, który zarazem oznacza przynależność i jawi się jako zadanie” (Foucault 2000: 283). Sposób ten opisany jest w dwóch krokach: pierwszym zdającym sprawę z perspektywy indywidualum i drugim – z perspektywy bardziej ogólnej.

Najpierw zatem autor cytowanego artykułu odwołuje się do Charlesa Baudelaire’a, dziewiętnastowiecznego francuskiego poety i krytyka sztuki, postaci klu-

czowej dla uchwycenia interesującego Foucaulta odniesienia słowa „nowoczesność”. Na stanowiącą to odniesienie postawę składa się: 1. „zerwanie z tradycją, poczucie nowatorstwa, upajanie się upływającą chwilą” (Foucault 2000: 283); 2. wyjście poza terażniejszość, aby „uchwycić to, czym jest” (Foucault 2000: 285), czyli chęć jej ogarnięcia, nie zaś bycie ogarniętym przez nią, co notabene „ma charakter ironiczny” (Foucault 2000: 284); 3. dystans wobec siebie, jako czegoś, co jest „strumieniem upływających chwil” (Foucault 2000: 284) i 4. niezgoda na to, „iżby owa ironiczna heroizacja terażniejszości, przeobrażenie jako skutek gry wolności z tym, co rzeczywiste, oraz ascetyczne kreowanie samego siebie mogło nastąpić w samym społeczeństwie czy państwie” (Foucault 2000: 285), jako że ta postawa jest domeną sztuki.

W następnym kroku Foucault daje do zrozumienia, że interesująca nas postawa nie jest wyłącznie związana z historycznie zakreślonym oświeceniem jako zespołem zasad. Zdający sprawę z bycia oświeconym etos ma oznaczać – niezależną od danej epoki – „permanentną krytykę naszego historycznego bytu”. Etos ów widziany jest jednocześnie w kategoriach negatywnych i pozytywnych. W kontekście pierwszych należy unikać „szantażu” oświecenia jako epoki właśnie i mieszania humanizmu jako „zbioru tematów” z oświeceniem jako zdarzeniem. W kontekście drugich należy ów etos traktować jako postawę graniczną, czyli zakładającą, w przeciwieństwie do stanowiska Kanta na temat wolności, możliwość wykraczania w ramach krytyki poza ustalone granice. Należy też praktykować eksperymenty ujmując człowieka, a raczej dokonującą się w wyniku krytyki i w czasie zmianę, w kontekście jego aktualności i indywidualności, nie zaś ogólnych programów „innego społeczeństwa”, „innej kultury”, mających złowrogie konsekwencje. Owym dwóm elementom towarzyszy trzeci. Chodzi o ewentualny zarzut o cząstkowość i przygodność takiej pracy. Foucault proponuje, aby pracy tej nadać ogólność (inaczej rozumianą niż wskazane zostało to przed chwilą, gdyż zakładającą historycznie określoną kontekstowość, nie zaś powszechność), systematyczność, jednorodność oraz stawkę (rozumianą jako walkę o autonomizację jednostki) (Foucault 2000: 286-291).

Ów Foucaultiański program w sposób niedwuznaczny wiąże nowoczesność ze współczesnością (oddaną za pomocą słowa „teraźniejszość”, którego znaczenie bliskie jest temu, wspomnianemu przez Rabinowa w kontekście jego wymiaru historycznego). Ta pierwsza byłaby punktem odniesienia swoistej postawy cechującej się wycuciem nowości, chwilowości, ironii (czy szerzej dystansu), wreszcie poetyckości czy też estetyczności (albo estetyki). Nie dziwi też fakt, że rzeczona postawa nie jest ujmowana w kategoriach epoki historycznej, choć ma charakter czasowy. Dana osoba jest nowoczesna o tyle tylko, o ile wykonuje pracę krytyczno-historyczną przekształcając siebie w odniesieniu do upływającego przedziału czasu zwanego terażniejszością (czy współczesnością). Dana epoka, choćby było nią oświecenie, nie ma tu większego znaczenia (albo ma znaczenie

drugorzędne). W tym kontekście można by sądzić, że perspektywa Rabinowa pokrywa się z tą, którą reprezentuje Foucault. Czy jest tak rzeczywiście?

Kiedy Rabinow pisze o przedstawicielach dwudziestowiecznych ruchów, które określały się jako nowoczesne (modernistyczne), uznaje, że mieli obsesję na punkcie „tego, co nowe”. Miało to związek z uprawianiem filozofii historii w kategoriach „nieuchronnego ruchu”. Przedstawiciele ci uznawali, że na wzór pojęcia kultury, epoki historyczne cechowały się „jednością, która łączyła rozmaite domeny praktyki i doświadczenia w całość o charakterze jeśli nie jednolitym, to przynajmniej spójnym” (Rabinow 2007: 2). Jednakże wobec utraty zaufania w takie, wedle słów Rabinowa, byty ontologiczne, jak kultura, epoka czy postęp, również nowoczesność stała się przedmiotem krytyki. Efektem tego było zwrócenie się ku takim cechom, jak przygodność, niezgodność, zróżnicowanie warstw pod powierzchnią jedności. W tym właśnie miejscu doszło do odejścia od myślenia o nowoczesności w kategoriach epoki, przyjęto za to współistnienie w wielu obszarach elementów nowych i starych „w różnorodnych konfiguracjach i odmianach” (Rabinow 2007: 2). Co więcej, zaniechano ujmowania tego, co nowe (w domyśle nowoczesne), jako elementu dominującego w takim układzie (złożonym), zaś tego, co stare, jako elementu rezydualnego. Jednocześnie współczesność właśnie miała stać się wedle Rabinowa miejscem czy też terenem badań nad wielorakimi relacjami zachodzącymi między oboma elementami.

Pojęcia elementu dominującego i rezydualnego zostały przez Rabinowa zażyczone od walijskiego marksisty, czołowego przedstawiciela brytyjskich studiów kulturowych, Raymonda Williama, który wyróżnia też trzeci element – emergentny. Ten ostatni zostaje wykorzystany przez cytowanego antropologa współczesności, aby odsłonić inny aspekt omawianego układu. Oto antropologia nie ma odnajdywać na wspomnianym terenie badań reprodukcji danych form, na przykład wspólnot czy obyczajów, które trwają „poprzez instytucje, pracę symboliczną, relacje siły czy bystrość rozumu” (Rabinow 2007: 3). Jako nauka (antropologiczna) nie powinna zatem wykorzystywać starego słownika biologicznego (wedle Foucaulta modelowego w oświeceniu), na którym nauka ta od początku bazuje. Zadaniem antropologii (współczesności) staje się analiza elementów emergentnych, mających jednocześnie charakter niepowtarzalny, nieciągły, niestały. Mamy tu zatem do czynienia z przesunięciem akcentu w badaniach antropologicznych, które w swej wersji klasycznej skupiały się na tym, co rezydualne. Jednocześnie relacje między trzema składnikami wspomnianej triady nie są z góry przesądzone. Tak oto, na przykład, Faubion ujmuje element emergentny jako „pochodną [elementu – A.Z.] rezydualnego i dominującego” (Rabinow i in. 2008: 94) uwikłanych we współczesną relację przemocy. Należy jednak pamiętać, że wszystkie trzy rozważane są w kategoriach zdarzeń (ang. *events*). Jako takie zatem odsłaniają możliwie niski poziom praktyk społecznych, wciąż aktualny w badaniach etnograficznych. Uwaga ta nie może być niedoceniona w świetle wcześniejszej refleksji na temat kryzysu w tych badaniach (por.

Marcus 1989), wynikającego z nieodpowiedniości poziomu mikro (świat interakcji ludzkich badany przez antropologów) i poziomu makro (globalne procesy, takie jak przepływ kapitału).

Problem odniesienia do siebie w trakcie analizy sieci zdarzeń dwóch narzędzi: diady (stare – nowe) i triady (dominujące – rezydualne – emergentne) jest interesujący, jednak wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Powróć zatem do głównego wątku, jakim jest zestawienie rozumienia nowoczesności jako postawy przez Foucaulta i Rabinowa. Z tego, co zostało zaprezentowane wynika, że perspektywy obu badaczy nie pokrywają się ze sobą całkowicie. O ile dla Foucaulta ów etos zakłada nowatorstwo, wyjście poza teraźniejszość, dystans wobec siebie i praktykowanie gry wolności w ramach sztuki (wraz z dalszymi, wspomnianymi dookreśleniami ujętymi w ramach kategorii negatywnych i pozytywnych), o tyle Rabinow skupia się na pierwszym elemencie, czyli dążeniu do nowatorstwa, i to w sensie negatywnym, jako że zbyt często traktowany był on jako dominujący w ramach relacji współczesności. Jeśli ta ostatnia miałaby być „ruchomym stosunkiem nowoczesności”, to wedle amerykańskiego antropologa postawa polegająca na dążeniu do tego, co nowe stałaby się jedną z wielu (przynajmniej jedną z dwóch) postaw o charakterze przemijającym, a jednocześnie zdarzeniowym. Nie mam tu oczywiście na myśli etosu jako zdarzenia. Chodzi mi o warunkowane przez stosowną postawę (postawy) ludzkie działania, które są rodzajem zdarzenia. W każdym razie etos ten ujmowany jest przez Rabinowa jako jedna ze stron stosunku sił, ta mianowicie, która odwołuje się do nowatorstwa.

Czy zatem Rabinow odchodzi daleko od stanowiska jednego ze swych mentorów? Z pewnością amerykański antropolog współczesności nie ujmuje nowoczesności w tych samych kategoriach, w jakich czyni to francuski filozof i socjolog. Można jednak powiedzieć, że przesuwając akcenty pierwszy zajmuje stanowisko podobne do drugiego, jeśli chodzi o postawę badacza wobec badanego problemu. Tak oto wspomniane przez Foucaulta elementy składające się na postawę nowoczesną można odnaleźć w Rabinowa refleksji na temat badania współczesności. Chodzi między innymi o kategorię *Bildung*. Tę odnoszącą się do wielowymiarowego procesu uczenia jakoś Rabinow – i tutaj rzeczywiście wychodzi poza perspektywę Foucaulta – rozumie jako pracę nie tylko albo nie przede wszystkim o charakterze indywidualnym. Ujęte w Nietzscheańskim duchu niewczesności badania/dociekania polegają na:

słuchaniu, obserwowaniu, słyszeniu, widzeniu, zapytywaniu, odczuwaniu, refleksowaniu, rozważaniu, zadziwieniu, a także pisaniu w różnym czasie w trakcie, przed i po podejmowaniu owych innych działań. Ich celem jest identyfikowanie, rozumienie oraz formułowanie czegoś bieżącego, lecz ani nie poprzez utożsamianie się z tym, ani przez czynienie tego czymś egzotycznym. Badania/dociekania te dążą raczej do wyrażenia pewnego sposobu przylegania. Tego rodzaju praca może

być samotna – w końcu ktoś inny pragnie być nowoczesny i przylegający – lecz nie może być nigdy wykonana samemu (Rabinow 2007: 49).

W tym miejscu pojawia się ów szczególny, antropologiczny właśnie, rys myśli Rabinowa, który z jednej strony wierny jest Foucaultiańskiemu nastawieniu krytycznemu (w tym do siebie), z drugiej zaś koncentruje się na nieusuwalnej relacji międzyludzkiej.

Pozostaje jednak w mocy stwierdzenie, iż pisanie o nowoczesności jako etosie przy jednoczesnym odwoływaniu się do tekstu Foucaulta na temat postawy nowoczesnej może czytelnika wprowadzić w zmieszanie. Mam na myśli dokonanie przez amerykańskiego antropologa rozróżnienia między skłonnością do nowatorstwa i zachowaniem krytycznego stosunku, w tym do owej skłonności. Niech za przykład posłuży moja osoba. Tak oto odwołując się do Rabinowa definicji współczesności pisałem, że staje się ona „probierzem postawy nowoczesnej (refleksyjnej i zdystansowanej wobec bieżącego strumienia zdarzeń)” (Zaporowski 2010: 369). Przyjmując Foucaultiański tok myśli przeoczyłem tę okoliczność, że kontynuator jego stanowiska wspomnianą postawę zredukuje do jednego tylko aspektu. Co więcej, okaże się, że Rabinow wprowadzi do gry nowy element – współczesność – który posiadając charakter relacyjny sam nazwany zostanie postawą (Rabinow 2011: 111). W ten też sposób współczesność wejdzie w swą własną grę z nowoczesnością, będąc – aby przywołać raz jeszcze słowa amerykańskiego antropologa – z nią jednocześnie zrównywana i od niej odróżniana.

Kultura i jej krytycy

Jak już wspomniałem, antropologia współczesności stanowi pokłosie zwrotu tekstualnego, który dokonał się w latach 80. XX wieku. Wówczas to ukazały się takie pozycje, jak zbiór esejów *Writing Culture* (Clifford, Marcus, eds., 1986) czy autorskie książki *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus, Fischer 1986) i *Kłopoty z kulturą* (Clifford 2000)¹. Szczególnie pierwsza z wymienionych pozycji jest tu interesująca. Będąc przedmiotem krytyki – o czym piszę niżej – stanowi kamień milowy w dziejach antropologii, ponieważ „podważa najzwyczajniejszy rodzaj autorytetu zawodowego, z którego można by czerpać zadowolenie i uznanie prowadząc swe badania” (Rabinow i in. 2008: 105). Te gorzkie słowa Marcusa mają jednak zwrócić uwagę na fakt, że antropologia powinna wyjść z zaścianka i stać się dyscypliną otwartą, zróżnicowaną, gotową podjąć wyzwanie „współpracy” (ang. *collaboration*) z innymi dyscyplinami. Zgodne jest to z wcześniejszymi uwagami tego badacza na temat usytuowania swego dotychczasowego pola badawczego wśród innych dziedzin wiedzy (przynajmniej od lat 90. XX w.,

¹ Pozycja ta ukazała się w oryginale w 1988 r.

kiedy wskazywał na związki antropologii kulturowej ze studiami kulturowymi). Co prawda już, między innymi, Clifford Geertz obrał ten kierunek refleksji nad kondycją antropologii, ale punkt krytyczny refleksja ta osiągnęła właśnie w latach 80., w tym za sprawą wspomnianych badaczy.

Elementem krytyki tradycyjnej (czy klasycznej) antropologii jest podważanie zasadności używania terminu „kultura” w badaniach etnograficznych. O jakie jednak chodzi odniesienie przedmiotowe powyższego terminu? Rzecznicy antropologii współczesności mają na myśli holistycznie traktowane, odrębne układy, które widziane są przez pryzmat nie tylko bardziej czy mniej abstrakcyjnie ujętych składników, takich jak normy czy receptury, ale i ludzkich wspólnot. Dostrzec to można już w fundamentalnej dla nauk o człowieku dziewiętnastowiecznej definicji Edwarda Tylora, gdzie człowiek ujęty jest jako członek społeczeństwa. Owo powiązanie zbiorów norm (receptur) ze zbiorami ludzi prowadzi do przekonania, że tradycyjne, etnograficzne ujęcie kultury „zakorzenione jest w idei grupy i wspólnoty” (Marcus 1989: 27). Kiedy zatem mowa o tego rodzaju układzie jako „odrębnej wyspie”, jak ujmuje to Rees (Rabinow i in. 2008: 106), warto pamiętać o owym złożeniu dwóch perspektyw. Problem ten poruszył już między innymi Geertz, zajmujący się w latach 50. XX wieku zmianą kulturową dokonującą się w synkretycznym społeczeństwie jawańskim (indonezyjskim), kiedy odwołując się do rosyjsko-amerykańskiego socjologa Pitirima Sorokina odróżnił „integrację logiczno-znaczeniową” (odpowiadającą temu, co ująłem jako zbiór norm lub receptur) od „integracji przyczynowo-funkcjonalnej” (odpowiadającej temu, co ująłem jako zbiór ludzi) (Geertz 2004: 219). Jednakże omawiani antropologowie współczesności, jak wielu innych badaczy, wspomniane dwie perspektywy traktują łącznie. Odrzucają zatem ideę kultury jako odrębnej całości. Czynią zaś tak uznając, że ludzie żyją w zglobalizowanym świecie, który ma charakter dynamiczny, zmienny i składający się z wielowymiarowej sieci współwystępujących i współoddziałujących na siebie zdarzeń (w tym ludzkich działań).

Jednocześnie antropologowie współczesności nie rezygnują z identyfikowania szczególnego wymiaru rzeczoności świata, na który składają się ludzkie działania, mające charakter zasadniczo intencjonalny (co przyjmowane jest przez badaczy *implicite*) i jako takie poddane mogą (albo powinny) być analizie, w tym semiotycznej. Chodzi tu o różne rodzaje „instalacji” (ang. *assemblage*) albo czegoś, co zwane jest przez nich „aparatem” (ang. *apparatus*) czy „ustrojstwem”² (ang. *contraption*). Składające się na nie elementy, w tym emergentne, mają na przykład postać „[rodzajów – A.Z.] racjonalności lub technologii”, ale też tego, „co pozostaje nie pomyślane lub podświadome” (Rabinow i in. 2008: 107). W grę wchodzi również szeroko pojęte życie codzienne, wraz ze składającymi się nań rozlicznymi narracjami (tu omawiani badacze wierni są klasycznej perspektywie

² Chodzi o rodzaj urządzenia, na które składają się wzajemnie niedopasowane pod różnym względem elementy.

Bronisława Malinowskiego). Rejestracja „instalacji” i ich składników ma przez to ukazywać unikatowy charakter owych tworów. Jednocześnie zaś ich analiza ujmować ma je jako znaki, które cechują się własnymi „tropami, rodzajami dyskursywnymi, nastrojami i oddziaływaniami retorycznymi, schematami orientacyjnymi, a także systemami założeń” (Rabinow i in. 2008: 107). Wierni perspektywie tekstualnej antropologowie współczesności podtrzymują zatem chęć badania ludzkich działań, których nie można sprowadzić do pracy łuku odruchowego, a które zdają sprawę z podmiotowego ujęcia człowieka w jego wymiarze interakcyjnym, choć fragmentarycznym i przygodnym. Wymiar ten zaś nazywają kulturowym.

Tytułem uzupełnienia zarysuję odmienne dotąd perspektywy badawcze dwóch ze wspomnianych antropologów, Rabinowa i Marcusa, które w trakcie dialogów składających się na książkę *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow i in. 2008) zostały ze sobą powiązane, wskazując na wielowymiarowy charakter projektu refleksji nad współczesnością. Pierwszy z badaczy przyjmuje perspektywę ontologiczną, drugi – epistemologiczną. Rabinow postawił sobie za cel rozpoznawanie nowych światów czy też pól badawczych. Znalazł je w postaci przedsięwzięcia biotechnologicznych, które zaczęły pojawiać się na horyzoncie przemysłowym na przełomie lat 70. i 80. XX wieku, szczególnie w Stanach Zjednoczonych. Charakterystyczne, że w kontekście rozważań tego antropologa nad współczesnością, element nowy czy też nowoczesny utożsamiony zostaje w tym wypadku z elementem emergentnym. Rabinow przeprowadza rozmowy z przedstawicielami elity branży, czyli decydentami, menedżerami i naukowcami. Interesuje go bowiem konstrukcja tego świata, a tylko specjaliści zdolni są udzielić lekcji w tej materii. Wykonuje w związku z tym dwa wspierające siebie wzajemnie działania: rozpoznaje (nowe) technologie i tworzy (nowy) słownik technologiczny, zawierający wyżej wspomniane terminy, takie jak „aparat”, „instalacja”, ale też „wyposażenie” czy „problematyzacja”, który następnie będzie (metaforycznie) wykorzystany do opisywania innych zjawisk. Dokonuje tym samym przemeblowania świata – aby użyć słów Hilarego Putnama – który do tej pory był przez nas oswojony.

Marcus pozostaje natomiast wierny bardziej tradycyjnym badaniom terenowym i skupia się na „tubylczym punkcie widzenia”, choć zaznacza, że nie lubi samego wyrażenia, ukutego przez Geertza. Przyjmowana przezeń perspektywa epistemologiczna oznacza zdobywanie i wytwarzanie wiedzy poprzez bycie blisko innego, dialogiczny sposób pracy z nim, wreszcie zmianę rozumienia terenu (choćby w postaci uprawiania etnografii wieloplanowej/wielomiejscowej). Również w wypadku Marcusa dostrzec można dwa wspierające się nurty sprzyjające przeformułowaniu pracy antropologicznej. Pierwszy wyrażony jest przez użycie terminu „paraetnografia” (ang. *para-ethnography*) i sprowadza się do „tego, co współczesny «tubylec» mógłby zaoferować antropologowi jako «punkt widzenia»” (Rabinow i in. 2008: 48). Na drugi z kolei, oddany przez termin „wyobra-

żenia” (ang. *imaginaries*), składa się „to, co antropologowie wypracowują w sobie, aby stworzyć mapę lub projekt badań terenowych” (Rabinow i in. 2008: 48). Tego rodzaju postawa Marcusa wyrażać ma jednocześnie dążność do zachowania ciągłości z tym, co stanowi sedno badań antropologicznych, czyli zwróceniem się ku innemu, kimkolwiek by był, i oddaniem mu głosu.

Obie perspektywy winny być, zdaniem antropologów współczesności, ujmowane łącznie, nie zaś sobie przeciwstawiane. Tego rodzaju ruch ma na celu wzbogacenie arsenału badawczego w świetle dynamicznego i wielowątkowego świata ujmowanego w kategoriach globalnych. Najdobitniej wyraża go, jak sądzę, Faubion, formułując wręcz retoryczne pytanie:

Czy można by pogodzić ze sobą troskę o to, co epistemologiczne – narzędzia, które dostępne są etnografom w celu produkowania wiedzy antropologicznej – z troską o to, co ontologiczne – rozwijaniem nowych narzędzi służących do badania nowych przedmiotów w taki sposób, aby móc potencjalnie tworzyć przestrzeń dla nowej pracy postrzeganej jako antropologiczna? (Rabinow i in. 2008: 48-49).

Okazuje się zatem, że sami antropologowie mogą łączyć elementy stare oraz nowe, i dzięki temu zdawać sprawę z relacji zwanej współczesnością. Ich zamysł idzie jednak dalej, gdyż zakłada nie tylko kontakt z tradycyjnym albo elitarnym „tubylcem”, ale Innym w pełnym tego słowa znaczeniu. Wspomniani antropologowie proponują zatem, o czym napomknąłem wyżej, szeroko zakrojoną „współpracę”³ z reprezentantami innych profesji w ramach czegoś, co zwą „biurami projektowymi” (ang. *design studios*). Tego rodzaju instytucje obejmujące absolwentów i studentów antropologii, a także innych dziedzin nauki i sfer pozanaukowych pozwalałyby wypracowywać, w ramach różnych projektów, wielowątkowe strategie przypominające raczej otwarte teksty (utworzone na wzór witryn sieciowych i zawierające wzajemne odniesienia) niż zamkniętą monografię.

Powracając do wątku krytyki kultury, przytoczę słowa Faubiona, który tak przedstawia zadanie antropologii (współczesności):

Chciałbym wprowadzić rozróżnienie między kulturą a tym, co kulturowe. Jesteśmy zadowoleni, że pozbyliśmy się kultur, owych ograniczonych całości. Jednakże nie satysfakcjonuje nas, jak sądzę, pożegnanie z tym, co kulturowe, jako konstytutywnym wymiarem ludzkiego życia, jako jedną z płaszczyzn – bez wątpienia otwartą – która się nań zawsze składa (Rabinow i in. 2008: 106).

³ Wg antropologa i informatyka Christophera Kelty’ego „współpraca” stanowi tylko jeden ze sposobów współdziałania. Autor przeciwstawia jej „koordynację” (ang. *coordination*), gdzie „koordynacja” ma charakter bardziej pierwotny (w sensie pracy nad projektem antropologicznym przez zespół badaczy); „współpraca” ma stanowić jej rezultat w pracy terenowej. Jednocześnie Kelty rozszerza ujęcie twórczości antropologicznej i wychodząc poza pisarstwo, jako dotąd uprzywilejowaną jej formę, postuluje „kompozycję” (ang. *composition*) (Kelty i in. 2009).

Pojawia się w tym miejscu pytanie o motyw tego rodzaju ruchu. Odpowiedź może wydać się czytelna, jako że przegląd też cytowanych antropologów ukazuje proces przesuwania się zainteresowania z jednego przedmiotu na inny. To – aby użyć słownika funkcjonalnie zorientowanych myślicieli⁴ – co, do tej pory było celem (badań), obecnie staje się – w kontekście pojawienia się nowego celu – środkiem do dociekań. Skoro zatem wyznaczony jako określony cel przedmiot, jakim jest w tym wypadku kultura, zostaje zarzucony, to upieranie się przy zachowaniu owego przedmiotu niczym starego mebla na strychu staje się zbędne. Nie warto jednakże pozbywać się go całkowicie. Rozsądniej jest wykorzystać ów przedmiot jako materiał służący konstrukcji nowego przedmiotu, któremu na imię „współczesność”. Ruch taki wiąże się notabene z określaniem owego materiału w kategoriach własności starego przedmiotu.

Motyw taki uznaję za zrozumiały, ale zanim poddam go krytyce, odniosę się do pewnego źródła, które w kontekście swej wypowiedzi przywołuje cytowany Faubion. Chodzi o tekst Lily Abu-Lughod, *Writing Against Culture* (1991), stanowiący część materiałów wieńczących seminarium zorganizowane w School of American Research w Santa Fe, w Stanach Zjednoczonych, w 1989 roku. Autorka rozpoczyna swój esej od krytyki *Writing Culture*, sugerując, że autorzy tego tomu pominieli w swych analizach dwie ważne grupy społeczne, mianowicie feministów oraz „połowinki” (ang. *halfies*⁵). Szczególnie ostatnia grupa jest interesująca, również w kontekście niniejszego artykułu, gdyż obejmuje ludzi, „których tożsamość narodowa lub kulturowa jest zmieszana w wyniku migracji, zagranicznej edukacji bądź pochodzenia” (Abu-Lughod 1991: 137). Jej przykład służy jako rodzaj motta działania autorki, polegającego na pisaniu przeciwko kulturze. Punktem wyjścia jest odniesienie się do ustanawianej powszechnie w antropologii opozycji „swój – obcy”. Z jednej strony, opozycja ta nie zasadza się wyłącznie na fundamencie różnicy, ale przede wszystkim – nierówności. Z drugiej zaś, uprzywilejowany element „swój” reprezentował nie tyle antropolog, ale człowiek Zachodu (którym dopiero ów antropolog okazywał się być). Problem pojawia się, kiedy feministka i „połowinka” muszą określić się wobec owej opozycji. Dotąd obie grupy uważane były za „obce”, ale obecnie coraz częściej przejmują rolę „swego”, zabierając głos jako antropolożki/antropologowie. Abu-Lughod sugeruje, że tego rodzaju sytuacja sprawia, iż to, co swoje, jaźń, ulega rozszczepieniu, ponieważ przedstawiciele obu grup „niepewnie podróżują między mówieniem «za» a mówieniem «z»” (Abu-Lughod 1991: 143).

Owo rozszczepienie odsłania problem „pozycjonowania, publiczności i siły stale obecnej w rozróżnieniach między swoim a obcym” (Abu-Lughod 1991: 140). Feminisci i „połowinki” muszą bowiem, na co wskazuje poprzedni cytat,

⁴ Mam na myśli słownik używany w ramach wyjaśnienia funkcjonalnego. Na temat wspomnianego wyjaśnienia piszę gdzie indziej (Zaporowski 2011).

⁵ Termin ten autorka zapożycza, jak sama pisze, od Kirin Narayan.

bezustannie balansować między podmiotem i przedmiotem, a tym samym definiować swe miejsce, obraz i nierówność stron opozycji. Winne jest temu między innymi używanie pojęcia kultury, które „niesie [w sobie – A.Z.] sens hierarchii” (Abu-Lughod 1991: 138). Ów sens nie staje się jeszcze jasny, kiedy Abu-Lughod, odwołując się do Geertza, mówi o „zbiorze zachowań, obyczajów, tradycji, reguł, planów, receptur czy programów”⁶ (Abu-Lughod 1991: 144). Jednakże nieodłącznym elementem badań stało się ujmowanie terminu kultura w liczbie mnogiej. To zaś pozwoliło na mówienie o kulturze w kategoriach różnicy, gdzie ta ostatnia przestała mieć charakter binarny; różnica została zwielokrotniona, przy czym miała zakładać nierówność. Jednocześnie jako zestaw jakości, które są „wyuczone i mogą się zmieniać”, kultura przestała być łączona z domeną „tego, co naturalne i wrodzone” (Abu-Lughod 1991: 144).

Wedle Abu-Lughod (1991: 147), kultura ujmowana jest przez antropologów w kategoriach spójności, beczasowości i odrębności. Badaczka twierdzi też, że kryjąca się za tym idea jedności ma charakter organiczny i holistyczny. Niedwuznacznie zatem wskazuje na oświeceniowe i biologiczne korzenie perspektywy kulturowej antropologów (co widać również, kiedy ujmuje kulturę jako swoistą spadkobierczynię rasy). Jest przy tym świadoma, że kultura to kategoria antyesencjalistyczna, ale twierdzi jednocześnie, iż nie chroni to ani antropologów stojących po stronie „swojego”, ani tych – w tym rzeczników ruchów wyzwolńczych, społecznych, antykolonialnych – opowiadających się po stronie „obcego” przed podtrzymywaniem różnicy, a co najważniejsze – nierówności w trakcie konstruowania własnych dyskursów. Tego właśnie Abu-Lughod pragnie unikać. Konstruuje zatem trzy strategie czy też sposoby takiego pisania, które pozwolą na uniknięcie napięcia „swój – obcy”. Nadaje im nazwy: 1. dyskursu i praktyki, 2. powiązań i 3. etnografii szczegółu (Abu-Lughod 1991: 147).

Pierwsza strategia ma zasadniczo charakter pragmatyczny. Odwołując się do Pierre’a Bourdieu (w kontekście praktyki), autorka wskazuje na skupienie się na tym, co sprzeczne, niezrozumiałe albo opacznie zrozumiane, nierozpoznane lub źle rozpoznane, i to w wymiarze dynamicznym. Z kolei przywołując Foucaulta (w kontekście dyskursu), zaleca korzystanie z takich kategorii, jak formacje dyskursywne, aparaty czy technologie, pozwalające zarzucić abstrakcyjne rozróżnienia i odwołać się do indywidualnego użycia społecznych znaków. Chodzi tu zatem o dyskurs mający swe praktyczne konsekwencje.

Druga strategia ma charakter polityczny i polega na skupieniu się na:

różnorodnych powiązaniach, jak i związkach [je łączących – A.Z.], mających charakter historyczny i współczesny, pomiędzy wspólnotą a antropologiem, który z jej członkami pracuje i o nich pisze, nie mówiąc już o świecie, do którego ów antro-

⁶ Sam Geertz nie umieszcza wszystkich cytowanych jakości w jednym szeregu, gdyż tylko ostatnie cztery, według niego, charakteryzują kulturę.

polog należy i który pozwala mu być w tym szczególnym miejscu oraz badać ową grupę” (Abu-Lughod 1991: 148).

W tej strategii chodzi zatem o ukazanie antropologa uwikłanego w sieć między innymi historycznych zależności wpływających na jego/jej współczesną kondycję w kontaktach z innymi, i zrelatywizowanego do jednoczesnego aktora i widza, który bierze udział w społecznym spektaklu.

Wreszcie trzeci, chyba centralny dla autorki sposób pisania, służy zaniechaniu generalizowania i zbliżeniu z innym człowiekiem tak, aby ukazać go w jego codzienności, a także niepowtarzalności. Środkiem do tego jest, na przykład, korzystanie w pisaniu z języka potocznego (własnego i cudzego – badanego) tak, aby połączyć (również własne) życie i pisanie. Abu-Lughod zaleca eksperymentowanie „z narracyjnymi etnografiami szczegółu w ciągłej tradycji pisania opartego na badaniach terenowych” (Abu-Lughod 1991: 153). Ta, jak sądzę najbardziej osobista strategia, na którą składa się przywoływanie szeregu opowieści (w cytowanym eseju – szczególnej beduińskiej matrony), pozwala jednocześnie autorce pozostawać antropolożką w pełnym tego słowa znaczeniu.

Okazuje się jednak, że obraz kultury, jaki kreśli Abu-Lughod, nie jest jednoznaczny. Problem polega na wiązaniu relacji różnicy z relacją nierówności (siły), tak jakby wiązanie owo było trwałe. Z jednej strony, trudno sobie wyobrazić – gdyby abstrahować od zagadnienia kultury – sytuację, w której można dokonywać aktu poznawczego pozbywając się pierwszej relacji. Różnica jest nieusuwalnym składnikiem procesu asocjacji terminologicznej, pojęciowej czy zdarzeniowej. Z drugiej strony, dlaczego należałoby akceptować konieczny związek między różnicą a nierównością? Badaczka wydaje się okoliczność tę rozumieć, kiedy stwierdza, że „odrębność nie musi zakładać wartości” (Abu-Lughod 1991: 146). Okazuje się, że sama waha się, na ile być wierną wyjściowej tezie o wynikającej z opozycyjnego charakteru relacji „swój – obcy” nierówności między oboma jej członami, na ile zaś tezę tę poddać krytyce. Dlatego też retorycznie pyta: „Czy różnica zawsze przemycza hierarchię?” (Abu-Lughod 1991: 146). W tym też sensie sądzę, że jej pisanie przeciwko kulturze nie musi wymazywać przedmiotu, który jest odniesieniem stosownego terminu („kultura”), a jedynie wskazywać na konstruktywistyczny, ze wszelkimi tego konsekwencjami, charakter operacji przedmiot ten postulującej.

Niezależnie od powyższych uwag, antropologowie współczesności pozbywają się kultury jako odrębnej całości przyjmując tezę Abu-Lughod, wedle której całości takie, poza tym, że uwikłane są w zależność hierarchiczną, są spójne, beczasowe i odrębne. Rozważmy oba elementy tej tezy. Po pierwsze, o czym napomknąłem wyżej, wątpliwe jest, czy relacja różnicy musi pociągać za sobą relację hierarchii. Nie mam zresztą na myśli podległości jako związku o charakterze praktycznym czy etycznym. Problem polega na tym, że podobnie jak jest wypadku innych jakości, niech chodzi o kolory czy kształty, postulowanie jed-

nej kultury nie musi stanowić warunku koniecznego postulowania innej kultury. Oczywiście możliwość taka istnieje, ale nie jest ona wynikiem wprowadzenia na scenę relacji różnicy. Relacja hierarchii działa tu odrębnie, i każdy antropolog winien mieć świadomość, na ile sam „przemycja ją”, na ile zaś „ruguje” we własnym dyskursie. Jednocześnie jakie byłyby konsekwencje „komponowania” dyskursu, niezależnie od tego, czy poświęcony jest kulturze czy innemu przedmiotowi, który wolny byłby od używania relacji różnicy? Doskonałym przykładem jest tu współczesność, którą, powtórzę te słowa, Rabinow definiuje jako „ruchomy stosunek nowoczesności”. Otóż pozbycie się wspomnianej relacji uniemożliwiłoby wyłuskanie jakiegokolwiek przedmiotu. Można podążać taką drogą, i czynią to ci, którym obce jest rozumienie tożsamości⁷ w sensie ontologicznym i logicznym. Problem polega na tym, że rozumiejąc tego rodzaju alternatywę – wyjścia poza ideę tożsamości – można zapytać, jaką wartość poznawczą ma pozbycie się relacji różnicy.

Po drugie, spójność, beczasowość i odrębność uznać można za własności kultury jako tworzywa społecznego. W grę tu wchodzi dziedzictwo oświeceniowe, ale również romantyczne. Z jednej strony, ufundowany na wzór ludzkiego ciała układ uzupełniających się organów, tkanek i komórek społecznych musi być – o ile jest „zdrowy”, czyli znajduje się w stanie konstytucji, aby użyć terminologii Foucaulta – całością charakteryzowaną przez wspomniane własności. Z drugiej zaś, przekonanie co do bezwarunkowego stosowania tej charakterystyki ma charakter mityczny. Nie chodzi bynajmniej o zmianę danego stanu rzeczy w kontekście idei ewolucji. Problem, przed którym staje jednocześnie jednostka i wspólnota, polega na przemijaniu, rozkładzie i przekształcaniu tego, co jest obecne. Mit stałości (np. gatunku) i towarzyszących własności wskazuje na trudny do usunięcia element światopoglądowy w dyskursie naukowym (i to nie tylko w humanistyce). Czy jednak stały charakter ma mieć grupa ludzka czy zbiór norm lub receptur? Jak zaznaczyłem to wyżej, oba elementy są ujmowane generalnie przez antropologów (choć wspomniany wyżej przykład Geertza wskazuje, że może być inaczej) jako sprzężone ze sobą w sposób konieczny, wobec czego każda z wymienionych wyżej trzech własności dotyczy w takim samym stopniu zbiorów norm czy receptur, co grup ludzkich.

Jednocześnie nie dziwi fakt, że antropologowie współczesności odrzucają kulturę jako twór obarczony piętnem hierarchiczności, stałości i odrębności. Wyjaśnienia tego ruchu należy szukać nie tylko w diagnozie Abu-Lughod, ale też diagnozach wcześniejszych. Po pierwsze, Marcus (i Fischer) zdają bowiem sprawę z fikcyjnego charakteru narracji klasycznej antropologii kulturowej, która to własność w pewnym momencie została zidentyfikowana między innymi dzięki podważeniu idei przedstawienia. Wskazując na ironię jako podstawowy manewr

⁷ Pierwotne wobec i niezależne od uchwycenia tożsamości w kategoriach osobowych, kulturowych czy narodowych, jak czynią to m.in. omawiani antropologowie współczesności.

zdawania sprawy z tego kryzysu, przywołują różne strategie, jakimi posługiwali się antropologowie fundujący owo przedstawienie, grupując je w kategorii romansu, tragedii i komedii (Marcus, Fischer 1986: 7-16). Po drugie, w artykule *Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology*⁸ Rabinow czyni wspomnianej narracji zarzut uprawiania mimowolnego nihilizmu poprzez zredukowanie „innego” do „tego samego” (Rabinow 2011: 14). Odbyć się to miało w dwóch odsłonach, które służąc podtrzymaniu różnicy, w rzeczywistości ją zniosły. W pierwszej Franz Boas i jego uczniowie w ramach relatywizmu kulturowego wzięli w nawias roszczenia do prawdy poszczególnych kultur jako odrębnych całości behawioralnych. W drugiej odsłonie między innymi Geertz wzięł w nawias również powagę owych roszczeń, które teraz przynależały do kultur jako tworów równie odrębnych, choć już symbolicznych (Rabinow 2011: 13-39). Jak widać zatem, zarówno Marcus (i Fischer), jak i Rabinow wskazywali na iluzoryczność klasycznej figury kultury już w latach 80. ubiegłego wieku.

Jednak idea hierarchiczności nie jest zarysowana w dyskursie antropologów współczesności tak wyraźnie, jak idea stałości i odrębności, przy czym stanowi część tego samego problemu. Problem ten zaś musi być rozwiązany, gdyż żyjemy w innych czasach niż te, które antropologię ufundowały jako dyscyplinę badawczą. Zachwiana została relacja „swój – obcy” w kontekście strony, która zabiera głos (a być może w ogóle). Jednocześnie natomiast, wspólnoty zaczęły zbliżać się do siebie wzajemnie i, częściowo, w wyniku tego procesu tracić dotychczasową tożsamość. Etapem kulminacyjnym okazuje się być wkroczenie w epokę zwaną globalizacją. W jego ramach coraz bardziej widoczne stają się zdarzenia mieszania i łączenia elementów dotychczasowych kultur, co daje początek wspomnianym „instalacjom” czy „ustrojstwom”, które stanowią szczególne przypadki tworów zwanego hybrydą. Jednocześnie zdarzenia owe umieszczone zostają – w związku z wprowadzeniem do dyskursu antropologicznego nowego słownika – we współczesności.

W obronie kultury

Problem hybrydy i pokrewnych tworów jest często przywoływany przez antropologów współczesności (Rabinow i in. 2008), okazuje się jednak na tyle obszerny, że jego zadowalające omówienie wykracza poza ramy niniejszego ar-

⁸ Interesujące jest, że artykuł ten ukazał się w 1983 r., a następnie – w nieco zmienionej formie – włączony został przez Rabinowa do późniejszej książki (Rabinow 2011). Sam autor motywuje ten zabieg powiązaniem krytyki klasycznej antropologii z krytyką późniejszej kondycji innych dziedzin/dyscyplin, takich jak nauki biologiczne (ang. *biosciences*) – biorące w nawias powagę w imię prawdy – i świat sztuki (ang. *art world*) – biorące w nawias prawdę w imię powagi – które zdają sprawę ze swej nowoczesności, a nie współczesności.

tykułu⁹. Odniosę się zatem do projektu zarzucenia kultury jako problemu badawczego, sformułowanego przez Rabinowa, Marcusa, Faubiona i Reesa. Pojawiają się w związku z tym dwie sprawy. Pierwsza dotyczy mych uwag wcześniejszych. Przyjmijmy zatem, że oddzielamy relację różnicy od relacji hierarchii i kulturę rozważamy wyłącznie w odniesieniu do pierwszej z nich. Czymkolwiek miałyby być kultura, w tym ujęciu posiadałaby walor odmienności. Druga sprawa wiąże się z tezami, które przedstawiłem gdzie indziej (Zaporowski 2006, 2008). Chodzi mi o pewien sposób odnoszenia się do kultury. Przyjmijmy zatem również, że termin „kultura” jest nazwą holistycznego układu postaw propozycjonalnych, który może być abstrahowany od jej nosiciela, niezależnie, czy jest nim jednostka czy grupa ludzka. W takim przypadku na wspomniany układ składają się między innymi przekonania, pragnienia i intencje. Owe postawy propozycjonalne warunkują – w trybie warunku koniecznego – działania werbalne (wypowiedzi) i niewerbalne (gesty), gdzie działania stanowią świadectwo empiryczne postaw, a jednocześnie posiadają walor celowości czy też intencjonalności. Z kolei wypowiedzi i gesty składają się na serie interakcji społecznych, które obejmują co najmniej dwie jednostki.

Ważnym problemem jest proces formowania i zmiany układu postaw propozycjonalnych, należy bowiem pamiętać, że o ile działanie (zdarzenie) ma charakter zmienny, o tyle postawa – stały. Nie oznacza to jednak, aby stałość nie mogła być ujmowana w kategoriach tymczasowości. W nawiązaniu do tezy amerykańskiego filozofa, Donalda Davidsona, głoszącej „holizm tego, co mentalne” (Davidson 2001a: 124) można przyjąć, że wspomniany proces i zmiana dotyczą nie pojedynczej postawy, ale całego ich zbioru. Co więcej, wpływ na krystalizację i fluktuację takich układów postaw ma szereg zdarzeń w świecie, w tym wspomniane działania, stanowiące szczególny przypadek owych zdarzeń. Okazuje się zatem, że stanowiąc świadectwo owych postaw – w związku z będącymi ich wypadkową interakcjami społecznymi – wspomniane zdarzenia modelują je zasadniczo w odniesieniu do rzeczywistości, na którą się składają. Jednocześnie fluktuacja zbioru przekonań, intencji i pragnień nie wyklucza ani niesprzecznego ich charakteru, ani tego, że warunkowane przez nie działania są uwikłane w realny, nie zaś fikcyjny świat (choć nie można wykluczyć tej ostatniej ewentualności, kiedy, na przykład, w grę wchodzi kłamstwo, iluzoryczny pogląd etc.). W związku z tym cytowany Davidson postuluje zachowanie dwóch zasad, odpowiednio, spójności (ang. *principle of coherence*) i korespondencji (ang. *principle of correspondence*) (Davidson 2001b: 211). Pierwsza odnosi się do relacji między postawami, druga – relacji między działaniami a światem.

Układy postaw mogą być czasowo podzielane przez grupę lub jednostkę. Zarówno pierwsza, jak i druga mogą je nabywać lub pozbywać się ich na rzecz

⁹ Czynię to w niepublikowanym jeszcze artykule *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*.

innych, co ma charakter procesualny (choć niekiedy gwałtowny). Traktuję zatem przekonania, intencje i pragnienia jako byty postulowane, i w tym sensie podzielam wspomniane wyżej stanowisko antyesencjalistyczne (zwane też konstruktywistycznym). Przypisuję bowiem jednostce lub grupie daną własność w sensie hipotetycznym, nie zaś wyłuskuję ją jako immanentną cechę danej substancji. Dopiero test (czy też weryfikacja) miałby wykazać przydatność danej hipotezy sformułowanej w ramach tego stanowiska. Wykorzystuję w tym celu tak zwany słownik mentalny odnoszący się do wspomnianych bytów jako narzędzie (semantyczne), nie zaś fundament ontologiczny¹⁰. W tym też sensie piszę wyżej o możliwości abstrahowania kultury od jej nosiciela. Chodzi mi mianowicie o możliwość pomyślenia nieskończonej ilości kultur, w ich nieskończonej mnogości konfiguracji, jako że przewiduję możliwość łączenia się ich (ale i rozłączania) i tworzenia „nowych” jakości, gdzie „stare” jakości (czyli składniki poprzednich) same mogą okazać się złożeniami¹¹. W związku z tym: 1. odróżniam kulturę jako twór abstrakcyjny od kultury w jej aktualizacji, czyli ucieleśnieniu w ludzkich działaniach i 2. za jedyny wyznacznik kultury uznaję jej holistyczny i propozycjonalny charakter, nie zaś większą albo mniejszą złożoność czy prostotę. Dopiero z tej perspektywy pragnę spojrzeć na zdarzenia w świecie konkretnym (nie zaś abstrakcyjnym).

Powrócę zatem do stwierdzenia, że świadectwem (dla obserwatora) rozumianej jak wyżej kultury są ludzkie działania werbalne i niewerbalne, dzięki którym jednostki wchodzą ze sobą w szereg interakcji, poprzez które układy postaw (potencjalnie) ulegają przekształceniom, polegającym na zmianie konfiguracji i składu tych postaw. Wymienię jedynie dwie z wielu możliwych konsekwencji tego stwierdzenia. Po pierwsze, jednostki będą tworzyć grupy o mniejszej lub większej spistości o tyle, o ile podzielać będą większy lub mniejszy zbiór danych postaw. Jest w związku z tym możliwe, że jednostka podzielać będzie różne układy z różnymi (innymi) jednostkami (wtedy, kiedy układy te będą względem siebie niesprzeczne). Po drugie, grupa będzie miała charakter tymczasowy; będzie się utrzymywać jedynie w kontekście podzielenia rzeczonych postaw. Co więcej, o ile jedne grupy będą się rozpadać, o tyle inne będą się formować, część zaś z nich będzie się cechować dużym stopniem oporności na zmiany. Obraz, jaki się wyłania, jest zatem ruchomą kompozycją ludzkich wspólnot i jednostek, gdzie pierwsze widziane są przez pryzmat dzielanych przez jednostki postaw propozycjonalnych, zaś drugie – identyfikowane przez spójne zestawy postaw. Jednakże najistotniejszą okolicznością w kontekście niniejszego artykułu jest ujęcie kultury w kategoriach zróżnicowania układów postaw, dynamicznego ich ujęcia, a także ich potencjalnego abstrahowania od nosiciela. Stwierdzam zatem,

¹⁰ Unikam zatem utożsamienia się z zajmowaniem stanowiska mentalistycznego. Jest ono też krytykowane przez antropologów (Geertz 1992; Rabinow i in. 2008).

¹¹ Poruszam tę kwestię w: Zaporowski 2006.

że takie kategorie, jak różnica, spójność, beczasowość i odrębność nadają się do identyfikowania tworu zwanego kulturą, wymagają jednak stosownej modyfikacji lub doprecyzowania.

Nie widzę wobec tego powodów, dla których warto i należałoby pozbywać się tworu, jakim jest kultura. Nie wiążąc jej z trwałymi grupami, między którymi z konieczności utrzymywana byłaby relacja hierarchii, da się z powodzeniem wpisać ów twór w ramy współczesności, będącej szczególną relacją, w jaką wchodzi to, co nowoczesne, z innymi etosami. Co więcej, sądzę, że utrzymanie kultury jako szczególnego przedmiotu badań pozwala też z powodzeniem zdać sprawę z tego, co kulturowe, a co – moim zdaniem – może być pojmowane jedynie poprzez odwołanie do kultury. Zważmy bowiem, jak antropologowie współczesności określają omawianą własność. Czyż nie sugerują tych rozwiązań, które przewijają się w obrębie dotychczas praktykowanej etnologii, antropologii społecznej czy kulturowej właśnie? Interesująca jest w tym względzie rozmowa omawianych antropologów współczesności na temat pewnej amerykańsko-koreańskiej studentki, która pracowała nad doktoratem poświęconym „kulturze ryzyka wśród południowokoreańskich spekulantów finansowych, mając na uwadze kryzys walutowy w Azji w 1997 roku” (Rabinow i in. 2008: 108). Według jej promotora, Marcusa, dziewczyna chciała pokazać koreański charakter badanych zjawisk, lecz tym samym – kiedy odróżnimy kulturę od tego, co kulturowe – „nie czuła się jeszcze zdolna mieć w swej pracy zaufanie raczej do ostatniego pojęcia niż pierwszego” (Rabinow i in. 2008: 109). Zgadzający się z nim Rees i Rabinow zwracają uwagę na potrzebę właściwej identyfikacji przedmiotu analizy, która możliwa jest dzięki wykorzystaniu takich narzędzi poznawczych, jak instalacja czy aparat. Pierwszy wskazuje wobec tego, że „koreańskie finanse” winny zostać rozłożone na różne elementy, z których jeden, kulturowy, „z pewnością ma związek z «koreańskimi» finansami” (Rabinow i in. 2008: 109). Drugi z kolei dodaje, że „pojęcie tego, co kulturowe, pozwala na lepszą ocenę lub bardziej odpowiednie podejście do przedmiotu analizy niż idea kultury, ponieważ kultura w jakimś sensie wymaga, aby wszystko inne było pod nią podciągnięte” (Rabinow i in. 2008: 110).

Widać stąd, że to, co kulturowe rozumiane jest poprzez odniesienie do kultury, ujmowanej zresztą dość ogólnie. Pomijając fakt, czym jest „koreańskość”, która, być może, ulegnie zatarciu w zglobalizowanym świecie, wolno zapytać, na czym ma polegać swoistość własności stanowiącej pochodną danego tworu w sytuacji, w której twór ten zniknie z pola widzenia. Można przyjąć, że dla antropologa własność ta (tu: to, co kulturowe) będzie rozumiana jako coś oczywistego. Ale czy będzie tak zawsze? A także, czy będzie tak w wypadku innych badaczy podejmujących z tym antropologiem współpracę? Z drugiej strony można przywołać słowa Ludwiga Wittgensteina, który wzywał, aby czytelnik jego „tez” „przewycięzał” je, czyli zachował się jak człowiek, który „musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy” (Wittgenstein 2000: 83). Jednak

i w tym przypadku pojawia się pytanie: któż poza antropologiem określi miejsce (poziom), w (na) którym on się znajduje? Uznaję zatem, że posługując się określeniem „to, co kulturowe”, badacz nie musi pozbywać się wyrażenia „kultura”, nadającego w sensie definicyjnym swoistość tego, co stanowi odniesienie przedmiotowe jego terminów pochodnych.

Otóż w odrzuceniu idei kultury przy jednoczesnym zachowaniu pojęcia tego, co kulturowe widzę pewną niekonsekwencję antropologów współczesności. Rozumiem co prawda ich manewr, polegający – o czym pisałem wyżej – na zmianie przedmiotu badań z kultury na współczesność i uczynieniu tym samym z tej pierwszej środka (po zastąpieniu terminu „kultura” słowem „kulturowa”) służącego do analizy tej drugiej, nie rozumiem natomiast pozbycia się tego szczególnego narzędzia badawczego, które pozwala ujmować ludzkie działania w kategoriach nieodruchowych, ale jednocześnie jednostkowych i intersubiektywnych. Czynię zaś tak, gdyż nie podzielam z omawianymi badaczami sposobu interpretowania terminu „kultura”, choć z zainteresowaniem przyjmuję stosowany przez nich słownik, na który składają się takie terminy, jak „ustrojstwo”, „aparat” czy „instalacja”.

Zakończenie

W niniejszym artykule rozważałem szczególnie prąd myślowy zwany antropologią współczesności, obecny w przestrzeni akademickiej Stanów Zjednoczonych. Szczególną uwagę zwróciłem na jedną z tez tego prądu, wedle której nadszedł kres rozważań nad kulturą jako ograniczoną całością, natomiast w mocy pozostał postulat, aby utrzymywać kulturowy wymiar zdarzeń mających miejsce w przestrzeni nieliniowej, w ramach której rozważana jest współczesność. Tezę ową uznałem za wyraz niekonsekwencji. Trudno jest, według mnie, utrzymywać pochodną danego stwierdzenia wymazując owo stwierdzenie. Rozumiem przesunięcie akcentu z ostatniego na pierwsze, ale nie rozumiem wyrzucania z arsenału narzędzi badawczych czegoś, co służyć może zrozumieniu narzędzia obecnie wykorzystywanego. Za celną uznaję natomiast konstatację przedstawicieli omawianego nurtu, że nie da się dłużej ujmować kultury w kategoriach hierarchii i kategoriach pokrewnych. Jestem zatem zdania, że jeśli dokonamy koniecznego przeformułowania pojęciowego, termin „kultura” może nadal stanowić ważny składnik słownika antropologicznego i, szerzej, naukowego.

Słowa kluczowe: współczesność, nowoczesność, kultura, etos, „ustrojstwo”

LITERATURA

- Abu-Lughod L.
1991 *Writing Against Culture*, w: R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, s. 137-162.
- Clifford J.
2000 *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Davidson D.
2001a *The Emergence of Thought*, w: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press, s. 123-134.
2001b *Three Varieties of Knowledge*, w: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press, s. 205-220.
- Foucault M.
2000 *Czym jest Oświecenie?*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 276-293.
- Geertz C.
1992 *Religia jako system kulturowy*, przeł. D. Lachowska, w: E. Mokrzycki (wyb.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 498-555.
2004 *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawański*, przeł. M. Żerel, w: M. Kempny, E. Nowicka (wyb.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 217-239.
- Kelty C. i in.
2009 *Collaboration, Coordination, and Composition: Fieldwork after the Internet*, w: J.D. Faubion, G.E. Marcus (eds.), *Fieldwork Is Not What It Used to Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, Ithaca, London: Cornell University Press, s. 184-206.
- Marcus G.E.
1989 *Imagining the Whole. Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself*, „Critique of Anthropology” 9: 3, s. 7-30.
- Marcus G.E., Fischer M.M.J.
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Rabinow P.
2007 *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
2011 *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, Chicago, London: University of Chicago Press.

- Rabinow P., Marcus G.E., Faubion J.D., Rees T.
 2008 *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham, London: Duke University Press.
- Wittgenstein L.
 2000 *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zaporowski A.
 2006 *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
 2008 *Wielokulturowość w tarapatach? Niekoniecznie*, w: H. Mamzer (red.), *Czy kłęska wielokulturowości?*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 53-60.
 2010 *Kultura – ruchomy cel*, „Lud” 94, s. 367-375.
 2011 *Kultura a przyczynowość*, „Filo-Sofija” 12, s. 279-289.

Andrzej Zaporowski

CULTURE IN LIGHT OF AMERICAN ANTHROPOLOGY OF THE CONTEMPORARY

(Summary)

The paper addresses one of the claims shared within the American anthropology of the contemporary developed by Paul Rabinow, George E. Marcus, James Faubion and Tobias Rees. The claim in question is that there is no need to appeal to culture as a bounded whole so that it vanishes as an object of study. It is possible and desirable, however, to maintain the cultural as a particular plane of the contemporary. The anthropologists in question claim to use a new way to describe the contemporary. They therefore propose the technological vocabulary including terms like „apparatus”, „assemblage” and „contraption” to present the eventful and interrelated but disjoined nature of the realm studied, where modernity clashes with other sorts of ethos. The author of the paper understands the anthropologists’ moves but guesses they are not consistent. It is not only unnecessary to do away with something that can still be useful. If one maintains the cultural while erasing culture, then how can one find the conceptual foundation of the former? And if this foundation is lost, why to stick to the cultural? He therefore formulates an original view according to which culture is a set of the propositional attitudes that is changeable and possibly abstracted from a carrier. Such an entity is free to join and disjoin one with another, and make both the groups and individuals identify themselves in motion. Such a move is to propose an alternative vocabulary which not only allows one to analyse the contemporary in a flexible way but also to save a precious tool called culture.

Key words: the contemporary, modernity, culture, ethos, contraption

MAGDALENA LUBAŃSKA
AGATA ŁADYKOWSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

PRAWOSŁAWIE – „CHRZEŚCIJAŃSTWO PERYFERYJNE”?
O TEOLOGICZNYCH UWIKŁANIACH TEORII
ANTROPOLOGICZNEJ I STRONNICZOŚCI PERSPEKTYW
POZNAWCZYCH ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSTWA

**Wstęp. Globalne i lokalne konteksty niedoreprezentowania
chrześcijaństwa w badaniach antropologicznych**

Niniejszy artykuł powstał na podstawie prac zespołu badawczego Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem¹. Zwracamy w nim uwagę z jednej strony na marginalizację prawosławia w badaniach antropologicznych, z drugiej zaś na niedostatki antropologicznej teorii, dysponującej według nas niewystarczającym instrumentarium analitycznym i teoretycznym dla zrozumienia związków prawosławia z różnymi dziedzinami życia społecznego². Jednocześnie wskazujemy na wielorakie czynniki, które przyczyniły się do tej sytuacji i jej konsekwencje dla teorii antropologii religii.

Sytuacja ta w dużej mierze wiąże się z epistemologicznymi i metodologicznymi wyzwaniem, jakie stwarzają problematyczne relacje antropologii z chrześcijaństwem. Mamy tu na myśli z jednej strony niedoreprezentowanie chrześcijaństwa w badaniach antropologicznych, z drugiej zaś długotrwały i dopiero od

¹ Projekt, sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/D/HS3/01620, nosi tytuł: „Teorie antropologiczne wobec życia religijnego i społecznego wyznawców prawosławia w społecznościach lokalnych Europy południowo-wschodniej. Zespół badawczy: Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem”. Kierownikiem projektu jest Magdalena Lubańska. Pozostałe wykonawczyni to Agata Ładykowska i Ewa Klekot.

² Dziękujemy anonimowym recenzentom za wnikliwe uwagi, które pomogły nam w przygotowaniu ostatecznej wersji niniejszego artykułu.

niedawna kwestionowany wpływ wyłącznie jego protestanckiego nurtu na sposób waloryzowania praktyk religijnych przez antropologów.

Zaniedbanie chrześcijaństwa w pracach antropologicznych można częściowo tłumaczyć nieustannym napięciem między dziedzictwem oświeceniowym i zachodniochrześcijańskim, nadal zauważalnym w antropologicznej teorii religii. Victor Turner, a także Fenella Cannell twierdzą, że pod wpływem tego pierwszego dziedzictwa antropologowie odczuwają opór przed traktowaniem „poważnie” doświadczeń religijnych i za Durkheimem szukają ich przyczyn wyłącznie w czynnikach społecznych (Turner, Turner 1992; Cannell 2006: 3). W ramach tego stanowiska nadmierna bliskość teologii odczuwana jest jako zagrożenie dla suwerenności poznawczej, a tym samym postulowanej bezstronności nauki.

Niemniej, w związku z trwającym właśnie zwrotem postsekularnym, badacze społeczni – w tym antropologowie – w coraz większym stopniu zaczynają sobie zdawać sprawę, że ich dyscyplina wiedzy, często wbrew ich własnym intencjom, znajduje się pod wpływem kryptochrześcijańskich, a dokładniej krypto-protestanckich sposobów wartościowania praktyk religijnych (Asad 1993; Keane 2007). Od lat 90. ubiegłego wieku doprowadziło to do ożywienia debaty nad zagrożeniami i możliwościami pojawiającymi się w rezultacie koligacji antropologii z chrześcijańską teologią (Robbins 2006; Jenkins 2012: 466).

O zagrożeniach przypomina antropologom żywa pamięć o uwikłaniach antropologii w kolonializm i związany z nim negatywny wizerunek chrześcijaństwa jako narzędzia symbolicznej przemocy, środka służącego podporządkowywaniu skolonizowanych społeczności. Prawdopodobnie dlatego wyznawane przez nie chrześcijaństwo jest zazwyczaj prezentowane jako napływowa, obca i agresywna siła zaburzająca lokalne kosmologie, zniekształcająca lub zaledwie przykrywająca to, co autentyczne i „oryginalne” w danej kulturze i co powinno stanowić właściwy przedmiot antropologicznej refleksji (Jenkins 2012: 460; Bialecki, Haynes, Robbins 2008: 1144). W rezultacie, w literaturze dotyczącej obszarów postkolonialnych chrześcijaństwo jest niedoreprezentowane i nigdy nie jest przedstawiane jako kulturotwórcze³. Odmawiając chrześcijaństwu możliwości kulturotwórczego oddziaływania, a zatem zaprzeczając, że jest ono równoprawnym systemem znaczeń, spójnym, choć jak wszystkie inne pełnym wewnętrznych sprzeczności – antropologowie aktywnie reprodukują i dystrybuują swój własny brak zainteresowania dla chrześcijaństwa, przyczyniając się do jego marginalizacji (Robbins 2007: 7).

Joel Robbins jest zdania, że uwaga ta nie dotyczy wyłącznie antropologii świata postkolonialnego i tłumaczy ową postawę epistemologiczną antropologów ich specyficznym sposobem teoretyzowania, który nazywa „myśleniem ciągłością” (*continuity thinking*), koncentrowaniem uwagi na strukturach długiego trwania

³ Przykładem takiego traktowania chrześcijaństwa jest, według Cannell i Robbinsa, książka autorstwa Johna i Jean Comaroff (Comaroff, Comaroff 1991).

(Robbins 2007: 9). Za jego przyczyną traktują oni w swoich studiach lekceważąco wszelkie praktyki społeczne opierające się na zerwaniu z wcześniejszym *status quo*, jak na przykład konwersje.

„Myślenie ciągłością”, naszym zdaniem, doskonale wpisuje się również w ważne dla rozwoju dyscypliny inspiracje Herderowskie, które wpłynęły na traktowanie chrześcijaństwa jako niewiele znaczącej „naleciałości”, pod którą kryją się „autentyczne” przedchrześcijańskie, słowiańskie i nadal przez „lud” pielęgnowane wierzenia i praktyki. Co więcej, w nich właśnie doszukiwano się „esencji ducha” danego narodu, a folklorysty byli przekonani, że ich badania powinny służyć temu właśnie celowi. Na problem ten zwrócił uwagę jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku, w odniesieniu do polskich etnografów, Ludwik Stomma. Fakt ignorowania wpływu chrześcijaństwa na religijność chłopów przez takich wiodących badaczy, jak Stanisław Bystron czy Adam Fischer uznał on za wynik „mniej czy bardziej (przeważnie mniej) uświadamianych ciągłot etnografów do rozdzielania rdzennego i naleciałości, wypreparowywania z chrześcijańskiej kultury wsi tego, co rzekomo ludowe właśnie, z gruntu siermiężne i prasłowiańskie” (Stomma 1986: 204). Stomma stwierdza, że do kościoła większość etnografów zagląda jedynie po to,

aby zauważyć, że na św. Szczepana (26 grudnia) sypią w niektórych okolicach ziarno z chóru. Reszta wydaje się redundantna i nieistotna dla chłopskiej egzystencji. Jakby rzeczywiście etnografowie nie chcieli przyjąć faktu, że ten prosty naród wierzy, że to ma to istotne konsekwencje dla jego kultury (Stomma 1986: 204-205).

Zatem, „myślenie ciągłością”, przybierające niekiedy – jak w powyższych przykładach – formę „myślenia rdzennością”, i związane z nim wykluczanie chrześcijaństwa ze spektrum antropologicznej bądź etnograficznej refleksji ma w naszej dyscyplinie różne genealogie i lokalne warianty, a jego metodologiczne ograniczenia zostały przez Stommę dostrzeżone wcześniej niż przez Robbinsa.

Skrajny nurt refleksji na ten temat wiąże się ściśle z tak zwanym zwrotem postsekularnym. Zwrot ten trudno w kilku słowach scharakteryzować, gdyż jest on zjawiskiem bardzo zróżnicowanym, a w przypadku naszej dyscypliny najwcześniej pojawił się w antropologii islamu, z której wyodrębniła się tak zwana islamska antropologia (zob. np. Ahmed 1992). Różnica polega na tym, że ta pierwsza za punkt wyjścia przyjmuje perspektywę socjocentryczną, zaś islamska antropologia, na co wskazuje sama nazwa, swoją epistemologię opiera na wybranym przez badacza nurcie muzułmańskiej teologii. Wydaje się, że podobne tendencje pojawiają się w dopiero rozwijającej się antropologii chrześcijaństwa. Mamy tu na myśli wpływ chrześcijańskiego teologa Johna Milbanka na czołowego dziś reprezentanta antropologii chrześcijaństwa, Joela Robbinsa.

Według Milbanka, socjologia jako dyscyplina wiedzy posiada zdolność objaśniania tego, co religijne jedynie dopóty, dopóki ukrywa swój quasi-teologiczny charakter (Milbank 2006: 52), a nawet więcej: uważa on, że teoria rozwinięta przez nauki społeczne wywodzi się ze zdegradowanej teologii chrześcijańskiej (*decaying theology*, za Robbins 2006: 289). Jej zbudowana na rezyduach chrześcijaństwa epistemologia ufundowana jest, zdaniem tego badacza, na „ontologii przemocy” (*ontology of violence*), zgodnie z którą wszelka różnica nieuchronnie prowadzi do konfliktu. Milbank nazywa tę ontologię mitem świeckiego rozumu (*mythos of secular reason*), prowokacyjnie przeciwstawiając ją „ontologii pokoju” (*ontology of peace*) oferowanej przez chrześcijaństwo (Milbank 2006: xvi).

Jednak Robbins, słusznie naszym zdaniem, zajmuje bardziej umiarkowaną pozycję niż Milbank, i jeśli chce włączyć chrześcijańską „ontologię pokoju” do antropologicznego dyskursu, to tylko po to, aby lepiej opisać perspektywę ludzi, którzy swoje życie jej podporządkowali, nie zaś w celu promowania chrześcijańskich doktryn w antropologii (Robbins 2006: 291-292). Zainteresowanie teologią motywowane jest tu jedynie chęcią zgłębienia teoretycznych podstaw naszej dyscypliny wiedzy oraz zrozumienia religijnych elit, które coraz częściej stają się przedmiotem zainteresowania antropologów (Robbins 2006: 292, 289). Nie chodzi zatem o to, by antropolog porzucił specyfikę własnego warsztatu dla celów teologicznych, lecz by w większym stopniu zaufał swoim rozmówcom i „podążył za ich ontologiami” (Jenkins 2012: 467-468; Robbins 2006: 292). W tym sensie chrześcijaństwo z jego uznaniem „wiarygodności wszelkich radykalnych zwrotów (*radical discontinuities*) w życiu osobistym i historii” (Jenkins 2012: 468) wydaje się kuszącą alternatywą poznawczą antropologii, która nie wypracowała jak dotąd narzędzi do badania „braku ciągłości” (praktyk społecznych opartych na odcięciu się od przeszłości).

Warto jednak podkreślić, że zarówno Robbins, jak i Jenkins zupełnie nie uwzględniają w swoich rozważaniach tego, że w przypadku prawosławia ich teza o chrześcijaństwie jako religii opartej na „radykalnym zerwaniu” może budzić duże wątpliwości. Wyznawcy prawosławia bowiem często powielają rzekomo antychrześcijańską praktykę „myślenia ciągłością”⁴ i na ciągłość właśnie kładą nacisk, gdy definiują się jako prawosławni (por. Hann, Goltz 2010: 7; Mahieu 2010: 81; Benovska-Sabkova i in. 2010; Ładykowska 2011). Należy też uwzględnić, że nawet w ramach jednego nurtu chrześcijaństwa, w zależności od okoliczności, jego wyznawcy mogą podkreślać ciągłość lub momenty zerwania z nią, w zależności od tego, jakim ideologicznym celom podporządkowana jest ich wypowiedź.

⁴ Pokusa, by przeciwstawić chrześcijańskie „zerwanie” antropologicznemu „myśleniu ciągłością” wydaje się zatem kolejnym przykładem nieustannie towarzyszącego antropologom myślenia w kategoriach binarnych, które często krytykujemy, a jednocześnie bezustannie mu ulegamy.

Zatem perspektywa Robbinsa wydaje się stronicza, oparta na wyidealizowanej, bardzo okrojonej wizji chrześcijaństwa. W dalszej partii tekstu przedstawiamy stan antropologicznych badań nad chrześcijaństwem oraz mechanizmy, które naszym zdaniem przyczyniły się do marginalizacji prawosławia w ich obrębie.

Antropologia chrześcijaństwa

Antropologia chrześcijaństwa to stosunkowo nowa, ale dynamicznie rozwijająca się subdyscyplina antropologii religii. Choć jej prekursorami byli tacy klasycy, jak Edward Evans-Pritchard, Mary Douglas czy Victor i Edith Turnerowie, o jej wyłonieniu się jako odrębnej subdyscypliny możemy mówić dopiero od momentu ukazania się prac autorstwa Fenelli Cannell (2005) i pod jej redakcją (Cannell, ed., 2006) oraz Joela Robbinsa (2003a, 2003b, 2004, 2006, 2007), którzy prezentują się jako pionierzy tej subdyscypliny. Wprawdzie dostrzegają oni wcześniejsze prace antropologów prowadzone w społecznościach chrześcijańskich (np. Keane 2007; Coleman 2000; Tomlinson 2009; Engelke 2007; Christian 1989; de Pina-Cabral 1986), jednak podkreślają, że badacze ci prowadzili jedynie badania indywidualne i nie uważali się za reprezentantów szerszej społeczności antropologów chrześcijaństwa.

Do listy tej można też, jak sądzimy, włączyć bogatą literaturę dotyczącą badań nad pielgrzymkami i objawieniami w środowiskach katolickich, autorstwa takich – znanych i szeroko cytowanych – badaczy, jak William Christian (1989), Ellen Badone (2007), Mart Bax (np. 1990), Elisabeth Claverie (2009), a także dzieło pod redakcją Johna Eade i Michaela Sallnowa (Eade, Sallnow, eds., 1991).

Wśród współczesnych polskich antropologów prowadzących badania nad religijnością chrześcijan należy zaś wymienić takich badaczy, jak Ludwik Stomma (1979, 1986), Jacek Olędzki (np. Hemka, Olędzki 1990), Kamila Baraniecka-Olszewska (2013), Dariusz Czaja (2005), Agnieszka Halemba (np. 2007), Ewa Kocój (2006), Noemi Modnicka (2007), Katarzyna Marciniak (2010), Anna Niedźwiedz (2005), Joanna Tokarska-Bakir (2000), Magdalena Lubańska (red., 2007; 2012), Grzegorz Pełczyński (2012) czy Magdalena Zowczak (2000; red., 2009).

Chociaż to, że Cannell i Robbins uważają się za twórców antropologii chrześcijaństwa ma niemal wyłącznie znaczenie retoryczne, warto zwrócić uwagę na wysuwane przez nich argumenty. Ich zdaniem, wcześniejsze lekceważenie chrześcijaństwa w badaniach antropologicznych nie jest dziełem przypadku czy zaniedbania, lecz systematycznego, podtrzymywanego przez pokolenia, wyboru tematów badawczych o brzmieniu możliwie egzotycznym dla pochodzącego zazwyczaj z Zachodu badacza. „Kiedy w antropologii dokonano się przejście od badań «prymitywnych religii» do badań hinduizmu, buddyzmu czy islamu, badania regionów świata zamieszkałych przez chrześcijan plasowały się na ogół na ostatnim miejscu studiów antropologicznych” (Cannell 2006: 8). Cannell twierdzi, iż

wiąże się to z faktem, że chrześcijaństwo w okresie formowania się antropologii jako nauki długo funkcjonowało jako „to, co wyparte”, „niewidoczne”, „prześlonięte” (*occluded*) czy „stłumione” (Cannell 2006: 4). Dlatego właśnie ważną cezurą czasową jest dla niej moment, gdy antropolodzy zaczęli traktować chrześcijaństwo jako istotny fakt kulturowy i przestali odczuwać dyskomfort związany z badaniem jego różnych wariantów.

Według Robbinsa, dyskomfort ten wynikał z faktu, że chrześcijanie dzielili wspólną tradycję kulturową z antropologami, przez co wydawali się tym ostatnim „zbyt podobni do nich samych, by budzić zainteresowanie i jednocześnie zbyt różni, żeby bez wysiłku można było ich poddać analizie przy użyciu standardowych narzędzi antropologicznych” (Robbins 2003a: 192). Wysiłek w tym ostatnim przypadku wynika z tego, że chrześcijaństwo znajduje się w „krytycznym dialogu z ideą nowoczesności, na której ufundowana jest antropologia” (Cannell 2006: 4; por. Harding 1991). Chrześcijaństwo, o ile pojawia się w studiach antropologicznych, jest egzotygowane i orientalizowane. Niechęć wobec chrześcijan, którą przeniknięty jest współczesny dyskurs potoczny, a także antropologiczny, wynika z przekonania, iż stanowią oni zagrożenie dla liberalnej wersji nowoczesności będącej podstawą światopoglądową dla większości przedstawicieli nauki (Harding 1991; por. Hann 2007: 384-5; Robbins 2003a: 193).

Pogląd ten jest jasno wyrażony w często cytowanym artykule Susan Harding (1991), który poświęcony jest trudnościom, jakie przedstawiają tytułowe „reprezentacje fundamentalizmu”, a więc kategorie i założenia zawarte *implicite* w narracjach dotyczących fundamentalizmów. W jej przykładzie zarówno nauki społeczne, jak i anglosaskie media przedstawiają amerykańskich protestantów – „konserwatywnych fundamentalistów” – jako „odrażającego obcego” (*repugnant cultural other*) świeckiej nowoczesności. Jak wiadomo, fundamentalizmy nie są zawieszane w próżni, są one wytworem określonych praktyk dyskursywnych (Harding 1991: 374) standardowo poddawanych antropologicznej analizie. Harding wskazuje jednak na trudności z aplikowaniem standardowego instrumentarium dla analizy „swoich obcych”, w jej obserwacji bowiem „antyorientalizujące ostrze kulturowego krytycyzmu” nauki traci impet, gdy wymierzone jest w kierunku chrześcijan. Jej zdaniem, dla większości badaczy jakościowa różnica między chrześcijanami a innymi społecznościami polega na wyrazistości różnic między podmiotem i przedmiotem badań, które wyrażają się w kategoriach rasy/płci/klasy/etniczności/kolonialnej podległości, choć nie religii. „Chrześcijaństwo zaburza ten prosty podział, o czym stanowi immanentna cecha chrześcijańskiego fundamentalizmu, jaką jest konserwatyzm, rozumiany i doświadczany przez antropologów jako antyteza fundamentalnego dla nauki liberalnego modelu nowoczesności” (Harding 1991: 375). Choć *explicite* pisze ona o trudnościach, jakie nauki społeczne odczuwają wobec „obcości” chrześcijan, *implicite* w artykule zawarta jest teza o trudności powodowanej przez „bliskie podobieństwo”. Zgodnie z klasycznym argumentem Douglas (2007), przywoływanym również

przez Robbinsa, odraza (*repugnance*) jest odpowiedzią na anomalie, jaka powstaje z połączenia podobieństw i różnic. Chrześcijanie nie są ani „prawdziwymi obcymi”, ani „prawdziwymi bliskimi” (Robbins 2003a: 193).

Istotny dla naszego dalszego wywodu nad miejscem prawosławia w debacie antropologicznej wydaje się inny jeszcze argument Harding, w którym odnajdujemy echo Weberowskiej tezy o związku protestantyzmu z prowadzącą do odczarowania świata nowoczesnością, *implicite* odmawiający prawosławiu dostępu do tej ostatniej. Podobnie jak fundamentalizm, nowoczesność również ma swoje różnorakie reprezentacje, które przenikają do naszego *common sense*. Jej świecka, liberalna wersja stała się do tego stopnia częścią akademickiego dyskursu w dziedzinie studiów politycznych i nad kulturą, że udaremnia nam często analizę oraz „re-reprezentację niektórych «obcych», zwłaszcza tych uważanych za niewłaściwie religijnych lub w jakikolwiek inny sposób problematycznych lub odrażających”. Zdaniem Harding (1991: 376), to rozmaite „reprezentacje nowoczesności” generują w nas nieuświadomiane wyobrażenia zaściankowości i peryferii, w obrębie których istnienie tylko niektórych „obcych” jest aprobowane i usankcjonowane. Myśl ta uświadamia nam, że ten sam mechanizm odpowiada za wyrzucenie chrześcijaństwa na marginesy antropologii religii oraz prawosławia na marginesy antropologii chrześcijaństwa.

Zarówno Robbins, jak i Cannell potwierdzają tezę, że lekceważenie chrześcijaństwa w dotychczasowym wyborze zagadnień badawczych wiąże się nierozdzielnie z dziedzictwem oświeceniowym antropologii, równoznacznym z emancypacją spod wpływów religii.

Wywód Robbinsa o przyczynach marginalizacji chrześcijaństwa przez antropologów nie jest bezzasadny i niewątpliwie zasługuje na pogłębioną refleksję. Wydaje się jednak, że – być może dla wyostrenia swego argumentu – Robbins ignoruje w swojej krytyce niektórych klasyków antropologii, którzy w swoich pracach owych uwikłań nie unikali i potrafili je umiejętnie wykorzystać. Jedną z nich była Douglas, która nie tylko włączała w obszar swoich zainteresowań badawczych chrześcijaństwo, ale już w latach 70. ubiegłego wieku przestrzegала antropologów przed kierowaniem się w swoich postawach poznawczych postreformacyjnymi przesądami, wyrażającymi się między innymi negatywnym stosunkiem intelektualistów zachodnich do rytuałów jako takich:

Słowo „rytuał” stało się brzydkim słowem, oznaczającym pusty konformizm (...). Wielu socjologów, idąc śladami Mertona (...) używa terminu „rytualista” na określenie kogoś, kto wykonuje zewnętrzne gesty bez wewnętrznego przekonania do wyrażanych idei i wartości (Douglas 2004: 41).

Wbrew cezurze czasowej sugerowanej przez Cannell i Robbinsa, problemy związków teorii antropologicznej i teologii chrześcijańskiej, na które zwracali uwagę Evans-Pritchard, Douglas czy Turner, doczekały się poważnej akade-

mickiej debaty w latach 90. Wówczas stały się one punktem wyjścia do przewartościowań epistemologicznych zachodzących obecnie w antropologii religii. Za kluczowe dla ożywienia dyskusji na temat związków teorii antropologicznej z chrześcijaństwem uznajemy, oprócz wspomnianych już rozważań Robbinsa i Cannella, refleksje Talala Asada (1993), Marshalla Sahlinsa (1996) i Stanleya J. Tambiaha (2007).

Tambiah, szukając korzeni intelektualnego dorobku antropologii, zwraca uwagę na zależności między rewolucją naukową a reformacją. Jak pisze: „związek między doktryną protestancką i purytańską z jednej strony oraz działalnością naukową z drugiej polegał na wzajemnym inspirowaniu się” (Tambiah 2007: 45). Twierdzi też, że zależności te są nadal dostrzegalne w antropologicznej teorii, chociaż antropologowie nie do końca zdają sobie z tego sprawę (Tambiah 2007: 37).

O epistemologicznych ograniczeniach antropologicznych teorii opartych na tak zwanej zachodniej racjonalności pisał też Asad, zwracając uwagę, że jest ona wytworem pewnej „niepowtarzalnej historyczności”, na którą składają się historyczne procesy czy prądy ideowe czerpiące od Greków i Rzymian, Hebrajczyków i wczesnego chrześcijaństwa przez „łacińskie chrześcijaństwo”, renesans i reformację, aż do „uniwersalnej cywilizacji” nowoczesnej Europy (Asad 1993:18).

Owa „niepowtarzalna historyczność” (*unique historicity*) Zachodu, której organiczną częścią jest spuścizna postreformacyjna (Asad 1993), zmusza nas do myślenia o religii jako o czymś odrębnym od pozostałych sfer życia społecznego. Tendencji tej ulegają również często sami antropologowie, wbrew antropologicznej oraz historycznej tradycji uczącej nas, że życie społeczne wielu społeczności żyjących współcześnie i w przeszłości nie zna podobnych podziałów. Błąd ten powielany jest w jednym z najbardziej wpływowych tekstów dotyczących antropologii religii, autorstwa Clifforda Geertza (2005), którego definicja religii odnosi się właściwie wyłącznie do sprywatyzowanej religijności społeczeństw zachodnich (Asad 1983: 47).

Według Talala Asada i Fenelli Cannella dziedzictwo zachodniochrześcijańskie do tego stopnia przeniknęło do założeń epistemologicznych teorii antropologicznej, że stało się dlań wręcz idiomatyczne. W jego wyniku protestancka wrażliwość religijna zdominowała tak dalece zachodnioeuropejskie wyobrażenia na temat religii, że niejednokrotnie ukryta jest ona w samym języku antropologicznej teorii i wpływa na formułowane przez antropologów wartościowania postaw religijnych ludzi, których imaginariusz religijny ukształtowało się w innych kontekstach społeczno-kulturowych (Asad 1993; Cannell 2005; zob. też Keane 2007; Sahlins 1996).

Zarazem, choć badacze ci zwracają uwagę na uwikłanie antropologii w relacje władzy, wyrażające się na przykład tym, że Zachód zawłaszczył sobie światową historię i uprzywilejowaną poznawczą pozycję w świecie, nie dostrzegają jednak, że teza o wywodzeniu antropologicznych kategorii opisujących zjawiska

religijne z chrześcijańskiej teologii nie jest adekwatna, jeśli odnieść ją do prawosławia.

O prawosławiu nie można, naszym zdaniem, powiedzieć, że w jakikolwiek sposób było obecne w antropologicznej *episteme*. Pozostaje ono bowiem pod każdym względem na peryferiach antropologii, zarówno jako obszar badań, jak i miejsce, z którego miałyby być formułowane antropologiczne definicje. Żaden z wymienionych w niniejszym rozdziale prekursorów antropologii chrześcijaństwa (Douglas, Turner, Evans-Pritchard), nie uwzględnił prawosławia w swoich odniesieniach do chrześcijaństwa. Również nowsze prace autorów takich, jak wspomniani Robbins czy Cannell oraz Webb Keane (2007), Simon Coleman (2000), Matt Tomlinson (2009), Matthew Engelke (2007) bądź Tanya M. Luhrmann (2012) odnoszą się wyłącznie do środowisk rzymskokatolickich, protestanckich i neoprotektanckich z regionów zazwyczaj bardzo odległych od krajów pochodzenia badaczy (podobna krytyka – zob. Benovska-Sabkova i in. 2010).

Antropologia prawosławia

Za moment przełomowy dla wyodrębnienia się antropologii prawosławia z antropologii chrześcijaństwa uznajemy ukazanie się książki *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, pod redakcją Chrisa Hanna i Hermanna Goltza (2010). Pada tu kluczowe spostrzeżenie tych badaczy, że „w odróżnieniu od zachodnich tradycji [chrześcijańskich – M.L., A.Ł.], w naukach społecznych właściwie nie zostały rozwinięte żadne paradygmaty, z których pomocą można by analizować wzorce wschodnie” (Hann, Goltz 2010: 3, 8). Wschodnie chrześcijaństwo nie stało się też przedmiotem żadnej znaczącej debaty ani poważnych studiów podjętych przez wpływowego zachodniego filozofa czy badacza społecznego (Hann 2011: 14).

Sądzymy, że sytuacja ta wpłynęła niekorzystnie zarówno na rozwój antropologicznych teorii religii, jak i wiedzy na temat związków prawosławia z rozmaitymi praktykami życia społecznego. W teoriach tych prawosławie w istocie nie jest „niedoreprezentowane”, lecz w ogóle nieuwzględnione, mimo że liczy ono obecnie ponad 200 mln wyznawców (Hann, Goltz 2010: 2). Według Hanna i Goltza społeczeństwa zachodnie wyparły ze swojej pamięci bliskowschodnie pochodzenie chrześcijaństwa. Prawosławie jest obecnie postrzegane przez nie jako derywacja zachodniego chrześcijaństwa, mało znaczący jego odłam, „chrześcijaństwo peryferyjne”. Ułatwia to bowiem postrzeganie świata w kategoriach dualistycznych, gdzie Zachód i chrześcijaństwo są ze sobą utożsamiane i traktowane w politycznym dyskursie jako przeciwwaga dla często traktowanego protekcjonalnie i orientalizowanego Bliskiego Wschodu, kojarzonego niemal wyłącznie z islamem, choć jest to ewidentnie miejsce narodzenia się obu tych religii (Hann, Goltz 2010).

Zachodni badacze w swoich pracach w ogóle nie uznają prawosławia za istotny czynnik „genetyczny”, który do pewnego stopnia może wyjaśniać długotrwałe wzorce politycznego i ekonomicznego rozwoju (Hann 2011: 15). Hann i Goltz (2010: 14) proponują w związku z tym, by antropolodzy zajęli się rozpoznawaniem „odmiennych prawosławnych wzorców nowoczesności”, których genealogii doszukują się między innymi w pojmowaniu w prawosławiu samej teologii jako liturgicznego dyskursu między Bogiem a człowiekiem czy w koncepcji dialogiczności ludzkiej egzystencji. Zalecają, by badać je „w kontekście szeroko rozumianych instytucjonalnych zmian i z uwzględnieniem znaczenia relacji władzy i ich konsekwencji dla zrozumienia nas samych” (Hann, Goltz 2010: 3). Do myśli tej powracają w swoim tekście kilkakrotnie. Twierdzą, że zdecentralizowana struktura organizacji Kościołów Wschodnich i wysoki stopień zgodności między nimi a świeckimi, narodowymi tożsamościami pozwala na podjęcie badań nad przystawalnością kosmicznych (*cosmic*) i społecznych porządków.

Inspirując się tym podejściem, sądzimy jednak, że nadmierne podkreślanie znaczenia prawosławia w życiu społeczno-politycznym prawosławnych społeczności może prowadzić do esencjalizacji prawosławia i nadawania mu zbyt znaczącej roli, kosztem innych czynników ważnych dla zrozumienia aktualnych procesów społecznych, politycznych i ekonomicznych. Grozi to między innymi arbitralnym ustanawianiem ciągłości pewnych przekazów, odnajdywaniem mylnych, uproszczonych genealogii pewnych instytucji bądź procesów społecznych.

Wystarczy bowiem zwrócić uwagę na pominięte w artykule Hanna i Goltza państwa, których mieszkańcy w przeszłości znajdowali się w strefie wpływów osmańskich (jak np. Bułgaria, Macedonia, Gruzja czy Serbia), by zdać sobie sprawę, że nie do końca da się podzielić antropologię religii na odrębne subdyscypliny wiedzy, badające odmienne genealogie lokalnych porządków politycznych i ekonomicznych oraz ich wpływ na życie społeczne. Prowadząc badania w społecznościach prawosławnych Europy południowo-wschodniej trzeba bowiem uwzględnić genealogie związane zarówno ze sferą oddziaływania prawosławia, jak i islamu. W tym kontekście wątpliwości budzi doszukiwanie się źródeł odmiennych koncepcji sekularyzmu w obrębie tych społeczności wyłącznie w bizantyńskich koncepcjach teologiczno-politycznych, co na przykład w odniesieniu do Bułgarii proponuje Kirsten Ghodsee (2009).

Hann i Goltz we wstępie do omawianej tutaj książki podkreślają, że jest to pierwsza praca na temat chrześcijaństwa wschodniego oparta na etnograficznych badaniach terenowych, uwzględniająca różne lokalne konteksty i rezygnująca z ujęcia dychotomicznego, w którym religijność popularna czy heterodoksyjna przeciwstawiona zostaje religijności oficjalnej, opartej na autorytecie Pisma (Hann, Goltz, 2010: 4-5). Nie do końca jednak można się z tym stwierdzeniem zgodzić. Warto zaznaczyć, że w Polsce, w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, od początku lat 90. prowadzone są badawcze ekspedycje studenckie do krajów byłego ZSRR, w ramach tak zwa-

nych grup laboratoryjnych. Ich rezultaty opublikowane zostały w artykułach, książkach i pracach zbiorowych Magdaleny Zowczak (red., 2009), Karoliny Bielenin-Lenczowskiej (red., 2009), Wojciecha Lipińskiego (red., 2013), Katarzyny Waszczyńskiej (np. 2003), Magdaleny Lubańskiej (red., 2007) i Magdaleny Zatorskiej (2007). Doświadczenie etnograficzne zdobyły też tutaj takie badaczki prawosławia, jak Aleksandra Sulikowska-Gąska (2007), Zuzanna Grębecka (2006), Justyna Straczuk (2006), Agata Ładykowska (2007) i prowadząca badania wśród grekokatolików Agnieszka Halemba (2007). Realizowane przez Instytut, od ponad dwudziestu lat, badania terenowe w prawosławnych społecznościach sprzyjają zatem wykształceniu młodej kadry badaczy, którzy mogą utożsamiać się z antropologią prawosławia.

W efekcie badań prowadzonych na pograniczu polsko-ukraińskim i w Bułgarii, Zowczak (2000; red., 2009) i Lubańska (red., 2007; 2012), niezależnie od Hanna i Goltza, zwróciły uwagę na „protestanckie skrzywienie” antropologicznej teorii religii i problem niedoreprezentowania prawosławia. Magdalena Zowczak pierwsze spostrzeżenia na ten temat poczyniła już w pracy *Biblia ludowa* (Zowczak 2000). Píše tam, że w charakterystyce religijności ludowej formułowanej w przedwojennej polskiej literaturze przedmiotu, między innymi przez Stefana Czarnowskiego, Williama Thomasa i Floriana Znanięckiego, można wyrażnie „dostrzec nie tylko nastawienie ewolucyjne, ale i preferencje protestanta, który krytycznie komentuje formy kultu przyjęte na obszarze tradycji katolickiej” (Zowczak 2000: 28). Z kolei Lubańska (2007) twierdzi, że choć pojęcie religijności ludowej nie zostało stworzone przez teologów, jest *de facto* uzależnione od tego, jaka wrażliwość i estetyka religijna jest badaczowi bliska. Zauważa, że sytuacja ta sprawia, iż w przypadku prawosławia mało zasadne wydaje się traktowanie jako „ludowych” zespołu praktyk religijnych, które Czarnowski (1958), Ryszard Tomicki (1981) czy Ludwik Stomma (1979) określają deprecjonująco jako „naiwny sensualizm”, „myślenie magiczne” bądź „rytualizm magicznego charakteru”, gdyż są one zgodne z oficjalną religijnością prawosławną⁵ (Lubańska 2007: 14-15).

Za przykład może posłużyć wykonywany przez wyznawców prawosławia gest całowania ikon (*aspasmos*), uznany za oficjalny sposób komunikowania się z *sacrum* na siódmym soborze powszechnym (787 r.), który tym samym w przypadku prawosławia nie może być traktowany jako przejaw religijności „ludowej”. Według prawosławnej teologii, z jej koncepcją uobecnienia, „każdy symbol w sensie liturgicznym zawiera w sobie jakąś obecność symbolizowanego” (Evdokimov 1999: 31), co nie przystaje do perspektywy protestanckiej, dla której materia nie może być nośnikiem Bożej łaski (por. np. Luehrmann 2010: 59; Taylor 2007: 72). Zmysłowy aspekt kultu obrazu, wyrażający się w utożsamianiu wizerunku przedstawionego na obrazie z samym świętym, badacze kwalifikowali pogardliwie jako

⁵ Jednocześnie Lubańska całkowicie podważa zasadność stosowania kategorii „religijność ludowa”, jako zideologizowanej i anachronicznej.

przejaw „naiwnego sensualizmu” czy postaw magicznych definiowanych w kategoriach poznawczej ułomności, mylenia *signans* z *signatum*. Nie uwzględniali natomiast w swoich rozważaniach sytuacji, gdy wierny całując ikonę nie utożsamia *signans* z *signatum*, lecz uznaje, że pozostają one ze sobą w „bytowym związku”, co jest zgodne z prawosławną teologią, a zarazem znajduje swój filozoficzny odpowiednik w hermeneutyce Gadamerowskiej (Lubańska 2007: 17). *Proskynesis* może być zarazem różnie przez wiernych odczuwana i interpretowana, często w sposób bliższy duchowości New Age niż prawosławnej teologii (Zatorska 2007: 48).

Wydaje się, że zbieżność spostrzeżeń badaczy z wymienionych wyżej ośrodków naukowych świadczy o silnym zakorzenieniu naszej dyscypliny wiedzy w empirii, przemożnym wpływie etnograficznych badań terenowych na antropologiczną teorię.

Powyższy przykład pokazuje ponadto, że oparte na ukrytych normatywnych założeniach kształtowanych przez protestancką epistemologię teorie antropologiczne często okazują się nieadekwatne do analizy praktyk religijnych wyznawców prawosławia, gdyż o wiele trudniej wyznaczyć tu granice między tym, co ortodoksyjne, a tym, co heterodoksyjne, oficjalną religijnością i nieoficjalnym kultem religijnym. Apokryficzne motywy, na przykład, są włączane do prawosławnej liturgii oraz ikonografii. Dlatego dobrym tropem dla antropologów i etnografów jest odwołanie się do literatury teologicznej (autorstwa m.in. Johna Meyendorffa, Paula Evdokimova, Sergeja Bułgakova, Leonida Uspienskiego, Jaroslava Pelikana i Henryka Paprockiego) i mediewistycznej. Badacze reprezentujący te dyscypliny mają bowiem dłuższą tradycję poszukiwania związków prawosławia z praktykami społecznymi jego wyznawców. Warto też zadbać o wymianę intelektualną między badaczami z Zachodu i państw postsocjalistycznych. Często bowiem ci pierwsi cytują w swoich pracach niemal wyłącznie literaturę dostępną w językach zachodnich, zaś ci drudzy przede wszystkim piśmiennictwo rodzime. Przyczyny tego stanu rzeczy należy szukać w czynnikach koniunkturalnych i historycznych. Obszar pozostający pod historycznym wpływem prawosławia znajdował się bowiem od końca II wojny światowej do lat 90. w obrębie bloku socjalistycznego (z wyjątkiem Grecji⁶). Zachodni badacze nie mieli zatem często dostępu do „terenu”, rodzimi zaś do literatury antropologicznej powstającej w anglosaskich ośrodkach naukowych. Ponadto badania terenowe prowadzone przez lokalnych etnografów dotyczyły niemal wyłącznie folkloru, co wynikało z politycznego projektu ateizacji i negatywnego stosunku do chrześcijaństwa władz tych krajów. Wiązało się to z poważnymi ograniczeniami teoretycznymi i z góry narzuconym zakresem badań. I tak, choć wolno było badać folklor i tak zwaną religijność ludową, akcentowano jej przedchrześcijański, mający niewiele wspólnego z oficjalną religią charakter.

⁶ Badania prowadzili tam m.in. Michael Herzfeld (1990), Jill Dubisch (1995), Charles Stewart (np. 1991) i Juliet de Boulay (2009).

Na przykład w odniesieniu do Rosji⁷, wśród stosunkowo niewielu opracowań oferujących antropologiczną i socjologiczną perspektywę badawczą należy wymienić prace badaczy z Instytutu Antropologii Społecznej Maksa Plancka w Halle. Przeprowadzili oni badania zespołowe w ramach trzyletniego projektu badawczego „Religion and Morality in European Russia”. Zespół, w którego skład wchodził Tünde Komaromi, Tobias Köllner, Agata Ładykowska, Detelina Tocheva i Jarrett Zigon, prowadził w latach 2006-2009 badania w europejskiej części Rosji, koncentrując się na związkach prawosławia ze zjawiskami społecznymi okresu transformacji. Podkreślić warto unikatowy charakter pracy zespołowej przyjęty w Instytucie, który zaważył na porównawczym charakterze projektów. Wyniki opublikowane zostały w szeregu publikacji (np. Köllner 2010, 2011; Ładykowska 2011, 2012; Ładykowska, Tocheva 2013; Tocheva 2011a, 2011b; Zigon 2010, 2011). Do najbardziej przekrojowych należą: artykuł autorstwa wszystkich członków zespołu (Benovska-Sabkova i in., 2010) oraz książka pod redakcją Jarretta Zigona (Zigon, ed., 2011). Do postępów prac zespołu przyczynili się także inni naukowcy z Instytutu – między innymi Vlad Naumescu (2007) i Stephanie Mahieu (Mahieu, Naumescu, eds., 2008).

Na uwagę zasługują też publikacje takich autorów, jak Melissa Caldwell (2010), Jeanne Kormina (np. 2004, 2010, 2012), Kormina, Aleksandr Pańcenko i Sergej Štyrkov (red., 2006), Nikolai Mitrokhin (np. 2008), Douglas Rogers (2009), Inna Naletova (2010), Kathy Rousselet i Alex Agadjanian (np. Russelet, Agadžanân, red., 2006; Agadjanian, Rousselet 2010), Mark D. Steinberg i Catherine Wanner (2008), Valentina Česnokova (2005), Stella Rock (2007). Pewne światło na rosyjskie prawosławie rzucają szeroko znane na Zachodzie prace Galiny Lindquist (2006) czy Olega Kharkhordina (1999), poświęcone odpowiednio praktykom magicznym i uzdrowicielskim oraz utrzymanej w duchu Foucaultowskim genealogii sowieckiego dyskursu stanowienia jednostki i zbiorowości. W Polsce podobną problematyką zajmowała się Grębecka (2006).

Nie do przecenienia jest także nie w pełni zasymilowana na Zachodzie spuścizna semiotyków tartuskich, w tym ogromny korpus prac Jurija Łotmana czy przetłumaczone na język polski książki *Car i Bóg* Borysa Uspienskiego i Wiktora Żywowa (1982), Borysa Uspienskiego *Kult św. Mikołaja na Rusi* (1985) i *Krzyż i koło* (2010), a także współczesnych folklorystów rosyjskich, na przykład *Narodnaâ Bibliâ* Olgi Belovej (2004) czy praca Andreja Grigoreva (2006).

Jednym z najważniejszych zagadnień antropologii prawosławia wydaje się kwestia tak zwanego odrodzenia religijnego, wyrażającego się w wielkiej liczbie nawróceń zarówno w obrębie „tradycyjnych religii”, jak i nowych form duchowości (Pelkmans, ed., 2009; Rogers 2005; Pawluczuk 1998; Borowik 2000). Na przykład

⁷ W niniejszym artykule ograniczamy się do przedstawienia skróconego opisu stanu badań nad prawosławiem w Rosji, Bułgarii i Polsce, gdyż są to państwa, w których od lat już prowadzimy lub planujemy badania terenowe.

w Rosji, gdzie obecnie otwarcie podkreśla się znaczenie prawosławia w tworzeniu narodowego uniwersum symbolicznego, około 82% etnicznych Rosjan (czyli 75-85 mln, por. Filatov, Lunkin 2006) deklaruje przywiązanie do prawosławia. Jest to zjawisko całkowicie nowe, nie znajdujące oparcia w żadnej formie wcześniejszego przekazu religijnego, czego skutkiem jest niezwykła różnorodność i rozbieżność wyobrażeń o tym, czym prawosławie „naprawdę” jest, także wśród religijnych elit. Podstawowe jest więc w tym kontekście pytanie o sposoby budowania indywidualnej i zbiorowej tożsamości religijnej oraz o formy zaangażowania w życie religijne (Benovska-Sabkova i in. 2010). Formy te oparte są często na syntezie prawosławia z duchowością New Age, co ma związek z tolerowaniem przez socjalistyczne władze tej ostatniej. Jak zauważyła Irena Borowik: „Ateizm pod powierzchnią odejścia od religii przeobrażał się w pewne folklorystyczne kompleksy wierzeń, oparte na sojuszach z nauką, paranauką, teozofią w istocie odległych od naukowego materializmu nie mniej niż chrześcijaństwo” (Borowik 2000: 307).

Na przykład w Bułgarii szczególną rolę w propagowaniu tego typu duchowości odegrała Lûdmila Živkova oraz narodowa wróżbitka baba Wanga, do chwili obecnej (nawet po śmierci) ciesząca się u Bułgarów nierzadko większym autorytetem niż duchowni prawosławni (Valtchinova 2007). Problem powiązań prawosławia z duchowością New Age w Bułgarii nadal wymaga pogłębionych studiów, zwłaszcza że dotychczas perspektywa bułgarskich uczonych badających praktyki i wierzenia religijne zdominowana jest przez ujęcie folklorystyczne. Sam termin „folklor” używany jest bez uzasadnienia, traktowany niemal jako kategoria ontologiczna, zrozumiała sama przez się, a etnografowie uważają się często po prostu za folklorystów. Za przykład mogą posłużyć prace takich badaczy, jak Florentyna Badalanova (1994), Albena Georgieva (2012), Ivanička Georgieva (1983), Magdalena Elčinova (2000) i Račko Popov (1991). Perspektywa ta sprawia, że wiele zagadnień dotyczących powiązań prawosławia z innymi sferami życia społecznego umyka uwadze bułgarskich badaczy.

Zarazem można mówić o próbach przełamania tego paradygmatu poznawczego nawet przez badaczy, którzy do niedawna go reprezentowali, jak Vihra Baeva (2012, 2013), Galia V”lčinova/Valtchinova⁸ (1999, 2004) czy Georgi Minczew (2003). Ten ostatni, dzięki swojemu mediewistycznemu wykształceniu i etnograficznym zainteresowaniom, zwraca uwagę na silne powiązania prawosławnych rytuałów z oficjalnym piśmiennictwem cerkiewnym, porównując na przykład lokalne interpretacje liturgii z *mistagogiami*⁹ i odnosząc je do współczesnych praktyk religijnych (Minczew 2003: 18). Proponuje, by badać je w kategoriach współdziałania, a nie różnicującej dychotomii. W tym sensie jego podejście metodologicznie jest zbliżone z przyjętym przez autorów tekstów pomieszczonych

⁸ Autorka publikuje po bułgarsku i angielsku, stąd różnice w zapisie jej nazwiska.

⁹ Są to bizantyjskie teksty wyjaśniające porządek liturgii.

w zbiorze Hanna i Goltza (eds., 2010) oraz w pracach Zowczak (2000; red., 2009) i Lubańskiej (red., 2007; 2012).

Badacz poszukujący literatury antropologicznej na temat prawosławia w Polsce napotka znaczne trudności. Naukę polską reprezentują w sferze badań nad prawosławiem tacy wybitni uczeni, jak Aleksander Naumow (np. 1976), Cezary Wodziński (2000), Elżbieta Przybył (1999, 2000), Włodzimierz Pawluczuk (1998) czy Irena Borowik (2000). Choć ich prace nie są pisane z perspektywy antropologii, dają antropologowi doskonały wgląd w konteksty historyczno-kulturowe, przygotowując go do pracy terenowej. Z kolei nieliczne prace polskich antropologów, jak Straczuk (2006), Zowczak (red., 2009), Grębecka (2006), Sulikowska-Gąska (2007) i Ewa Kocój (2006) pokazują różne konteksty i związane z nimi modele oddziaływania prawosławia na praktyki społeczno-religijne, a tym samym są bezcenne dla wypracowania nowych kategorii analitycznych z zakresu dopiero rozwijającej się antropologii prawosławia.

Podsumowanie

Poszukując genealogii podstawowych kategorii stosowanych w teorii antropologii religii, antropolodzy w ostatnim okresie niespodziewanie odkryli ich rodowód teologiczny. Wzbudziło to potrzebę przewartościowań w obrębie naszej dziedziny wiedzy, której jednym z efektów jest wzrost zainteresowania chrześcijaństwem. Zrozumienie procesu laicyzacji i jednoczesna dekonstrukcja własnych kategorii naukowych okazują się niepełne, a nawet niemożliwe bez skierowania zainteresowań naukowych w stronę teologii. Konieczne stało się szukanie teologicznych podstaw nie tylko kategorii antropologicznych, ale także społecznych i politycznych porządków. Teologia prawosławna i jej wpływ na praktyki społeczne wydają się szczególnie istotne, gdyż problematyzują nazbyt zachodnio-centryczne kategorie, którymi dotychczas posługiwali się antropolodzy chrześcijaństwa. Ponadto badania prowadzone w prawosławnych społecznościach mogą dostarczyć antropologom teoretycznych podstaw do poszukiwania alternatywnych, niezachodnich wzorców nowoczesności (Hann, Goltz 2010), a także niezachodnich przejawów trwającego właśnie zwrotu postsekularnego. Zadaniem antropologów zaś niezmiennie pozostaje troska o spluralizowany dyskurs naukowy, w którym swoje odzwierciedlenie odnajdą różne partykularne przypadki. Nie chodzi zatem tylko o to, aby antropologię chrześcijaństwa rozbić na antropologię chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego, lecz także samo prawosławie badać w jego wielorakich przejawach (Rogers 2010: 357), z uwzględnieniem różnych kontekstów społeczno-politycznych.

Słowa kluczowe: antropologia chrześcijaństwa, antropologia prawosławia, protestanckie skrzywienie, teologia a antropologia, postsekularyzm

LITERATURA

- Agadjanian A., Rousselet K.
2010 *Individual and Collective Identities in Russian Orthodoxy*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 311-328.
- Ahmed A.
1992 *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*, London, New York: Routledge.
- Asad T.
1983 *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, „Man”, New Series, 18: 2, s. 237-259.
1993 *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, London: The John Hopkins University Press.
- Badalanova F.
1994 *Biblâ Folklorica*, B”lgarski Folklor, t. 1, Sofiâ: „Rod”, s. 5-21.
- Badone E.
2007 *Echoes from Kerizinen: Pilgrimage, Narrative and the Construction of Sacred History at a Marian Shrine in Northwestern France*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 13: 2, s. 453-470.
- Baeva V.
2012 *Niškata na života. Meždu kolančeto na rožba a Bogorodičniât pojas*, Sofiâ: Akademičesko izdatelstvo „Marin Drinov”.
2013 *Razkazi za čudesa. Lokalna tradiciâ i ličen opit*, Sofiâ: Akademičesko izdatelstvo „Marin Drinov”.
- Baraniecka-Olszewska K.
2013 *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bax M.
1990 *The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of Devotional Movement in Yugoslavia*, „Anthropological Quaterly” 63: 2, s. 63-75.
- Belova O.
2004 *„Narodnaâ Bibliâ”: Vostočnoslavânskie ètiologičeskie legendy*, Moskva: Indrik.
- Benovska-Sabkova M., Köllner T., Komáromi T., Ładykowska A., Tocheva D., Zigon J.
2010 *„Spreading Grace” in Post-Soviet Russia*, „Anthropology Today” 26: 1, s. 16-21.
- Bialecki J., Haynes N., Robbins J.
2008 *The Anthropology of Christianity*, „Religion Compass” 2: 6, s. 1139-1158.
- Bielenin-Lenczowska K. (red.)
2009 *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii – refleksje antropologiczne*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.
- Borowik I.
2000 *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków: Nomos.

- Boulay J. de
2009 *Cosmos, Life and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, Limni: Denise Harvey.
- Caldwell M.
2010 *The Russian Orthodox Church, the Provision of Social Welfare, and Changing Ethics of Benevolence*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 329-350.
- Cannell F.
2005 *The Christianity of Anthropology*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 11: 2, s. 335-356.
2006 *Introduction. The Anthropology of Christianity*, w: F. Cannell (ed.), *The Anthropology of Christianity*, Durham, London: Duke University Press, s. 1-49.
- Cannell F. (ed.)
2006 *The Anthropology of Christianity*, Durham, London: Duke University Press.
- Česnokova V.
2005 *Tesnym putëm. Proces vocerkovleniâ naseleniâ Rossii v konce XX veka*, Moskva: Akademičeskij Proekt.
- Christian W. A., Jr.
1989
[1972] *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton: Princeton University Press.
- Claverie E.
2009 *Peace, War, Accusations, Criticism, and the Virgin (Medjugorje and the Anthropology of Marian Apparitions)*, w: W.A. Christian, G. Klaniczay (eds.), „*The Vision Thing*”. *Studying Divine Intervention*, Budapest: Collegium Budapest, Institute for Advanced Study, s. 219-238.
- Coleman S.
2000 *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff J., Comaroff J.
1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press.
- Czaja D.
2005 *Anatomia duszy: figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czarnowski S.
1958
[1938] *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 88-107.
- Douglas M.
2004
[1970] *Symbole naturalne: rozważania o kosmogonii*, przeł. E. Dzurak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
2007
[1966] *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Dubisch J.
1995 *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton: Princeton University Press.
- Eade J., Sallnow M. (eds.)
1991 *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London: Routledge.
- Elčinova M.
2000 *Folklor ť i svešenite knigi. Antropogeničen mit*, w: P. Bočkov (red.), *Antropologični izsledvaniâ*, t. 1, Sofiâ: NBU.
- Engelke M.
2007 *A Problem of Presence: Beyond Scripture in African Church*, Berkeley: University of California Press.
- Evdokimov P.
1999 *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Źurowska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Filatov S., Lunkin R.
2006 *Statistics on Religion in Russia: The Reality Behind the Figures*, „Religion, State and Society” 34: 1, s. 33-49.
- Geertz C.
2005
[1966] *Religia jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 109-150.
- Georgieva A.
2012 *Folklorni izmereniâ na hristiânstvoto*, Sofiâ: Prosveta.
- Georgieva I.
1983 *B”lgarska narodna mitologiâ*, Sofiâ: Nauka i Izkustvo.
- Ghodsee K.
2009 *Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria*, „Anthropology of East Europe Review” 27: 2, s. 227-52.
- Grębecka Z.
2006 *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach post-sowieckiej kultury popularnej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Grigorev A.
2006 *Ruskaâ biblejskaâ frazeologiâ v kontekste kul’tur*, Moskva: Indrik.
- Halemba A.
2007 *Apparitions of the Virgin Mary and the Church/State Relations. A View from the Ukrainian-Slovak Borderland*, „Ethnologia Polona” 28, s. 89-102.
- Hanganu G.
2010 *Eastern Christians and Religious Objects: Personal and Material Biographies Entangled*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 33-55.
- Hann Ch.
2007 *The Anthropology of Christianity per se*, „Archives européennes de sociologie” 48: 3, s. 383-410.

- 2011 *Eastern Christianity and Western Social Theory*, „Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums” 10, s. 1-31.
- Hann Ch., Goltz H.
2010 *Introduction. The Other Christianity?*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 1-29.
- Hann Ch., Goltz H. (eds.)
2010 *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press.
- Harding S.F.
1991 *Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other*, „Social Research” 58: 2, s. 373-393.
- Hemka A., Ołędzki J.
1990 *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 44: 1, s. 8-14.
- Herzfeld M.
1990 *Icons and Identity: Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete*, „Anthropological Quarterly” 63: 3, s. 109-21.
- Jenkins T.
2012 *The Anthropology of Christianity. Situation and Critique*, „Ethnos. Journal of Anthropology” 77: 4, s. 459-476.
- Keane W.
2007 *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley: University of California Press.
- Kharkhordin O.
1999 *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley: University of California Press.
- Kocój E.
2006 *Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastypy Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Köllner T.
2010 *Practicing without Belonging: Entrepreneurship, Morality, and Religion in Contemporary Russia*, nieopublikowana dysertacja (maszynopis), Halle/Saale.
2011 *Built with Gold or Tears? Moral Discourses on Church Construction and the Role of Entrepreneurial Donations*, w: J. Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York: Berghahn Books, s. 191-213.
- Kormina J.
2004 *Pilgrims, Priest and Local Religion in Contemporary Russia: Contested Religious Discourses*, „Folklore” 28, <http://www.folklore.ee/folklore/vol28/pilgrims.pdf> (21.08.2013).
2010 *Avtobusniki: Russian Orthodox Pilgrims' Longing for Authenticity*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 267-286.

- 2012 *Nomadičeskoe pravoslavie: o novyh formah religioznoj žizni v sovremennoj Rossii*, „Ab Imperio” 2, s. 195-227.
- Kormina Ž., Pančenko A., Štyrkov S. (red.)
2006 *Sny Bogorodicy: issledovaniâ po antropologii religii*, Sankt-Petersburg: Evropejskij Universitet v Sankt-Peterburge.
- Lindquist G.
2006 *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*, New York: Berghahn Books.
- Lipiński W. (red.)
2013 *Dzisiejsze Polesie*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.
- Lubańska M.
2007 *Problemy etnograficznych badań nad religijnością*, w: M. Lubańska (red.), *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG, s. 7-32.
2012 *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lubańska M. (red.)
2007 *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.
- Luehrmann S.
2010 *A Dual Quarrell of Images on the Middle Volga: Icon Veneration in the Face of Protestant and Pagan Critique*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 56-78.
- Luhrmann T.M.
2012 *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York: Alfred A. Knopf.
- Ładykowska A.
2007 *At an Intersection of Eastern and Western Christian Traditions: The Miraculous Image of the Blessed Virgin Mary of Aglona*, „Ethnologia Polona” 28, s. 103-124.
2011 *Post-Soviet Orthodoxy in the Making: Strategies for Continuity Thinking among the Russian Middle-Aged School Teachers*, w: J. Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York: Berghahn Books, s. 27-47.
2012 *The Role of Religious Higher Education in the Training of Teachers of Russian „Orthodox Culture”*, „European Journal of Education”, Special Issue: *Russian Higher Education and the Post-Soviet Transition*, 47: 1, s. 92-103.
- Ładykowska A., Tocheva D.
2013 *Gendered Authority in Religious Education: Women Teachers of Religion in the Russian Orthodox Church*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 2: 162, s. 55-74.

- Mahieu S.
2010 *Icons and/or Statues? The Greek Catholic Divine Liturgy in Hungary and Romania, between Renewal and Purification*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 79-100.
- Mahieu S., Naumescu V. (eds.)
2008 *Churches In-Between. Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*, Berlin: LIT Verlag.
- Marciniak K.
2010 *Oblicza wielkopolskiego pielgrzymowania. Studium etnologiczne na przykładzie sanktuariów maryjnych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Milbank J.
2006 *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing House.
- Minczew G.
2003 *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Balkanach*, Łódź: Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mitrokhin N.
2008 *Un amour contraire: l'Eglise orthodoxe et l'armée russe*, w: A. Le Huérou, E. Sieca-Kozłowski (red.), *Culture militaire et patriotism dans la Russie d'aujourd'hui*, Paris: Karthala, s. 61-96.
- Modnicka N.
2007 *Doświadczenia religijne w narracjach członków Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce – refleksje etnologa*, w: T. Doktor (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa: Verbinum, s. 178-192.
- Naletova I.
2010 *Pilgrimages as Kenotic Communities beyond the Walls of the Church*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 240-266.
- Naumescu V.
2007 *Modes of Religiosity in Eastern Christianity. Religious Processes and Social Change in Ukraine*, Berlin: LIT Verlag.
- Naumow A.
1976 *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Niedźwiedz A.
2005 *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pawluczuk W.
1998 *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Pelkmans M. (ed.)
2009 *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, New York: Berghahn Books.
- Pełczyński G.
2012 *Ewangelikalizm w Rosji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Pina-Cabral J. de
1986 *Sons of Adam, Daughters of Eve. The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford: Clarendon Press.
- Popov R.
1991 *Svetci bliznaci w b''lgarskiã naroden kalendar*, Sofiã: BAN.
- Przybył E.
1999 *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
2000 *Prawosławie*, Kraków: Znak.
- Robbins J.
2003a *What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity*, „Religion” 33: 3, s. 191-199.
2003b *On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity thinking*, „Religion” 33: 3, s. 221-231.
2004 *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley: University of California Press.
2006 *Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?*, „Anthropological Quarterly” 79: 2, s. 285-294.
2007 *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity*, „Current Anthropology” 48: 1, s. 5-38.
- Rock S.
2007 *Popular Religion in Russia. „Double Belief” and the Making of an Academic Myth*, New York: Routledge.
- Rogers D.
2005 *Introductory Essay: The Anthropology of Religion after Socialism*, „Religion, State and Society”, 33: 1, s. 5-18.
2009 *The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals*, London: Cornell University Press.
2010 *Epilogue: Ex Oriente Lux, Once Again*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 351-351.
- Russele K., Agadžanân A. (red.)
2006 *Religioznye praktiki v sovremennoj Rossii*, Moskva: Novoe izdatel'stvo.
- Sahlins M.
1996 *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*, „Current Anthropology” 37: 3, s. 395-428.
- Steinberg M., Wanner C. (eds.)
2008 *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, Bloomington: Indiana University Press.
- Stewart C.
1991 *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton: Princeton University Press.
- Stomma L.
1979 *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX w.*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 33: 3, s. 131-142.

- 1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Straczuk J.
2006 *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sulikowska-Gąska A.
2007 *Spór o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tambiah S.
2007 *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. Bartosz Chlebowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Taylor Ch.
2007 *A Secular Age*, Cambridge, Mas., London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tocheva D.
2011a *Crafting Ethics: The Dilemma of Almsgiving in Russian Orthodox Churches*, „Anthropological Quarterly” 84: 4, s. 1011-1034.
2011b *An Ethos of Relatedness: Foreign Aid and Grassroots Charities in Two Orthodox Parishes in North-Western Russia*, w: J. Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York: Berghahn Books, s. 67-91.
- Tokarska-Bakir J.
2000 *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków: Universitas.
- Tomicki R.
1981 *Religijność ludowa*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 29-69.
- Tomlinson M.
2009 *In God's Image. The Metaculture of Fijian Christianity*, Berkeley: University of California Press.
- Turner V., Turner E.
1992
[1978] *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York: Columbia University Press.
- Uspienski B.
1985 *Kult świętego Mikołaja na Rusi*, przeł. E. Janus, M.R. Mayerowa, Z. Kozłowska, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
2010 *Krzyż i koło*, przeł. Bogusław Żyłko, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Uspienski B., Żywow W.
1982 *Car i Bóg*, przeł. ks. H. Paprocki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Valtchinova G.
2004 *Folkloristic, Ethnography, or Anthropology: Bulgarian Ethnology at the Crossroads*, „Journal of the Society for the Anthropology of Europe” 4: 2, s. 1-17.

- 2007 *From Postsocialist Religious Revival to a Socialist Seer and Vice Versa: The Remaking of Religion in Postsocialist Bulgaria*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers no. 28, http://www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working_papers/wp0098.html (6.09.2013).
- V"lčinova G.
1999 „Znepolski pohvali”. *Lokalna religiâ i identičnost w zapadna B"lgariâ*, Sofiâ: Akademiĉesko Izdatelstvo „Marin Drinov”.
- Waszczyńska K.
2003 *The Eastern Orthodox Faith, Catholicism, and the Uniate Faith – Selected Aspects of Religion in the Republic of Belarus*, w: L. Mróz, Z. Sokolewicz (eds.), *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millennium*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG, s. 183-198.
- Wodziński C.
2000 *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Zatorska M.
2007 *Definicje świętości wizerunku religijnego. Reprezentacja a obecność*, w: M. Lubańska (red.), *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG, s. 33-58.
- Zigon J.
2010 *Making the New Post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow*, Leiden: Brill.
2011 „HIV is God's Blessing”: *Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*, Berkeley: University of California Press.
- Zigon J. (ed.)
2011 *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York: Berghahn Books.
- Zowczak M.
2000 *Biblia ludowa*, Wrocław: „Funna”.
2005 *Apokryficzne interpretacje kurbanu jako ofiary chrześcijańskiej*, w: L. Mróz, M. Zowczak, K. Waszczyńska (red.), *Regiony, granice, rubieże*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG, s. 205-224.
- Zowczak M. (red.)
2009 *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Slavicae Orthodoxae*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.

Magdalena Lubańska, Agata Ładykowska

IS ORTHODOX CHRISTIANITY A PERIPHERAL CHRISTIANITY?
THEOLOGICAL ENTANGLEMENTS OF ANTHROPOLOGICAL THEORY,
BIASED EPISTEMOLOGIES IN ANTHROPOLOGY OF CHRISTIANITY

(Summary)

The article focuses on underrepresentation of Orthodox Christianity in anthropological research, as well as on shortcomings of anthropological theory. Currently, anthropology is lacking analytical and theoretical tools for researching Orthodoxy as a religious doctrine in relation to its various practices of social life. The anthropology of Christianity, a relatively new subfield of anthropology of religion, develops theories based chiefly on research conducted in the Catholic and (neo)Protestant societies. In so doing, it neglects the Orthodox perspective. Anthropology, the product of a „unique Western historicity” – in Asad’s words – has been insufficiently reflexive concerning its own origins in Western social thought and (Western) Christian theology, which still presents methodological and theoretical obstacle in researching Eastern Christianity. The latter has been a periphery of anthropological interests, both as a research site and as a point from which anthropological definitions are formulated. The article seeks to deconstruct certain anthropological assumptions and premises leading to the current state of affairs, and to systematise the state-of-the-art of anthropology of Christianity and the anthropology of Orthodox Christianity.

Key words: anthropology of Christianity, anthropology of Orthodox Christianity, Protestant bias, theology and anthropology, postsecularism

MARIA DĘBIŃSKA
Szkola Nauk Społecznych
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
Warszawa

NATURA, KULTURA I HYBRYDY. PRAWNE KONSTRUKCJE TRANSSEKSUALIZMU I SPRAWY O USTALENIE PŁCI

Istnienie płci psychicznej, przez seksuologów uznawanej w zasadzie bez zastrzeżeń, od dawna stanowi przedmiot dyskusji wśród polskich prawników – w praktyce sądowej kategoria ta stanowi podstawę procedury zmiany zapisu płci w akcie urodzenia, choć w teorii i orzecznictwie nie jest uznawana. Jednocześnie zdolność stworzenia heteroseksualnego związku przez osobę transseksualną jest dla sędziów bardziej istotna niż przejście operacji chirurgicznego dostosowania płci. Jeśli we współczesnej seksuologii płeć i seksualność stanowią dwie osobne kategorie, to dlaczego tak trudno je czasem odróżnić¹? I co sprawia, że pomimo potocznej opinii o polskim konserwatyzmie w kwestiach płci i seksualności, rozwiązania prawne umożliwiające zmianę zapisu płci w akcie urodzenia były do 1989 roku bardzo liberalne w porównaniu z (uogólnionym) Zachodem? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym artykule².

Analizowany materiał to literatura prawnicza z lat 1965-1995 (obowiązująca obecnie praktyka ustaliła się w 1995 r.), orzeczenia Sądu Najwyższego³ dotyczące możliwości zmiany zapisu płci w akcie urodzenia oraz akta sądowe z 35 spraw o ustalenie płci, które odbyły się w warszawskim Sądzie Okręgowym w la-

¹ Historia tego podziału w seksuologii – zob. np. Meyerowitz 2002; opis esencjalizacji pojęcia orientacji seksualnej – zob. Valverde 2003.

² Artykuł powstał w oparciu o badania etnograficzne będące podstawą pracy doktorskiej przygotowywanej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

³ Orzeczenia Sądu Najwyższego stanowią wytyczne postępowania w sytuacjach, kiedy rozpatrywana sprawa nie jest ujęta w żadnej ustawie czy przepisie. W przypadku transseksualizmu orzeczenia stanowią jedyne uzasadnienie obowiązującej obecnie praktyki.

tach 1996-2011. Pytania, na które szukam odpowiedzi, podyktowane są statusem materiału badawczego i dostępnymi narzędziami analizy. W jaki sposób polska teoria i praktyka prawna wyodrębniała kategorie płci, seksualności i transseksualizmu? Jak w zależności od kontekstu przebiega granica pomiędzy prawem a rzeczywistością pozaprawną, pomiędzy normą społeczną a „naturą”? Jak wiedza medyczna zostaje przekształcona i zreinterpretowana w momencie, kiedy wchodzi w obszar prawa, i jak medyczne kategorie płci i seksualności były wykorzystywane i reinterpretowane w procesie kształtowania się obecnie obowiązującej procedury?

Antropologia i podważanie opozycji płci

Antropologia już od swoich XIX-wiecznych początków była nauką lekko skandalizującą, czego jednym z pierwszych dowodów było zgorszenie, jakie wywołały prace Lewisa Henry Morgana w wiktoriańskiej Anglii. Opisane w wydanej w 1851 roku „Lidze Irokezów” społeczeństwo nijak się miało do rozpowszechnionych wówczas i uświęconych wyobrażeń o naturalnych i wrodzonych rolach płciowych. Późniejsze i bardziej znane dzieło Morgana z 1877 roku, *Społeczeństwo pierwotne* (1887), posłużyło zresztą Fryderykowi Engelsowi (1969) do udowodnienia, że podział na płcie oraz podporządkowanie kobiet stanowią podstawę porządku społeczno-ekonomicznego, w którym jedna płeć pracuje za darmo.

Obsceniczność obecności kobiety w przestrzeni publicznej w XIX wieku analizuje między innymi Eleanor Davidoff (1998); jest to o tyle ważny wątek w rozważaniach nad prawnymi problemami z transpłciowością, że pokazuje historyczną przygodność najgłębiej zakorzenionych odczuć i przekonań. Zakwestionowanie naturalności porządku opartego na opozycji płci jest skandaliczne nie tylko i nie przede wszystkim z powodu złamania społecznej normy, ale poprzez relatywizację fundamentalnych kategorii umożliwiających nadawanie sensu rzeczywistości (Garfinkel 2007: 157) – stąd operacje korekty płci wywołują dziś równie silne emocje, jak kiedyś kobiety noszące spodnie. Harold Garfinkel wskazuje, że kategorie związane z płcią zakorzenione są w najdrobniejszych życiowych aktywnościach i biograficznych szczegółach, a tożsamość płciowa, biografia, anatomia i seksualność to tylko niektóre z elementów tworzących rozległy system znaczeń i zachowań składających się na „poprawnie” upłciowioną jednostkę. Ta „poprawność” oznacza jednocześnie „moralność” i „naturalność”. Garfinkel mocno podkreśla moralny wymiar posiadania „naturalnej” płci i zgodnego z nią zachowania: z jego analizy można wyciągnąć wniosek, że płeć to natura podniesiona do rangi ideału moralnego.

Rozwój wiedzy o płci i seksualności na Zachodzie do niedawna był ściśle związany z rozwojem medycyny (patrz np. Hausman 1995), co prowadziło do

powstania zmedykalizowanych tożsamości (histerycznych kobiet, homoseksualistów, transseksualistów, transwestytów itd.). Praktyki wykraczające poza heteronormatywny model początkowo traktowano łącznie, jako inwersję seksualną, czyli rodzaj patologicznej tożsamości – dopiero w połowie XX wieku transseksualizm zaczęto powszechnie traktować jako osobny rodzaj zaburzenia (Lawrence 2008: 423). Wiedza antropologiczna stanowiła przeciwagę dla wiedzy seksuologicznej i dawała narzędzia do jej podważenia, ale bywała jednocześnie włączana w ramy zachodnich kategorii. Etnograficzne opisy praktyk, które dziś nazwalibyśmy nieheteronormatywnymi⁴, posłużyły najpierw działaczom na rzecz osób homoseksualnych jako argument za depatologizacją homoseksualizmu, a następnie działaczom na rzecz osób transpłciowych do zakwestionowania seksuologicznych klasyfikacji i zjednoczenia się w ramach politycznie nacechowanej kategorii transpłciowości (np. Feinberg 1996).

David Valentine (2007), opisując historię powstania kategorii transpłciowości w Stanach Zjednoczonych, czyli moment rozdzielenia płci biologicznej, tożsamości płciowej i orientacji seksualnej, wskazuje na jej dwa istotne aspekty: z jednej strony transpłciowość była żywym doświadczeniem dużej części osób dotychczas określanych jako homoseksualne, z drugiej – konceptualne rozdzielanie seksualności i tożsamości płciowej skutkowało normalizacją homoseksualizmu i zepchnięciem orientacji seksualnej do sfery prywatnej oraz patologizacją transseksualizmu, który został zakwalifikowany jako zaburzenie tożsamości płciowej i wpisany do klasyfikacji chorób Światowej Organizacji Zdrowia (Valentine 2007: 27). Valentine wskazuje na istotne ograniczenia emancypacyjnego potencjału politycznej kategorii transpłciowości (co nie znaczy, że go kwestionuje), których przyczynę dostrzega właśnie w tym, że opiera się ona na tym samym oddzieleniu płci od seksualności, co kategoryzacje medyczne.

Obecność transseksualności i innych zaburzeń identyfikacji płciowej w klasyfikacji chorób Światowej Organizacji Zdrowia i istnienie medycznych procedur diagnostycznych było punktem wyjścia do uznania prawa osób transseksualnych w Polsce do zmiany zapisu płci w dokumentach. Jednak podział na płęć i seksualność jest trudny do przełożenia na kategorie prawne. Jak staram się pokazać poniżej, w polskiej praktyce prawnej to raczej homoseksualność jest marginalizowana i patologizowana, natomiast transpłciowość, rozumiana nie jako tożsamość, ale jako fizyczna niejednoznaczność płci – legalizowana poprzez zgodę na zmianę dokumentów przed przeprowadzeniem wszystkich zabiegów korygujących płęć.

⁴ Patrz: Bolin 1996. Anne Bolin dokonuje przeglądu wszystkich ważniejszych tekstów antropologicznych dotyczących tej tematyki i przedstawia argumenty, jakie z opisów etnograficznych wyprowadzali amerykańscy działacze na rzecz emancypacji osób transpłciowych.

O wytwarzaniu podmiotów

Wkroczenie wiedzy medycznej w obszar prawa, przeniesienie akcentu z osądu i kary na działania korekcyjne i naprawcze stawia w centrum prawnej praktyki kwestię prawdy i orzekania o niej (Foucault 2009: 24). To przesunięcie czyni prawo obszarem produkcji podmiotów jako obiektów wiedzy oraz praktyk normalizacji i patologizacji: „praktyka karna zastępuje pytanie «co zrobiłeś?» pytaniem «kim jesteś?»” (Foucault 2011: 57). Kiedy jednak tożsamości jednostek stają się przedmiotem prawnych regulacji pozbawionych jawnego celu naprawczego (transseksualność nie jest przecież przestępstwem, a sensem procedury prawnej w tym przypadku jest przede wszystkim podtrzymanie spójności systemu prawa, a nie korygowanie jednostek), a prawda o jednostkach jest przez nie same skutecznie kontrolowana i dawkowana sędziom, słuszniejsze wydaje się traktowanie prawa jako obszaru wytwarzania norm i procedur związanych z płcią, który ma charakter autopoietyczny (Luhmann 1995), a przez osoby transpłciowe traktowany jest instrumentalnie – jako środek do celu. Efektem prawniczej narracji o płci nie są sformatowane przez władzę/wiedzę podmioty, ale sama procedura, która pozwala na podtrzymanie dychotomicznego porządku płci w ramach systemu prawa (choć niekoniecznie poza nim).

Żartobliwa krytyka inspirowanej myślą Foucault „inwazji podmiotów” w antropologii, przeprowadzona przez Marshalla Sahlinsa (2002), wskazuje na istotne ograniczenia i pułapki skupiania się na podmiotach z pominięciem struktur i praktyk je wytwarzających. Podmiot u Foucault jest historycznie przygodnym efektem władzy, która wytwarza go jako przedmiot wiedzy, jednak antropologia skupiła się według Sahlinsa nie na strukturach władzy/wiedzy z ich własną wewnętrzną logiką i mechanizmami działania, ale na ich efekcie, czyli podmiotach, które w dodatku traktuje jako „kolektywne osoby”:

Nagle strony czasopism, które chcą być na czasie, zapełniły się wszystkimi możliwymi rodzajami podmiotów, „ja” (*selves*) i podmiotowości, z Antropologią w formie alegorii, opowiadającą historie kulturowych sił i form w języku abstrakcyjnych, kolektywnych osób. Strukturę zastępuje nowa obsada postaci, występują tu podmioty burżuazyjne, podmioty narodowe, podmioty postmodernistyczne, podmioty późnego kapitalizmu, podmioty kolonialne i postkolonialne, Afrykańskie podmioty postkolonialne, nie można również zapomnieć o „łatwo rozpoznawalnych zranionych podmiotach liberalnego państwa” (Sahlins 2002: 68-69).

W niniejszym artykule, idąc za postulatem Sahlinsa, skupiam się nie na końcowym efekcie prawnych procedur – transseksualnym podmiocie (który sam jest rodzajem prawnej fikcji ze względu na to, że osoby transseksualne przychodzą do sądu pouczone i wyedukowane przez tych, którzy już wcześniej przeszli proces

tranzycji⁵, i świadomie dopasowują swoje zeznania do oczekiwań sędziów i biegłych), ale na genezie obowiązującej praktyki sądowej, będącej efektem pracy wytwarzania kategorii określających to, co normalne i to, co patologiczne. Interesuje mnie technologia wytwarzania rozróżnień pomiędzy homoseksualizmem i transseksualizmem, męskością i kobiecością, tym, co naturalne i co sztuczne.

Jak wskazuje Marylin Strathern (2005), współczesny rozwój biotechnologii powoduje dalsze rozczłonkowanie podmiotu. Zaczerpnięte od Spinozy przekonanie o tym, że jednostka nie stanowi pojedynczej „monady” i podstawowego elementu rzeczywistości społecznej, ale sama składa się z części, które pozostają w relacjach nieustannej wymiany między sobą i między innymi jednostkami, Strathern rozciąga na relacje biologiczne: „biotechnologia wprowadziła w domenę zarządzania ciałem te same rodzaje separacji, przecięć i kombinacji, które zawsze charakteryzowały relacje pomiędzy osobami” (Strathern 2005: 30). Relacje społeczne funkcjonują według niej w poprzek rozróżnienia natura – kultura, które zakłada istnienie przedkulturowej, biologicznej jedności osoby, umożliwiającej wchodzenie w relacje z innymi, podobnie ukształtowanymi osobami. Poniżej staram się pokazać, jak w przypadku transseksualizmu elementy, które w potocznym rozumieniu powinny stanowić nierozłączną całość: anatomia, zdolności rozrodcze, psychiczne poczucie płci, orientacja seksualna, relacje pokrewieństwa czy status prawny, zostają rozdzielone w procesie medycznej diagnozy i sądowej korekty płci, a następnie splecione w nowej konfiguracji.

Jak twierdził Foucault, prawda o ludzkiej naturze jest biopolityczną konstrukcją, która nie odpowiada żadnej rzeczywistości przed- czy pozakulturowej; dzieło Foucault jest w dużej części opisem konstruowania tego rozróżnienia. Z podobnego założenia wychodzi Bruno Latour (2011: 23), który rozszerza i pogłębia to podejście o procesy mediacji pomiędzy biegunem natury i biegunem kultury; jego metoda śledzenia procesów puryfikacji kategorii i mediacji pomiędzy nimi znalazła zastosowanie również w antropologii prawa (Latour 2010; Pottage, Mundy, eds., 2004). Latour (2011: 51) wprowadza pojęcie „nowoczesnej konstytucji” na określenie pogłębiającego się konceptualnego podziału na intersubiektywną rzeczywistość społeczną, która może być przedmiotem zainteresowania nauk społecznych, oraz to, co naturalne i obiektywnie rzeczywiste. Według Latoura (2011: 65) ten sztywny podział w sferze konceptualnej – teorii i kategorii porządkujących zachodni świat, pozwolił na rozprzestrzenianie się naturalno-kulturowych hybryd na niespotykaną nigdzie indziej skalę.

Kluczowe rozróżnienia pomiędzy naturą i kulturą, tym, co może stanowić przedmiot prawnej regulacji czy społecznego kontraktu i tym, co leży w obszarze obiektywnej, naturalnej rzeczywistości, są obiektem nieustannej społecznej konstrukcji i rekonstrukcji, przy czym konstrukcję Latour traktuje w najbardziej

⁵ Tranzycja (od ang. *transition*) jest terminem oznaczającym proces korekty płci, używanym przez osoby transpłciowe oraz przez terapeutów zajmujących się transpłciowością.

poważnym sensie: „materia jest wysoce upolitycznioną interpretacją rzeczywistości” (Latour 2010: 80), która istnieje dlatego właśnie, że jest konstruowana, a rozróżnienie na naturę i kulturę pozwala na bardziej skuteczną manipulację i łączenie elementów pochodzących z obu tych dziedzin. Badacz proponuje więc przyjęcie tego faktu do wiadomości i zamiast badania z góry zdefiniowanego obszaru „tego, co społeczne”, śledzenie procesów puryfikacji kategorii oraz paralelnych procesów mediacji pomiędzy nimi, które składają się na technologię wytwarzania jednostek i społeczeństw, natury i kultury (Latour 2011: 283).

Przyjmuję zatem za Strathern i Latourem, że prawo jest jednym z obszarów konstruowania tego, co naturalne i tego, co społeczno-kulturowe; że budulec tej konstrukcji stanowią heterogeniczne elementy, które dopiero w efekcie końcowym zostają przypisane do kategorii kultury bądź natury (prawa lub tego, co przed prawem); że w końcu konstrukcja wymaga zarówno puryfikacji i polaryzowania kategorii, jak i tworzenia naturalno-kulturowych hybryd. Dopiero połączenie tych dwóch praktyk umożliwia skuteczne manipulowanie społeczną rzeczywistością (Latour 2011: 65).

Takie podejście, jak pokazuję poniżej, pozwala zrozumieć znaczenie z pozoru absurdalnego rozwiązania prawnego, jakim jest powództwo o ustalenie płci, oraz zinterpretować ciąg rozumowania, który doprowadził do przyjęcia obowiązującej obecnie procedury. Płeć osób transseksualnych traktuję zatem jako przedmiot procesu konstrukcji (czyli jednoczesnej puryfikacji i mediacji) z heterogenicznych i niehierarchicznie traktowanych elementów, takich jak anatomia, hormony, orientacja seksualna czy status prawny. Poniżej opisuję praktyki puryfikacji i mediacji, które mają miejsce zarówno na poziomie dyskusji prawniczej, jak i sądowej praktyki; ich rezultatem jest mapa rozróżnień, które pozwalają ustalić i usankcjonować płeć transseksualnej jednostki.

Dyskusja o możliwości zmiany zapisu płci w akcie urodzenia

W tej części tekstu przedstawiam skrócony zapis rozwoju specyficznego fragmentu dyskursu płci w polskim prawie, istotnego dla zrozumienia opisanej w kolejnej części praktyki sądowej, który nie obejmuje jednak całości poruszanej w literaturze prawniczej problematyki pośrednio lub bezpośrednio związanej z transseksualizmem. Wybór omawianych tekstów został podyktowany ich związkami z praktyką sądowej zmiany płci, dlatego też pominęłam dyskusje, które miały miejsce po 1995 roku, kiedy to przyjęto obowiązujące do dziś rozwiązanie.

Rozwój argumentacji prawnej związanej z możliwością zmiany płci w akcie urodzenia i stosowaną procedurą relacjonuję chronologicznie, co podyktowane jest specyficzną retoryką (i poetyką) uzasadnień kolejnych orzeczeń Sądu Naj-

wyższego, glos do nich i artykułów w czasopismach prawniczych; kolejne teksty opierają się i wynikają z poprzednich, a argumentacja zawarta w uzasadnieniach orzeczeń często przywoływana jest dosłownie bez zaznaczenia cytatów, co nadaje jej status obowiązującej i niepodważalnej interpretacji rzeczywistości, w kontraście do opinii wyrażanych w glosach i artykułach, które są przytaczane w cudzysłowie i z podaniem autora. Z tego względu pomijam część literatury z początku lat 90. XX wieku, powtarzającej postulatory i argumenty, które pojawiły się już wcześniej.

Pierwszy wyrok w sprawie dotyczącej zmiany płci w akcie urodzenia zapadł w Polsce w Sądzie Wojewódzkim w Warszawie w 1964 roku. W komentarzu do tego wyroku Jan Litwin podkreśla, że oprócz zasady „prawdy obiektywnej”, którą powinno kierować się orzecznictwo (czyli biologicznej płci jednostki), istnieje również zasada humanizmu, która wymaga stawiania na pierwszym miejscu dobra jednostki i oszczędzania jej niepotrzebnych cierpień:

wszystko przemawia za stosowaniem prawa w ten sposób, by bez naruszania jego przepisów kierować się maksimum względów dla człowieka, który w tej swojej arcynietypowej sytuacji musi być wolnym od tłumaczenia się przed każdym milicjantem, dlatego nosi np. szaty kobiece, choć dokument ma męzczyzny. Chodzi tu po prostu o zaoszczędzenie mu niczym niezawinionego upokorzenia, które czyha wszędzie tam, gdzie człowiek obnaża się fizycznie – w łaźni, na plaży, w poczekalni komisji poborowej (cyt. za: Dulko 1982: 73).

Przyjęta procedura zakładała sprostowanie aktu urodzenia w trybie administracyjnym i została usankcjonowana przez orzeczenie Sądu Najwyższego w 1978 roku: „W wypadku wyjątkowym sąd może sprostować akt urodzenia przez zmianę oznaczenia płci także przed dokonaniem korekcyjnego zabiegu operacyjnego zewnętrznych narządów płciowych, jeżeli cechy nowo kształtującej się płci są przeważające i stan ten jest nieodwracalny” (*Uchwała Sądu Najwyższego Izba Cywilna...* 1983: 514). Uzasadnienie cytowanej uchwały od początku budziło wątpliwości prawników (Sośniak 1983), ponieważ w interpretacji Sądu miała ona obejmować zarówno przypadki interseksualizmu, jak i transseksualizmu (bądź transwestytyzmu, określenia te były stosowane wymiennie). W uzasadnieniu Sąd uznał praktykę sprostowania aktu urodzenia po operacji (zarówno u osób interseksualnych, jak i transseksualistów) za oczywistą i nie budzącą wątpliwości, a przedmiotem rozważań uczynił kwestię zmiany dokumentów u osób, które nie poddały się operacji. Dopuszczenie takiej możliwości „w wyjątkowych przypadkach” zostało umotywowane przyjętą definicją płci oraz dóbr osobistych. Sąd, sugerując się opiniami seksuologów, uznał, że o płci decydują nie tylko zewnętrzne organy, ale również świadomość przynależności do danej płci, w związku z tym zewnętrznych organów płciowych nie trzeba traktować jako

cech przeważających i wymagać przeprowadzenia chirurgicznego dostosowania płci przed wprowadzeniem zmian do aktu urodzenia.

Sąd uznał również, że decyzja o poddaniu się operacji korekty płci jest sprawą zbyt osobistą, aby można było narzucić taki wymóg osobom, które dążą do zmiany zapisu płci w akcie urodzenia. Jednocześnie zastrzegł, że zmiana dokumentów może nastąpić tylko wtedy, kiedy „zmiana płci” jest „ostateczna i nieodwracalna”. Odnosząc się do strony formalnoprawnej procedury, Sąd powoływał się na konieczność ochrony dóbr osobistych, traktując ją jako argument za dopuszczeniem możliwości zmiany: „sprzeczne byłoby z tą zasadą zmuszanie człowieka do występowania w życiu jako mężczyzna, jeżeli właściwości jego **organizmu** [podkr. – M.D.] wskazują, że jest on kobietą (lub odwrotnie)” (*Uchwała Sądu Najwyższego Izba Cywilna...* 1983: 515) oraz na charakter aktu urodzenia jako aktu stanu cywilnego, którego zapisy powinny być zgodne ze stanem faktycznym. Psychiczne poczucie płci jest więc cechą organizmu, a anatomia – sprawą zbyt prywatną, aby mogła być przedmiotem prawnego przymusu. Przyjęte rozwiązanie opierało się na zdecydowanej separacji płci biologicznej i roli społecznej, która wynikała z przeświadczenia, że biologiczna płeć jednostki należy do obszaru, w który prawo nie powinno wkraczać.

Sąd odrzucił tryb procesowy jako nieodpowiedni z tego względu, że w procesie muszą występować dwa podmioty i wnioskując przez analogię (wnioskowanie przyjmowane w przypadku braku przepisów, którego rezultatem jest luka w prawie) usankcjonował praktykę przyjętą przez Sąd Wojewódzki w 1964 roku: sprostowanie aktu urodzenia uznał za odpowiednie, ponieważ sytuacja osoby, której płeć odczuwana jest jako niezgodna z zapisem w akcie urodzenia zbliżona jest do sytuacji wadliwego spisanego aktu, o którym mówi artykuł 26 (obecnie 31) Ustawy Prawo o Aktach Stanu Cywilnego (dalej: u.p.a.s.c.)

Orzeczenie z 1978 roku zostało opatrzone dwiema glosami, z których pierwsza (Sośniak 1983) podkreślała niespójności w uzasadnieniu, a druga (Dulko, Imieliński 1983) stanowi wykład dotyczący możliwych przyczyn zaburzeń identyfikacji płciowej. Stanisław Dulko i Kazimierz Imieliński, za Encyklopedią PWN, definiują płeć jako „zespół cech organizmu warunkujących zdolność rozmnażania” (Dulko, Imieliński 1983: 516), a jako jej wyznaczniki wymieniają, oprócz zewnętrznych narządów płciowych, chromosomy, gonady, hormony, fenotyp (czyli wygląd ciała), płeć metaboliczną (enzymy), płeć psychiczną. Płeć składa się więc z licznych elementów, które w niektórych przypadkach mogą się ze sobą nie zgadzać. Transseksualizm, czyli jeden z przypadków zespołu dezaprobaty płci, do którego autorzy zaliczają również „niektórych homoseksualistów i transwestytów, niektórych neurotyków z agresywnym nastawieniem do własnych narządów płciowych, niektórych psychotyków z zaburzeniami identyfikacji płciowej oraz socjopatów i psychopatów” (Dulko, Imieliński 1983: 518), to wrodzony zespół endokryny, którego geneza jest niejasna. Autorzy przytaczają hipotezę pochodzenia transseksualizmu, z których za najbardziej prawdopodobną uznają

zaburzenia hormonalne na etapie życia płodowego. Wskazują, że psychologiczna diagnoza transseksualizmu stwarza „trudności obiektywne w różnicowaniu transseksualizmu i homoseksualizmu” (Dulko, Imieliński 1983: 518)⁶.

Sprostowanie aktu urodzenia autorzy rekomendują nie tylko w przypadku transseksualistów, ale również „w pewnych szczególnych przypadkach homoseksualistów i transwestytów” (Dulko, Imieliński 1983: 518). Uznają je za swoistą formę terapii, która nie musi się wiązać z przeprowadzeniem operacji korekty płci biologicznej. Operacje te stanowią dla lekarzy problem etyczny, a ryzyko niepowodzenia stanowi argument za tym, aby najpierw dokonywać zmiany dokumentów, a dopiero gdy ta forma terapii okaże się niewystarczająca – rozważać możliwość ingerencji chirurgicznej. Można ten postulat traktować jako zniesienie separacji pomiędzy prawem i ciałem – to ostatnie na chwilę zupełnie znika z horyzontu, a płęć definiowana jest jako rola społeczna i sankcjonujący ją status prawny.

Wyraźny nacisk na ułatwienie społecznego funkcjonowania osób z zespołem dezaprobaty płci widoczny jest również w kolejnych tekstach opisujących przypadki zmiany płci metrykalnej u osób transseksualnych (Dulko 1982). Choć na początku Dulko zaznacza, że „zainteresowania seksualne u niektórych transseksualistów schodzą na plan dalszy wobec dążeń do społecznego uznania wybranej płci” (Dulko 1982: 71), dalej następują opisy pozytywnych zmian w życiu tych osób, w których doświadczenia seksualne i możliwość stworzenia heteroseksualnego związku zajmują główne miejsce. Oto jeden z przykładów:

Sądowe sprostowanie aktu urodzenia nastąpiło w 1976 roku. Dwa lata wcześniej transseksualistka ta dokonała autokastracji: brzytwą usunęła jądra. W 1978 roku poddała się ona leczeniu operacyjnemu (dwuetapowemu), które zostało zakończone wytworzeniem sztucznej pochwy. (...) Ma bogate życie towarzyskie, powodzenie u mężczyzn. Prowadzi intensywne życie płciowe. Przeżywa orgazm. Miewała kontakty seksualne z transseksualistami. Obecnie ma stałego partnera, myśli o małżeństwie (Dulko 1982: 75).

Choć w głosie do orzeczenia z 1978 roku Dulko i Imieliński podkreślali, że sama zmiana dokumentów może być terapią, w kolejnych tekstach nie tylko skupiają się na konieczności przeprowadzenia operacji w celu poprawy życia intymnego i towarzyskiego pacjentek i pacjentów, ale kilkakrotnie podkreślają sztuczność operacyjnie wytworzonych narządów. Narządy te są jednak w pełni funkcjonalne w życiu seksualnym, ich sztuczność jest raczej świadectwem triumfu nauki nad naturą niż oznaką niepełnowartościowości.

⁶ Trudności te związane są z historią seksuologicznego rozgraniczenia tych pojęć.

W opisach życia seksualnego posługują się językiem diagnozy seksuologicznej, który nie zmienił się przez ostatnich 30 lat i jest powielany współcześnie w opiniach biegłych seksuologów w sprawach o ustalenie płci.

Partnerka M.W. 30-letnia kobieta, przed nawiązaniem aktualnego związku miała kontakty seksualne z trzema mężczyznami. We wszystkich była zakochana i ze wszystkimi miała orgazmy. Pacjentkę poznała przez koleżankę jako mężczyznę. Po dwóch miesiącach znajomości pacjentka sama powiedziała jej o swoim transseksualizmie; podkreśliła przy tym, że bardzo ją kocha i błaga o pozostanie. Partnerka chciała tę znajomość zerwać, było to dla niej szokiem, ale w końcu zlitowała się, została. Uważa się za osobę o prawidłowo ukierunkowanym popędzie płciowym, a swego aktualnego partnera traktuje jak mężczyznę. Formy kontaktów seksualnych między obojgiem mają charakter praktyk oralno-genitalnych (pacjentka całuje narządy płciowe partnerki, z kolei partnerka nie może „zmusić się” do całowania narządów płciowych transseksualistki, masturbacji jednostronnej, pacjentka dotyka narządów płciowych partnerki). Wszystkie sytuacje intymne dostarczają partnerce pełnej satysfakcji seksualnej (Dulko, Imieliński, Czernikiewicz 1983: 70).

Z powyższego wynika, że satysfakcja seksualna partnerki, przy jednoczesnej deklaracji heteroseksualności, wystarcza, aby uznać związek za heteroseksualny, natomiast pełna satysfakcja pacjentki jest nieosiągalna, dopóki nie przeprowadzi operacji. Upłciowione ciało w tym kontekście jest narzędziem umożliwiającym wchodzenie w satysfakcjonujące relacje społeczne, jego płeć nie ma znaczenia poza relacją i nie jest definiowana przez genitalia czy zdolności rozrodcze.

W drugiej połowie lat 80. XX wieku głos w sprawie procedury zmiany płci metrykalnej zabrali Marian Filar (1987) i Andrzej Zielonacki (1988).

Pierwszy z autorów, uznając, że względy humanitarne każą umożliwić osobom transseksualnym zmianę zapisu płci w akcie urodzenia, stwierdził, że nie może być mowy o sprostowaniu aktu urodzenia, gdyż jego zdaniem „w momencie sporządzenia płeć biologiczna dziecka nie budziła wątpliwości, zaburzenia w sferze identyfikacji rodzajowej nastąpiły później” (Filar 1987: 75). Zmianę stanu faktycznego można według niego wprowadzić jako wzmiankę marginesową, ale nie ma to nic wspólnego ze sprostowaniem, które działa *ex tunc*, czyli jest jednoznaczne ze stwierdzeniem, że osoba transseksualna zawsze była osobą swojej „nowej” płci.

Wątpliwości Filara budziła sama praktyka operacji dostosowania płci. Według niego: „Wytworzone w ten sposób zewnętrzne narządy genitalne są jednak jedynie atrapami i nie są w stanie spełniać biologicznych funkcji na płaszczyźnie prokreacji, przy równoczesnej nieodwracalnej utracie możliwości prokreacyjnych w ramach dotychczasowej płci biologicznej. (...) Prowadzą [zabiegi chirurgiczne – M.D.] przecież nie tylko do sterylizacji, ale i do kastracji, (...) a więc formalnie zabiegi te wypełniają ustawowe znamiona (określonego w art. 155 § 1 k.k. [Kodeksu Karnego – M.D.]) występku ciężkiego uszkodzenia ciała” (Filar

1987: 68). Ten argument zostanie podniesiony jeszcze nie raz: w głosie do orzeczenia Sądu Najwyższego z 1989 roku Genowefa Rejman (1991) postulowała dopuszczenie zmiany dokumentów i jednocześnie zakazanie operacji zmiany płci, powołując się na artykuł 155 Kodeksu Karnego (dalej: k.k.). Pod koniec lat 80. XX wieku w narracji prawniczej natura (ciało, płeć) została zredefiniowana na sposób bardziej konserwatywny (i katolicki): przestała być plastycznym tworzywem i przedmiotem podatnym na modyfikacje w toku cywilizacyjnego postępu, zamiast tego uległa esencjalizacji, której centralnym punktem stały się zdolności rozrodcze.

Filar nie widzi innej możliwości uregulowania sytuacji osób transseksualnych niż opracowanie osobnej ustawy, która powinna opierać się na następujących zasadach: rozłącznego podziału na dwie płcie, którego podstawą powinny być kryteria biologiczne (ale nie tylko zewnętrzne narządy płciowe); maksymalnego włączenia osób transseksualnych w porządek oparty na dwóch przeciwstawnych płciach, z czego wynika wymóg przeprowadzenia operacji przed zmianą dokumentów; jednocześnie w procesie zmiany zapisu płci w akcie urodzenia sądy powinny pełnić rolę merytoryczną, a nie tylko sankcjonować fakty już dokonane.

Z kolei Andrzej Zielonacki wskazuje na niedopuszczalność zmiany płci w akcie urodzenia w trybie sprostowania, z przyczyn wymienionych już przez Filara, i proponuje stosowanie artykułu 189 Kodeksu Postępowania Cywilnego (dalej: k.p.c.), zgodnie z którym „powód może żądać ustalenia przez sąd istnienia lub nieistnienia stosunku prawnego lub prawa, gdy ma w tym interes prawny” (Zielonacki 1988: 39); podobne zdanie wyraził Zbigniew Radwański (1991) w głosie do przełomowego orzeczenia Sądu Najwyższego, które zapadło w 1989 roku.

Na podobne zapytanie, zadane tym razem nie przez sąd niższej instancji, ale przez prokuratora generalnego, dotyczące możliwości sprostowania aktu urodzenia przed przeprowadzeniem operacji, Sąd Najwyższy podjął uchwałę, w której stwierdził, że „transseksualizm nie stanowi wystarczającej podstawy do zastosowania w drodze analogii art. 31 u.p.a.s.c.” i nadał jej moc zasady prawnej⁷. Sąd zdefiniował płeć jako „zespół cech samiczych (p. żeńska) albo samczych (p. męska) warunkujących rozród płciowy” (*Uchwała składu siedmiu sędziów...* 1991: 64), podkreślił, że: „System prawa o aktach stanu cywilnego oparty został na zasadzie niepodzielności, według której człowiek może mieć tylko jeden stan cywilny, a zatem i jedną tylko płeć (art. 18 u.p.a.s.c.)” (*Uchwała składu siedmiu sędziów...* 1991: 64) i skonstatował, że praktyka sprostowania aktu urodzenia stanowi zagrożenie dla porządku prawnego państwa, a transseksualizm nie może być podstawą zmiany stanu prawnego człowieka: „akt stanu cywilnego ma wy-

⁷ Jest to przykład tzw. uchwały „siódmkowej”, podjętej przez skład siedmiu sędziów, która obowiązuje we wszystkich podobnych przypadkach. „Zwykłe” uchwały Sądu Najwyższego obowiązują tylko w sprawach, do których się odnoszą, choć w sytuacji braku przepisów bywają przez sądy niższej instancji traktowane jako aktualna wykładnia prawa, jak ma to miejsce obecnie w przypadku transseksualizmu.

łącznie charakter deklaratoryjny – jego treść stwierdza jedynie stan prawny, jaki powstał z mocy określonych zdarzeń prawnych; do rzędu tych zdarzeń jednak nie można zaliczyć transseksualizmu, którego występowanie polega na zmianie stanu psychicznego, a nie stanu prawnego człowieka” (*Uchwała składu siedmiu sędziów...* 1991: 64). Encyklopedyczna definicja płci została zatem uproszczona – Sąd akcentuje zdolność rozmnażania, pomijając fakt istnienia licznych elementów, które warunkują płć, i możliwych nieoczywistych relacji pomiędzy nimi. Nastąpiło więc całkowite odwrócenie toku rozumowania: natura (zdolności rozrodcze) są czymś trwałym i niezmiennym, a tożsamość płciowa (psychiczne poczucie płci) – czymś zmiennym i nie należącym do porządku twardej, obiektywnej rzeczywistości. W uzasadnieniu orzeczenia Sąd przyjął stanowisko zgodne z argumentacją pojawiającą się w poprzednich latach w literaturze prawniczej również w tym, że postulował uchwalenie osobnej ustawy regulującej sytuację osób transseksualnych.

W 1991 roku, po tym, jak sąd niższej instancji odmówił sprostowania aktu urodzenia osoby transseksualnej, Rzecznik Praw Obywatelskich zaskarżył tę decyzję w rewizji nadzwyczajnej i sprawa transseksualizmu znów trafiła na wókanę Sądu Najwyższego. Tym razem orzeczenie dopuszczało stosowanie trybu powództwa o ustalenie w trybie art. 189 k.p.c. W orzeczeniu z 1995 roku Sąd Najwyższy doprecyzował, że stroną pozwaną powinni być rodzice powoda:

Analizując obowiązujące przepisy w sprawach dotyczących praw stanu, zauważa się, że stronami są zawsze, albo prawie zawsze, osoby związane odpowiednimi stosunkami prawnorodzinnymi (rozwód, unieważnienie małżeństwa, ustalenie ojcostwa itd.) (...) Stan cywilny osoby związany jest węzłami prawnorodzinnymi i dlatego udział jako pozwanych osób łączących się z tym stosunkiem jest bardziej uzasadniony na gruncie przepisu art. 189 k.p.c. (*Uchwała Sądu Najwyższego z dnia...* 1996: 192).

W ten sposób Sąd usankcjonował trwającą do dziś praktykę, polegającą na tym, że osoby transseksualne pozywają swoich rodziców w trybie powództwa o ustalenie. W glosie do orzeczenia z 1995 roku Jerzy Ignatowicz podkreślił, że nowsze orzeczenia Sądu Najwyższego pomijają aspekt materialno-prawny transseksualizmu, to znaczy pytanie: „czy owo poczucie przynależności do innej płci aniżeli płć ujawniona w akcie urodzenia na podstawie cech zewnętrznych może w świetle obowiązującego w Polsce prawa rozstrzygać o płci człowieka, a tym samym czy może stanowić podstawę do zastąpienia tradycyjnego wpisu płci wpisem płci psychicznej?” (Ignatowicz 1996: 193). Skupienie się na aspekcie formalno-procesowym, z pominięciem fundamentalnego jego zdaniem pytania o definicję płci w polskim prawie, prowadzi do niesatysfakcjonującego rozwiązania, jakim jest powództwo o ustalenie, w którym stroną pozwaną są rodzice. Ignatowicz (1996: 193) argumentuje, że uznanie płci psychicznej mogłoby uza-

sadniać procedurę sprostowania aktu urodzenia, jeśli uzna się, że zapis płci w akcie urodzenia od początku był fałszywy, gdyż nie uwzględniał płci psychicznej, która mogła istnieć w organizmie od początku.

Decyzją Sądu Najwyższego z 1995 roku płeć została wyrwana z bytu wyłącznie biologicznego i powtórnie umieszczona w ramach relacji społecznych: tym razem relacji rodzinnych. Choć nie zostało to nigdzie stwierdzone wprost, i najprawdopodobniej nie taki cel mieli na względzie komentatorzy i sędziowie, w efekcie końcowym usankcjonowano procedurę, w której poddaje się ocenie nie tylko płeć jednostki, ale również jej relację z rodzicami. Tak jakby wywodzące się z psychoanalizy, ale chętnie przywoływane przez środowiska katolickie i konserwatywne, przeświadczenie o istotnej roli rodziców w kształtowaniu płci i seksualności jednostki wyparło wcześniejsze argumenty wywodzone z dorobku seksuologii i medycyny.

Praktyka sądowa w sprawach o ustalenie płci

Analizowany materiał to akta 35 spraw o ustalenie płci z lat 1996-2011 z archiwum jednego z polskich sądów okręgowych: trzy pochodzą z lat 1996 i 1997, pozostałe miały miejsce w latach 2000-2011. Najprawdopodobniej nie są to wszystkie sprawy z tego okresu: jestem pewna, że niektóre przeoczyłam; po zgromadzeniu liczby spraw gwarantującej w mojej ocenie reprezentatywność, pominęłam również jeden wydział sądu. Sprawy, do których dotarłam przeglądając repertoria, dotyczą w ogromnej większości osób stanu wolnego lub rozwiedzionych (jest to nieformalnym warunkiem wydania przez sąd pozytywnego wyroku) i deklarujących orientację heteroseksualną. Większość stanowią transseksualiści typu kobieta/mężczyzna (dalej: k/m), którzy podejmują decyzję o złożeniu pozwu w trochę młodszym wieku niż transseksualistki typu mężczyzna/kobieta (dalej: m/k). Zaznacza się różnica pomiędzy sprawami z lat 90. i początku lat 2000, kiedy za dowód w sprawie czasem wystarczyły zeznania powoda i zaświadczenie od lekarza prowadzącego, przez co postępowanie trwało krócej (kilka miesięcy), a drugą połową lat 2000, kiedy powoływanie biegłego seksuologa i wystawianie przez niego opinii stało się dominującą praktyką, co znacznie wydłużyło przebieg spraw i zwiększyło ich koszt: niektóre toczyły się przez dwa, a jedna przez trzy lata, większość osób transseksualnych nie została zwolniona z kosztów postępowania, więc musiały zapłacić również za opinię biegłego (jest to koszt rzędu kilkuset złotych).

Z zawartości akt można się wiele dowiedzieć na temat życia osób transseksualnych, ich codziennych problemów i konfliktów. Mogą zawierać historie życia własnoręcznie spisane na potrzeby diagnozy medycznej, zaświadczenia od pracodawców deklarujących zadowolenie ze współpracy i akceptację dla osoby transseksualnej, listy do sędziów z prośbami o przyspieszenie biegu po-

stępowania, pisma procesowe, w których rodzice oświadczają, że nie chcą brać udziału w postępowaniu. W większości z nich można znaleźć zeznania powoda i rodziców oraz opinie seksuologiczne. Podczas badań natrafiłam więc na historię kobiety, która do seksuologa zgłosiła się w wieku 49 lat i spisała (posługując się formą żeńską) dzieje swojego życia, naznaczonego nieszczęśliwymi miłościami do kobiet; historię transseksualistki m/k z małej miejscowości, która urodziła się z porażeniem mózgowym, doświadczała przemocy ze strony ojca i z tego powodu ubiegała się o miejsce w domu opieki społecznej, a jednocześnie przeszła diagnozę seksuologiczną i przeprowadziła zmianę płci w akcie urodzenia; transseksualisty k/m, który został zgwałcony przez kolegę i przez ojczyrna; historie osób latami żyjących z renty rodzica, ponieważ nie mogą podjąć pracy bez nowych dokumentów; zeznania ojców, którzy zazwyczaj dowiadują się ostatni; historie osób, których rodzice chętniej umieściliby w zakładzie psychiatrycznym niż dopuścili do zmiany płci w metryce; przypadek osoby, która zmieniła płeć w dokumentach z męskiej na żeńską, a po kilku latach, kiedy związała się z kobietą, zdecydowała o zmianie z powrotem. Jest to jednak wiedza cząstkowa i w niniejszym artykule drugorzędna. Przedmiotem analizy będzie sama procedura oraz rola, jaką odgrywają w niej zeznania stron i świadków oraz opinie seksuologiczne. Interesuje mnie obieg informacji dotyczących płci powoda i to, w jaki sposób różne nośniki i formy artykulacji (zeznania, opinie) przekształcają te informacje i redefiniują płeć.

Procedura zaczyna się od złożenia pozwu przeciw rodzicom w Sądzie Okręgowym, do którego należy dołączyć zaświadczenie od seksuologa i odpis aktu urodzenia. W pozwie należy wyjaśnić, że jednostka ma interes prawny w ponownym ustaleniu jej płci. Po otrzymaniu pozwu sąd wyznacza termin rozprawy.

Oto przykładowe uzasadnienia pozwów (fragmenty):

Powód od wczesnego dzieciństwa identyfikował się z płcią żeńską. Preferował gry i zabawy typowo dziewczęce. Wyżej cenił towarzystwo dziewcząt, które próbował naśladować. Wraz z wiekiem zakres zachowań przynależności płci żeńskiej poszerzał się. Ubiór, styl bycia, zainteresowania, a w okresie dorastania także preferencje erotyczne były typowe dla płci żeńskiej. Rozbieżność między psychicznym poczuciem płci a fizyczną budową ciała doprowadziły do licznych konfliktów intrapsychicznych i interpersonalnych. Kobiety nie były obiektem jego zainteresowań erotycznych, natomiast mężczyźni traktował jako partnerów erotycznych.

W moim przypadku istnienie interesu prawnego w ustaleniu mojej płci nie podlega wątpliwości. Od samego początku odkaąd postrzegam rzeczywistość, zawsze myślałem i mówiłem o sobie jako o mężczyźnie. Już w przedszkolu wychowawcy zauważyli, że bardziej integruję się z chłopcami i zachowuję się tak jak oni. Lubiłem grać w piłkę nożną, chodzić z kolegami po drzewach i jeździć z dziadkiem do jednostki wojskowej. Marzyłem, że zostanę zawodowym oficerem. W okresie dojrzewania zaczęły podobać mi się kobiety. Na prośbę mojej mamy spróbowałem być normalną kobietą, niestety nic z tego nie wyszło. Cały czas podobały mi się

dziewczyny, a próba zainteresowania się chłopakiem nie powiodła się. Poczułem się tak, jakbym robił coś wbrew sobie. (...) Chcę prawnie uregulować moją sytuację. Nie jestem chory psychicznie.

Rodzice otrzymują pozew, są zawiadamiani o rozprawie i zazwyczaj uznają powództwo. Niektórzy piszą oświadczenia, że nie chcą uczestniczyć w rozprawie. Innych trudno zlokalizować i sąd zarządza poszukiwanie pozwanego (lub pozwanej), a sprawa bardzo się przez to przeciąga. Często jednak uczestniczą w rozprawie i z ciężkim sercem potwierdzają zeznania córki albo syna, deklarując wsparcie dla jej/jego dążeń. Choć sąd nie może uzasadnić wyroku sprzeciwem rodziców, mają oni do dyspozycji wiele środków formalnych, które pozwalają im na utrudnianie i przedłużanie postępowania. Wszystkie zeznania rodziców, do jakich dotarłam, miały na celu potwierdzenie zeznań dziecka. Swoją rolę, polegającą na potwierdzeniu zeznań powoda lub powódki i uznaniu pozwu, rodzice wypełniają bardziej lub mniej skutecznie, jednak najczęściej ojcowie są mniej przekonujący niż matki. Oto przykładowe zeznania ojców:

Absolutnie nie widziałem żadnych zmian u córki, traktowałem ją jak córkę, nie nie wskazywało, że będzie taka zmiana. Cały czas jestem w kontakcie z córką. Nie zwracałem uwagi na nic, wiem, że chodzi w jeansach, bo tak lubi. Miała zainteresowania typowo męskie, chłopięce. (...) Być może myślałem, że coś odziedziczy po ojcu, ale nie do tego stopnia.

Na początku była to ładna córka, która miała inne zainteresowania niż dziewczynki, zbierała żaby, bawiła się samochodami, pistoletami. Ja prowadzę warsztat samochodowy i córka od najmłodszych lat wykazywała zainteresowanie moim zajęciem, samochodami, narzędziami. (...) Była i jest skrytą osobą, co jest charakterystyczne raczej dla mężczyzn. Nie mogę nie popierać działań córki. Parę lat temu miałem obiekcje, ale teraz widzę, że jest to nieuniknione.

Zeznania stron stanowią rodzaj skonwencjonalizowanej narracji o „płci uwięzionej w obcym ciele” i zawierają takie elementy, jak: niechęć do stroju przypisanego do oficjalnie posiadanej płci, przebieranie się w stroje płci odczuwanej, zabawy typowe dla odczuwanej płci, niechęć do własnego ciała, która pogłębia się w okresie dojrzewania. Osoby transseksualne często podkreślają, że zmiana dokumentów pomoże im założyć heteroseksualną rodzinę i umożliwi podjęcie pracy zawodowej bądź studiów. Rzadkie są przypadki osób, które nie doświadczają problemów ze znalezieniem bądź utrzymaniem pracy. Zeznania rodziców kończą się deklaracją poparcia dla dążenia dziecka do zmiany płci.

Jeśli sędzia zadecyduje o powołaniu biegłego, rodzice otrzymują kopię opinii, z którą mogą się zgodzić lub próbować ją podważyć (co jednak zdarzyło się tylko w jednej znanej mi sprawie). W niektórych przypadkach, kiedy sędzia nie powołuje biegłego do ustalenia płci powoda, opierając się na zeznaniach stron i ewen-

tualnie świadka – seksuologa prowadzącego leczenie, po pierwszej rozprawie zapada wyrok. Najczęściej jednak biegli są proszeni o opinie, nawet w przypadku osoby, która wcześniej za granicą przeprowadziła operację korekty płci i ma zaświadczenia lekarskie z kliniki. Powołanie biegłych wiąże się z dodatkowymi kosztami dla powoda i czasem ze znacznym przedłużeniem postępowania (biegli nieodmiennie spóźniają się z opiniami, w prawie każdej teczce znajdowały się ponaglenia wzywające ich do przesłania sądowi zaległych opinii). Jeśli wnioski w opinii biegłego nie są jednoznaczne, sąd powołuje kolejnego, a pierwszego wzywa do złożenia zeznań, co jeszcze bardziej przedłuża procedurę (biegli rzadko stawiają się na rozprawach).

Zgodnie z art. 278 k.p.c., obowiązkiem sądu jest zadanie biegłym pytań w formie jednoznacznie sformułowanych tez, które można odrzucić lub potwierdzić. Sąd nie jest opinią związany, a strony mogą ją zakwestionować. Ocenie sądu podlega sposób rozumowania i podstawy teoretyczne opinii, jej rzetelność oraz poziom wiedzy biegłego, jak również zgodność z zasadami logiki i wiedzy powszechnej⁸. Standardowe pytania w sprawach o ustalenie płci brzmią: „Czy zaburzenie u powódki identyfikacji płci powstało w okresie życia płodowego i jest wrodzone i nieodwracalne? Czy powódka ma interes prawny w prawidłowym ustaleniu jej płci?”.

Opinie zawierają od dwóch do ośmiu stron maszynopisu, którego większa część to opis zestandaryzowanego wywiadu seksuologicznego. Pojawiają się w nich odpowiedzi na następujące pytania: czy rodzice akceptowali płęć pacjentki; czy była molestowana; czy była świadkiem współżycia rodziców; kiedy zaczęła się masturbować; kiedy i z kim rozpoczęła współżycie seksualne; ilu miała partnerów bądź partnerek; jakie rodzaje aktywności seksualnych jej odpowiadają; czy ma partnera, a jeśli tak, to jakiej płci; jaki jest jej ideał mężczyzny i kobiety. Następnie podawane są wyniki testów psychologicznych, zazwyczaj są to: Inwentarz Płci Psychologicznej (lista przymiotników, którymi jednostka opisuje siebie, np. aktywna, opiekuńcza, zdecydowana, uległa), test rysunku postaci (mężczyzna, kobieta, ja) i kilka innych, a także badania somatycznego. Poniższe fragmenty opinii biegłych obrazują poetykę badania seksuologicznego:

Ucieszył się, kiedy w okresie ginekomastii zaczęły mu rosnać piersi, a drażniło go kiedy zaczął przechodzić mutację i zaczął zmieniać mu się głos na bardziej męski. Kontakty seksualne, z dziewczynami ograniczały się jedynie do wzajemnych pocałunków. Początkowo myślał, że jest gejem i podejmował z nimi oralne i analne kontakty seksualne podczas których zwykle był stroną pasywną. Obecnie, badany unika kontaktów seksualnych z gejami, szuka partnerów heteroseksualnych, którzy postrzegaliby go jako kobietę. Podczas masturbacji fantazjuje kontakt z mężczyzną, który go pieści i traktuje jak kobietę. Podczas snów o treści erotycznej śni, że jest kobietą z dużymi piersiami i podejmuje pieszczoty erotyczne z mężczyzną.

⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 15.11.2002 r. w sprawie o sygn. akt V CKN 1354/00.

Masturbację rozpoczęła w wieku około 17 lat z częstotliwością około raz w miesiącu. „Koleżanka z internatu nauczyła mnie tego. Ona mi się podobała i w ten sposób do tego doszło”. Masturbacji towarzyszyły fantazje o kobietach. Po masturbacji odczuwała uczucie niesmaku, „za każdym razem czułem się źle, bo wiedziałem, że w tym miejscu powinno być coś innego”. Do chwili obecnej badana nie podjęła współżycia seksualnego.

Wnioski stanowią odpowiedź na zapytanie sądu: potwierdzają diagnozę transseksualizmu i zasadność dążenia do zmiany płci w metryce urodzenia:

należy jednoznacznie stwierdzić, że w dniu sporządzenia jej aktu urodzenia nie miała prawidłowo określonej płci, chociaż przy ustalaniu płci posłużono się kryterium zewnętrznych narządów płciowych.

W uzasadnieniu opinii podkreśla się przede wszystkim motywację do przeprowadzenia korekty i życia w odczuwanej płci, zdolność funkcjonowania w roli społecznej związanej z odczuwaną płcią i zdolność do założenia heteroseksualnego związku. Czasami uzasadnienia zawierają wykład o tym, z jakich elementów składa się płeć, i jak bardzo może być niejednoznaczna:

Zgodnie ze światowym piśmiennictwem w tym zakresie płeć wyznaczana jest przez co najmniej 10 elementów: płeć chromosomalna, płeć gonadalna, płeć hormonalna, płeć metaboliczna, płeć mózgowa, płeć wewnętrznych narządów płciowych, płeć zewnętrznych narządów płciowych, płeć fenotypowa, płeć socjalna, płeć psychiczna. Jak widać z powyższego, sama budowa narządów płciowych (na podstawie której określa się płeć socjalną człowieka) nie stanowi wystarczającego kryterium do określenia płci człowieka.

Po zaakceptowaniu dowodów w postaci zeznań stron i opinii biegłego, sąd wydaje wyrok, w którym orzeka, że „powód jest kobietą” bądź też, że „powódka jest mężczyzną”. Wyroki nie mają pisemnych uzasadnień – sąd informuje strony, że mają prawo ich zażądać, jednak w żadnej z analizowanych spraw taka sytuacja się nie zdarzyła.

Z czego składa się płeć: oczyszczanie kategorii i mediacje

W latach 70. i 80. XX wieku, kiedy w Niemczech i krajach anglosaskich tworzono rozwiązania prawne, które wymagały od osób transseksualnych sterylizacji bądź przeprowadzenia pełnej operacji, a nawet po takim zabiegu odmawiały im możliwości zawarcia małżeństwa (Sharpe 2002: 92), w Polsce obrano zupełnie inny kierunek. I w Polsce, i na Zachodzie nadrzędna rola była przypisywana zdolnościom rozrodczym, a wytworzone chirurgicznie narządy traktowane były

jako atrapy, jednak podczas gdy na Zachodzie stanowiło to podstawę do nieuznawania małżeństw osób transseksualnych, w Polsce przerodziło się w argument za dopuszczalnością zmiany dokumentów bez operacji, ze względu na fakt, że pozbawienie jednostki płodności traktowano (i traktuje się) jako przestępstwo nawet w przypadku jej zgody. Artykuł 155 k.k. skutecznie odstrasza lekarzy, którzy chcieliby zabieg sterylizacji przeprowadzić, więc sądowe orzeczenie o zmianie oznaczenia płci służy jako podstawa prawna i usprawiedliwienie takiego zabiegu.

W latach 90. na Zachodzie stopniowo rezygnowano z wymogu operacji, na rzecz uznania płci psychicznej, która, jak wskazywałam wyżej, stanowi rodzaj naukowej legitymizacji kulturowych stereotypów dotyczących płci, natomiast w Polsce procedurę administracyjną zamieniono w rodzaj sądowego spektaklu, w którym ustala się płeć jednostki. Wbrew orzeczeniu Sądu Najwyższego z 1989 roku, polska praktyka prawna uznaje istnienie płci psychicznej i spełnia pod tym względem postulat Ignatowicza, jednak za cenę przymusowej heteroseksualności oraz wiwisekcji życia seksualnego jednostki przeprowadzanej pod okiem rodziców. Fakt ten oraz seria orzeczeń Sądu Najwyższego i ich uzasadnień skupiających się bardziej na stronie formalnoprawnej niż merytorycznej, usankcjonowały to, co *implicite* zawarte jest już w tekstach seksuologów z początku lat 80.: akceptacja osoby transseksualnej przez rodzinę i partnera bądź partnerkę oraz zdolność stworzenia heteroseksualnego związku to kwestia istotniejsza niż zgodne z płcią kulturową genitalia i zdolności rozrodcze; zarówno z cytowanych powyżej tekstów, jak i z akt sądowych wynika, iż stanowi ona główny dowód na to, że jednostka rzeczywiście czuje się kobietą (bądź mężczyzną), i że jest zdolna do pełnienia społecznej roli przypisanej do odczuwanej przez siebie płci.

Płeć jest elementem stanu osobistego jednostki, który ma charakter „przed-prawny” i nie jest definiowany w prawie, ale stanowi podstawę zdolności do czynności prawnych. Fakt pozostawania w związkach biologicznego pokrewieństwa, fakt zdrowia lub choroby psychicznej czy fakt posiadania płci nie są regulowane prawnie, ale mają istotny wpływ na status prawny jednostki (wpływają na możliwość zawarcia małżeństwa, czyli zmiany stanu cywilnego, możliwość ubezwłasnowolnienia czy możliwość domagania się alimentów). Procedura prawna dotyczy więc ustalenia pozaprawnych faktów, lecz cały proces badania ma charakter konstrukcji, opartej na powyższym rozróżnieniu. Należy się jednocześnie zgodzić z tezą Latoura (2011: 32), że nie ma nic bardziej skomplikowanego niż fakty: są fabrykowane, jednak nie są niczym dziełem; choć nie mają przyczyn, można je wytłumaczyć. Fakt posiadania płci jest przedmiotem wyrafinowanej konstrukcji, w której ciało i relacje społeczne splatają się na różne sposoby, w zależności od tego, czy kontekstem jest literatura prawnicza czy powództwo o ustalenie płci.

Transseksualizm spowodował przesunięcie płci z obszaru niekwestionowanej rzeczywistości biologicznej w sferę kultury i relacji społecznych, jednocześnie generując nowy rodzaj praktyk, które rekonstruują podział między płciami oraz

podział na naturę i kulturę. Płeć psychiczna jest więc cechą organizmu, ale nie decydują o niej genitalia; można ją ustalić na podstawie wyglądu i zachowania (na które wpływają zarówno działanie hormonów, jak i kulturowe praktyki związane z ekspresją płci), doboru partnerki seksualnej (czyli orientacji seksualnej) i charakterystyki życia seksualnego.

Jak wynika z powyższych rozważań, związki pomiędzy prawodawstwem (taką rolę z braku rozwiązań ustawowych odgrywają orzeczenia Sądu Najwyższego, zwłaszcza to z 1989 r.) i teoretycznymi konstrukcjami płci w literaturze prawniczej a praktyką sądów są pogmatwane i pełne sprzeczności. Tryb procesowy został wprowadzony na podstawie argumentu o rozwoju transseksualizmu po sporządzeniu aktu urodzenia (który stał w sprzeczności z wyczerpującym wywodem Dulki i Imielińskiego w głosie z 1978 r.), lecz zapytania do biegłych nieodmiennie dotyczą jego wrodzonego charakteru i wykształcenia się na etapie życia płodowego. Dowodem na potwierdzenie tej tezy nie są jednak badania dotyczące zaburzeń hormonalnych u matki osoby transseksualnej, ich przeprowadzenie jest bowiem niemożliwością. Zamiast tego ocenia się „płeć społeczną” powoda, której najistotniejszą cechą jest heteroseksualny popęd płciowy, ale również wygląd i sposób zachowania się oraz determinacja w dążeniu do zmiany dokumentów. Na tej podstawie wyciąga się wniosek o psychicznej płci jednostki.

Prawna ochrona zdolności rozrodczych, której źródeł można się dopatrywać w zachodnich przygodach z eugeniką i przymusową sterylizacją jednostek uznawanych za niepełnowartościowe, w przypadku transseksualizmu skutecznie wykluczyła je spod regulacji – okazała się ważniejsza niż postulowana ochrona porządku opartego na istnieniu dwóch wykluczających się płci, rozumianych jako zgodność statusu prawnego i zdolności rozrodczych. Jednak po 1989 roku idee humanitaryzmu i liberalizmu, dopuszczające, ale nie wymuszające operacji przed zmianą dokumentów, zastąpiło podejście nadające funkcji rozrodczej quasi-sakralny charakter i wyłączające ją z obszaru autonomicznych decyzji jednostki poprzez restrykcyjną interpretację art. 155 k.k.⁹ Prawnie usankcjonowana niepewność co do biologicznej płci jednostki, którą dopuszczono z czysto humanitarnych pobudek, została umieszczona w zupełnie nowym kontekście: ceną jej utrzymania stała się praktyka, która poprzez długą i skomplikowaną procedurę rytualnie przywraca pewność heteronormatywnego porządku, opartego jednak nie na oddzieleniu tożsamości płciowej od orientacji seksualnej, ale raczej szerzej pojętej seksualności (tożsamości i orientacji) od funkcji rozrodczej¹⁰. Dziecko,

⁹ To dyskursywne przesunięcie, ograniczone do specjalistycznej literatury prawniczej, zbiega się z rosnącą od lat 80. XX w. rolą Kościoła katolickiego w Polsce, która w dużym stopniu wpłynęła na inne dyskusje dotyczące płci i seksualności, m.in. debatę aborcyjną (Szczuka 2004) czy dyskusję o masturbacji (Kościńska 2012).

¹⁰ Trzeba oczywiście pamiętać, że było to rozwiązanie prowizoryczne, a zarówno Sąd Najwyższy w uzasadnieniu, jak i prawnicy w głosach i komentarzach postulowali uchwalenie specjalnej ustawy. Przez 23 lata to się jednak nie udało.

rodzice, biegły i sędzia mają tutaj do odegrania ściśle określone i skonwencjonalizowane role. Dziecko i rodzice stają naprzeciwko siebie, ale mówią praktycznie jednym głosem, podkreślając, że „już od wczesnego dzieciństwa” chłopiec wolał bawić się lalkami, a dziewczynka lepiej się czuła w towarzystwie chłopców. Opinia biegłego pozwala pogłębić tę narrację o wymiar seksualny (przypuszczam, że inklinacja sędziów do powoływania biegłych wynika zarówno z orzeczenia Sądu Okręgowego w Katowicach z 2004 r., według którego do ustalenia płci jednostki konieczna jest opinia biegłego, jak też z niechęci do zadawania pytań o seksualność na sali sądowej), a doświadczenia seksualne jednostki zostają poddane ocenie sędziego i rodziców. Spójność wszystkich tych elementów: biografii, seksualności i wyglądu warunkuje wydanie pozytywnego wyroku.

Procedura sądowej zmiany płci ma cechy rytuału, którego celem jest wyartykułowanie kryzysu poprzez pozwanie rodziców, a następnie jego zażegnanie, dzięki skonwencjonalizowanej narracji pozwanych i powoda o wrodzonym i nieodwracalnym charakterze psychicznej płci jednostki, która utrwała porządek oparty na opozycji i komplementarności płci. Niestety – co wiem nie tylko z akt, ale przede wszystkim z przeprowadzonych rozmów – często zdarzają się sytuacje, w których kryzys pogłębia się wskutek samego włączenia rodziców w procedurę sądową albo ujawnienia w opinii biegłego kompromitujących informacji (np. o molestowaniu seksualnym przez członka rodziny). Holistyczna koncepcja Latoura pozwala z jednej strony potraktować procedurę zmiany płci w kategoriach obrzędu przejścia (van Genneep 2006), a z drugiej – jako typową dla nowoczesności praktykę puryfikacji kategorii, oddzielania tego, co jest przedmiotem prawa od tego, co przed i poza nim. Praktyka sądowa podział na dwie płcie redefiniuje i, jak powiedziała by Latour, stabilizuje, umieszczając płć w ramach struktur pokrewieństwa i umożliwiając reprodukcję wzorca heteroseksualnej rodziny.

Puryfikacja podziału na dwie płcie przebiega według osi: orientacja seksualna – płć psychiczna – rola społeczna – wygląd. Jednoznaczna przynależność do jednej bądź drugiej płci jest przedmiotem empirycznego dochodzenia, opartego o te kategorie, i znajduje potwierdzenie w nowych dokumentach. Argument, że jednostka po korekcie płci będzie heteroseksualna, dzięki czemu będzie mogła założyć uznawaną przez prawo rodzinę, stanowi jedną z podstaw pozytywnego wyroku sądu. Praktyka puryfikacji, przywracająca „naturalną” jedność płci i popędu, jest umożliwiana przez mediację (tzn. przyjmowanie hormonów bez poddania się operacji, niepewność anatomii i jej potencjalną niezgodność z rolą społeczną) i jednocześnie umożliwia tworzenie kolejnych naturalno-kulturowych hybryd, jak trudne do wpisania w binarne kategorie relacje z dawną rodziną – założoną przed podjęciem decyzji o tranzycji (kim w świetle prawa jest osoba transseksualna dla swoich dzieci?), a w przypadku transseksualistów k/m dodatkowo zachowanie kobiecych zdolności rozrodczych (ale bez możliwości karmienia piersią – wszystkie osoby k/m występujące o zmianę płci przeszły wcześniej mastektomię).

Kolejny obszar puryfikacji i mediacji to przejście od teorii prawnej na obszar praktyki sądowej. Teoretyczne dywagacje dotyczące prymatu płci psychicznej nad anatomią, sztuczności narządów czy nadrzędnej zasady ochrony zdolności rozrodczych jednostki, ustępują empirycznemu badaniu, w którym płęć i seksualność stają się przedmiotem oględzin seksuologa, sędziego i rodziców. Jednak badanie dotyczy seksualności i tożsamości płciowej, czyli rodzajów nawiązywanych relacji i pełnionych ról, a nie płci jako cech anatomicznych i zdolności rozrodczych. Wydaje się, że wspomniana na wstępie obsceniczność aktów łamiących „naturalny” podział na dwie płcie, dotyczy w tym przypadku bardziej sterylizacji („a nawet kastracji”, jak podkreśla Filar) i operacji na narządach niż podejmowania roli społecznej niezgodnej z przypisaną płcią. Dlatego ten aspekt jest implikowany podczas procesu, ale nie stanowi jego przedmiotu, transpłciowe ciało i jego funkcje pozostają poza obszarem dochodzenia. Przeniesienie produkcji wiedzy o płci z czasopism prawniczych na salę sądową w istotny sposób przeddefiniowało zatem źródła tej wiedzy, narzędzia jej pozyskiwania i sposoby podtrzymywania heteronormatywnego porządku. O ile w prawie stanowionym możliwość uznania płci psychicznej została zdecydowanie odrzucona, a wiedza seksuologiczna w dużej mierze zignorowana, w praktyce sądowej wykorzystanie tej wiedzy stało się koniecznością, ze względu na art. 155 k.k.

* * *

Teoria i praktyka sądowa nakładają binarną opozycję kobiecości i męskości na rzeczywistość, która z zasady jest pogmatwana, i w której istnieje tyle powiązań pomiędzy tożsamością płciową, relacjami rodzinnymi, związkami erotycznymi i cielesnymi praktykami, ile ludzi. Jak wskazują osoby transpłciowe¹¹, praktyka sądowa istotnie wpływa na przebieg procesu diagnozy i terapii, ponieważ kształtuje ich relacje z seksuologami, dla których pozytywny wyrok sądu jest miarą sukcesu terapii i potwierdzeniem zawodowych kompetencji. Postępowanie sądowe traktowane jest przez osoby transpłciowe jak egzamin ze skutecznego odgrywania płciowych stereotypów; dopiero po otrzymaniu prawnego potwierdzenia przynależności do odczuwanej płci można zacząć budować indywidualną tożsamość wykraczającą poza sztywny, heteronormatywny wzorzec.

słowa kluczowe: antropologia prawa, antropologia płci, transseksualność, Bruno Latour, płęć kulturowa

¹¹ Informacje uzyskane z rozmów, patrz też np. list Urszuli Werkowskiej do posłów: http://transfuzja.org/pl/artykuly/ogloszenia_i_apele/szanowni_poslanki_i_poslowie.htm (12.08.2013).

LITERATURA

- Bolin A.
1996 *Traversing Gender: Cultural Context and Gender Practices*, w: S.P. Ramet (ed.), *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*, London, New York: Routledge, s. 22-51.
- Davidoff L.
1998 *Regarding Some Old Husbands' Tales: Public and Private in Feminist History*, w: J.B. Landes (ed.), *Feminism, the Public and the Private*, Oxford, New York: Oxford University Press, s. 164-194.
- Dulko S.
1982 *Stwierdzenie zmiany płci w drodze sądowej*, „Nowe Prawo” 9/10, s. 71-76.
- Dulko S., Imieliński K.
1983 *Glosa II do orzeczenia Sądu Najwyższego z dnia 25 lutego 1978*, „Orzecznictwo Sądów Polskich i Komisji Arbitrażowych” 10, s. 516-518.
- Dulko S., Imieliński K., Czernikiewicz W.
1983 *Prawne aspekty małżeństwa transseksualistów. (Analiza niezwykłego przypadku)*, „Nowe Prawo” 6, s. 69-71.
- Engels F.
1969 *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, Karol Marks, Fryderyk Engels, Dzieła, t. 21, przeł. J.F. Wolski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Feinberg L.
1996 *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Ru Paul*, Boston: Beacon Press.
- Filar M.
1987 *Prawne i społeczne aspekty transseksualizmu*, „Państwo i Prawo” 7, s. 67-77.
- Foucault M.
2009 *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Aletheia.
2011 *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Garfinkel H.
2007 *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gennep van A.
2006 *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Beata Biały, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hausman B.L.
1995 *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*, Durham: Duke University Press.
- Ignatowicz J.
1996 *Glosa do uchwały Sądu Najwyższego z dnia 22 września 1995 roku*, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 4, s. 192-193.
- Kościańska A.
2012 *Czy onanista to też Polak? Debata o masturbacji 1993-1994*, „InterAlia” 7, s. 1-17.

- Latour B.
 2010 *The Making of Law. An Ethnography of the Conseil d'Etat*, Cambridge: Polity Press.
 2011 *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lawrence A.
 2008 *Gender Identity Disorders in Adults: Diagnosis and Treatment*, w: D. Rowland, L. Incrocci (eds.), *Handbook of Sexual and Gender Identity Disorders*, Hoboken: Wiley, s. 423-456.
- Luhmann N.
 1995 *Social Systems*, Stanford: Stanford University Press.
- Meyerowitz J.J.
 2002 *How Sex Changed: A History of Transsexuality*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Morgan L.H.
 1887 *Spółeczeństwo pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, przeł. A.B., Warszawa: Red. „Prawdy”.
- Pottage A., Mundy M. (eds.)
 2004 *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social. Making Persons and Things*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Radwański Z.
 1991 *Glosa I do uchwały Składu Siedmiu Sędziów Sądu Najwyższego z dnia 22 czerwca 1989 r.*, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 2, s. 65-66.
- Rejman G.
 1991 *Glosa II do uchwały składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego Izba Cywilna i Administracyjna z dnia 22 czerwca 1989 roku*, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 2, s. 66-67.
- Sahlins M.
 2002 *Waiting for Foucault, Still*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Sharpe A.
 2002 *Transgender Jurisprudence. Dysphoric Bodies of Law*, London: Cavendish Publishing.
- Sośniak M.
 1983 *Glosa I do orzeczenia Sądu Najwyższego z dnia 25 lutego 1978*, „Orzecznictwo Sądów Polskich i Komisji Arbitrażowych” 10, s. 515-516.
- Strathern M.
 2005 *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives Are Always a Surprise*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Szczuka K.
 2004 *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji*, Warszawa: W.A.B.
- Uchwała Sądu Najwyższego Izba Cywilna...*
 1983 *Uchwała Sądu Najwyższego Izba Cywilna z dnia 25 lutego 1978*, „Orzecznictwo Sądów Polskich i Komisji Arbitrażowych” 10, s. 514-515.
- Uchwała Sądu Najwyższego z dnia...*
 1996 *Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 22 września 1995*, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 4, s. 191-192.

Uchwała składu siedmiu sędziów...

- 1991 *Uchwała składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego Izba Cywilna i Administracyjna z dnia 22 czerwca 1989*, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 2, s. 64.

Valentine D.

- 2007 *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*, Durham, London: Duke University Press.

Valverde M.

- 2003 *Law's Dream of a Common Knowledge*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Zielonacki A.

- 1988 *Zmiana płci w świetle prawa polskiego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2, s. 38-55.

Źródła internetowe:

Trans-fuzja. Fundacja na rzecz osób transpłciowych, http://transfuzja.org/pl/artykuly/ogloszenia_i_apele/szanowni_poslanki_i_poslowie.htm (12.08.2013).

Maria Dębińska

NATURE, CULTURE AND HYBRIDS. LEGAL CONSTRUCTIONS
OF TRANSEXUALITY AND THE LEGAL SEX REASSIGNMENT
PROCEDURES IN POLAND

(Summary)

This paper is an attempt to analyse the history and the working practice of the legal sex reassignment procedure in Poland within the frames of Bruno Latour's concept of „modern constitution” as explained in his works. Legal sex reassignment procedure is used by transsexual persons who want to live in their perceived gender and allows them to undergo sex reassignment surgery, which otherwise is considered illegal due to the current interpretation of §155 of Polish Criminal Code, which forbids medical procedures that permanently rid individuals of the ability to procreate, even with their consent. In order to obtain court permission for sex reassignment in their documents, transsexual individuals are required to sue their parents in the court of law.

I am analysing the current legal practice and its history using Latour's concepts of purification and mediation between the categories of nature and culture. I attempt to uncover the conceptualisations of the biological and the social which underlie legal solutions to transsexuality, and to reveal the different uses of these categories in legal theory and legal practice.

Key words: legal anthropology, anthropology of sex and gender, transsexuality, Bruno Latour, gender

KAROLINA DUDEK
Szkola Nauk Społecznych
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
Warszawa

WSPÓŁCZESNE WESELA WIDZIANE OCZAMI
FOTOGRAFÓW I WIDEOFILMOWCÓW.
FIGURY MYŚLENIA I KATEGORIE ESTETYCZNE

O gustach i kolorach się nie dyskutuje: nie dlatego, że każdy ma swój gust, ale dlatego, że każdy gust uważa, iż jest ufundowany w naturze – jest habitusem; w efekcie odrzuca inne jako skandal wynaturzenia.

Pierre Bourdieu

Antropologia, której przedmioty nie są już dłużej koncyptowane jako automatyczne i naturalnie zakotwiczone w przestrzeni, będzie zmuszona zwracać uwagę na to, w jaki sposób przestrzenie i miejsca są tworzone, kontestowane i narzucane.

Akhil Gupta, James Ferguson

„Ostatnio wesele coraz mniej mi się etnograficznie kojarzy, bo się staje takie wypaśne, że tak powiem, to to też będzie uwzględnione w tym projekcie? Że to jest takie bardziej ekskluzywne niż typowo weselne?” – zapytała na początku rozmowy jedna z fotografek. Chwilę później dopytywała, czy prowadzone badania – o których szerzej piszę dalej – obejmują również wesela „miejskie”. Tę właśnie kwestię, wyobrażeń na temat współczesnych wesel, rozważam w niniejszym artykule. W wypowiedziach wielu osób, które wzięły udział w badaniu – nie tylko wspomnianej fotografki – powracają dwa pojęcia: „miejskie” i „wiejskie” wesele. Czy „wiejskie” wesela to wesela na wsi, a „miejskie” – wesela w mieście? Jak w tej klasyfikacji uwzględnić mobilność ludzi? A może to właśnie oni są nośnikami „wiejskości/miejskości”, a zatem „wiejskie” wesela to te, które urządzane są przez mieszkańców wsi (nawet jeśli organizowane są w mieście), a „miejskie” – przez mieszkańców miast (nawet jeśli organizowane są na wsi)?

Jak interpretować te – mogłoby się wydawać – proste i oczywiste kategorie? Czy owe kategorie znajdują jakieś odzwierciedlenie w opisach rynku usług fotografii ślubnej i w materiałach wizualnych z wesel? Czy są to jedyne kategorie wykorzystywane przez rozmówców, oddające wyobrażenia na temat wesel?

W niniejszym artykule rozważam epistemologiczny status przywołanych różnic. Proponuję potraktowanie ich jako kategorii estetycznych i figur myślenia o współczesnym weselu. Przedstawiam główne grupy aktorów i dominujące postaci rynku ślubnych usług foto-wideo, ujawniające się w wypowiedziach rozmówców, a także rekonstruję reguły sztuki uwieczniania wesel i wskazuję dwie ich wizje, w oparciu o analizę materiału wytworzonego w czasie badań i danych zastanych.

Zaczynam od omówienia celów i założeń projektu, w ramach którego powstał analizowany materiał empiryczny, sposobu prowadzenia badań i krótkiej charakterystyki wykorzystywanych materiałów. Następnie przedstawiam metody analizy materiału i perspektywę teoretyczną. Analizę głównych figur myślenia o współczesnych weselach poprzedzam wyjaśnieniem, jak rynek fotografii ślubnej i filmów weselnych postrzegają rozmówcy. Wskazuję na relacje między kategoriami opisującymi rynek, wizją wesel w fotografiach oraz wyobrażeniami na temat wesel, które ujawniają się w wypowiedziach.

Projekt „Wesela 21”. Zakres i sposób prowadzenia badań

„Wesela 21” to kilkuletni projekt badawczy realizowany przez Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie, którego celem jest opisanie oraz zinterpretowanie zjawiska współczesnego wesela¹. Dwuetapowe badania etnograficzne prowadzone są od 2009 roku. Efektami projektu mają być: wystawa, kolekcja włączona do zbiorów MEK, publikacja i strona internetowa.

W czasie pierwszego etapu badań prowadzone były rozmowy z przedstawicielami pięciu głównych branż związanych z organizowaniem wesel: 1. właścicielami domów weselnych i innych miejsc, w których odbywają się wesela, 2. osobami muzykującymi na weselach, 3. osobami udzielającymi ślubów, 4. konsultantami ślubnymi oraz 5. fotografami i wideofilmowcami. Wywiady te realizowano od kwietnia do października 2009 roku w oparciu o kwestionariusze składające się z części dotyczącej organizacji i przebiegu wesela, która obejmowała wszystkie grupy, oraz części pytań „specjalistycznych” przygotowanych osobno dla każdej branży². Natomiast w czasie drugiego etapu badań przeprowa-

¹ Pragnę podziękować dr. Antoniemu Bartoszowi, dyrektorowi MEK, za wyrażenie zgody na wykorzystanie pozyskanych w toku badań materiałów i napisanego przeze mnie raportu (Dudek 2010b). Szerzej na temat projektu w: Zych 2010.

² W pracy zespołu badawczego zaangażowanych jest kilkadziesiąt osób. Działania poszczególnych grup w pierwszym etapie badań koordynowały: Karolina Dudek, Alicja Małeta, Małgorzata Oleszkie-

dzano studia przypadków w oparciu o wywiady z nowożeńcami oraz uczestnictwo w ślubach i weselach.

Materiał empiryczny, który stanowi podstawę niniejszego artykułu, to przede wszystkim osiemnaście zapisów rozmów przeprowadzonych z fotografami i wideofilmowcami w ramach pierwszego etapu projektu. Wywiady te zrealizowano w oparciu o scenariusz liczący blisko dziewięćdziesiąt pytań, składający się z kilku bloków tematycznych³. W głównym bloku pytań poruszane były zagadnienia związane ze specyfiką pracy fotografów i wideofilmowców oraz funkcjonowania tej branży. Następnie pytano o organizację i przebieg wesel. Rozmowę zamykały pytania dotyczące wykonywania zdjęć i filmów na weselach oraz kwestii technicznych związanych z przygotowaniem materiału przekazywanego klientom. Każdy wywiad był nieco inny, a sposób realizacji scenariusza zależał, po pierwsze, od rodzaju usług oferowanych przez rozmówców, a po drugie, od ich wiedzy na temat organizacji wesel. W toku analizy, oprócz transkrypcji rozmów, wzięłam pod uwagę także źródła zastane – materiały wizualne dostępne na stronach internetowych rozmówców oraz fora internetowe, na których się udzielali⁴. Ponadto wzięłam udział w warsztatach fotografii ślubnej, na które zostałam zaproszona przez jedną z osób uczestniczących w badaniach.

Ze względu na obszerność transkrypcji, zdecydowałam się na wspomaganą komputerowo analizę tematyczną, która polega na kodowaniu treści wywiadów w celu „posortowania” pozyskanych danych według tematów i koncepcji (Kuckartz 1998: 160, 2005: 102). Celem kodowania było uzyskanie łatwo dających się porządkować i przemieszczać fragmentów-elementów (Friese 2006: 314). Nie oznacza to oczywiście, że owe fragmenty-elementy interpretowałam w oderwaniu od kontekstu. Program komputerowy jest jedynie narzędziem ułatwiającym analizę – nie wykonuje jej za badacza.

Pracę rozpoczęłam od kodowania materiału i tworzenia kategorii. Pierwszą grupę wykorzystanych kategorii stanowiły nazwy nadane poszczególnym blokom pytań, z których był zbudowany scenariusz, kody zaś wywodziłam z treści poszczególnych pytań – celem była tematyczna analiza materiału. Drugą grupę stanowiły kategorie związane z typologią wesel, stworzoną przy wykorzystaniu metody ciągłego porównywania wypowiedzi rozmówców (Charmaz 2009: 74). Na tym etapie odeszłam od analizy tematycznej i pracowałam metodą zainspirowaną teorią ugruntowaną, wykorzystywałam przy tym kody *in vivo* stanowiące

wicz, Grażyna Pyła i Ewa Rossal. Łącznie zebraliśmy ponad 80 zapisów rozmów trwających średnio ponad 3 godziny, które zostały poddane transkrypcji. Badaniom towarzyszyła obszerna kwerenda obejmująca zarówno materiały wizualne (filmy i fotografie), muzeaia oraz archiwalia związane z weselem, jak i literaturę przedmiotu.

³ Rozmowy prowadzili: Weronika Brączek, Karolina Dudek, Joanna Florczak, Krystian Pisowicz oraz Magdalena Zych. Szersze opracowanie materiału przedstawiłam w 100-stronicowym nieopublikowanym raporcie z badań (Dudek 2010b).

⁴ Pragnąc zachować anonimowość rozmówców, nie wskazuję źródeł internetowych, z których pochodzą analizowane materiały.

„metafory z terenu” – terminy, którymi posługiwali się rozmówcy, pomagające zachować znaczenia przez nich przypisywane i odsłaniające nowe perspektywy interpretacyjne (Charmaz 2009: 76-79). Starłam się zrekonstruować język rozmówców, w szczególności znaczenia wybranych określeń-etykiet i pojęć, a także wyobrażenia dotyczące rynku usług, na którym działają. Analizowałam w tym celu między innymi konteksty, w których pojawiały się takie określenia, jak: miejski, wiejski, amerykański, zachodni. Zawsze wracałam do kontekstu wypowiedzi, tak aby każdy wywiad traktować jako opowieść będącą pewną całością.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym narzędziu analitycznym: badacz. Wiedza etnograficzna jest zawsze wiedzą usytuowaną i kształtowaną przez doświadczenie terenowe. Badania skoncentrowane wokół tworzenia reprezentacji wesel prowadzę od 2006 roku⁵. Skromne ramy artykułu nie pozwalają, by szczegółowo omówić kwestie wiedzy etnograficznej nagromadzonej w tym czasie, kształtuje ona jednak moje rozumienie analizowanego zjawiska i w istotny sposób wpływa na sposób dokonywania interpretacji.

Perspektywa teoretyczna

Inspiracją teoretyczną dla analizy przedstawionej w niniejszym artykule była krytyczna analiza dyskursu (KAD) wykorzystująca socjologiczną teorię Pierre’a Bourdieu (2001, 2004). KAD jako analiza procesów społecznych, koncentrująca się na wymiarach semiotycznych, umożliwia badanie dialektycznej relacji elementów dyskursywnych i niedyskursywnych (Fairclough, Duszak 2008). Przyjęcie tej perspektywy umożliwia zatem badanie sposobów funkcjonowania rynku fotografii i wideofilmowania ślubnego, pojmowanego równocześnie jako przestrzeń semiotyczna i jako proces społeczny. Krytyczny wymiar KAD wydobywa natomiast kategorie organizujące postrzeganie świata (Warczuk 2013: 36).

Istotnymi kategoriami wykorzystywanymi w analizie są pojęcia: „pole” i „pozycje”. Pierwsze z nich Bourdieu definiował jako mikrokosmos społeczny posiadający względną autonomię i wytwarzający określone praktyki i relacje. Pole określa siatka obiektywnych relacji o charakterze opozycyjnym (np. „konsekrowany” – nowicjusz, dominacja – podporządkowanie się). Pozycje natomiast to „miejsca”, z których można zabierać głos. Pozycje rozumiane są jako zinstytucjonalizowane i istniejące w świadomości społecznej formy i sposoby wypowiadania się, przy czym nie są one definiowane substancjalnie, lecz poprzez obiektywną relację do innych pozycji (Zawadzki 2004: 282). Pole i pozycje kształtują się i warunkują nawzajem, aczkolwiek rodzące się pomiędzy nimi napięcia nie

⁵ Są to badania własne oraz zrealizowane w ramach grantu „Analiza roli filmowca i znaczenia filmu weselnego we współczesnej kulturze typu ludowego” (N N109 243434; kierownik projektu: Sławomir Sikora). Wyniki badań opublikowane zostały w kilku artykułach (Dudek 2009, 2010a, 2011; Sikora 2010).

są niezależne od czynników zewnętrznych (Bourdieu 2004: 271). Obiekty kulturowe, według Bourdieu (2004: 226), są produktami społecznego mikrokosmosu, który istnieje w przestrzeni owych obiektywnych relacji pomiędzy pozycjami. Autor dzieła, w tym wypadku fotografii czy filmu, wybiera pewne opcje w granicach określonych przez stan pola, zgodnie z dyspozycjami narzuconymi mu poprzez pochodzenie społeczne, przez jego habitus.

Przyjmuję jednak, że fotografowie i wideofilmowcy dokonują wyborów, które zgodne są nie z obiektywnym stanem pola, lecz z subiektywnym postrzeganiem tego stanu (Dudek, w druku). W ten sposób, jak sądzę, można też uniknąć sprowadzania aktorów do „figurantów urzeczywistniających potencjonalności”, co Bruno Latour (2010: 223-225) zarzucał teorii Bourdieu. Dzięki temu przedstawiona analiza nie oddaje obiektywnie istniejących potencjonalności, lecz jest obrazem świata społecznego widzianego oczami aktorów, którzy aktywnie go konstruują w swoich wypowiedziach.

Oprócz tekstów (transkrypcje wywiadów, notatki, zapis rozmów na forach internetowych), analizowałam fotografie – dyskurs fotografii. Koncepcję tego, jak można łączyć analizę dyskursu z analizą fotografii, wywodzę z pism Allana Sekuli. Odrzucał on tezę o bezwzględnej autonomii semantycznej fotografii (Sekula 2010: 11-12). Podkreślał, że sens każdego przekazu fotograficznego jest, po pierwsze, zdeterminowany przez kontekst, po drugie, jest dla nas czytelny dzięki skojarzeniu z jakimś tekstem – ukrytym, ale pozostającym w domyśle. Ów tekst to system dyskursu, który wyznacza obszar wspólnych oczekiwań wobec sensu. Dzięki niemu znaczenie w ogóle jest możliwe. Znaczenia w fotografii poruszają się, a ów ruch jest z jednej strony umożliwiany, z drugiej zaś – ograniczany przez dyskursy, które tworzone są wokół fotografii. Jednocześnie fotografia ucieleśnia, nadaje konkretny kształt społecznie wytwarzanym pojęciom – na przykład wytwarza, materializuje i reprodukuje kulturowe wzory płci. Przyjęcie perspektywy ugruntowanej w filozofii fotografii Sekuli pozwala na połączenie tego, co społeczne, z tym, co estetyczne, czyli zrozumienie, co fotografie znaczą.

Pole i pozycje

W tym, jak fotografowie i wideofilmowcy prezentują siebie i jak przedstawiają konkurencję oraz innych uczestników rynku, ujawniają się wyobrażenia na temat struktury rynku oraz jego głównych aktorów. W przypadku fotografii ślubnej i wideofilmowania pole definiują takie pary opozycyjnych relacji, jak: nowoczesność – tradycja, prestiż – brak prestiżu. Pozycje, które można wyróżnić w ramach subiektywnie postrzeganego stanu pola, to: „Zawodowcy” i „Aspirujący” (łącznie określani jako „Profesjonałiści”), „Stara Gwardia”, „Zarabiacze” i „Dorabiający”, „Magicy”, „Kamerzyści” i „Operatorzy weselni”, wśród których są „Samodzielni Gracze”, a także „Pracujący w Tandemach”. Wspomnianych po-

jęć nie należy zatem odczytywać jako określeń-emblematów charakteryzujących grupy – to pozycje, z których można się wypowiadać (Bourdieu 2004; Zawadzki 2004).

W zebranych materiałach dominuje dyskurs „Profesjonalistów”. To dyskurs tej części fotografów, którzy są wyposażeni w specyficzny kapitał społeczny, ekonomiczny i kulturowy, i którzy dążą do podważenia tradycyjnych reguł obrazowania. Podejmują oni liczne działania na rzecz popularyzacji i rutynizacji zaproponowanych nowych wzorów i zasad, takie jak organizowanie warsztatów, tworzenie forów internetowych czy zakładanie stowarzyszeń. Swoją profesjonalny wizerunek budują dzięki wykorzystaniu najnowszej technologii i opanowaniu zaawansowanych technik przetwarzania obrazu, profesjonalnemu marketingowi internetowemu, oferowaniu usług na rynku krajowym i międzynarodowym, kierowaniu oferty do zamożniejszych klientów oraz nawiązaniu międzynarodowej współpracy w branży fotograficznej.

Swoją wizję nowoczesnej fotografii ślubnej przeciwstawiają tradycyjnym wzorom ukształtowanym przez fotografię portretową i wizerunki pozowane powstające w atelier. Odwołują się raczej do reportażu i podkreślają, że zadaniem fotografa jest uchwycenie emocji i atmosfery. Zamiast tworzyć pozowane portrety grupowe (ich liczbę należy zredukować do minimum), fotograf powinien przewidywać wydarzenia i podążać za nimi. Jednocześnie powinien pracować niezauważony – być niemal niewidzialnym, nie zakłócać przebiegu wydarzeń. Niektórzy w swoich wypowiedziach czy na stronach internetowych przywołują postać francuskiego fotografa Henri Cartier-Bressona, twórcę koncepcji „decydującego momentu”⁶, lub nazwiska amerykańskich fotografów ślubnych, którzy się do niego odwoływali (m.in. Joe Buissink, Susan Stripling czy Jessica Claire).

Podejście nowoczesne zakłada wykorzystanie cyfrowej technologii w celu stworzenia pożądanego obrazu wesela. Kulturowe ramy nakłada się na etapie postprodukcji, na skadrowaną wcześniej w odpowiedni sposób rzeczywistość. Tym samym można tu jednak mówić o pewnej konwencjonalności fotografii i szczególnej reżyserii wesela, wbrew temu, co „Profesjoniści” podkreślają (twierdząc, że w ich wizji fotografii nie ma miejsca na reżyserię). To także rzeczywistość wykadrowana i „ujęta w ramę” (*framed*), poddana kulturowej interpretacji.

Jak już wspomniałam, wyjaśnieniom „Profesjonalistów” dotyczącym ich stylu fotografowania towarzyszą często porównania z fotografią „tradycyjną”. Istotne w tym kontekście jest też to, że pola są miejscami walki o prawomocną wizję fotografii. Poszczególne stylistyki, narzucane kategoryzacje i kryteria oceny są narzędziami tych walk. Własny obraz konstruowany przez „Profesjonalistów”

⁶ „Decydujący moment” (ang. *decisive moment*, fr. *image à la sauvette*) to pojęcie zaproponowane przez Henri Cartier-Bressona w 1952 r. (Ward 2008: 125-148; Dorr 2010: 145-149). Według francuskiego fotografa należy dążyć do uchwycenia rzeczywistości, a nie kreować ją przed obiektywem; działać spontanicznie i intuicyjnie, by oddać emocje i nastrój chwili.

składa się z dwóch elementów: wyjaśnienia jacy „my” jesteśmy (tożsamość) i wskazania, jacy są „oni” (różnica). „Tradycjoniści” to zatem w dyskursie „Profesjonalistów” jedna z figur umożliwiających definicję siebie przez obraz Innego; o pozostałych piszę dalej.

„Tradycjoniści” reżyserują w „czasie rzeczywistym” – narzucają swoją wizję wydarzeń, wpływają na działania weselników i innych osób zaangażowanych w organizację wesela. Tworzone przez nich albumy wypełniają fotografie pozowane. Niezwykle istotne jest sportretowanie wszystkich weselników i skoncentrowanie uwagi na najważniejszych członkach rodziny. Stylistyka „Tradycjonalistów” zdominowana jest przez dążenie do stworzenia ostrych zdjęć – niedopuszczalne są wszelkie szумы czy rozmazania. Dlatego, jeśli warunki świetlne tego wymagają, wykonują oni zdjęcia przy użyciu lampy błyskowej.

W analizowanych materiałach pojawiają się też inne wspomniane wcześniej figury. „Stara Gwardia” i „Dorabiający” to figury ambiwalentne. Z jednej strony łączeni są z fotografią „tradycyjną”, z drugiej – rozwijają swoje umiejętności, inwestują w sprzęt. „Stara Gwardia” to fotografowie, którzy używali aparatów analogowych, gdy zaczynali fotografować śluby. „Dorabiający” to natomiast ci, dla których fotografia ślubna jest zajęciem dodatkowym, a wzorem są raczej „Profesjoniści” niż „Tradycjoniści”. „Operatorzy” wyznają podobną wizję uwieczniania wesela do wizji „Profesjonalistów”.

Ostatnie trzy figury – „Zarabiacze”, „Magicy”, „Kamerzyści” – są nacechowane pejoratywnie w dyskursie „Profesjonalistów”. Pojawiają się też określenia: „Fotografowie Niedzielni” czy „Kameruni” – to osoby nieznające sztuki fotograficznej, wykorzystujące tani sprzęt, a niekiedy wykonujące jednocześnie zarówno fotografie, jak i film (np. za pomocą kamery, do której aparat przyklejony jest taśma). „Kamerzyści” – w przeciwieństwie do „Operatorów” – nie podzielają z „Profesjonalistami” idei uchwycenia emocji i nieingerowania w przebieg wesela. Przeciwnie: reżyserują sytuacje, starają się rzeczywistość profilmować⁷ podporządkować swoim potrzebom.

Powyższe rozważania zilustruję przykładem z wywiadu przeprowadzonego z dwiema osobami zajmującymi się fotografią ślubną. We fragmencie tym ujawnia się struktura pola. Oboje rozmówcy mają wyższe wykształcenie, choć zupełnie niezwiązane z fotografią, filmem czy szerzej rozumianymi sztukami plastycznymi. Fotografią zajmują się od wielu lat, choć pierwsze doświadczenia zdobywali w branży reklamowej (fotografia reklamowa, fotografia mody). Mariusz Bednarski⁸ uczył się fotografii w dużej mierze poprzez praktykę, między innymi dzięki współpracy z doświadczonymi fotografami w kraju i za granicą. Został przyjęty do łódzkiej szkoły filmowej, jednak studiów ostatecznie nie

⁷ Terminem „rzeczywistość profilmowa” określa się w studiach filmoznawczych to, co rozgrywa się przed obiektywem kamery.

⁸ Imiona i nazwiska rozmówców zmieniłam, żeby zachować ich anonimowość.

podjął, czego nie żałował. Jego zdaniem samo zdobycie dyplomu nie zapewnia odpowiedniego przygotowania. Magda Tymańska poznawała tajniki fotografii w trakcie pracy z Bednarskim. O swoich doświadczeniach opowiadali w sposób bardzo emocjonalny, chwilami żartobliwy:

MB: Znamy takich ludzi (...) **dwie panie, robią razem zdjęcia i pracują normalnie na co dzień w sklepie obuwniczym, a w weekendy robią zdjęcia na weselu**⁹, nie [„Zarabiacze”]. I są to ludzie, którzy (...) niespecjalnie mają o tym pojęcie (...) po prostu łatwy sposób gdzieś tam na wiosce, żeby zarobić dobre pieniądze, bo tata weźmie kamerę, a syn albo tam, nie wiem, żona, ciotka weźmie aparat – i oni razem tworzą piękną parę, która no robi tak, jak to robi [„Pracujący w Tandemach”]. (...) Nie potrafią spojrzeć na to w inny sposób. **Nie mają jakby takiego zderzenia (...) z normalną fotografią** [„Zarabiacze” vs. „Profesjonałści”] (...) **Oni nawet nie bardzo wiedzą, czym fotografują i co to jest, co oni mają...** Mieliśmy takie sytuacje, gdzie robimy chrzciny, tak, jesteśmy poproszeni o to, żeby zrobić chrzciny. No to idziemy tam do kościoła, wiadomo, że tych dzieci, które tam mają chrzest, jest kilka, i część tych rodzin zamówiła sobie fotografa. (...) i jest taka sytuacja, że, na przykład, ja stoję, i stoi koło mnie gościu, też z aparatem, jakimś tam aparatem, i w pewnym momencie zaczyna wykonywać takie ruchy... coś tutaj tak patrzy (...) stara się to robić bardzo dyskretnie, ale nie bardzo widzi, więc zaczyna to robić coraz mniej dyskretnie – no bo za wszelką cenę...

MT: Porównuje – na swoim wyświetlaczu i u nas... i tak kuka.

MB: Kuka i za chwilę ten bierze mi ręką za obiektyw, i coś tam se czyta na nim, bo nie może zrozumieć, o co chodzi. „A co to jest? A czemu tak tu ten? A czemu tak tu robicie?”

MT: A czemu takim obiektywem? A nie innym?

MB: A czemu takim obiektywem, a nie takim? „Aha! To taki ma! Aha!” (...) I okazuje się nie jest to takie łatwe, i wymaga odpowiedniego sprzętu też, żeby to wyszło tak, jak my byśmy chcieli to pokazać. Nie da się tego tak robić, jakby z marszu. I ciekawe jest to, że ci ludzie mają czasami na tyle tupetu, że nie mają żadnego pojęcia o fotografii. Bo jak mówię, pani gdzieś tam z obuwniczego czy z warzywniaka, która w weekendy robi sobie zdjęcia ślubne, (...) [a] pan Romek w za krótkich spodniach... [„Zarabiacze”].

MT: Wszystko byłoby okej, gdyby oni się doksztalcali, bo wszystko idzie do przodu i trzeba (...) uczyć się też tej fotografii. Fotografii się uczy człowiek całe życie. Często mają tak, że robią zdjęcia – cyk, cyk – wywołują i koniec. Nie ma jakichś tam bardziej skomplikowanych pomysłów, że może taki kadr, może taki...

MB: Od par młodych słyszymy, że: „A bo nasi wzięli tam jakiegoś fotografa” (...) i on im przyniósł dwa tysiące zdjęć po prostu, których w **większości w ogóle się**

⁹ Tu i w innych zapisach fragmentów rozmów stosuję pogrubienia dla zaakcentowania szczególnie znaczących, moim zdaniem, wypowiedzi. Określenia w nawiasach kwadratowych pochodzą ode mnie.

nie dało oglądać. Na trzech czwartych zdjęć wszyscy mają pozamykane oczy albo jakieś takie miny, że w ogóle nie powinni pokazywać tych zdjęć.

MT: Jak źle wyjdzie pani młoda, to przecież nie pokażemy jej zdjęcia, gdzie brzydko wyszła. Nie damy jej... Może inaczej... Młodzi są coraz bardziej wymagający.

MB: Rynek się robi coraz bardziej wymagający. Są trochę bardziej świadomi fotografowie [„Stara Gwardia” i „Dorabiający”], co można zrobić... przynajmniej ten rynek, którego my dotykamy, bo jak będziecie, będziecie gdzieś tam, nie wiem, nawet w [nazwa wsi], spotkasz jakiegoś fotografa i usiądziesz z nim, żeby pogadać, to zobaczysz, jak inne mają podejście do tego, co robią. (...) Jestem ciekawy, co Wam będą gadać ludzie właśnie z jakichś takich miejscowości, gdzie te śluby się robi... **tam mają takie standardy przyjęte** [„Tradycjonałści”]. Tam na przykład będzie standaryzacja pełna. Bo na przykład wiemy, że w okolicach takich [nazwa miasteczka, 30 000 mieszkańców, południe Polski] to wszyscy jeżdżą do [nazwa wsi], czyli masz taką sytuację, gdzie w sobotę w dniu ślubu – wszyscy robią plenery w dniu ślubu – (...) goście dostają kolejne danie i wtedy na godzinę fotograf z kamerzystą [„Stara Gwardia”, „Kamerzyści”, „Pracujący w Tandemach”] jadą z parą młodych do [nazwa wsi], i tam jest 10 par w tym samym czasie, które walczą o jakieś tam... bo tam są trzy miejsca, gdzie można się sfotografować...

W cytowanym fragmencie pojawia się kilka ciekawych wątków: technologia jako narzędzie władzy symbolicznej, krytyka posttradycyjnych, postludowych form przedstawiania w fotografii oraz silnego przywiązania do konwencji, a w dalszej części wywiadu, której już nie cytuję, także krytyka nadmiernego reżyserowania sesji ślubnych. Jednym z głównych wątków jest jednak kwestia gustu. Fotograf wybiera pewne opcje w granicach określonych nie tylko przez stan pola, zgodnie z dyspozycjami narzuconymi mu przez jego własny habitus, lecz także przez habitus jego klientów. Bednarski odcinał się jednak od niektórych wyborów estetycznych swoich zleceniodawców („No nie wiem, czy chciałbym mieć zdjęcie pod tym! A oni chcieli!”) i otwarcie krytykował „program pełnej standaryzacji”, czyli powielania typowych kadrów, w typowych miejscach. Poruszał również kwestię dynamiki rynku, zarówno od strony podaży, jak i popytu i zmieniających się oczekiwań par młodych – „rynek robi się wymagający”.

Krytykowani w tej wypowiedzi fotografowie zaczynają zaglądać moim rozmówcom przez ramię – dosłownie i metaforycznie – i podpatrywać ich sposób pracy, a także porównywać wykorzystywany sprzęt. Wprawdzie nie oznacza to, że krytykowani fotografowie rozpoczynają „edukację fotograficzną” w takim sensie, w jakim rozumieją ją Bednarski i Tymańska, jednak wyobrażenie o tym, jak można wykonywać ten zawód, zderza się z wyobrażeniem zbudowanym w oparciu o zupełnie inny zestaw definicji.

W opowieści o zdjęciach wykonywanych w typowych miejscach bardzo mocno odzwierciedlona jest struktura pola, wyraźnie rysuje się opozycja: profesjonalna, „prawdziwa” fotografia kontra zdjęcia wykonywane przez „amatorów”,

„Zarabiaczy” nie posiadających odpowiedniego przygotowania. „W dziedzinie gustu, bardziej niż gdziekolwiek indziej, wszelka determinacja jest negatywna” – pisał Bourdieu (2005: 74). W tej i wielu podobnych wypowiedziach pojawia się element konstruowania własnego obrazu poprzez odniesienie do wizerunku Innego – tożsamość rozumiana jest jako różnica. Usytuowanie fotografów, których wypowiedź cytuję, definiowane jest relacyjnie poprzez negatywne odwołanie do tego, co opozycyjne, w oparciu o wybrane kryteria, takie jak znajomość technologii („Kuka i za chwilę ten bierze mi ręką za obiektyw i coś tam se czyta na nim, bo nie może zrozumieć, o co chodzi”) czy doskonałość sztuki fotograficznej („Często mają tak, że robią zdjęcia – cyk, cyk – wywołują i koniec. Nie ma jakichś tam bardziej skomplikowanych pomysłów, że może taki kadr, może taki”). Chciałabym zwrócić także uwagę na przestrzenne umiejscowienie krytykowanych fotografów na wsi, do czego wrócę w dalszej części tekstu.

Dwie wizje wesel

Zarysowałam obraz rynku usług fotograficzno-filmowych widziany oczami rozmówców i omówiłam praktyki, które ujawniają się w analizowanym materiale. Praktyki mają nie tylko dyskursywny charakter, lecz także swoje materializacje, gdyż są odgrywane jako określone sposoby działania i interakcji (Fairclough, Duszak 2008: 16). Dlatego w dalszej części artykułu odnoszę dwie wizje sztuki uwieczniania, o których pisałam – wizje „Profesjonalistów” i „Tradycjonalistów” rozumiane jako strategie dyskursywne – do analizy fotografii¹⁰ i przedstawiam różnice w sposobach reprezentacji wesel w fotografiach. Opisuję wizję „nowoczesną” („Profesjonalistów”) i „tradycyjną”.

Zanim przejdę do omówienia sposobów komponowania albumów¹¹ i tworzenia fotograficznych opowieści o weselach, chciałabym wprowadzić główne pojęcia (kody *in vivo*) związane z wykonywaniem zdjęć i konstruowaniem kadrów, którymi posługiwali się rozmówcy: „obowiązkówki”, „kadry bezpieczeństwa”, „wieloplany”, „spojrzeniówki”, „przezcosie” i „odbiciówki” oraz „ucieczka z królestwa półsylwetek”. Wprowadzenie tych pojęć umożliwi mi opisanie specyfiki dwóch wizji wesel.

„Obowiązkówki”, czyli aranżowane fotografie grupowe, wykonywane są przez wszystkich fotografów, ale „nowoczesny album weselny” będzie liczył o wiele mniej zdjęć pozowanych i reżyserowanych, a zatem również grupowych.

¹⁰ Pomijam kwestię filmów weselnych, gdyż skromne ramy tego artykułu nie pozwalają na przedstawienie całego materiału.

¹¹ Terminem „album” określam wyselekcjonowany i uporządkowany zestaw zdjęć przekazywany klientom przez fotografa. Na ogół fotografie przekazywane są w różnego typu albumach, ale nie zawsze – czasem w formie uporządkowanych odbitek (np. w pudełku) lub jako cyfrowe repozytorium na płycie.

Niektórzy fotografowie wypowiadający się z pozycji „Profesjonalistów” wspominali jednak, że czasami namawiali młode pary na tego typu zdjęcia i zachęcali, by wzięli pod uwagę również oczekiwania innych, a w szczególności starszych członków rodziny. Inni fotografowie byli zdecydowanie negatywnie nastawieni do kwestii „inventaryzacji gości”. „Kadry bezpieczeństwa” to swego rodzaju ślubne standardy. „Nowoczesny album weselny” tworzony jest przede wszystkim jako spójna foto-opowieść, a nie zbiór efektownych zdjęć. Owe ślubne standardy stanowią swego rodzaju ramę reportażu i pozwalają na zachowanie ciągłości narracji – nawet w sytuacji, gdy jakaś istotna scena umknie lub nie zostanie odpowiednio uchwycona – a także umiejscowienie reportażu w konkretnej przestrzeni. W fotografii „Profesjonalistów” wpisany jest pewien rozpoznawalny styl budowania kadrów, który współtworzy jego charakterystyczną estetykę. „Spojrzeniówkami” nazywano kadry, dla których osią kompozycji jest linia spojrzenia – najczęściej to wymiana spojrzeń młodej pary. „Odbiciówkami” określano zaś kadry wykorzystujące odbicie jakiejś postaci, na przykład w lustrze albo w oknie, natomiast „przezcosie” – jak sama nazwa wskazuje – wykonane są „przez coś”: przez uchylone okno, przez szczelinę w niedomkniętych drzwiach. „Profesjonałści” zachęcają do podjęcia próby „ucieczki z królestwa półsylwetek” – do odejścia od kadrów prezentujących jednoplanowe sceny i postaci ujęte od pasa w górę. Sposobem na ową ucieczkę mogą być „wieloplany” – kadry zbudowane z kilku planów, przy wykorzystaniu gry ostrością i geometrią przestrzeni. Połączenie kilku planów w jednym ma zagęścić opowieść. Zgodnie z filozofią fotografii reporterskiej nie są to jednak kadry, które się aranżuje, lecz kadry, które trzeba „odsukać”. Kadry, na które się czeka.

Dwa sposoby konstruowania reprezentacji wesel w fotografiach związane są z wyborem określonych kadrów i stworzeniem charakterystycznej narracji albumowej. „Tradycjonałści” wybiorą spośród zrobionych fotografii te, które są technicznie ostre, dobrze doświetlone i przynależą do repertuaru klasycznych ujęć – opowieść będzie zdominowana przez „obowiązkówki” i portrety (półsylwetki na jednoplanowym tle) oraz zdjęcia dokumentujące „ważne momenty”, takie jak błogosławieństwo czy wymiana obrączek. Owe „ważne momenty” często są ukazywane w sposób archiwizująco-dokumentujący, oddający „krok po kroku”, „klatka po klatce” sekwencję wydarzeń. Jeżeli fotografowana jest, na przykład, scena błogosławieństwa przez rodziców, na kolejnych fotografiach będą uwiecznione momenty udzielania błogosławieństwa przez matkę panny młodej, przez ojca panny młodej, a następnie kolejno przez rodziców pana młodego.

Inaczej zorganizowana jest opowieść „Profesjonalistów”, realizująca scenariusz polegający na takim zaaranżowaniu poszczególnych elementów, aby współgrały ze sobą i tworzyły całość. Celem reportażu jest stworzenie spójnej historii, która ma swój „rytm”. Efekt ten osiągany jest przez odpowiedni montaż kadrów i połączenie różnych typów fotografii: „wieloplanów”, „spojrzeniówek”, „przezcosi” i „odbiciówek”. Pojawiają się kadry szerokie („kadry bezpieczeń-

stwa” jako przestrzeń dla zakotwiczenia sceny), kadry intymne ukazujące emocje (mogą to być na przykład „spojrzeniówki”), kadry dokumentujące „ważne momenty” (ale raczej „wieloplany” niż „półsylwetki” na jednoplanowym tle), detale wprowadzające zwolnienie akcji oraz kadry „odślubiające” – zdjęcia, które unikają zbyt oczywistych skojarzeń ze ślubem i weselem.

Obie omawiane wizje wesela przedstawiają kolejne etapy przebiegu tego wydarzenia: przygotowania, ceremonia/ślub, przyjęcie/wesele, plener. Przygotowania to teatr panny młodej, jak podkreślali fotografowie w czasie warsztatów, w których brałam udział. Weselną opowieść rozpoczyna zwykle kilka ujęć z przygotowań. Fotografowane są detale – obrączki lub bukiet „czekające” gdzieś na stoliku, wisząca suknia panny młodej, wykonywanie makijażu. W weselnej opowieści „Profesjonalistów” czasami pojawia się nagość. Można wręcz mówić o uzupełnieniu repertuaru fotografii ślubnej o kobiecey pół-akt. Fotografie te konstruują „nowy typ” panny młodej, dalekiej od spowitego w biel uosobienia niewinności i czystości. Panna młoda staje się obiektem do patrzenia, obiektem pożądania. Przestrzeń, w której pojawia się ciało zwykle jest tylko zarysowana. Organizuje ją czasem wzrok mężczyzny. Zdjęcia te są wyraźnie inspirowane fotografią *glamour* (*glamour photography*), o czym zresztą wspominała wprost jedna z rozmówczyń. Stephen Gundle (2008: 297) pisał, że styl tych fotografii zakłada celowe dążenie do stworzenia obrazów dających wizualną przyjemność, podkreślających kobiecość. Tym, co konstytuuje *glamour*, jest nie sama nagość, lecz umiejętność stworzenia iluzji obrazu z fantazji, pełnego kuszącego powabu.

Różnice między albumem „tradycyjnym” i „nowoczesnym” przedstawię na przykładzie fotografii wykonywanych w czasie ślubu. Warto przy tym pamiętać, że na albumy weselne składają się zdjęcia upamiętniające wydarzenia oraz fotografie z sesji – rządzą nimi nieco inne konwencje. W czasie ślubu fotografowane są najważniejsze momenty: wymiana obrączek, wyjście z kościoła. W repertuarze obowiązkowych zdjęć „albumu tradycyjnego” znajdują się również fotografie upamiętniające podpisywanie dokumentów w zakrystii, takie, na których uwiecznione jest wejście do kościoła lub młoda para słuchająca mszy, a także zdjęcia członków rodziny i gości siedzących w ławkach. „Profesjoniści” starają się uchwycić wzruszenie – sfotografują, na przykład, ojca panny młodej wycierającego łzę. Ich fotografie są też zwykle o wiele bardziej symboliczne (np. zbliżenie splecionych dłoni), natomiast w pracach „Tradycjonalistów” mocniej rysuje się dążenie do odmalowania całej sceny i uchwycenia ważnych momentów rytuału.

Nie będę pisała o sesjach plenerowych, gdyż jest to odrębna kwestia wymagająca szerszego omówienia. Chciałabym tylko podkreślić, że przedstawionych sposobów reprezentacji wesel w fotografiach – wizji „nowoczesnej” i „tradycyjnej” – nie należy odczytywać esencjalistycznie, podobnie jak omawianych wcześniej dyskursów. Fotografie ślubne nie są obiektywną rejestracją, ale wyborem pewnych scen ukazanych w określony sposób. To świat widziany oczami fotografów przez „kulturowy obiektyw”. Fotografie materializują dyskurs,

ale jednocześnie dyskurs uruchamia znaczenia w fotografii. Opisy tych dwóch wizji wesela i reguł ich komponowania zawarte w analizowanym materiale są silnie nacechowane, podobnie jak opisy rynku, zaś przywoływane kategorie opisu konstruowane są jako narzędzia klasyfikacji społecznej. Wizja „nowoczesna” łączona jest z „miejskimi weselami” i działalnością „Profesjonalistów”, natomiast „tradycyjna” – z „wiejskimi weselami” i z praktykami „Starej Gwardii”, „Zarabiaczy” i „Dorabiających”. W dalszej części artykułu przedstawiam analizę typologii wesel w wypowiedziach rozmówców, co dopełni omawianego obrazu.

„Miejskość” i „wiejskość” w rozmowach o współczesnych weselach

Rozmówcy proszeni o scharakteryzowanie typów wesel, w których biorą udział w ramach wykonywanej pracy, nie zawsze potrafili odpowiedzieć na postawione wprost pytanie. Nic w tym dziwnego, ponieważ patrzymy poprzez kulturę, w której jesteśmy zanurzeni i jednocześnie nie widzimy jej, o czym antropolodzy piszą już od dawna (por. Mathews 2005: 29-30; Hastrup 2008: 162). O „oczywistościach” najtrudniej mówić. Jednak na podstawie analizy wypowiedzi – zarówno tych spontanicznych, jak i wywoływanych bezpośrednio postawionym pytaniem o różnice między weselami – można zrekonstruować pewną typologię wesel. W przeprowadzonych rozmowach przywoływano i tworzono różne kategorie, między innymi wesela par mieszanych (Polki/Polaka z obcokrajowcem), wesela „na pokaz” (przeciwstawiane weselom „szczerym”), „elegancie/wypasione/z fontanną czekoladową”, „kameralne”, „z konieczności” (wesela aranżowane w sytuacji nieplanowanej ciąży), „żeby to już poszło” (określenie odnoszące się do tych par, które pozostawały przez długi czas w nieformalnym związku lub mieszkały już wspólnie), „góralskie”. W wielu wypowiedziach pojawiały się też pary przeciwstawnych określeń: miejskie – wiejskie, typowe – nietypowe, biedne – bogate, udane – nieudane, fotogeniczne – nefotogeniczne. Najczęściej jednak odwoływano się do opozycji: miejskie – wiejskie, dlatego właśnie wydaje mi się ona szczególnie ważna.

Uwagi na temat „wiejskości” i „miejskości” wesel przywoływane były najczęściej spontanicznie, przy okazji omawiania różnych szczegółowych kwestii związanych z organizacją wesela czy też towarzyszących mu zwyczajów. Na ich podstawie można stworzyć katalog skojarzeń. Poniżej przedstawiam dwie przykładowe wypowiedzi, w których pojawiają się takie odniesienia:

Na wsiach no to z poprawinami, natomiast w mieście, w miasteczkach wesela trwa jeden dzień. (...) Też zauważyłem, że **na wsi ludzie większą wagę przywiązują do stroju**. (...) W mieście nieraz mi się zdarzy gdzieś tam, że ktoś w dżinsach przyjdzie czy w jakimś podkoszulku. A na wsi tak raczej nie. (...) Znaczy **na wsiach** to jest tak właśnie, że **jest dużo gorących dań**, małe porcje, ale dużo tego

jest na przykład, co godzinę jest jakieś tam gorące danie, ale – tak jak mówię – ono jest takie bardzo małe, ale jest bardzo często serwowane, takie małe porcje.

Rozmówca: był jakiś wypadek, tylko nie wiem, czy to na Woli było gdzieś w trakcie, o właśnie, czego nie lubię na weselach – **jak się biorą pijani goście za huśtanie państwa młodych na krzesłach**. To jest coś, czego nie lubię – nie lubię fotografować. Wolałbym wyjść wtedy z sali, dlatego, że jest to bardzo niebezpieczne. Potem państwo młodzi, potem rodzice państwa młodych, po kolei łańcuszek i niech ktoś spadnie z tego krzesła spod sufitu!

Badacz: I to jest taka zabawa, która jest zawsze na weselu?

Rozmówca: Nie, właśnie nie jest zawsze, chyba się odchodzi od tego – **to jest właśnie takie wsiarskie, wiejskie**.

Warto zauważyć, że znacznie częściej opisywano te zwyczaje czy sytuacje, które uważano za „typowo wiejskie”. Wskazania podkreślające „miejskość” pojawiały się rzadziej. Opisy dotyczące wesel na wsi wydają się o wiele bardziej rozbudowane i nacechowane: na wsiach wesela trwają dwa dni, urządzone są w remizach, filmuje je kamerzysta, goście trzymają do pewnego momentu fason, a potem okropnie się upijają. Wesela pieczętujące związki zawierane „z konieczności” także urządzone są częściej na wsiach. Według rozmówców, na wsiach, w porównaniu z miastem, rodziny zaangażowane są w większym stopniu w organizację wesela. Zupełnie inaczej – ich zdaniem – ma się sprawa z weselami miejskimi. Te organizowane są z większą dystynkcją i pojawiają się na nich wyszukane, wykwintne potrawy. Oczywiście w wypowiedziach poszczególnych rozmówców opis ten był dużo mocniejszy w swojej wymowie.

Kategorie „wiejskości” i „miejskości” występują także w opisach sposobów uwieczniania wesel. Przypomnę cytowaną wcześniej wypowiedź, w której mowa jest o fotografach nieposiadających odpowiedniego przygotowania („po prostu łatwy sposób gdzieś tam na wiosce, żeby zarobić dobre pieniądze, bo tata weźmie kamerę, a syn albo tam, nie wiem, żona, ciotka weźmie aparat – i oni razem tworzą piękną parę”). Podobnie, jak w przypadku opisów wesel, przedstawienia te są często silnie nacechowane:

Rozmówca: W [nazwa dużego miasta] zauważyłem, że byłem kiedyś w [nazwa dużego miasta] z parą i bryczka była, no to przejeździemy się bryczką, no i ten gościu patrzy na mnie, no i mówi: „Co to taki duży aparat pan ma?”. Ja mówię: „Nie, no to kamera!”. A on: „To kamera?”. – „Kamera” – „No to filmują jeszcze wesela?”. – A ja na to: „To nie widzisz?”, a on: „Wie pan, co? W [nazwa dużego miasta] to z kamerą, to ja nie wiedziałem”. Był zaskoczony. Spytałem kolegi i mówi, że faktycznie, no **jest tendencja, żeby w dużych miastach właśnie fotografia, natomiast wieś lubi, jak to wszystko się rusza**. I ten, no i to znaczy też według mnie

ludzie ze wsi są bardziej spontaniczni, oni są bardziej żywiołowi i oni chcą, żeby to było. Natomiast w mieście, jak tak sobie posiedzą, popatrzą no to, co tam, nie. I dużo większe wymagania mają ludzie ze wsi.

Badacz: Tak? Naprawdę?

Rozmówca: Zdecydowanie, oczywiście!

Badacz: No proszę...

Rozmówca: Nie ma o czym mówić, **w mieście to kręci się krótkie filmy**, to są raczej reportaże, jakieś tam, nie wiem, no godzina filmu – to jest wszystko. A na wsi – godzina filmu? To ja bym tego nie sprzedał. To musi mieć trzy godziny, czasami cztery i tak dalej. Inne standardy są. Dużo wyższe na wsi.

Wiejskie – czyli osoby ze wsi, które wychowały się na wsi – mają preferencje właśnie w kwestii montażu reportażu i jakichś takich **ozdób weselnych**, które... których my nie preferujemy. Nie wszystkie osoby oczywiście. Osoby z miasta, osoby z miasta są może takie bardziej otwarte, bardziej świadome tego, czego chcą, i są bardziej odcięci od środowiska lokalnego, środowiska rodzinnego, czyli jeśli oni chcą tak, to właściwie tak to realizujemy.

A nie tu z **jakiejś wioski**, którzy patrzą na to... (...) **Dla nich jakaś nieostrość na zdjęciu czy rozmyte tło jest wadą**. Chcieliby mieć ostry plan pierwszy, drugi, trzeci i jeszcze... tysiąc następnych planów! Wszystko – żeby było ładnie pięknie – walnięte tym fleszem, po prostu, z aparatu i tyle.

W zebranych materiałach widoczne jest wyraźne zróżnicowanie preferencji klientów „wiejskich” i „miejskich”. W miastach – zdaniem rozmówców – prym wiedzcie fotografia. Filmy weselne realizuje się rzadziej i są one o wiele krótsze. Na wsi zaś odwrotnie – powodzeniem cieszą się długie filmy weselne. Zdaniem rozmówców ich miejscy klienci mają o wiele większe wyczucie estetyki i formy, natomiast dla klientów ze wsi istotne jest jedynie, by fotografia była ostra. Osoby mieszkające w miastach przedstawiane są w wypowiedziach jako bardziej wymagające. Często pojawia się zwrot: „wiedzą, czego chcą”. Według rozmówców osoby mieszkające w miastach i na wsi zupełnie inaczej podchodzą też do kwestii zamawiania usługi. Jeden z kamerzystów ujął to tak:

Ci z dużych miast są konkretni i, wiadomo, trochę bardziej wygadani, wiedzą, co chcą, wiesz, o co chodzi, mają konkretne wymagania, oglądają filmy długo, godzinę, dyskutują, a ci z mniejszych miejscowości – nawet czasami nie oglądają nic, przychodzą, podpisują, wiesz, super wszystko, maks zamówienie.

Miejsca wyobrażone. „Miejskość” i „wiejskość” jako figury myślenia

Naszkiecowane powyżej opisy „miejskich” i „wiejskich” wesel oraz gustów fotograficznych ich uczestników są niezwykle wyraziste i dobrze się uzupełniają. Sprawiają wrażenie kompendium wiedzy na temat współczesnych wesel, bogatego zarówno w uogólnienia, jak i szczegółowe przykłady. Jednak zebrany materiał stawia zasadnicze pytanie przed kimś, kto chciałby się podjąć próby stworzenia jakiegokolwiek syntezy i interpretacji: jak traktować kategorie, którymi posługują się rozmówcy?

W analizowanych materiałach nagromadzone są wyobrażenia na temat wesel, których nie można traktować jako opisów wesel czy współczesnych zwyczajów „takimi, jakie są”. To wesela widziane oczami fotografów i wideofilmowców. Owa „naoczność doświadczenia” wesela jako kategoria poznawcza nie jest jednak epistemologicznie neutralna. Jak pisze Kirsten Hastrup: „Oczywiście nie ma nic złego w posiadaniu pewnego obrazu świata – wszyscy go posiadamy – a antropologia może dostarczyć ich więcej. Problem zaczyna się jednak wtedy, gdy mylimy nasz obraz z rzeczywistością. Pomyłka ta wiąże się z błędem polegającym na uważaniu języka za przezroczysty” (Hastrup 2008: 176).

Propozycję interpretacji przedstawionego materiału poprzedzę trzema uwagami metodologicznymi. Po pierwsze, warto przypomnieć rozróżnienie niezwykle istotne dla uprawiania sztuki antropologicznej. Otóż istnieje znacząca różnica – co podkreśla mocno Hastrup (2008: 161) – między wiedzą tubylczą/kulturową a wiedzą antropologiczną: „lokalne kategorie nie wyczerpują świata, a głosy tubylców nigdy nie opowiadają całej historii o świecie” (Hastrup 2008: 162; zob. także Rabinow 2010: 106-108). Wiedza, którą tworzy antropolog, jest czymś innym niż wiedza jego rozmówców, jest też czymś więcej.

Po drugie, do formułowania definicji złożonego i niejednoznacznego zjawiska kulturowego należy podchodzić z dużą ostrożnością. Zwracał na to uwagę James Clifford, kiedy pisał o diasporach:

Powinniśmy mieć się jednak na baczności i nie konstruować roboczej definicji pojęcia takiego jak „diaspora”, odwołując się do „typu idealnego”, ponieważ w konsekwencji poszczególne grupy określane będą jako mniej lub bardziej diasporyczne w zależności od tego, czy spełniają tylko dwa, trzy bądź cztery warunki z sześciu podstawowych. Nawet owe „czyste” formy, jak już sugerowałem, są ambiwalentne i często nie spełniają choćby tych podstawowych warunków (Clifford 2012: 48).

Tworzenie „list kontrolnych”, pozwalających na klasyfikowanie wesel według kategorii „miejskości” i „wiejskości”, byłoby poznawczo równie bezużyteczne, jak w przypadku diaspor.

Po trzecie, proponuję odrzucenie idei kultury umiejscowionej terytorialnie. Warto w tym miejscu przypomnieć artykuł Akhila Gupty i Jamesa Fergusona (Gupta, Ferguson 2006), w którym krytykowali oni naturalizm etnologiczny. Terminem tym określali skłonność do przedstawiania związków ludzi i miejsc jako trwałych, zdroworozsądkowych i uzgodnionych, choć w rzeczywistości są one raczej sporne, niepewne i płynne. Założenie, że istnieją kultury miasta i wsi w naturalny sposób powiązane z miejscem, nigdy nie było prawdziwe – kultury nie zawierały się w granicach terytorialnych, tak jak sugerowały to antropologiczne opisy. Jednakże, na co zwrócili uwagę badacze, „ironia tych czasów polega na tym, że podczas gdy rzeczywiste miejsca i lokalności stają się coraz bardziej zamazane, nieokreślone, to *idee* miejsc odrębnych pod względem kulturowym i etnicznym, zapewne coraz bardziej wyraziste” (Gupta, Ferguson 2006: 272). Podobną myśl w odniesieniu do polskich realiów rozwijał Janusz Barański (2010: 368-367, 376). Zauważył, że kryterium administracyjno-geograficzne, które nakazuje nam szukać społeczeństwa wiejskiego w Mogilanach, a nie w Krakowie, zdaje się coraz mniej przystawać do opisywanej rzeczywistości. Barański pytał ironicznie, czy liczni profesorowie uczelni krakowskich zamieszkujący wspomniane Mogilany zaliczać się będą do owego ludu, i przestrzegał przed wpadnięciem w epistemologiczną pułapkę.

Przywołane w motcie do niniejszego artykułu słowa Gupty i Fergusona traktuję jako wezwanie do badania tego, w jaki sposób idee miejsc – miejsca wyobrażone – funkcjonują w przestrzeni społecznej, w jaki sposób są wytwarzane, używane, kontestowane oraz jak w procesie wytwarzania kulturowej różnicy stają się uwikłane politycznie. W tak zdefiniowanym projekcie badawczym i w ramach analizy przedstawionego wcześniej materiału etnograficznego niezwykle płodna może się okazać perspektywa, którą Roch Sulima (1982) zaproponował w odniesieniu do opisów wsi i miasta utrwalonych w literaturze.

Sulima (1982: 77) poszukiwał figur myślenia o ludowości. Są one, jego zdaniem, raczej kategoriami aksjologicznymi niż epistemologicznymi. Gdy wyjaśniał różnicę między figurami myślenia a stereotypami, definiował te ostatnie jako twory natury komunikacyjnej i socjotechnicznej, bardziej ambiwalentne niż figury myślenia, które pojawiają się w określonych kontekstach i obdarzane są przekonaniem o absolutnej prawdziwości (Sulima 1982: 88). W tym ujęciu omawiane w niniejszym artykule kategorie powinny być określane mianem stereotypów. Przychyłam się jednak do tego, by – ze względu na ich pozornie neutralny charakter, jak i na to, że są one narzędziami opisu rzeczywistości i orientacji w świecie wartości, oraz że modulują nasz stosunek do tej rzeczywistości – określać je mianem figur myślenia i jako takie rozpatrywać (por. Sulima 1982: 89; o dychotomii wieś – miasto: 109-116).

Zakończenie: etnografia przestrzeni aksjonormatywnych

W niniejszym artykule zanalizowałam obrazy wesel wyłaniające się z wypowiedzi fotografów i wideofilmowców oraz ze współczesnej fotografii ślubnej. Przedstawiłam rynek usług rejestracji wesela jako pole produkcji kulturowej, w ramach którego dominują dwa główne dyskursy: „Profesjonalistów” i „Tradycjonalistów”. Napięcia pomiędzy poszczególnymi pozycjami pola odzwierciedlają toczącą się walkę o symboliczne panowanie i o prawomocną wizję fotografii. Dwie wizje fotografii będące ucieleśnieniem dyskursów służą wytwarzaniu kulturowej i społecznej różnicy, podobnie jak pojęcia „miejskości” i „wiejskości” wykorzystywane przez rozmówców.

Miasto i wieś w wypowiedziach na temat wesel to miejsca wyobrażone, a także przestrzenie aksjonormatywne. W tym sensie to także raczej kategorie estetyczne niż pojęcia odsyłające do konkretnej przestrzeni. Wyznaczają ramy pozwalające na ocenianie i klasyfikowanie – porządkowanie świata. „Wieś” i „wiejskie wesela” konstruowane są jako pewna ontologiczna pozostałość, jako synonim zaco-fania i „obciachu”. Określenie „wiejskie” nie tyle wskazuje zatem – podkreślę to raz jeszcze – na konkretną przestrzeń, ile raczej jest pejoratywną kategorią wartościującą i estetyczną. Określenie „miejski” – podobnie zresztą jak „zachodni”, „amerykański” czy „europejski” – nacechowane jest pozytywnie i jawi się jako drugi biegun w dychotomicznej skali oceniania, jaką przyjmują rozmówcy. Owe figury myślenia są podstawą społecznego tworzenia rzeczywistości – są punktem odniesienia dla oceny innych i kształtują strategię wyborów weselnych.

Zróżnicowanie klientów deklarowane przez rozmówców – przypomnę, że mówili oni o odmiennych preferencjach klientów z miast i wsi – należy odczytywać analogicznie jako symboliczne przypisanie mieszkańcom dużych miast wysokiego kapitału społecznego, kulturowego i finansowego, czyli pozycji klasy średniej. Warto zauważyć, że „Profesjoniści” definiują siebie przez odwołanie do pewnej grupy klientów, „ich” klientów – osób wykształconych, o znacznych dochodach, mieszkających w miastach. Opisy rynku, na którym oferują swoje usługi, i grupy, do której je kierują, są również elementami budowania własnego wizerunku.

Pisanie o rynku fotografii ślubnej i wideofilmowania czy o „miejskości”/ „wiejskości” wesel wiąże się zatem nie tylko z koniecznością zmierzenia się z problemem natury epistemologicznej, lecz także rodzi szczególny dylemat etyczny: jak unikać odtwarzania dyskursywnych struktur, które służą utrzymaniu i reprodukcji społecznych nierówności? W pozornie neutralny podział na wesela „miejskie” i „wiejskie” wpisana jest przecież hierarchia i wartościowanie. Jest to ten sam problem, z którym mierzą się badacze pracujący w obszarze studiów postkolonialnych czy postsocjalistycznych. Chodzi o strategię narracyjną, która dzieli świat na dwie części: tę zamieszkaną przez ludzi cywilizowanych,

czyli nas, oraz tę, w której żyją egzotyczni, niecywilizowani „obcy”. Orientalizm rozumiany jako optyka widzenia świata ma swoje liczne odmiany – to nie tylko podział na Orient i Zachód, lecz także podział na socjalizm i kapitalizm, cywilizację i barbarzyństwo czy hierarchiczny model wyróżniający elity i plebs (Buchowski 2008). Do tej listy, jak sądzę, dopisać należy parę pojęć analizowaną w niniejszym artykule: miasto i wieś.

Etnografia współczesnego wesela musi pozostać krytyczna wobec swojego przedmiotu. Celem badań antropologicznych nie jest utrwalanie wiedzy potocznej i przedstawianie jej jako opisu świata, lecz analiza, która wskazuje główne kategorie tej wiedzy i budzi namysł nad konsekwencjami ujętego w nich sposobu widzenia świata. Warto w tym kontekście przypomnieć słowa Richarda Rorty’ego, który przestrzegał, że: „*niezależnie od tego*¹², jakich terminów używa się do opisu ludzi, to i tak *stają się* one terminami «oceniającymi»” (Rorty 1998: 244). Jego zdaniem nie jest możliwe wydzielenie terminów „oceniających” i wyrugowanie ich z języka naukowego, ponieważ każdego terminu można użyć w taki sposób: „Jeśli pytamy kogoś, czy posługuje się określeniami «stłumienie», «prymitywny» lub «klasa robotnicza» w sensie normatywnym czy opisowym, to może on ewentualnie odpowiedzieć w odniesieniu do określonego zdania wypowiedzianego przy określonej okazji” (Rorty 1998: 244). W niniejszym artykule starałam się, z jednej strony, opisać wesela widziane oczami fotografów i wideofilmowców, z drugiej natomiast – sproblematyzować kwestie opisu i posługiwania się terminami, które w pewnych kontekstach są pojęciami oceniającymi. Kiedy moi rozmówcy używają kategorii „miejskie” i „wiejskie”, to robią to w sposób normatywny – w ich dyskursie pojęcia te stają się kategoriami estetycznymi i służą wytwarzaniu kulturowej różnicy.

Słowa kluczowe: współczesne wesela, fotografia ślubna, figury myślenia, metodologia badań

LITERATURA

- Barański J.
2010 *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu P.
2001 *Reguły sztuki*, przeł. A. Zawadzki, Kraków: Universitas.
2004 *Teoria obiektów kulturowych*, przeł. A. Zawadzki, w: R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Kraków: Universitas, s. 259-280.

¹² Podkreślenia oryginalne.

- 2005 *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Buchowski M.
2008 *Widmo orientalizmu w Europie. Odegotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, „Recykling Idei” 10: *Imperium (przesyłka zwrotna)*, s. 98-107.
- Charmaz K.
2009 *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, przeł. B. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clifford J.
2012 *Diaspory*, przeł. K. Dudek, S. Sikora, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 66: 1-2, s. 45-64.
- Dorr T.
2010 *Advanced Wedding Photojournalism. Professional Techniques for Digital Photographers*, Buffalo: Amherst Media.
- Dudek K.
2009 *Filmy weselne. Nowe media a zmiany w rytuale*, „Kultura i Społeczeństwo” 53: 4, s. 117-130.
2010a *Globalny kontekst lokalności – filmy weselne*, w: W. Kuligowski, A. Pomieciński (red.) *Różne kultury, różne globalizacje*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 109-132.
2010b *Raport z badań. Fotografia ślubna i wideofilmowanie*, Projekt badawczy „Wesela 21”, archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie (materiał niepublikowany).
2011 *Media, Rituals and Image of the Modern Wedding*, w: R.W. Hood, Jr., D. Motak (eds.), *Ritual: New Approaches and Practice Today*, Kraków: Aureus, s. 101-112.
w druku *Laboratorium wyobraźni. Fotografia w projekcie badawczym Wesela 21*, w: M. Kornobis, A. Rybus (red.), *Ludzie wśród rzeczy, rzeczy wśród ludzi. Eseje o materialności*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Fairclough N., Duszak A.
2008 *Wstęp: Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy*, w: N. Fairclough, A. Duszak (red.), *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków: Universitas, s. 7-32.
- Friese S.
2006 *Software and Fieldwork*, w: D. Hobbs, R. Wright (eds.), *The Sage Handbook of Fieldwork*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, s. 309-332.
- Gundle S.
2008 *Glamour: A History*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Gupta A., Ferguson J.
2006 *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 267-283.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Kuckartz U.
1998 *Case-Oriented Quantification*, w: U. Kelle, G. Prein, K. Bird (eds.), *Computer-Aided Qualitative Data Analysis: Theory, Methods and Practice*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, s. 158-166.
2005 *Einführung in die Computergestützte. Analyse Qualitativer Daten*, Wiesbaden: GWV Fachverlage GmbH.
- Latour B.
2010 *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków: Universitas.
- Mathews G.
2005 *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Rabinow P.
2010 *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K. Dudek, S. Sikora, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rorty R.
1998 *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, przeł. C. Karkowski, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Sekula A.
2010 *Społeczne użycia fotografii*, przeł. K. Pijarski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Zachęta Narodowa Galeria Sztuki.
- Sikora S.
2010 *Kłopoty ze zbyt bliską kulturą albo antropologia na własnym podwórku. Przypadek filmowy*, w: A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Sulima R.
1982 *Literatura a dialog kultur*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Warczok T.
2013 *Dyskurs ucieleśniony, dyskurs skontekstualizowany. Podejście inspirowane teorią Pierre'a Bourdieu*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9: 1, s. 32-47.
- Ward K.
2008 *Augenblick: The Concept of the „Decisive Moment” in 19th- and 20th-Century Western Philosophy*, Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing.
- Zawadzki A.
2004 *Pomiędzy genezą a strukturą: Pierre'a Bourdieu socjologia modernizmu literackiego*, w: R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Kraków: Universitas, s. 281-293.
- Zych M.
2010 *Etnografia współczesności*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie” 16, s. 9-24.

Karolina Dudek

MODERN WEDDINGS AS SEEN BY WEDDING PHOTOGRAPHERS
AND VIDEOGRAPHERS. FIGURES OF THINKING AND AESTHETIC
CATEGORIES

(Summary)

The article aims at analysing figures of thinking about modern weddings and wedding photography in Poland. It draws on ethnographic material collected in the course of research conducted by the Seweryn Udziela Ethnographic Museum in Cracow (research project „Wesela 21”). The author describes main assumptions behind the project, research methodology, and provides a brief description of the analysed materials, applied method and theoretical perspective. She reconstructs notions about the wedding photography market, which are revealed in the interviews with wedding photographers and filmmakers, and modes of creating wedding representations. The author also discusses different typologies of weddings mentioned during the interviews. The division into „country” and „urban” weddings, as the author suggests, calls for critical analysis. It seems to mark social and cultural distinctions. The attributes „country” and „urban” are rather aesthetic categories than those which describe a particular space conceived in geographical terms.

Key words: contemporary weddings, wedding photography, figures of thinking, research methodology

KAMIL PIETROWIAK
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

KŁAMSTWO, UCZCIWOŚĆ, ZAUFANIE.
PROBLEMY ETYCZNE W BADANIACH NA TEMAT ŻYCIA
OSÓB NIEWIDOMYCH

Wprowadzenie

Decyzja rozpoczęcia badań etnograficznych na temat życia osób niewidomych była wynikiem udziału w studencko-doktoranckim projekcie Fonosfera, zainicjowanym w listopadzie 2009 roku przez Katarzynę Wałę i prowadzonym przy Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Ogólnym celem naszej grupy było zastanowienie się nad możliwościami badań społecznych dotyczących szeroko pojętego zmysłowego doświadczania świata (siebie, innych, przedmiotów, miejsc), szczególnie w kontekście życia codziennego. W toku naszych skromnych poczynań nawiązaliśmy kontakt z uczniami Dolnośląskiego Specjalnego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego nr 13 dla Niewidomych i Słabowidzących. Po zorganizowanym w marcu 2010 roku spotkaniu integracyjnym zaczęliśmy regularnie spotykać się z chętnymi do współpracy uczniami, z którymi prowadziliśmy wielogodzinne rozmowy i odbywaliśmy spacer po Wrocławiu, a także dla których przygotowaliśmy cykl multisensorycznych warsztatów¹.

Spotkanie z uczniami Ośrodka było dla mnie pierwszym bezpośrednim kontaktem z osobami niewidomymi. Nigdy wcześniej nie interesowałem się ich życiem, sposobami społecznego funkcjonowania oraz jego prawnym i instytucjonalnym zapleczem. Wystarczyło jednak kilka indywidualnych rozmów, abym

¹ Wszelkie działania Fonosfery zostały opisane na blogu internetowym www.fonosferra.wordpress.com.

nabrał pełnego przekonania, że te zagadnienia powinny być przedmiotem bardziej szczegółowych badań etnograficznych. Tak też zrodził się pomysł rozpoczęcia studiów doktoranckich i napisania popartej kilkuletnimi badaniami pracy na temat życia młodych osób niewidomych², ze szczególnym uwzględnieniem jego kulturowych i społecznych uwarunkowań.

W Polsce monopol na „naukowe” pisanie o ludziach niewidomych miały do tej pory psychologia (Grzegorzewska 1926; Majewski 1983; Sękowski 2001) i pedagogika, w tym wypadku dział pedagogiki specjalnej – tyflopädagogika (Doroszewska 1989; Osik 2000; Sękowska 1991). Poza zastaną literaturą przedmiotu i wieloletnim doświadczeniem psychologicznym lub pedagogicznym poszczególnych autorów, wiedza prezentowana w tych pracach opiera się w głównej mierze na wynikach badań ilościowych. Ważną grupę tekstów, których autorami są także osoby niewidome lub ociemniałe³, stanowią prace mające na celu popularyzację wiedzy na temat życia przedstawicieli tej grupy – ich postrzegania świata oraz codziennego funkcjonowania (Czacka 2008; Majewski 1973; Źemis 1973).

Nieco inaczej do problemu niewidomości⁴ podchodzą zachodni reprezentanci nauk humanistycznych i społecznych, w których pracach temat ten zostaje przedstawiony bardziej wielowątkowo. Wykraczając poza podejście pedagogiczne i psychologiczne, szczegółowo i kompleksowo opisują oni historyczne, polityczne, kulturowe i społeczne uwarunkowania życia osób niewidomych, posługując się w tym celu metodami badań jakościowych – badaniami etnograficznymi czy analizą dyskursu (Farrell 1969; Gwaltney 1970; Lowenfeld 1975; Scott 1991; Vaughan 1998). Wysoki poziom refleksyjności cechuje także teksty niewidomych autorów, którzy umiejętnie odnoszą swoje indywidualne doświadczenia do ogólniejszego społeczno-kulturowego kontekstu funkcjonowania ludzi niewidomych (Hull 2001; Kleege 1998, 2005, 2006). Podobne nastawienie zaczyna być widoczne także w ostatnich pracach polskich autorów, którzy coraz bardziej wsłuchują się w prywatne, codzienne historie opisywanych ludzi, przedstawiając je

² W ramach badań mianem „osoby niewidomej” określam kogoś, kto – z powodu znacznego lub całkowitego ubytku wzroku – do poruszania się poza przestrzeń swojego domu potrzebuje pomocy fizycznej w postaci białej laski, psa-przewodnika lub asystenta.

³ Jak pisze Tadeusz Majewski (1983: 16), terminu „osoba niewidoma” używa się w odniesieniu do kogoś, kto nie widzi od urodzenia lub wczesnego dzieciństwa, zaś „osobą ociemniałą” nazywa się kogoś, kto całkowicie lub w znacznym stopniu utracił wzrok w ciągu swego młodzieńczego lub dorosłego życia.

⁴ W języku angielskim słowo *blindness* oznacza dosłownie ślepotę, chciałbym jednak unikać tego określenia, które w języku polskim – podobnie zresztą jak *blindness* w języku angielskim – zawiera wyraźnie negatywne konotacje. Analogiczne do niewidomości jest angielskie pojęcie *sightlessness*, używane przez Shlomo Deshena, autora etnograficznej monografii na temat społeczności osób niewidomych w Izraelu (Deshen 1992: 1-2). Słowa takie, jak „ślepotą”, „ślepy” czy slangowe *ślepaki*, *ślepaczki* są używane i akceptowane przez znane mi osoby niewidome, ale wyłącznie w sytuacjach, gdy posługują się nimi sami ludzie niewidomi lub „wtajemniczeni”: widzący koledzy, przyjaciele, krewni. W innym wypadku wielu z nich traktuje podobne określenia jako obraźliwe.

na tle norm, wartości i znaczeń właściwych światu społecznemu, w którym żyją (Kalbarczyk 2004; Bączyk, oprac., 2006; Belzyt 2012).

Podejście jakościowe ma w założeniu cechować także prowadzone przeze mnie badania na temat „młodych dorosłych” osób niewidomych (18-40 lat), z których większość mieszka tymczasowo lub na stałe we Wrocławiu. Do najważniejszych szczegółowych kwestii, które stopniowo wyłaniają się w toku pracy, należą: budowanie strategii samodzielnego funkcjonowania w świecie; sytuacja wyjścia z ośrodka dla osób niewidomych oraz rozpoczynania dorosłego życia; prywatna polityka w stosunku do instytucji działających dla środowiska ludzi niewidomych. Inne istotne zagadnienia są związane z rozumieniem pojęcia niepełnosprawności, unikaniem lub dążeniem do integracji z osobami widzącymi, grupową tożsamością i postrzeganiem więzi społecznych z innymi osobami niewidomymi.

Tym, co łączy się z powyższymi zagadnieniami, będąc zarazem uzasadnieniem podjęcia owego tematu w ramach badań antropologicznych i etnograficznych, jest centralne dla naszej dyscypliny pojęcie inności (Burszta 1998: 13-34). Co warte podkreślenia, także współczesne nurty tyflopedagogiki proponują zmianę przyjętej dotychczas perspektywy badawczej i odejście od postrzegania niewidomości w kategoriach braku, ułomności, nienormalności. Jak pisze Renate Walthes:

każdy sposób postrzegania jest sam w sobie kompletny (...). Podchodząc do tego w ten sposób, możemy mówić tylko o specyficznych warunkach wzrokowych, słuchowych, ruchowych czy poznawczych, ale nie o resztkach wzroku, słuchu, zaburzeniach spostrzegania czy innej dysfunkcji. Nazywanie jednego elementu spostrzegania patologicznym lub wybrakowanym, a drugiego prawidłowym, nie ma nic wspólnego ze swoistym charakterem jego percepcji, stanowi jedynie część historycznego, kulturowego i społecznego procesu etykietowania – naznaczania (Walthes 2007: 27)⁵.

W przypadku osób niewidomych podstawę owej inności stanowią odmienne – od moich oraz większości spotykanych na co dzień ludzi – warunki poznawania zmysłowego, zaznaczam jednak, że nie jest moim celem antropologiczne „wczuwanie się” i odtwarzanie specyficznego dla nich sposobu sensorycznego odbierania świata. Nie znaczy to, że zrezygnowałem z autoetnograficznych eksperymentów poznawczych, polegających na zasłanianiu sobie oczu i poruszaniu się czy wykonywaniu prostych czynności w domu lub poza nim (pod opieką przewodnika). W mojej opinii podobne doświadczenia mogą mieć pewną wartość badawczą, przybliżając do rozumienia przedstawicieli opisywanej grupy. Jednocześnie mam świadomość, iż w żadnym wypadku nie czynią mnie one „jednym z nich”.

⁵ Por. rozważania Tomasza Rakowskiego (2009: 9-22) na temat „kultury nędzy”.

Tym, co interesuje mnie znacznie bardziej, a co ujawnia się w przestrzeni etnograficznego spotkania między mną (jako badaczem i osobą) a poszczególnymi rozmówcami, są możliwości i granice wzajemnego poznania i zrozumienia – mojej zdolności rozumienia opowiadanego przez nich świata oraz ich sposobów rozumienia świata osób widzących, którego jestem przedstawicielem i który w sposób bezpośredni lub pośredni im wyjaśniam. Zależy mi także na notowaniu różnic ukazujących się w wyniku konfrontacji naszych punktów widzenia (i niewidzenia) na temat społecznego funkcjonowania osób niewidomych, przypisywanych im predyspozycji i zachowań, znaczeń nadawanych zjawisku braku wzroku.

Z podejściem tym łączą się przyjęte przeze mnie założenia metodyczne i etyczne, których inspiracją są postulaty etnografii opartej na współpracy (*collaborative ethnography*) Luke'a Erica Lassitera (2005) oraz badań społecznych przez wspólne doświadczenie – Anny Wyki (1993). Próbą ich realizacji jest umożliwienie uczestnikom badań twórczej aktywności na każdym etapie pracy – od wspólnego definiowania problemów badawczych, poprzez cykliczne weryfikowanie i konsultowanie formułowanych w trakcie pracy wniosków, do uwzględnienia ich opinii podczas pisania ostatecznej wersji raportu, czyli w tym wypadku rozprawy doktorskiej⁶. Dosłowną formą realizacji postulatów *collaborative ethnography* w kontekście publikowania wyników etnograficznych poszukiwań są teksty pisane wspólnie z uczestnikami badań. Przykładem jest tu napisany wraz z Sandrą Tworkowską i Joanną Zdobylak artykuł *Etnograficzny tandem, czyli na ślepo w nieznanie* (Pietrowiak, Tworkowska, Zdobylak, w druku), który bezpośrednio odnosi się do głoszonego przez Lesa W. Fielda przekonania, iż „poprzez dzielenie się pisaniem, odnajdujemy to, czego nie podzielały” (Field 2008: 42). Podejście to – w mojej ocenie – pozwala na uwiarygodnienie wyników pracy oraz uczynienie ich ważnymi dla uczestników badań.

Określone w ten sposób cele badawcze i metody służące ich osiągnięciu wywołują w trakcie badań konkretne pytania i problemy etyczne⁷. Sytuacja ta nie jest niczym wyjątkowym, jako że – jak pisze Katarzyna Kaniowska – „z dylematami natury etycznej mamy do czynienia w antropologii niemal zawsze, niezależnie od tego, jaki aspekt rzeczywistości kulturowej badamy” (Kaniowska 2010: 16). Jest to tym bardziej zrozumiałe, jeśli za Józefem Tischnerem przyjmujemy, że „kluczem do etyki jest doświadczenie wartości. W etyce wartością jest drugi

⁶ Co warte podkreślenia, podobnymi założeniami kierowała się Kazimiera Zawistowicz-Adamska, która we wstępie do *Spoleczności wiejskiej* pisze: „Przed złożeniem książki do druku postanowiłam przeczytać ją zaborowianom i puścić ją w świat z ich aprobatą, by oni właśnie wypowiedzieli się o jej treści z całą szczerością. Chciałam ją poddać Waszemu osądowi, Drodzy Zaborowianie. Powstała z naszego wspólnego wysiłku, chciałam więc, by udział Wasz był równie żywy przy końcu mej pracy” (Zawistowicz-Adamska 1958: 25).

⁷ W artykule stosuję zamiennie pojęcia problemu etycznego i problemu moralnego, nie traktuję bowiem etyki jako dyscypliny zajmującej się ogólnie pojętą moralnością, lecz raczej uważam namysł etyczny za nieodłączny element działania mającego wymiar moralny (zob. Kalita 1995: 11-12).

człowiek, wartością jestem ja sam i wartościami są rozmaite płaszczyzny obcowania człowieka z człowiekiem” (Tischner 1982: 52). Konieczność stawania wobec pytań dotyczących wartości etycznych jest zatem wpisana w proces badań etnograficznych, o ile zgodzimy się, że ich podstawą jest intensywne, długotrwałe, mające miejsce w różnych sytuacjach obcowanie z innymi ludźmi oraz że niezbędnym elementem tego obcowania jest „moje” w nim uczestniczenie – jako etnografa i jako osoby. Celowo podkreślam tu pierwszoosobowy charakter pracy etnograficznej, albowiem to właśnie on umożliwia poważną refleksję nad etycznymi uwarunkowaniami badań terenowych, oddalając niebezpieczeństwo analizowania ich na poziomie abstrakcyjnych ogólników lub przykładów zaczerpniętych wyłącznie z prac innych antropologów.

W dalszej części artykułu chciałbym zarysować pojawiające się w toku pracy sytuacje, które w wyraźny sposób łączą się z problematyką etycznych wymiarów badań etnograficznych. Niektóre ich odmiany spotykane są także podczas badań dotyczących innych wycinków społeczno-kulturowego świata. Inne w sposób bezpośredni łączą się z tematyką omawianej pracy oraz warunkami poznawczymi i społecznymi moich rozmówców. Poruszonymi zagadnieniami będą: zażyłość, negocjowanie ról, współzależność, wzajemność, wymiana, „bolesna prawda”, zaufanie, kłamstwo, uczciwość.

Zażyłość, bliskość, negocjowanie ról

Obecnie (lipiec 2013 r.) aktywnymi uczestnikami badań jest 19 osób, stanowiących część z kilkudziesięciu osób niewidomych, z którymi miałem kontakt od marca 2010 roku. Planowo zasadnicza grupa etnograficznych konsultantów ma składać się z 20-25 osób, z którymi będę spotykał się regularnie przez najbliższe dwa lata. Oprócz tego źródłem informacji są przelotne i jednorazowe spotkania z innymi (nie tylko młodymi) osobami niewidomymi i słabowidzącymi, a także ludźmi, którzy zawodowo lub emocjonalnie związani są z podjętym tematem.

Podstawową formą naszych etnograficznych spotkań są rejestrowane dyktafonem rozmowy odbywające się w mieszkaniach moich rozmówców, w moim mieszkaniu, w kawiarniach, podczas spacerów po Wrocławiu czy innych miastach⁸. Oprócz tego spotykamy się w mniej formalnej atmosferze, bez dyktafonu. Czasami spotkaniom tym towarzyszy picie alkoholu. Jeśli jest taka okazja, razem wybieramy się na wydarzenia kulturalne lub wycieczki. Jeśli jest taka potrzeba, pomagamy sobie w różny sposób. Bywa, że kłócimy się ze sobą. Zdarza się, że zaczynamy za sobą tęsknić. Różnorodność owych sytuacji oraz stosunkowo długi

⁸ Ważnymi formami kontaktu są także rozmowy telefoniczne oraz korespondencja elektroniczna. W kilku przypadkach to właśnie od nich zaczęła się moja znajomość z poszczególnymi osobami, z którymi dopiero po pewnym czasie spotkałem się bezpośrednio, „na żywo”.

czas znajomości sprawiają, że wytwarza się między nami szczególny rodzaj więzi, na którą składają się zażyłość, koleżeństwo, bliskość, wzajemność, współzależność, interesowność. Przypuszczam, że elementy te stanowią składowe wielu relacji międzyludzkich budowanych w trakcie badań etnograficznych, zaś ich współwystępowanie wynika ze wskazanego przez Clifforda Geertza charakteru pracy terenowej:

Istotną i charakterystyczną cechą antropologicznych badań terenowych jako formy działania jest to, że nie dopuszczają one żadnej znaczącej separacji zawodowej sfery życia od jego części pozazawodowej. Przeciwnie, wymuszają ich fuzję. Trzeba znaleźć przyjaciół wśród swoich informatorów i informatorów wśród swoich przyjaciół, trzeba traktować idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować nadal zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania. Trzeba postrzegać społeczeństwo jako przedmiot, a doświadczać je jako podmiot (Geertz 2003: 55).

Wzajemne przenikanie się zawodowych obowiązków i metod oraz osobistych potrzeb, przekonań i wątpliwości zmusza mnie do balansowania między niekiedy przeciwstawnymi wartościami, prowadząc tym samym do napięć psychicznych i moralnych, jak również napięć wewnątrz relacji z poszczególnymi uczestnikami badań. Niejednoznaczność wpisana w etnograficzne spotkania rodzi potrzebę ciągłego ustalania charakteru naszej znajomości oraz ról, jakie wyznaczamy sami sobie oraz sobie nawzajem. W przypadku opisywanych badań ról tych nie jest znowu tak wiele, jeśli porówna się je do przykładów innych badaczy⁹. Mówiąc najogólniej, w trakcie pracy traktuję siebie jako etnografa i osobę, która stała się znajomym lub kolegą poszczególnych uczestników badań, ci zaś widzą we mnie studenta/doktoranta prowadzącego badania na temat osób niewidomych, znajomego, kolegę, przyjaciela, wolontariusza.

Bez względu na stopień sympatii, którą darzę poszczególne osoby, są one dla mnie nieprzerwanie uczestnikami badań czy etnograficznymi partnerami, zaś każde spotkanie z nimi, bez względu na jego formę, traktuję jako okazję do zanotowania kolejnych cennych informacji. Przypominanie rozmówcom o moim nadrzędnym zadaniu, którym jest napisanie pracy na temat społecznych i kulturowych uwarunkowań ich życia, nie zawsze czyni nasze relacje jednoznaczными i przejrzystymi. Czasami zdarza się, że proszą oni o wyłączenie dyktafonu lub też z góry zaznaczają, że tym razem chcą spotkać się „na luzie”, bez nagrywania rozmowy. Kiedy widzę, że wyraźnie lub wręcz usilnie próbują podzielić nasze spotkania na „biznesowe” i towarzyskie, staram się im przypominać, że także te

⁹ Por. rozważania Natalii Bloch (2011a), która prowadząc badania wśród uchodźców tybetańskich w Indiach musiała zmierzyć się z przypisywanymi jej rolami aktywistki na rzecz „wolnego Tybetu”, kandydatki na żonę dla Tybetańczyka oraz sponsorki, na które nakładały się dodatkowo wartości zawodowe i osobiste.

drugie są dla mnie źródłem wartościowych informacji, które wykorzystam w pracy¹⁰. Dane te traktuję jednak inaczej niż materiał uzyskany podczas nagrywanych rozmów, postrzegając je w kategorii ogólnych zjawisk związanych z niewidzeniem, nie zaś jako opowieści o konkretnych, wymienionych z nazwiska osobach, a co za tym idzie, prezentując je w formie anonimowej, z możliwie najdokładniejszym zacieraniem wszelkich tropów personalnych¹¹. Równocześnie postanowiłem, że przed przystąpieniem do pisania rozprawy doktorskiej wyślę poszczególnym rozmówcom ich nagrane i wybrane do cytowania wypowiedzi, aby sami zdecydowali, które z nich mają być przedstawione jako ich własne poglądy i wspomnienia, którym zaś mam nadać anonimową, zakamuflowaną postać.

Wpisane w pracę etnograficzną nieustanne zachowywanie badawczej uwagi bywa męczące dla niektórych z moich niewidomych znajomych, którzy podejście takie oceniają jako wyraz instrumentalnego traktowania naszej relacji. Przykładem tego są wypowiedziane w emocjonalnym tonie słowa Emila, będące reakcją na moje pytania i konfrontowanie go z trudnymi dla niego kwestiami: „Nie chcę, żebyś traktował mnie jak królika doświadczalnego. Jeśli tak będzie, będę Ci mówić tylko połowę z rzeczy, które mogę ci powiedzieć”. W czasie kolejnego spotkania z Emilem, które odbyło się tydzień po tym wydarzeniu, usłyszałem wyznanie: „Dobrze, że nie widzieliśmy się przez ten tydzień, bo po tamtym przez cały wieczór miałem myśli, żeby zrezygnować z udziału w twoich badaniach. Musiałem od ciebie odpocząć. Teraz jest już inaczej, ale nadal myślę, że jesteś trochę niebezpieczny i nie chcę, żeby takie sytuacje się powtarzały”.

Równie trudna sytuacja miała miejsce w trakcie jednego ze spotkań z 20-letnią Lidią, która w pewnym momencie zaskoczyła mnie pytaniem: „Kamil, czy mogę cię uważać za swojego przyjaciela? Tak nieoficjalnie...”. Aby przybliżyć moralny i emocjonalny ciężar tej rozmowy, przytoczę jej dłuższy fragment:

L: Kamil, czy mogę cię uważać za swojego przyjaciela? Tak nieoficjalnie...

K: Myślę, że możesz mi ufać.

L: Ja zapytałam tak z ciekawości, bo bardzo bym chciała mieć w tobie przyjaciela, bo bardzo cię lubię. I tak samo w Kasi [moja partnerka – K.P.]. Po prostu chciałybym mieć w was przyjaciół, ale nie wiem, czy wy chcecie też mnie tak traktować. I czasami się ze mną zabawić. I w ogóle.

K: Myślę, że traktujemy cię bardzo poważnie.

¹⁰ Takie postawienie sprawy ukazało ostatnio swój obosieczny charakter. Mam tu na myśli niespodziewane i niejasne poczucie żalu, kiedy podczas jednego z towarzyskich spotkań z Sandrą, którą szczerze polubiłem i zacząłem traktować jako koleżankę, usłyszałem, że potrzebuje ona jednoznaczniego ustalenia relacji z innymi ludźmi, w związku z czym traktuje mnie przede wszystkim jak badacza, mniej zaś jako kolegę.

¹¹ Z uwagi na delikatność poruszanych kwestii, taktykę tę stosuję w prezentowanym artykule. W kilku przypadkach zależało mi także na tym, aby uczestnicy badań nie rozpoznali siebie w opisywanych wydarzeniach.

L: Bo wiesz, możesz pomagać, fajnie, to jest piękne, bo to, co robicie naprawdę jest fajne. Ale jeżeli się narzucam, to powiedz. Bo to też jest tak, że ja nie chcę być taką kulą u nogi. Mi by było bardzo miło, gdybym mogła być waszą przyjaciółką.

K: Ale wiesz, że to nie opiera się na słowach, tylko na działaniach. Więc to, że powiemy sobie, że jesteśmy przyjaciółmi, niewiele znaczy. Bo ważne jest to, czy będziemy rzeczywiście tak się zachowywać wobec siebie.

L: Kamil, ja jestem w stanie dla przyjaciół zrobić wszystko. (...) Ja przyjaźń traktuję bardzo poważnie, tak jak miłość prawie. (...) Czyli powiedzmy, że jesteśmy przyjaciółmi. Jeżeli chcesz, to mogę ci wszystko powiedzieć o sobie, ale pod warunkiem, że naprawdę chcesz być moim przyjacielem. Ja się nie narzucam. Mówisz „nie” i nie jest tak (...). Jak was poznałam, to byłam po pierwszym spotkaniu tak podekscytowana (...). Chciałam to tobie zaproponować, Kasi też zresztą, żebyśmy zostali przyjaciółmi. Jeżeli ja widzę, że wy nie widzicie różnicy, wiecie, że jestem w miarę zaradna i że sobie radzę... Jeżeli nie sprawia wam to problemu, że nie widzę, bo tak samo się zachowuję, wdrażam się w towarzystwo, że mam jakąś tam kulturę, bez względu na miejsce, w którym się znajduję, to chciałabym być waszą przyjaciółką i chciałabym, żebyście też w jakiś sposób, chociaż mniejszy niż ja na was, ale mogli na mnie liczyć. Bo naprawdę was polubiłam, ale to mi nie wystarcza, więc chciałabym takiej przyjaźni. Ale też podkreślam: nie narzucam się. Nie to nie. Ja rzucam propozycję. Bardzo by mi było miło.

K: Tylko wiesz, ja nie lubię deklarować takich rzeczy, tylko wolę je udowadniać. Dlatego też teraz coś mnie powstrzymuje, bo wolę udowadniać ci, że możesz mi zaufać, i że możesz na mnie liczyć, i że cię szczerze lubię, niż ci to mówić. Wiesz, o czym mówię?

L: Wiem, o co ci chodzi. Ale mi wystarczy, że ty się zgodzisz. Ja wtedy wiem, że jesteśmy przyjaciółmi. I ja tym samym się odpłacam. Mi to tylko wystarczy, że się zgodzisz, żebym wiedziała, na czym stoję. A później nie wymagam, żebyś ty mi cały czas mówił: „moja kochana przyjaciółko”. Nie. To nie o to chodzi.

Celowo unikałem do tej pory posługiwania się pojęciem przyjaźni, gdyż oznacza ona dla mnie – jako osoby – najwyższą kategorię relacji międzyludzkich, która jest bardziej darem niż wynikiem deklaracji czy nawet wzajemnej sympatii. Stąd też mój opór przed obiecaniem Lidii przyjaźni, która – jak sama stwierdziła – stanowi warunek jej absolutnej szczerości wobec mnie. Oczywiście można zarzucić mi etnograficzny nieprofesjonalizm, którego oznaką jest odrzucenie systemu wartości uczestników badań, czy też postawienie go niżej od wartości wyznawanych przeze mnie. Proponowałbym jednak dostrzeżenie w tym także osobistego odruchu niezgody wobec traktowania przyjaźni – tak jak ją rozumiem – jako narzędzia pracy antropologa, do czego po części namawia Ewa Nowicka (2005). W moim przekonaniu używanie owego pojęcia, które w języku polskim ma wyraźnie inne, mocniejsze znaczenie niż angielskie słowo *friend* – o czym dokładnie pisze Anna Wierzbicka (2007: 111-116, 179-183) – w kategoriach na-

rzędzia badawczego jest szkodliwym i wprowadzającym zamęt pomyleniem porządków. Nie wyobrażam sobie również, że wypowiedziane przez Geertza zdanie: *One must find one's friends among one's informants and one's informants among one's friends* (Geertz 1968: 157), w kontekście języka angielskiego znaczy tyle samo, co cytowane już przeze mnie i przywoływane także przez Nowicką polskie tłumaczenie: „Trzeba znaleźć przyjaciół wśród swoich informatorów i informatorów wśród swoich przyjaciół” (Geertz 2003: 55). Wątpliwości te podtrzymywane są przez poniższe cytaty:

Badacz stara się być miły, wzbudzić zaufanie i wywołać otwartość. Zachowuje się przyjacielsko, często zapewnia o swoich dobrych, a nawet jak najlepszych intencjach, szacunku, podziwie i zainteresowaniu badanymi. Badani mają prawo zinterpretować takie zachowania jako przejaw przyjaźni, podczas gdy są one jedynie wyrazem skutecznych zabiegów dobrego profesjonalisty (Nowicka 2005: 197).

Antropolog, który z całą świadomością wdaje się w taką przyjaźń, z góry wiedząc, że przyjaźń ta nie ma przyszłości i który uczucia takie pozwala wzbudzić w sobie, nie tylko w badanym, jest ciągle szczery – szczerze lubi przebywać, rozmawiać, bawić się z badanymi, ale też oni nigdy nie przestają być równocześnie przedmiotem (sic!) badania (Nowicka 2005: 207).

Nasuwa się pytanie, czy mowa tu o przyjaźni, czy raczej o jej strategicznym odgrywaniu, „udawaniu”, o którym piszą Sylwia Ciuk i Dominika Latusek-Jurczak (2012: 33). Wątpliwości budzi również to, w jaki sposób pogodzić względną trwałość i niezależność od okoliczności, która – w moim odczuciu – jest fundamentalną cechą przyjaźni, z wyrażonym przez Nowicką założeniem jej tymczasowości, uzależnionej od długości badań. Nie wątpię w możliwość wytworzenia się prawdziwie przyjacielskiej więzi między osobą etnografa a jego rozmówcami, albowiem sam doświadczyłem tego w ciągu mojej etnograficznej „kariery”. Są to jednak przypadki dość rzadkie (por. Stanisław 2011: 199), ich znakiem zaś jest trwałość i intensywność relacji na długo po zakończeniu badań¹². Nie zaprzeczam także, że w przypadku omawianych tu badań między mną a moimi rozmówcami pojawiają się takie oznaki bliskości, jak wzajemne dzielenie się swoimi intymnymi historiami, pomaganie sobie, radość ze swego towarzystwa. Uczucia te nie są jednak za każdym razem tożsame ze stanem przyjaźni, wolałbym zatem zachować ścisłość przy ich określeniu, nie przykładając do nich słów ponad ich miarę.

¹² O zaistniałej „w terenie” przyjaźni (w ścisłym tego słowa znaczeniu) wspomina Zawistowicz-Adamska, opisując swój powojenny powrót do Zaborowa: „gdy po tylu latach znalazłam się wśród Was, nie było między nami obcości. Wróciłam do Was po długiej rozłące jak do swoich i przyjęliście mnie jak swoją. Czulałam się między Wami tak dobrze jak dawniej. To, co było istotą naszego wzajemnego stosunku, nie zmieniło się wcale – przyjaźń nasza została zachowana” (Zawistowicz-Adamska 1958: 29).

Współzależność, wzajemność, interesowność

Zażyłość i bliskość przenikają się z innymi elementami relacji między etnografem a uczestnikami badań: współzależnością, wzajemnością i interesownością. Nie ulega wątpliwości, iż także w trakcie budowania tego rodzaju znajomości każda ze stron wnosi własne oczekiwania, pragnienia i potrzeby. Jakkolwiek usilnie chcielibyśmy wierzyć w bezstronność i bezinteresowność naszej antropologicznej ciekawości, warto pamiętać, że etnograf zawsze przychodzi do danych ludzi w konkretnej sprawie, a ściślej: w sprawie przeprowadzenia badań, co najczęściej łączy się z jego zawodowymi obowiązkami i co bez względu na stopień zażyłości, a nawet przyjaźni z poszczególnymi osobami, pozostaje nieodłącznym elementem jego działań. Nie należy również zapominać, iż powodzenie jakichkolwiek badań etnograficznych **zależy** w znacznej mierze nie tylko od umiejętności i wiedzy ich realizatora, lecz także – przede wszystkim – od otwartości, chęci i czasu osób, których życia mają one dotyczyć.

Podczas badań okazuje się, że również ich uczestnicy bezpośrednio lub pośrednio sygnalizują swoje potrzeby, świadomi tego, iż mają prawo oczekiwać wzajemności lub osobistych korzyści w zamian za podzielenie się swoim czasem, wspomnieniami i przemyśleniami. Niekiedy oczekiwania te wiążą się z wyższą pozycją etnografa i dotyczą bieżących niedostatków przedstawicieli danej grupy, o czym pisze Natalia Bloch, prowadząca badania na temat tożsamości młodych tybetańskich uchodźców w Indiach:

od antropologa, jako przedstawiciela „lepszego świata”, oczekuje się jakiejś formy wsparcia, czy to polityczno-moralnego, czy też zwyczajnie moralnego. Jednak w tym wypadku z reguły nie chodzi o doraźną pomoc finansową (...). Pomoc, jakiej oczekują uchodźcy tybetańscy, ma bardziej wyrafinowaną postać: regularnie otrzymuję e-maile z zapytaniem o możliwość wystosowania zaproszenia do Polski; starsi Tybetańczycy pytają, czy nie mogłabym zostać „mamą serca” i objąć indywidualnym sponsoringiem dziecka ich krewnych z Tybetu, uczącego się w Indiach; młodzi z kolei chcieliby wsparcia przy wydaniu płyty CD z muzyką ich zespołu rockowego (Bloch 2011b: 57).

W przypadku moich badań w większości wypadków nie miałem wyraźnych trudności lub oporów, by zadośćuczynić prośbom moich niewidomych znajomych, tym bardziej, że sytuacje te stanowiły dla mnie kolejne okazje do badawczych obserwacji, szczególnie w kontekście relacji ludzi widzących i niewidomych. Z reguły bowiem prośby te dotyczyły czynności, do których – jak to określają niektóre osoby – „potrzeba oka”: nauczania nowej trasy, zrobienia zakupów (w markecie lub przez Internet), drobnych napraw w mieszkaniu, załatwienia sprawy w banku czy urzędzie, szybkiego dojechania w określone miej-

sce, towarzyszenia podczas kilkudniowej wycieczki¹³. Kiedy czuję, że mimo wyraźnego problemu lub pragnienia ktoś wstydzi się poprosić mnie o pomoc, sam wychodzę z inicjatywą, traktując to jako naturalny element naszej relacji.

Często zdarza się, że podstawową wartością dla współpracujących z etnografem osób jest sam udział w badaniach, dający możliwość porozmawiania na ciekawe, ważne, rzadko poruszane tematy¹⁴, a także nowa znajomość i rodzące się na jej gruncie koleżeństwo. W przypadku moich rozmówców i etnograficznych partnerów ważnym okazuje się też fakt, że jestem osobą widzącą, niekiedy – nie licząc krewnych i rodziny – jednym z niewielu widzących znajomych, których mogą oni poprosić o pomoc w razie wyżej wymienionych potrzeb i wypadków. Dodatkowo warto wskazać, iż zaangażowanie ze strony niektórych uczestników badań wynika po części z poczucia niesprawiedliwości, izolacji czy wykluczenia z szerszego nurtu życia społecznego, oraz z towarzyszącego temu pragnienia, by wiarygodnie i szczegółowo przedstawić życie ludzi niewidomych. Dlatego też postulują oni, abym w swej pracy odniósł się do fałszywości pewnych stereotypów na temat niewidomych, a także wskazał na konieczność traktowania poszczególnych ludzi niewidomych w kategoriach osoby, jednostki, a nie jedynie jako przedstawicieli danej grupy, którym z góry przypisuje się zbiór jednoznacznych cech, potrzeb, talentów i ograniczeń. Potwierdza to tezę Lassitera (2008: 76), według którego etnografia oparta na współpracy najczęściej sprawdza się w przypadku badań związanych z życiem grup lub osób, dla których z różnych powodów ważne jest wyrażenie własnego głosu, przypomnienie o sobie światu, reprezentowanie własnych, często ignorowanych interesów.

Podobnie jak w przypadku innych rodzajów relacji międzyludzkich, także w ramach znajomości nawiązywanych podczas badań zasada współzależności i wzajemności jawi się jako naturalna i pozostaje niemal nieodczuwalna do momentu, gdy prośba wystosowana przez jedną ze stron zaczyna przekształcać się w wymóg czy roszczenie, zachęta przemienia się w szantaż, zaś pomoc staje się przykrym, uciążliwym obowiązkiem. Podobne zachwianie równowagi miało miejsce podczas opisywanych już sytuacji, kiedy to usłyszałem od poszczególnych uczestników badań: „Nie chcę, żebyś traktował mnie jak królika doświadczalnego. Jeśli tak będzie, będę Ci mówić tylko połowę z rzeczy, które mogę ci powiedzieć”; „Jeżeli chcesz, to mogę ci wszystko powiedzieć o sobie, ale pod warunkiem, że naprawdę chcesz być moim przyjacielem”. Innym wydarzeniem, które sprawiało, iż właściwa pracy terenowej współzależność stała się dla mnie bardziej widoczna i formalna, był cykl spotkań z Adrianem, któremu regularnie,

¹³ Wyjątek stanowi tu propozycja asystowania dwóm osobom niewidomym podczas dwutygodniowego wyjazdu zagranicznego – obawiając się, iż może być to zdecydowanie ponad moje siły (głównie fizyczne) oraz kolidować z innymi obowiązkami, postanowiłem odmówić.

¹⁴ „Pani to człowiek może wszystko opowiedzieć, bo pani wszystko zrozumie i da rozgrzeszenie” – mówili do „Pani Doktor” mieszkańcy Zaborowa, z czasem nazywając rozmowy z nią „spowiedziami” (Zawistowicz-Adamska 1958: 44-45).

raz w tygodniu, pomagałem opanować nową trasę do mieszkania siostry. W pewnym momencie uświadomiłem sobie, że co kilka spotkań Adrian oferuje mi pomoc w pozyskaniu nowych uczestników badań, których poszukiwał wśród swoich niewidomych znajomych. Co ciekawe, nie otrzymałem od razu pełnej listy kontaktów. Zamiast tego Adrian w wybranych przez siebie momentach dzwonił przy mnie do poszczególnych osób, opowiadając o założeniach moich badań i zachęcając do wzięcia w nich udziału. Z jednej strony poskutkowało to poznanie kolejnych chętnych do współpracy ludzi, z drugiej zaś sprawiło, iż niespodziewanie zacząłem postrzegać badania terenowe także w kategorii swoistej wymiany usług, dóbr i grzeczności.

Podsumowując tę część rozważań, pragnę wskazać, iż jestem daleki zarówno od tabuizowania etnograficznej współzależności i wymiany, jak również od ich demonizowania, polegającego na dostrzeganiu jedynie skrajnych odmian tego typu zjawisk. Nie jest bowiem tak, że jedyną przyczyną, dla której poszczególni ludzie pomagają etnografowi w jego pracy, jest żywione przez nich pragnienie uzyskania materialnych, wymiernych korzyści. Nie jest też tak, że uprawianie etnografii musi być procesem nieustannej symbolicznej i intelektualnej przemocy wobec „przesłuchiwanym” informatorów, o czym w kontekście badań Marcela Griaule’a pisał James Clifford (2000: 84-85). W związku z tym stawiam sobie za cel skrupulatne notowanie wszelkich form wzajemności i współzależności, które uwidoczniają się w trakcie prowadzonych badań. Warto dodać, że ich zaistnienie nie jest możliwe bez otwartości samego etnografa, którego praca wymaga zdolności do poświęcenia (także emocjonalnego) oraz chęci „dawania czegoś od siebie”, o czym piszą Mistrzynie polskiej socjologii i etnografii – Anna Wyka oraz Kazimiera Zawistowicz-Adamska:

Relacja osobowa wymaga, by badacz ukazał się swoim partnerom nie tylko w swej roli zawodowej, ale by odsłonił się im pełniej jako człowiek, co jest trudne (obawa przed utratą kontroli nad przebiegiem badań, „prywatny” wstyd – ogólnie: przykre czasem konsekwencje utraty bezpiecznej psychologicznie pozycji obserwatora zewnętrzznego) (Wyka 1993: 59-60).

Chcąc wnikać w ten świat, należy pieczołowicie rozważyć w sobie każdy odruch, każde słowo. Własną otwartością serca odwzajemnić otwartość serca tamtych. By niczym nie urazić, nie sfluszyć. I nie zranić. Bo wnikanie w tajniki duszy ludzkiej nie może być korsarstwem, choćby dokonywało się w imię celów badawczych. Nie wystarczy przyjmować zwierzenia, nie wystarczy czynić obserwacje, nie wystarczy wydzierać ludziom ich tajemnice. Nie wystarczy b r a ć. Trzeba umieć w zamian coś z siebie d a w a ć. Coś równie wartościowego, coś wszechludzkiego. Dopiero wtedy taka wymiana stanie się przeżyciem dla obu stron. I należy dołożyć wszelkich starań, by dla obu stron stała się przeżyciem wzbogacającym (Zawistowicz-Adamska 1958: 197).

Bolesna prawda i potrzeba zaufania

Przez określenie „bolesna prawda” rozumiem pojawiające się w trakcie badań informacje i historie, które z różnych powodów są trudne, przykre czy niewygodne dla moich rozmówców. Słuchanie tego typu opowieści jest właściwe wielu spotkaniom etnograficznym, bez względu na tematykę prowadzonych badań, o czym przekonałem się już podczas pierwszych studenckich praktyk terenowych. Jest oczywistym, że niektóre tematy badawcze – takie jak wojna, śmierć, choroba (zob. Wosińska 2010; Kafar 2010) – z konieczności prowadzą do trudnych dla rozmówców wspomnień czy przemyśleń. Warto jednak pamiętać, że mogą one ujawnić się także w każdej chwili badań dotyczących różnych wymiarów życia codziennego. Potwierdza to przykład Agaty Stanisz, która zajmowała się tematem więzi rodzinnych/pokrewieństwa, zwłaszcza w kontekście ich funkcjonowania w życiu codziennym:

Nie ma wątpliwości co do tego, że chciałam mieć dostęp do świata intymnego – do tego, co działo i dzieje się w życiu rodzinnym moich informatorów. Nie zawsze są to rzeczy, którymi chcieli się chwalić, czasami nie życzyli sobie, by ktokolwiek z zewnątrz o nich wiedział. Chodzi w szczególności o konflikty, o nie zawsze pozytywne subiektywne odczucia dotyczące bycia w rodzinie, na przykład w kontekście pozostawania w związku małżeńskim, relacji z rodzicami, teściami, posiadania dzieci, przemocy, zdrad małżeńskich, problemów z wychowaniem dzieci, kwestii cielesności i seksualności, niemożności pozwolenia sobie na samorozwój, choroby, śmierci bliskich, starości, osamotnienia, problemów finansowych (Stanisz 2011: 98-99).

W przypadku etnograficznych spotkań z osobami niewidomymi trudność czy bolesność niektórych kwestii wynika w znacznej mierze z samego tematu badań. Skoncentrowanie się na zagadnieniu społecznych i kulturowych uwarunkowań niewidomości pociąga za sobą stałe odnoszenie się do tej warstwy tożsamości społecznej¹⁵ moich rozmówców, która określa ich jako osoby niewidome. Nie wyklucza to propagowanego przez Renate Walthes (2007: 12) podejścia *person-first*, według którego niewidomość jest tylko jednym z aspektów, pojedynczą cechą danej osoby, nie zaś jej całościową charakterystyką (stąd mowa o ludziach z konkretną niepełnosprawnością, nie zaś o niepełnosprawnych). Faktem jest jednak, że to właśnie ów aspekt jest punktem wyjścia naszych wspólnych dociekań, co prowadzi nieraz do konfrontowania uczestników badań z trudnymi dla nich sprawami.

¹⁵ Określenie „tożsamość społeczna” stosuję za Ervingiem Goffmanem, według którego „jest ono lepsze niż określenie «status społeczny», ponieważ uwzględnia zarówno cechy osobiste, np. uczciwość, jak i strukturalne, np. wykonywany zawód” (Goffman 2005: 32).

Podstawową przyczyną owej trudności jest brak akceptacji swojej życiowej sytuacji oraz niezgoda na jej konieczność i nieodwracalność, co – jak pisze Janina Doroszevska (1989: 164-166) – jest częstym stanem wśród osób niewidomych, prowadzącym część z nich do zaburzeń psychicznych i społecznych. Równie bolesne bywa poruszanie kwestii najbliższej rodziny, której członkowie nie potrafili bądź nadal nie potrafią zaakceptować odmienności swych niewidomych krewnych, wytwarzając w nich funkcjonujące przez lata poczucie winy i odrzucenia. Odczucia te, wzmocnione przez kompleksy i złość, bywają także reakcją na napotykanie w życiu społecznym stereotypy dotyczące osób niewidomych, a dokładnie ich rzekomej niesamodzielności, niezaradności czy wręcz opóźnienia umysłowego (Majewski 1973: 12). Listę tę zamykają frustracje wynikające z utrudnień w poruszaniu się po przestrzeni poza własnym domem czy mieszkaniem, instytucjach publicznych czy przestrzeni Internetu.

Wymienione zagadnienia oraz łączące się z nimi emocje nie pojawiają się w każdej rozmowie, a także nie dotyczą każdego z uczestników badań. Wynikają one jednak wprost z tematu badań, przez co wydają się nieuniknione w dalszym toku pracy. Sytuacja ta sprawia, że jako etnograf muszę przyjąć na siebie rolę kogoś, kto niejako z zawodowego obowiązku rozdrapuje duchowe rany moich rozmówców, przypomina o nieprzyjemnych dla nich wydarzeniach, wywołuje niewygodne pytania. Jedynym, co mogę uczynić dla złagodzenia podobnych przykrości jest wyczuwanie i respektowanie intymnych granic uczestników badań, nieporuszanie określonych kwestii, jeśli czuję, że nie są na to gotowi, cierpliwe czekanie na lepszy moment. Zdarza się, że mimo długiej i bliskiej znajomości z niektórymi osobami do dziś nie zapytałem ich wprost o pewne szczegóły z życia, czując z ich strony opór za każdym razem, gdy tylko próbowałem odnieść się do nich.

Podobnie jak w przypadku prywatnych, pozazawodowych kontaktów z innymi ludźmi, także w toku prowadzenia badań terenowych opowieści na temat trudnych aspektów życia moich rozmówców są zależne od długości, intensywności i bliskości naszej relacji. Zdarza się, że pojawiają się one zniechęca, zaskakując swą intymnością, na którą nie zawsze jestem przygotowany. Kiedy indziej wyłaniają się ostrożnie, stopniowo, wyczekując dobrej chwili. Czasami zawarte w nich informacje czy przemyślenia zaprzeczają poprzednim, wygodniejszym wersjom wydarzeń, co traktuję jako znak zaufania, które pozwala moim rozmówcom zrezygnować z pielęgnowanego do tej pory autowizerunku. Bez względu na to, w jaki sposób odkrywają oni przede mną trudne dla nich sprawy, ich opowieści są kolejnym krokiem w rozwoju naszej znajomości, a także – nie ukrywam – w rozwoju badań.

Zdarza się, iż ujawnienie swoich słabości, lęków czy frustracji staje się momentem kryzysowym dla relacji z poszczególnymi uczestnikami badań, co było wyraźne w przywoływanych już wypowiedziach Emila. Podobnie było również w przypadku Mateusza, który po wspólnym, w zasadzie towarzyskim i rozryw-

kowym spędzeniu weekendu, w trakcie którego poświęciliśmy dwie godziny na ukierunkowaną badawczo i nagrywaną rozmowę, przestał odbierać telefony oraz odpisywać na maile, mimo iż byliśmy wcześniej umówieni. Domyślając się przyczyn jego zachowania, dałem jasno znać, że nie będę go do niczego namawiać, zachęcać, przymuszać, co nie odnosiło się wyłącznie do badań, ale i do naszej relacji, która zaczynała nabierać koleżeńskiego charakteru. Po miesiącu otrzymałem maila, w którym Mateusz napisał między innymi: „Niektóre Twoje pytania w rozmowach wywracały mój obraz mnie (...). Przez długi czas nie potrafiłem się sam przed sobą do tego przyznać”. Odpisałem:

Podczas naszej ostatniej rozmowy rzuciłeś się na głęboką wodę, chyba najodważniej ze wszystkich osób, z którymi dotąd rozmawiałem. Byłem pod wielkim wrażeniem Twojej otwartości, ale też miałem zaufanie wobec siebie, tzn. że nie wykorzystam tego w żaden sposób, który byłby na Twoją niekorzyść (...). Czuję też, że sam jesteś zaskoczony swoimi myślami, jakby wydobywały się z jakichś niedostępnych zazwyczaj obszarów Ciebie. Dlatego też brałem pod uwagę, iż mogłeś poczuć, że powiedziałeś mi za dużo i że stąd to Twoje milczenie.

Szybka odpowiedź Mateusza zaczynała się od zdań: „Ale mi dobrze po tym mailu J. Cieszę się, że zdobyłem się na to i że Ty wykazałeś pełne zrozumienie. Leżało mi to bardzo na wątrobie”. Po tym wszystkim Mateusz wyraził chęć dalszego brania udziału w badaniach, tłumacząc swą decyzję w bardzo prosty i znaczący sposób: „Chętnie dowiem się czegoś jeszcze o sobie”.

Oprócz dobrowolnych, bezpośrednich wypowiedzi uczestników badań na temat trudnych dla nich kwestii, dowiaduję się o nich także w bardziej przypadkowy, niezamierzony sposób. Wynika to ze wspólnego uczestniczenia w różnych sytuacjach życia codziennego oraz ich prywatnego charakteru. Może być to chociażby ujawniony podczas spaceru wstyd wobec prośbienia o pomoc w wykonaniu takich czynności, jak obsłużenie bankomatu czy zrobienie drobnych zakupów. Innym przykładem jest bycie świadkiem kłótni małżeńskiej, w której widząca żona wytykała swojemu niewidomemu mężowi brak samodzielności oraz chęci rozwoju, co podważało wcześniejsze wypowiedzi mojego rozmówcy przedstawiającego siebie jako osobę zaradną i odważną. Podobne wydarzenia raczej negatywnie wpływają na moje relacje z uczestnikami badań, dla których niezamierzone i niekontrolowane ujawnienie lęków czy słabości stanowi dodatkową dawkę stresu.

Jeszcze innym źródłem informacji dotyczących niewygodnych faktów z życia poszczególnych osób są opowieści na ich temat usłyszane z drugiej ręki, od innych uczestników badań. Wynika to z bliższej lub dalszej znajomości między większością osób biorących udział w projekcie, które uczyły się i przez długie lata mieszkaly w tym samym ośrodku lub też spotykały się przy okazji wyjazdów organizowanych przez instytucje i stowarzyszenia działające na rzecz ludzi

niewidomych. Informacje te uzupełniają moją wiedzę na temat poszczególnych osób, stojąc czasem w sprzeczności z ich własnymi wersjami wydarzeń. Niekiedy mają one charakter plotki czy wręcz „obgadywania”, związanego z niechęcią lub nawet zawiścią, co – jak stwierdził jeden z moich rozmówców – jest dość częste w tym środowisku i wynika po części z jego zamkniętego charakteru. Bez względu na intencje oraz wagę konkretnych historii, wprowadzają one zamęt w moje rozumienie poszczególnych zdarzeń oraz relacji z uczestnikami badań – zarówno na poziomie zawodowym, jak i osobistym. Usłyszane z drugiej ręki informacje zachowują zwykle dla siebie, nie dzieląc się nimi z ludźmi, których dotyczą. Jest to sposób na uniknięcie bezpośredniego udziału w prywatnych konfliktach i konieczności stawania po którejś ze stron.

Niezależnie od źródeł wiedzy na temat spraw, które z takich czy innych przyczyn są trudne dla moich rozmówców, dowiadywanie się o nich jest trudne także dla mnie – jako osoby i jako etnografa. Zainicjowana w kontekście badań znajomość z poszczególnymi osobami angażuje mnie emocjonalnie i fizycznie w ich życie, czyniąc ich nie tylko etnograficznymi partnerami, ale także bardziej lub mniej bliskimi kolegami i koleżankami. Dowiadując się o ich problemach, staram się pomóc w ich rozwiązaniu. Bez udawania przeżywam ich osobiste porażki i sukcesy. Z drugiej strony, wgląd w tak delikatne kwestie dotyczące życia moich rozmówców staje się problematyczny w kontekście pracy nad etnograficznym opisem ich funkcjonowania jako osób niewidomych, tym bardziej, że zdecydowałem się na uczynienie ich pierwszymi czytelnikami i komentatorami raportu z badań.

Podobne wątpliwości pobrzmiewają w słowach Bloch: „największym problemem etycznym antropologii jest, w moim odczuciu, dylemat między dążeniem do krytycznego przedstawienia stworzonej w drodze badań terenowych wiedzy a nieszkodzeniem «badanej» przez nas grupie” (Bloch 2011a: 230). Bez względu na temat badań i specyfikę opisywanej grupy, prowadzi to często do bardzo prostego pytania: „Czy wolno mi odsłaniać tzw. ciemne strony «badanej» grupy, te, które moi rozmówcy próbują ukryć, których nie chcą pokazywać światu zewnętrznemu, których się wstydzą?” (Bloch 2011a: 231). Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie oznaczałaby albo całkowitą negację badań etnograficznych jako działania zbyt problematycznego i niemoralnego¹⁶, albo sprowadzenie ich do mechanicznego gromadzenia danych, bez uwzględniania opinii zwrotnych i odczuć opisywanych ludzi. Bezsprzecznie kluczowym jest tu ujawniające się na kilka sposobów zaufanie – zaufanie uczestników badań względem dobrych intencji etnografa, któremu powierzyło się swoje sekrety i emocje; ufność etnografa odnośnie do tego, iż poszczególne osoby podjęły decyzję o udziale w ba-

¹⁶ Dobrze oddaje to następujący cytat: „Jedynym bezpiecznym sposobem na to, by uniknąć pogwałcenia zasad etyki zawodowej, jest całkowite zaprzestanie prowadzenia badań społecznych” (Bronfenbrenner 1952: 453, cyt. za: Fine 2010: 87).

daniach w sposób dobrowolny i świadomy; zaufanie etnografa w stosunku do własnych założeń, umiejętności i wyborów, które podporządkowane są dwóm zasadniczym, niekiedy sprzecznym celom: naukowej rzetelności oraz minimalizacji krzywdy wyrządzonej spotykanym ludziom (por. Flick 2010: 123; Seweryn 2010: 33-35).

Rozważania te prowadzą mnie do graniczącego z pewnością przecucia, że jedynie bolesna zgoda na otwartość, a niekiedy wręcz tragiczność powyższych kwestii umożliwi nie tylko podjęcie wyzwania prowadzenia własnych badań etnograficznych, lecz także robienie tego w sposób rzetelny i sumienny, to znaczy uwzględniający zarówno zawodowe obowiązki etnografa, jak również ostrzeżenia i pytania dyktowane przez osobiste, prywatne sumienie.

Kłamstwo i uczciwość

Zagadnienie kłamstwa w kontekście badań etnograficznych może być rozważane na kilka sposobów. Po pierwsze, jak czyni to Gary Alan Fine, można śledzić funkcjonujące mity i złudzenia na temat etnografii jako profesji i dyscypliny naukowej, wypowiedane i wyznawane przez samych badaczy w celu podtrzymywania jej dobrego imienia. Chodzi tu o rewizję przypisywanych etnografom cnót, takich jak szlachetność, uczciwość czy bezstronność (Fine 2010). Po drugie, motyw kłamstwa przywołuje się często podczas refleksji na temat stosunku badacza do „informatorów”. Dotyczy to przede wszystkim kwestii świadomej zgody na udział w badaniach oraz metody obserwacji ukrytej (Fine 2010: 94-95; Surmiak 2010). Równie ważny jest tu problem dopasowywania wypowiedzi i wizerunku etnografa czy etnografki do oczekiwań rozmówców, którzy w innym wypadku nie udzieliliby cennych informacji (Bloch 2011a: 218-225; Stanisław 2011: 204). Po trzecie, niektórzy autorzy podkreślają, iż także spotykanym w terenie ludziom zdarza się mówić nieprawdę czy też celowo zwodzić badaczy. Jak pisze Kaniowska:

zdaniem Griaule’a, każdy kontakt etnografa z tubylcem (takiego słownika używa Griaule) naznaczony jest kłamstwem. Interesujące i znamienne, że pojęciem tym określa Griaule strategie stosowane przez obie strony etnograficznego dialogu. Kłamstwo nie oznacza nieprawdy. Kłamstwo oznacza tu uciekanie się do mylenia rozmówcy, ukrywanie czegoś, niechęć do bycia szczerym z różnych powodów (Kaniowska 2006: 22).

Sądzę, iż stwierdzenie to można by odnieść także do naszych codziennych, prywatnych i publicznych zachowań, któż bowiem z nas byłby w stanie przysiąc, że rozmawiając z innymi ludźmi nie ukrywa pewnych informacji o sobie i że zawsze jest wobec nich absolutnie szczerzy? Kreowanie swojego wizerunku i zatajanie niewygodnych informacji jest ogólną cechą relacji międzyludzkich, nie

zaś wyłącznie specyfiką relacji w ramach badań etnograficznych, o czym trudno zapomnieć po lekturze prac Ervinga Goffmana (2008a, 2008b). Dlatego też rozważając zagadnienie kłamstwa w kontekście omawianych tu badań etnograficznych, koncentruję się na sytuacjach, które łączą się z nim w sposób bezpośredni i charakterystyczny.

Jeśli mowa o badaniach wśród osób niewidomych, świadomie i z premedytacją skłamałem raz, na samym początku pracy. Było to w trakcie mojego pierwszego spotkania z Krzysztofem, do którego udałem się z Bartkiem, jednym z uczestników badań. Młodzi mężczyźni są długoletnimi znajomymi ze szkoły. Przed wizytą spacerowałem z Bartkiem po mieście, przeprowadzając z nim rozmowę, która była nagrywana dyktafonem. Kiedy wchodziliśmy do mieszkania Krzysztofa, niby to przypadkiem nie wyłączyłem dyktafonu, nie informując o tym pozostałych osób. Bartek w wyniku emocji wynikających ze spotkania dawno niewidzianego¹⁷ kolegi zapomniał o nagrywaniu naszej wcześniejszej rozmowy, ja zaś powiedziałem sobie, że przecież wciąż prowadzę badania i że podczas transkrypcji będę przepisywał jedynie jego wypowiedzi. Było to oczywiście działanie nieuczciwe, którego nie powtórzyłem w dalszym toku badań. Wydarzenie to okazało się jednak bardzo ważne w kontekście samego tematu pracy – wykorzystanie braku wzroku obecnych osób okazało się jednym z przykładów ujawniających relację władzy między osobami widzącymi a niewidomymi.

Podobna sytuacja miała miejsce pół roku później, z tą różnicą, że odegrałem w niej zupełnie inną rolę. Pewnego dnia wybraliśmy się z Michałem do mieszkania wynajmowanego przez jego znajomych – osoby niewidome i słabowidzące – w którym mieszkała także Marta, jego była dziewczyna, z którą rozstał się kilka miesięcy wcześniej. Spotkanie odbywało się w dużym pokoju, w którym zebrali się wszyscy mieszkańcy. Była w nim także Marta, wyraźnie zaskoczona naszym przybyciem. Nie witając się z nami, zaczęła po cichu, bez słowa pakować torbę i szykować się do wyjścia, po czym opuściła mieszkanie. Zaraz po spotkaniu Michał dzielił się ze mną swoimi emocjami związanymi z zobaczeniem dobrych znajomych, kończąc zdaniem: „Dobrze, że nie było Marty”. Po chwili milczenia zdecydowałem, że zatajenie mojej wiedzy byłoby wyrazem braku szacunku dla kolegi, a także współudziałem w kłamstwie jego byłej dziewczyny. Dowiedzenie się o jej obecności w mieszkaniu wywołało zdziwienie i smutek Michała, zmieniając zarazem treść wspomnienia o naszej niedawnej wizycie.

Podobna, choć znacznie trudniejsza dla mnie sytuacja miała miejsce przy okazji jednego z kolejnych spotkań z Beatą, 22-letnią studentką historii. Dziewczyna mieszka z rodzicami, którzy poznali mnie już wcześniej, i właśnie w rodzinnym salonie odbywała się nasza rozmowa. W pewnym momencie, pod pretekstem

¹⁷ Celowo używam tu określenia ze słownika języka wizualnego, gdyż – jak mówią osoby niewidome – jest on przez nie naturalnie przyswajany, co w mojej ocenie jeszcze bardziej podkreśla społeczny charakter tego zjawiska. Jest to bardzo interesujące zagadnienie, które chciałbym poruszyć w pracy doktorskiej.

sprawdzenia czegoś, do pokoju wszedł jej ojciec. Wyraźnie widziałem, jak zabrał z półki leżący tam dyktafon, który – ku memu zaskoczeniu – był włączony, o czym informowała dostrzeżona przeze mnie czerwona lampka (posiadam ten sam model, stąd moja pewność). Kiedy wyszedł, nasza rozmowa toczyła się dalej. Inaczej niż w poprzednim przypadku, nie zdecydowałem się na zdradzenie Beacie moich podejrzeń. Pomyślałem, że może to źle wpłynąć na jej relacje rodzinne, które są znacznie ważniejsze niż moja potrzeba prawdomówności. Z drugiej strony, próbowałem zrozumieć zachowanie jej ojca, nie wykluczając, że jego ciekawość naszych rozmów mogła wynikać z troski o córkę, która opowiadała o swoim życiu bądź co bądź obcemu mężczyźnie.

Podsumowanie

Jak pokazują powyższe przykłady, wiele decyzji podejmowanych przez etnografa podczas prowadzenia badań łączy się bezpośrednio z zagadnieniem uczciwości – zarówno wobec uczestników badań, jak również wobec siebie jako reprezentanta pewnej dyscypliny naukowej oraz jako osoby. Pojawiające się w trakcie pracy konflikty – wartości, interesów, potrzeb – stanowią integralną część badań terenowych, będąc zarazem ich siłą napędową na poziomie refleksji metodycznej i etycznej, a także źródłem cennych danych empirycznych. Dlatego uważam, że dokładne omówienie tego typu napięć i problemów oraz sposobów ich rozwiązywania powinno być podstawowym elementem raportu z badań etnograficznych. Sytuacje te bowiem w istotny sposób wpływają na wytwarzaną przez nas wiedzę, więcej – są jej koniecznym warunkiem.

Komentarz Katarzyny Wiśniewskiej, studentki prawa, uczestniczki opisywanych badań

Jeśli miałabym jakoś określić naszą relację, to mówiąc szczerze, nie wiem dokładnie, jak ja Cię w końcu traktuję. Jakoś tak strasznie mi się pomiksowałeś. Lubię Cię. Wkurzasz mnie, jak czasami zadajesz pytania, z którymi nie wiem, co zrobić. I wtedy się trochę denerwuję. Wiem, że jak przychodzisz i mnie nagrywasz, to nie jest już taka towarzyska pogadanka. Ale generalnie nie jestem wtedy sztywna. Na początku robiło to mi różnicę, czy to nagrywałeś, czy nie. Teraz już chyba jest mi to obojętne. Przyzwyczaiłam się. Kiedyś dzieliłam nasze spotkania na – jak to określiłeś – „biznesowe” i prywatne. Ale teraz już wiem, że nie warto, że to bez sensu. Ty i tak możesz wykorzystać w pracy to, co mówię Ci prywatnie, jeśli wyda Ci się to ciekawe w kontekście badań.

Jeśli chodzi o formę, w jakiej mnie cytujesz, to wolałabym, żeby moje słowa pozostały anonimowe. Lubię tak. Może nawet wymyślę sobie jakiś ładny nick.

Wiem, że pod koniec pokażesz mi tę pracę. Jak mi się coś nie będzie podobało, to powiem, że nie chcę, żebyś to zamieszczał. A jak nie, to się ewentualnie pobijemy. W sumie powiedziałeś mi o tym, że nawet wtedy, kiedy spotykamy się towarzysko, to i tak wyłapujesz różne opowieści, które przydadzą Ci się w pracy. Na początku trochę nieswojo się z tym czułam, ale teraz przyzwyczałam się do Ciebie, Twoich dyktafonów, dziwnych pytań i drażenia tematów. Ale jak skończysz ten doktorat, to będziesz do mnie czasami przychodził na kawę? Bo jak nie, to ja się z Tobą policzę, znajdę na Ciebie artykuł.

Słowa kluczowe: badania etnograficzne, etnografia oparta na współpracy, etyka, osoby niewidome, przyjaźń, uczciwość, zaufanie

LITERATURA

- Bączyk M. (oprac.)
2006 *Niewidzialna Mapa Wrocławia*, Wrocław: Ośrodek Postaw Twórczych.
- Belzyt J.
2012 *Niepełnosprawność – Edukacja – Dorosłość. Studium przypadku osoby ociemniałej*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Bloch N.
2011a *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 209-235.
2011b *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bronfenbrenner U.
1952 *Principles of Professional Ethics: Cornell Studies in Social Growth*, „American Psychologist” 7: 2, s. 452-455.
- Burszta W.J.
1998 *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Ciuk S., Latusek-Jurczak D.
2012 *Etyka w badaniach jakościowych*, w: D. Jemielniak (red.), *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 23-40.
- Clifford J.
2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Czacka E.
2008 *O niewidomych*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

- Deshen S.
1992 *Blind People: The Private and Public Life of Sightless Israelis*, New York: State University of New York Press.
- Doroszevska J.
1989 *Pedagogika specjalna*, t. 2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Farrell G.
1969 *The Story of Blindness*, Harvard University Press.
- Field L.W.
2008 „*Side by Side or Facing One Another*”: *Writing and Collaborative Ethnography in Comparative Perspective*, „*Collaborative Anthropologies*” 1, s. 32-50.
- Fine G.A.
2010 *Dziesięć kłamstw etnografii – dylematy etyczne w terenie*, przeł. J. Banaszczyk i in., w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 87-112.
- Flick U.
2010 *Projektowanie badania jakościowego*, przeł. P. Tomanek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz C.
1968 *Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States*, „*The Antioch Review*” 28: 2, s. 139-158.
2003 *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goffman E.
2005 *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
2008a *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: Aletheia.
2008b *Zachowanie w miejscach publicznych*, przeł. O. Siara, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzegorzewska M.
1926 *Psychologia niewidomych*, Warszawa, Lwów: Wydawnictwo Naukowego Towarzystwa Pedagogicznego.
- Gwaltney J.L.
1970 *The Thrice Shy. Cultural Accommodation to Blindness and Other Disasters in a Mexican Community*, New York, London: Columbia University Press.
- Hull J.M.
2001 *On Sight and Insight. A Journey into the World of Blindness*, Oxford: Oneworld.
- Kafar M.
2010 *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 203-227.
- Kalbarczyk M.
2004 *Świat otwarty dla niewidomych. Szanse i możliwości*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

- Kalita Z.
1995 *Wstęp*, w: Z. Kalita (red.), *Etyka. Antologia tekstów*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 11-22.
- Kaniowska K.
2006 *Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii*, „Etnografia Polska” 50: 1-2, s. 17-34.
2010 *Skąd się biorą etyczne problemy badań antropologicznych?*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 7-16.
- Kleege G.
1998 *Sight Unseen*, New Haven, London: Yale University Press.
2005 *Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account*, „Journal of Visual Culture” 4: 2, s. 179-190.
2006 *Visible Braille/Invisible Blindness*, „Journal of Visual Culture” 5: 2, s. 209-218.
- Lassiter L.E.
2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago: The University of Chicago Press 2005.
2008 *Moving Past Public Anthropology and Doing Collaborative Research*, „Napa Bulletin” 29: 1, s. 70-86.
- Lowenfeld B.
1975 *The Changing Status of the Blind. From Separation to Integration*, Springfield: Charles C. Thomas Publisher.
- Majewski T.
1973 *Niewidomi wśród widzących*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
1983 *Psychologia niewidomych i niedowidzących*, Warszawa: PWN.
- Nowicka E.
2005 *Przyjaźń jako narzędzie pracy antropologa*, w: K. Zamiała (red.), *Etyczne aspekty badań społecznych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 191-210.
- Osik D.
2000 *Rodzina w procesie socjalizacji dzieci niewidomych*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pietrowiak K., Tworkowska S., Zdobylak J.
w druku *Etnograficzny tandem, czyli na ślepo w nieznanne*, „Tematy z Szewskiej”.
- Rakowski T.
2009 *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Scott R.A.
1991 *The Making of Blind Man: A Study of Adult Socialization*, New Jersey: Transaction Publishers.
- Seweryn A.
2010 *Kodeks etyczny antropologa*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 33-51.

- Sękowska Z.
1991 *Przystosowanie społeczne młodzieży niewidomej*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Sękowski T.
2001 *Psychologiczne aspekty rehabilitacji zawodowej osób niewidomych zatrudnionych w warunkach pełnej i częściowej integracji*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Stanisz A.
2011 *Emocje i intymność w antropologicznym procesie badawczym*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 181-208.
- Surmiak A.
2010 *W sieci kłamstw i zamęcie ról społecznych. Dylematy etyczne związane z prowadzeniem badań w środowisku prostytutek ulicznych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 165-183.
- Tischner J.
1982 *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, s. 51-148.
- Vaughan C.E.
1998 *Social and Cultural Perspectives on Blindness. Barriers to Community Integration*, Springfield: Charles C. Thomas Publisher.
- Waltheres R.
2007 *Tyflopedagogika*, przeł. J. Mink, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Wierzbicka A.
2007 *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wosińska M.
2010 *Przypadek „złotego zęba”. Etnologiczne metody badawcze w przestrzeni traumy i konfliktu*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 139-164.
- Wyka A.
1993 *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Zawistowicz-Adamska K.
1958 *Spółeczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1937-38*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Żemis S.
1973 *Człowiek niewidomy*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Źródła internetowe:

www.fonosferra.wordpress.com

Kamil Pietrowiak

LIE, HONESTY, TRUST.
ETHICAL DILEMMAS DURING RESEARCH ON THE LIFE OF THE BLIND

(Summary)

This article is based on research on the life of the blind which has been conducted since 2011. The main group of ethnographic consultants consists of seventeen blind people at the age of 18-40, part of whom live, work or study in Wrocław. The attention of the researcher is generally focused on problems related to entering adulthood, building one's own independence and – most importantly – on the diversity of strategies and tactics, which help blind individuals organise their relations with material environment, groups of the blind, the sighted, public institutions, etc.

In this article the author describes the basic ethical and moral dilemmas which appeared during the research and tries to find their reasons in the specificity of the studied group, chosen methodology, as well as in the nature of ethnography in a wider sense. The article touches several important, specific issues: ethnographic intimacy and trust; instability of the borderline between the professional and private identity of the researcher; tension arising due to bringing up questions difficult for the subjects; the complexity of lying and loyalty matters during the research process.

Seeing a great chance for ethnography in practising an extensive collaboration with the people who participated in the research, the author has attached a commentary on the article made by one of his ethnographic consultants.

Key words: ethnographic research, collaborative ethnography, ethics, the blind, friendship, honesty, trust

III. KOMUNIKATY

AGATA AGNIESZKA KONCZAL

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KULT ŚWIĘTEGO HUBERTA W POLSCE W ŚWIETLE KONCEPCJI TRADYCJI WYNALEZIONEJ*

Wstęp

Artykuł jest próbą analizy zjawiska kultu świętego Huberta w Polsce, z wykorzystaniem koncepcji tradycji wynalezionej. Ukazuje, jak za pomocą jej narzędzi tworzy się przekonanie o wieloletniej, nieprzerwanej historii tego kultu, a także o jego znaczeniu w polskiej tradycji łowieckiej, leśnej, a nawet regionalnej. Staram się wykazać, że zjawisko to powinno być postrzegane jako nowe, gdyż nie może być mowy o kontynuacji i ciągłości jego średniowiecznych, renesansowych lub siedemnastowiecznych form. Celem opracowania jest prześledzenie historii kultu św. Huberta wśród polskich myśliwych i leśników, jego charakterystyka oraz naświetlenie przełomowych zmian, które pozwalają na potraktowanie go jako tradycji wynalezionej.

Materiał wykorzystany w pracy zgromadziłam w trakcie badań terenowych, które prowadzę od czerwca 2010 roku. Celem moich badań jest analiza przeobrażeń w relacjach natura – kultura oraz człowiek – środowisko. Dotyczą one przede wszystkim kulturowego i społecznego znaczenia lasu na obszarze Borów Tucholskich, a obecnie koncentruję się w nich na zagadnieniach dotyczących leśników i percepcji przestrzeni leśnej. Przy pracy nad zjawiskiem kultu św. Huberta, oprócz literatury z zakresu antropologii i etnografii, korzystałam także z opracowań autorstwa leśników i myśliwych, czasopism branżowych tych dwóch grup, programów telewizyjnych oraz materiałów internetowych. Taki dobór źródeł pozwolił mi na porównanie materiałów uzyskanych w Borach Tucholskich i pochodzących z innych obszarów Polski.

* Praca zwyciężyła w trzeciej edycji „Etnokonkursu” dla studentów etnologii, w którym nagrodą było opublikowanie najlepszego tekstu w czasopiśmie „Lud”.

Źródła kultu św. Huberta i jego rozwój na ziemiach polskich

Święty Hubert należy do grona „starszych” świętych w Kościele rzymskokatolickim. Być może dlatego, że historia jego świętości sięga aż VII wieku, bardzo trudno ustalić dzisiaj, jak wyglądało jego życie i działalność. Występuje kilka wersji jego żywotów, często pozostających w pewnej sprzeczności. Istotny wpływ na ich formę i treść miał, bez wątpienia, wcześniejszy kult św. Eustachego¹ (Mielnikiewicz 2008: 28; Solik 2008: 86), o czym piszę w dalszej części pracy. Najbardziej znana i rozpowszechniona wersja legendy o św. Hubercie mówi, że urodził się on około 655 roku w rodzinie majątnych możnowładców lub akwitańskich panów spokrewnionych z dworzanami ówczesnego władcy, Pepina III (Pepina Krótkiego) (Ojrzyński, oprac., 2006: 63). Za miejsce urodzenia świętego uchodzi Brabancja, która rozciąga się na pograniczu Holandii i Belgii – w dorzeczu Mozy i Renu, na północny wschód od Ardenów. W wyniku koneksji rodzinnych, znaczną część dzieciństwa Hubert miał spędzić na najznakomitszych dworach Francji oraz na królewskim dworze w Burgundii. Tam zapewne poślubił córkę księcia Louvain, Floribandę, z którą miał syna Floriberta (Ojrzyński 2008: 8-9). Wątek, który jest osią wszystkich podań o św. Hubercie mówi o tym, iż żył on rozrzutnie, ciesząc się doczesnością i jej uciechami², aż do momentu, gdy podczas jednego z częstych polowań w ardeńskich górach ukazał mu się jelen z świetlistym krzyżem pośrodku wieńca poroży i zapytał myśliwego: „Dlaczego mnie prześladujesz?”. Po tej rzekomej teofanii, Hubert postanowił radykalnie zmienić swoje życie i całkowicie poświęcił się służbie bliźnim i Kościołowi. Jego gorliwość i pobożność zostały docenione przez papieża, który powołał go na namiestnika nowopowstałej diecezji w Liège, którą zarządzał przez dwadzieścia trzy lata. Zmarł 30 maja 727 roku. Jego ciało złożono w kościele Świętych Apostołów (św.św. Piotra i Pawła), a po roku przeniesiono do miejscowej bazyliki (Ojrzyński 2006: 63-65). Jednak relikwie nie dotrwały do dzisiejszego dnia; w wyniku pożaru, a następnie zamieszek religijnych w 1568 roku, sarkofag z ciałem świętego zaginął i nie został odnaleziony (Ojrzyński 2008: 12). Za najcenniejsze relikwie św. Huberta uchodzą współcześnie jego stuła, róg myśliwski i pastorał.

Kult św. Huberta początkowo rozwijał się wyłącznie na obszarze Ardenów i okolic, a związany był z działalnością klasztoru w Andage, który z czasem przyjął nazwę Saint-Hubert. Mnisi rozśląwili Huberta jako obrońcę przed wściekłą – miał chronić przed nią zarówno ludzi, jak i zwierzęta. Źródłem takiej jego

¹ Mam na myśli przede wszystkim ikonografię, która powstała w wyniku połączenia i wymieszania obu kultów (Solik 2008).

² W większości legend pojawiają się różne wersje następującego sformułowania: „prowadził hulaszczę życie, nie zważając na sprawy duchowe”. Rozbieżności dotyczą tego, co popchnęło go do takiego zachowania. Część przekazów wskazuje na śmierć żony, inne na śmierć ojca, pozostałe na charakter Huberta (Ojrzyński 2008: 9-11).



Fot. 1. Obraz św. Huberta pochodzący z południowych Kaszub (Brusy), z początków XX wieku (fot. A.A. Konczal).

„specjalizacji” upatruje się w specyfice opactwa i okolic, które słynęły z hodowli rasowych psów myśliwskich, często dotykanych przez tę chorobę (Ojrzyński, oprac., 2006: 64-65). Uzdrawianie odbywało się przez dotknięcie kluczem świętego (który później zginął, być może nawet w Polsce), a także za pomocą nittek z jego stule, które zaszywane były w czole chorego. Zasięg kultu stopniowo rozszerzał się na ościennne tereny, przede wszystkim dzisiejszej Francji, Niemiec oraz Belgii. Przypuszczalnie, pierwszą grupą, która spopularyzowała kult św. Huberta byli właśnie hodowcy psów, od których później przejęli go myśliwi; trudno jednak ustalić, kiedy dokładnie obrali go za swojego oficjalnego patrona.

Prawdopodobnie dopiero po tym fakcie żywoty świętego zostały rozszerzone o opisany już epizod myśliwski. Został on, najpewniej, zapożyczony od innego świętego, który uchodzi za pierwszego patrona myśliwych – Eustachego. Żył on na przełomie I i II wieku n.e. na terenie Cesarstwa Rzymskiego, gdzie dowodził wojskami Wespazjana i Hadriana. Był poganinem aż do czasu, gdy na jednym z polowań spotkał jelenia, który kazał mu nawrócić się na chrześcijaństwo, za co później święty i cała jego rodzina zapłacili życiem. Kult św. Eustachego był popularny w całej Europie, a włączenie go w XIII wieku do grona Czternastu

Świętych Wspomożycieli przyspieszyło jego recepcję³. Niełatwo określić, kiedy doszło do wchłonięcia przez kult św. Huberta wątku myśliwskiego i w konsekwencji – objęcia patronatu nad społecznością myśliwych. Najprawdopodobniej doszło do tego około XIV wieku (Mielnikiewicz 2008: 29), a rezultatem było stopniowe, acz prawie całkowite wyparcie św. Eustachego z tradycji łowieckiej, na rzecz kultu św. Huberta. Należy jednak podkreślić, że od samego początku kultu obu tych świętych miały wysoce elitarny charakter, związane były wyłącznie z wyższymi warstwami społeczeństwa, które jako uprzywilejowane mogły zajmować się łowiectwem i jeździectwem.

Na tereny dzisiejszego państwa polskiego kult biskupa z Liège dotarł prawdopodobnie już w średniowieczu lub na przełomie renesansu. Dotyczy to jednak tylko dworów królewskich i książęcych oraz terenów państwa krzyżackiego. Z czasów jagiellońskich zachowały się herby potwierdzające obecność kultu (Mielnikiewicz 2008: 29), natomiast Krzyżacy posiadać mieli relikwie świętego w kaplicach domów zakonnych następujących miejscowości: Grudziądz, Ostróda, Papowo Biskupie, Pokarmin, Przezmark. W wielu z nich znajdowały się także jego wizerunki (Ojrzyński 2008: 13). Powszechnie uznaje się jednak, że dopiero od epoki saskiej można mówić o rozpowszechnieniu kultu św. Huberta w Polsce (choć wyłącznie wśród wyższych warstw społeczeństwa). Za największego propagatora kultu uważa się Augusta II Mocnego. To za jego czasów upowszechnił się zwyczaj uroczystych obchodów odpustu ku czci świętego, który zgodnie z kalendarzem Kościoła rzymskokatolickiego przypada 3 listopada. Uroczystości nazwane zostały Hubertusami lub Hubertowinami. Wspominany władca obrał Huberta za patrona polskich myśliwych i wprowadził zwyczaj urządzania wielkich łowów (Adamczewski 2011: 4). Także za dynastii saskiej zapoczątkowano zwyczaj mszy hubertowskiej, która odprawiana była o świcie i poprzedzała polowanie (Mielnikiewicz 2008: 30). Niewiele wiadomo o rozwoju tego kultu w Polsce do czasów międzywojennych. W okresie II Rzeczypospolitej za jego propagatora uchodził prezydent Ignacy Mościcki (Mielnikiewicz 2008: 36), niemniej była to nadal tradycja elitarna, zarezerwowana dla wąskiej grupy społeczeństwa, w znacznej części o pochodzeniu szlacheckim. Wśród pozostałych warstw społecznych kult tego świętego był w zasadzie nieobecny. Jak pisze Katarzyna Marciniak, „w polskiej tradycji ludowej jest on nieomal niezauważalny” (Marciniak 2008: 97).

Wynajdywanie tradycji

Otoczające nas tradycje, będące istotnym aspektem życia ludzi i ich kultury, wydają się nam, jeśli nie odwieczne, to co najmniej znane lub ustanowione przez

³ *Dzień Świętego Eustachego*: <http://dzienswietegoeustachego.info> (2.03.2013).

poprzednie pokolenia. Uświęcone mają być właśnie przez ten miniony czas – to on je legitymizuje, nadaje im wartość i znaczenie. Tymczasem wiele z istniejących wokół nas tradycji ma w rzeczywistości rodowód względnie młody czy nawet współczesny. Powstają, by służyć konkretnym celom różnych grup bądź instytucji, i chociaż odwołują się do elementów z przeszłości, w istocie niewiele mają wspólnego z dawnymi zwyczajami. Tak więc tradycja wynaleziona

oznacza (...) zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zazwyczaj przez jawne bądź milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości. W istocie tam, gdzie to możliwe, owe działania dążą zwykle do ustanowienia więzi z odpowiadającym im czasem minionym (Hobsbawm 2008: 10).

Niemniej, wynajdywanie tradycji nie polega na prostym przeniesieniu zwyczajów i zachowań obrzędowych z przeszłości do współczesności. Jak wspomniałam, takie zachowania spełniać mają konkretną funkcję, a więc muszą zostać dopasowane do nowych warunków. Jeszcze raz odwołam się do Erica Hobsbawma, traktującego tradycję wynalezioną jako rodzaj adaptacji, która „polega na stosowaniu starych środków działania w nowych warunkach i wykorzystywaniu dawnych wzorów do nowych celów” (Hobsbawm 2008: 13).

Hobsbawm wyróżnił trzy podstawowe typy tego zjawiska. Zaznaczył, że w praktyce różne aspekty tradycji wynalezionej mogą współwystępować; warto jednak je przedstawić. Pierwszy odnosi się do tradycji, które wzmacniają solidarność wewnętrzną, przekonanie o jedności i przynależności do grupy. Co ważne, służą one także kreowaniu poczucia elitarności, wyższości, spowodowanego członkostwem w grupie. Drugi typ tradycji wynalezionej ma za zadanie umacniać czy legitymizować władzę, pozycję społeczną lub różnego rodzaju instytucje. Ostatni odnosi się do wpajania i upowszechniania wartości, wierzeń lub zachowań (Hobsbawm 2008: 17-18).

Wynajdywanie tradycji odbywa się na różnych płaszczyznach i poziomach. W wielu przypadkach można mówić o świadomych działaniach elit i celach polityczno-ekonomicznych (Cohn 2008). Najbardziej spektakularne przykłady dotyczą kultury, tożsamości i pochodzenia (Hanson 1999; Trevor-Roper 2008). Niemniej, wiele z pozoru drobnych, niewidocznych czy nieważnych przemian związanych z procesem konstruowania tradycji może okazać się niezmiernie istotnymi dla badań etnologów. Dostrzeżenie, opisanie i analiza procesów wynajdywania tradycji może dać odpowiedzi na pytania o kondycję, charakter lub ewolucję grup, społeczności, a nawet całych narodów. Kieruje także uwagę badaczy na kwestie, które w innym przypadku pozostałyby niewidoczne, pominięte. Wymyślone tradycje są swoistego rodzaju wskaźnikami czy symptomami stanu kultury (Hobsbawm 2008: 20).

Właśnie takim zjawiskiem jest współczesny, intensywny kult św. Huberta, będący w istocie nową praktyką, której początki sięgają lat 90. XX wieku.

Przełom okresu transformacji ustrojowej w Polsce – „wynalezienie” kultu św. Huberta

Mimo że, jak już nadmieniałam, kult św. Huberta był obecny już dawniej na terytorium dzisiejszej Polski, być może nawet od czasów średniowiecza, to jednak, po pierwsze: dotyczył wyłącznie wąskiej grupy społeczeństwa i przez to charakteryzował go niewielki zasięg i skala oddziaływania, po drugie: wraz z początkiem II wojny światowej, a następnie okresem komunizmu, prawie całkowicie zanikł. Ponownie pojawił się w polskiej religijności w latach 90. XX wieku.

Okres Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej i rządy partii komunistycznej przyczyniły się do gruntownych przeobrażeń w rodzimej tradycji łowieckiej. Ich celem było pozbawienie tej grupy elitarności. Decyzjami władz, wcześniej limitowane do wyższych warstw społecznych i restrykcyjnie przestrzegane członkostwo w kołach łowieckich otworzono między innymi dla zasłużonych działaczy partyjnych i dygnitarzy wojskowych. Obrazują to dobrze wypowiedzi dwóch z moich rozmówców:

A: Obecny model polskiego łowiectwa jest rodem z PRL-u. Obecni myśliwi: kominarze, lekarze, piekarze, przejęli zwyczaje i tradycje łowieckie, a nie je stworzyli (leśnik, Bory Tucholskie, gm. Tuchola, 49 l.);

B: W okresie powojennym łowiectwo przyjęło, jak wiele innych dziedzin życia w ówczesnej Polsce, charakter proletariacki, stąd wśród myśliwych pojawiło się wielu robotników i rolników. Oprócz nich myśliwymi było wielu wojskowych i osób na ekspanowanych stanowiskach (leśnik, Bory Tucholskie, gm. Cekcyn, 51 l.).

Łowiectwo zostało pozbawione charakterystycznego ceremoniału obecnego dawniej podczas polowań zbiorowych i spotkań, a ponadto, z oczywistych względów, wykreślono z niego kult świętych.

Znaczący przełom w polskim myślistwie nastąpił po upadku komunizmu, w okresie transformacji. Wtedy to zupełnie nowa jakościowo (w porównaniu z latami przedwojennymi) grupa przystąpiła do kreowania tradycji, na podstawie której mogłaby przywrócić utraconą elitarność, rangę i pozycję w społeczeństwie, a także w jasny i czytelny sposób nawiązać do wcześniejszych czasów i myśliwskich ideałów. Ponieważ wraz ze zmianami ustrojowymi powróciły swobody religijne, jedną z najoczywistszych metod dowartościowania i podkreślenia prestiżu grupy było wyeksponowanie jej patrona oraz propagowanie jego kultu. W ten sposób, kult św. Huberta ponownie pojawił się w polskiej religijności, tym razem w innej roli i w służbie innym celom.

Jednak same tylko działania myśliwych nie przyczyniłyby się do obecnie obserwowanego, wręcz lawinowego wzrostu popularności świętego. Dopiero to, że leśnicy uznali św. Huberta za swojego patrona i stworzyli tradycję oraz wypracowali historię tego patronatu, spowodowało swoistą modę na kult biskupa z Liège. Oficjalnym patronem grupy zawodowej leśników jest św. Jan Gwalbert (Ojrzyński, oprac., 2006: 67), jednak jest on prawie nieznan w ich środowisku⁴. Uznanie św. Huberta za „odpowiedniego” opiekuna ułatwił fakt, że wielu leśników było i nadal jest zarazem myśliwymi. W przeszłości to oni zajmowali się organizowaniem polowań dla elit i, ponieważ pracowali w niebezpiecznym terenie, mogli posiadać broń. Mimo to, dopiero w końcu XX wieku i na początku XXI wieku kult św. Huberta został wyraźnie powiązany z leśnikami, w znacznym stopniu właśnie dzięki propagowaniu owej tradycji wynalezionej. Przedstawiciele tej grupy forsują wersję, iż święty ten od samego początku był patronem zarówno leśników, jak i myśliwych, wbrew świadectwom historycznym, zgodnie z którymi w VII czy VIII wieku nie mogło być jeszcze mowy o ukonstytuowanej grupie leśników. Często dochodzi nawet do sytuacji, w której Hubert przedstawiany jest wyłącznie jako patron leśników (ewentualnie „ludzi lasu”). Jak silny jest ten dyskurs, dobrze widać na przykładzie licznych publikacji, programów i artykułów (Burnicka-Beszterda 2010; Ojrzyński, oprac., 2006)⁵, a także wypowiedzi samych leśników: „Święty Hubert był tym patronem dla leśników od zawsze, choć nie zawsze wynikało to z przekazów pisanych” (leśnik, Toruń, 54 l.).

Przyczyn tak chętnego odwoływania się leśników do biskupa z Liège upatrywałabym, podobnie jak w przypadku myśliwych, w chęci podniesienia prestiżu grupy, wyróżnienia się w społeczeństwie. Uważam także, że za niezmiernie istotną należy uznać chęć wykorzystania tego kultu jako narzędzia konsolidacji i integracji wewnętrznej grupy leśników.

Popularność kultu przejawia się przede wszystkim w wielkiej liczbie kaplic, kapliczek, figur, rzeźb i obrazów poświęconych św. Hubertowi, które powstały w ciągu ostatnich dwudziestu lat w Polsce (Adamczewski 2008; Adamczewski, red., 2011; Gwiazdowicz, Wiśniewski 2011; Marciniak 2008; Ragin-Szczęsna, Puchowski, red., 2007). Fundatorami są w przeważającej mierze miejscowi le-

⁴ Ekspansywność kultu św. Huberta dobrze widać w świetle „zagłuszenia” kultu św. Eustachego, o czym już pisałam. Ciekawe jest jednak to, że podczas badań nad pracą licencjacką dotarłam do strony internetowej stowarzyszenia Dzień Świętego Eustachego (<http://dzienswietegoeustachego.info> – 21.03.2012), gdzie zachęcano brać łowiecką do uznawania za patrona tego świętego, zamiast św. Huberta. Podano argument, jakoby ten pierwszy miał być czczony przez myśliwych już na tysiąc lat wcześniej niż drugi. Kult św. Eustachego miał zostać wyparty przez „germańskie wpływy i powszechną presję zaborców w rodzimą kulturę łowiecką”. Dalej wpis głosił, że rozpowszechnianie tego kultu „przyczyni się do pogłębienia wiedzy o polskim łowiectwie głęboko wrośniętym w tradycję katolicką”. Jednak, gdy korzystałam z tej strony podczas prac nad niniejszym artykułem (2.03.2013), informacji tych już na niej nie było, a jako jeden z partnerów przedsięwzięcia widniał Klub Świętego Huberta. Myślę, że ten fakt można potraktować jako kolejny przejaw ekspansji kultu biskupa z Liège.

⁵ Przykłady takiej popularyzacji: *Bliżej Lasu*, odc. 3 (2011): www.youtube.com/watch?v=aIIrLC-3bYdY (2.03.2013); www.forum.laspolskie.pl (2.03.2013).



Fot. 2a i 2b. Kapliczka św. Huberta w Świcie, Bory Tucholskie (fot. A.A. Konczal).

śnicy, a także indywidualni myśliwi, koła łowieckie, nadleśnictwa oraz różne stowarzyszenia i organizacje. Nowym, równie ciekawym fenomenem są organizacje religijne zrzeszające leśników i myśliwych, odwołujące się ceremoniałem do kultu św. Huberta. Są to przede wszystkim Konfraternia Świętego Huberta **Patrona Leśników** (podkreśl. – A.A.K.) działająca przy rzymskokatolickiej parafii św. Huberta w Zalesiu Górnym koło Piaseczna oraz Bractwo Świętego Huberta w Śliwicach, w Borach Tucholskich.

Sądzę, że obserwowane zjawiska należy interpretować nie jako powrót do poprzednich zwyczajów, tylko jako wynalezienie tradycji. Wiąże się to przede wszystkim z umasowaniem tego kultu i oderwaniem go od grupy, która jako pierwsza wykorzystała wizerunek św. Huberta, a także z przeniesieniem patronatu świętego na leśników. Całkowicie odmienne są również cele, które przyswiecają propagatorom tego kultu.

Kult św. Huberta w Borach Tucholskich

Bory Tucholskie są bardzo interesującym terenem do badania kultu św. Huberta. Jest tak z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że region ten położony jest w północnej części kraju, a zatem, jeśli jakiegokolwiek ślady ciągłości omawianego kultu miałyby się zachować, to właśnie tutaj należałoby ich szukać. Po drugie, jest to obszar, który przez długi czas znajdował się w orbicie wpływów kultury niemieckiej (m.in. pruska organizacja i zarządzanie lasami), gdzie kult św. Huberta był dużo intensywniejszy. To mogłoby przyspieszyć jego recepcję na gruncie polskim. Trzecia przyczyna wiąże się z faktem, iż Bory Tucholskie są największym leśnym kompleksem kraju, z rozbudowaną administracją Lasów Państwowych oraz liczną grupą myśliwych.

Podczas moich badań w tym rejonie potwierdziła się wstępna hipoteza, zgodna z którą współczesne oblicze kultu św. Huberta i fenomen jego dzisiejszej popularności należy powiązać ze zjawiskiem wynajdywania tradycji. Dopiero w ten sposób kult ów może być właściwie zinterpretowany.

Na obszarze Borów Tucholskich nie ma śladów ciągłości kultu z czasów średniowiecza, renesansu czy nawet XVII wieku. Nic nie wskazuje też na to, aby niemieckie wpływy, czy to za pośrednictwem pruskiej administracji leśnej czy zwykłych osadników, doprowadzić miały do przeszczepienia tego kultu na grunt lokalny. W miejscowej architekturze sakralnej nie występują jego przejawy. Nie wspomina także o nim Bernard Sychta (1998), badacz regionu. Z moich badań wynika ponadto, że także dzisiaj jest to święty nieobecny w religijności przeciętnych mieszkańców. Podczas wywiadów, na pytania o kult św. Huberta padają odpowiedzi: „To nie nasz święty, tylko myśliwych i leśników. My się do niego nie modlimy. My mamy innych, swoich świętych” (mieszkanca wsi Trzebciny, 71 l.).

Niemniej, opisywany region jest bardzo dogodnym terenem do badania procesów powstania, formowania i utrwalania nowej tradycji kultu. W Borach Tucholskich wyraźnie widać, że dopiero po tym, jak leśnicy „przejęli” postać patrona od myśliwych, kult św. Huberta nabrał większego znaczenia. To głównie leśnicy upowszechniają wersję żywotów świętego opierającą się na „wątku leśnym” czy „łowickim” oraz fundują kaplice i figury. W ciągu ostatnich dwudziestu lat liczba tych małych obiektów architektury sakralnej wzrosła znacząco. Kult promowany jest przede wszystkim jako patronacki dla leśników. Przedstawiają oni to zjawisko jako wielowiekowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie w obrębie tej grupy. Co ciekawe, ich działania i forsowanie kultu mają realne konsekwencje, także w sferze lokalnego postrzegania i wartościowania przestrzeni⁶.

⁶ Chodzi o zjawisko sytuowania kaplic i figur św. Huberta wewnątrz kompleksów leśnych. Wcześniej krzyże i kapliczki przydrożne w Borach Tucholskich zawsze lokowane były w obrębie wsi lub na granicy terenów leśnych. Zmiany w tej praktyce, w latach 90. XX w., przyniósł dopiero kult św. Huberta. Wiąże się to z innym wartościowaniem przestrzeni leśnej. Granica znanego i nieznanego przebiega



Fot. 3. Przedstawiciele Bractwa Świętego Huberta w Śliwicach podczas pielgrzymki do Saint-Hubert w Belgii, w czerwcu 2012 r. (fot. S. Konczal).

Do upowszechniania przekonania o historycznych korzeniach kultu w regionie w wielkiej mierze przyczynia się Bractwo Świętego Huberta działające w Śliwicach. Powstało ono na mocy dekretu biskupa pelplińskiego z 26 czerwca 2000 roku, przy kaplicy pod wezwaniem tegoż patrona usytuowanej w miejscowości Okoniny Nadjeziorne⁷. Bractwo zrzesza miejscowych leśników i myśliwych, a w jego statucie (*Statut Bractwa Świętego Huberta...* 2012) przeczytać można:

rozdział II. Cele i formy ich realizacji

§ 3. Celem Bractwa Świętego Huberta w Śliwicach jest:

1. **Kultywowanie kilkusetletniej tradycji związanej z pielęgnowaniem kultu tegoż Świętego na terenie parafii przez tutejszy lud borowiacki (podkreśl. – A.A.K.).**

Wzrost popularności świętego przejawia się także w frekwencji podczas lokalnych mszy hubertowskich. Na początku lat 90. skupiały one zaledwie nie-

dla zwykłych mieszkańców wzdłuż ściany lasu, postrzeganego jako przestrzeń ambiwalentna. Natomiast z perspektywy myśliwych i leśników, ochrony wymaga wnętrze kniei. Kaplice i krzyże mogą być rodzajami Boskiej epifanii, jeśli traktować je jako przestrzenie święte (Eliade 1974), dlatego wykazują one szczególne właściwości w zakresie opieki i protekcji.

⁷ Jest to teren parafii Śliwice. Sama kaplica została oddana do użytku znacznie wcześniej, bo w 1988 r. (Bractwo św. Huberta w Śliwicach, <http://swhubert.las.pl> – 2.03.2012; Chranowski 2010).

wielką grupę myśliwych. W ostatnich latach przyciągają już kilkuset leśników i myśliwych. Co istotne, zarówno działalność Bractwa, jak i pozostałe przejawy kultu pozbawione są głębszego wydźwięku religijnego. Nie towarzyszy im refleksja nad wiarą, życiem świętego czy propagowanie postaw chrześcijańskich. Działania koncentrują się na eksponowaniu kultu jako zjawiska prestiżowego i zarezerwowanego dla wymienionych grup.

Wyniki badań wyraźnie potwierdzają dążenia miejscowych leśników i myśliwych do wytworzenia wrażenia ciągłości tego kultu w Borach Tucholskich, przy wyraźnym braku dowodów na jego obecność na tym terenie przed przełomem lat 80. i 90. XX wieku. Ponadto pokazują, że omawiane grupy pozostają pod silnym wpływem tego przekonania.

Podsumowanie

Jak pokazują badania antropologów i historyków, wiele tradycji, które roszczą sobie pretensje do długowieczności i zamierzonego rodowodu, powstało całkiem niedawno. Narodziły się dla celów konkretnych grup, choćby po to, by utwierdzić i legitymizować władzę, wzmacniać poczucie solidarności i jedności, stworzyć przekonanie o elitarności czy prestiżu grupy. Chociaż część z tych zwyczajów odwołuje się do tradycji, które rzeczywiście kiedyś istniały, w istocie może trwać ich forma, gesty, zewnętrzna obudowa, natomiast treść, funkcje i cele ulegają przeobrażeniom bądź wręcz powstają na nowo, zupełnie odbiegając od pierwowzoru.

W świetle przedstawionych w artykule ustaleń widać, że współczesny kult św. Huberta w Polsce należy uznać za tradycję wynalezionej. Zgodnie z rozróżnieniem Hobsbawma, można go zaliczyć do pierwszego jej typu, czyli tradycji, która służy umacnianiu wewnętrznej spójności grupy, a także poczucia prestiżu, elitarności, szczególnej pozycji w społeczeństwie. O tym, że możliwe było powstanie i rozprzestrzenienie się tego zjawiska zdecydowała specyficzna sytuacja polityczna: najpierw okres komunizmu i ingerencje władz partyjnych w rodzime łowiectwo, które ograniczyły uprzednią elitarność tradycji łowieckiej, a później okres transformacji i powrót swobód religijnych. Decydująca okazała się także bliskość dwóch grup – myśliwych i leśników, dzięki której mogło dojść do szerszej recepcji zjawiska w społeczeństwie i upowszechniania przekonania o wieloletniej historii kultu św. Huberta, czczonego jakoby przez leśników i polski lud od dawnych czasów. Badania nad tym zagadnieniem stwarzają wiele możliwości etnologom, bowiem mamy tu do czynienia nie tylko z kwestią religii czy pobożności, ale ze znacznie szerszym kontekstem. Sam fenomen dzisiejszej popularności św. Huberta to, można by rzec, tylko końcowy werniks na wielokrotnie poprawianym obrazie. Co znajdziemy, gdy dotrzemy do gruntu? Mam nadzieję odkryć to podczas dalszych badań.

LITERATURA

- Adamczewski J.
2008 *Małe formy architektury sakralnej jako materialny przejaw kultu świętego Huberta*, w: J. Adamczewski (red.), *Świątemu Hubertowi cześć!*, Gołuchów: Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie, s. 113-140.
- Adamczewski J. (red.)
2011 *Świątemu Hubertowi cześć!*, Gołuchów: Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie.
- Burnicka-Beszterda M.
2010 *Jak to święci w łowach pomagali*, „Biuletyn Regionalnej Dyrekcji Lasów Państwowych w Toruniu” 3 (56), s. 34.
- Chrzanowski T.
2010 *Odpust ku czci Świętego Huberta*, „Biuletyn Regionalnej Dyrekcji Lasów Państwowych w Toruniu” 1 (54), s. 25.
- Cohn B.S.
2008 *Formy i symbole władzy zwierzchniej w wiktoriańskich Indiach*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 177-219.
- Eliade M.
1974 *Święty obszar i sakralizacja świata*, w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 53-88.
- Gwiazdowicz D.J., Wiśniewski J.
2011 *Antropogeniczne elementy środowiska leśnego*, w: D.J. Gwiazdowicz, J. Wiśniewski, *Estetyka lasu*, Gołuchów: Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie, s. 346-385.
- Hanson A.
1999 *Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, przeł. J. Schmidt, Warszawa: Instytut Kultury, s. 183-210.
- Hobsbawm E.
2008 *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 9-23.
- Marciniak K.
2008 *Święty Hubert we współczesnej sztuce nieprofesjonalnej*, w: J. Adamczewski (red.), *Świątemu Hubertowi cześć!*, Gołuchów: Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie, s. 97-112.
- Mielnikiewicz K.
2008 *Święty Hubert na straży tradycji łowieckich*, w: J. Adamczewski (red.), *Świątemu Hubertowi cześć!*, Gołuchów: Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie, s. 25-60.
- Ojrzyński W.
2008 *Cześć oddawana świątemu biskupowi Hubertowi*, w: J. Adamczewski (red.), *Świątemu Hubertowi cześć!*, Gołuchów: Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie, s. 8-22.

Ojrzyński W. (oprac.)

2006 *Modlitewnik leśników*, Warszawa: Centrum Informacyjne Lasów Państwowych.

Ragin-Szczęsna J., Puchowski B. (red.)

2007 *Boże Męki, kapliczki i krzyże przydrożne gminy Cekcyn*, Cekcyn: Stowarzyszenie na Rzecz Ocalenia Śladów Przeszłości w Gminie Cekcyn „Światło”.

Solik R.

2008 *O ikonografii świętego Huberta. Tradycja i typy obrazowania. Wybór problematyki*, w: J. Adamczewski (red.), *Świątemu Hubertowi cześć!*, Gołuchów: Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie, s. 84-96.

Statut Bractwa Świętego Huberta...

2012 *Statut Bractwa Świętego Huberta w Śliwicach*, maszynopis.

Sychta B.

1998 *Kultura materialna Borów Tucholskich*, Gdańsk, Pelplin: Instytut Kaszubski w Gdańsku, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”.

Trevor-Roper H.

2008 *Górska tradycja Szkocji*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 25-51.

Źródła internetowe:

Bliżej lasu, odc. 3 (2011), www.youtube.com/watch?v=a1lrLC3bYdY (2.03.2013).

Bractwo Świętego Huberta w Śliwicach, <http://swhubert.las.pl> (2.03.2012).

Dzień Świętego Eustachego, <http://dzienswietegoeustachego.info> (21.03.2012, 2.03.2013).

Parafia rzymsko-katolicka św. Huberta w Zalesiu Górnym, www.parafia-zalesie.pl (2.03.2013).

www.forum.lasypolskie.pl (3.03.2013).

WERONIKA SZERLE
Dział Dokumentacji Historii Miasta i Portu
Muzeum Miasta Gdyni

CIEMNE SUKNIE ŚLUBNE NA KASZUBACH. PRÓBA INTERPRETACJI ZJAWISKA

Celem niniejszego komunikatu jest ukazanie ciekawego świadectwa kultury z pogranicza historii stroju, religii i życia codziennego, jakim było występowanie na Kaszubach ciemnych – brązowych, granatowych lub czarnych – sukien ślubnych. W jaki sposób ten zwyczaj dotarł na ziemię polskie? Czy był on wyrazem tradycji, praktyczności czy może było to zjawisko zupełnie wyjątkowe? Próbując odpowiedzieć na te pytania, dokonałam analizy wybranej ikonografii. Ciemne suknie ślubne z terenu Kaszub występują bowiem na kilku zachowanych fotografiach pochodzących zarówno z końca XIX wieku, jak i z okresu bezpośrednio poprzedzającego drugą wojnę światową. Z uwagi na początkowy stan badań nad tym tematem, niniejszy tekst, poparty możliwie reprezentatywnymi przykładami, ma za zadanie jedynie zasygnalizować omawiane zjawisko.

Ciemne suknie w ikonografii mody w Polsce

W ikonografii mody kobiecej w Polsce czarna suknia pojawia się po raz pierwszy jako wyraz żałoby po powstaniu styczniowym. Miała ona najmodniejszy w tym czasie fason – krynolinę, której charakterystyczny element – szeroka spódnica, była podtrzymywana metalową klatką zwaną właśnie krynoliną (wynalezioną w 1856 r.). Jej rozmaite wersje zostały w następnych latach opatentowane, a w konsekwencji szeroko reklamowane w prasie oraz masowo wytwarzane. Słowo „krynolina” pochodzi od określenia halki z naszytymi pasami włosianki lub wkładką ze sztywnego włosia (*crin*) (Sowina, Możdżyńska-Nawotka 1999: 14).

Strój ten silnie lansowało najpopularniejsze ówczesne polskie pismo dla kobiet – „Bluszcz”. Polskie krynoliny lat 60. XIX wieku odpowiadały krojem paryskim wzorom: spódnice były rozpięte na szerokim stelażu, staniki były mocno dopasowane, a rękawy rozszerzały się.

Wymóg surowości ubioru wpłynął między innymi na rezygnację z dużych dekoltów i niemal wszystkich ozdób oraz, co najważniejsze, nakazywał noszenie wyłącznie jednego koloru – żałobnej czerni. Matki, żony i córki zesłańców, przedstawione na rysunkowych cyklach Artura Grottgera i na portretach Józefa Simmlera prezentują ten sam typ ubioru – czarną, gładką suknię na krynolinie, ze stanikiem zapiętym pod szyję i długimi, bufiastymi rękawami. Akcentami rozjaśniającymi ten poważny strój były białe kołnierzyk i mankiety (Sieradzka 2003: 177).

W dniu ślubu panna młoda mogła założyć białą suknię. O tym fakcie informuje okólnik z 3 marca 1861 roku, wydany prawdopodobnie przez arcybiskupa Antoniego Melchiora Fijałkowskiego lub za jego przyzwoleniem, po pogrzebie pięciu Polaków zabitych podczas brutalnie stłumionej manifestacji patriotycznej: „wszystkie części odwiecznej Polski przywdziewają na czas nieograniczony przywoitą żałobę – Kobiety tylko w dzień ślubu białą suknię” (Możdżyńska-Nawotka 2002: 232). Ciemny kolor sukni ślubnej obowiązywał natomiast tę pannę, która brała ślub w okresie żałoby po śmierci rodziców (Pieronkiewicz-Pieczko, Paul 2010: 7).

Za najodpowiedniejsze na stroje żałobne uważano tkaniny pozbawione połysku lub półmatowe. Podkreślano, że żałoba ma swe prawa i wymaga odpowiedniej oprawy. W tym smutnym czasie zwykle nie noszono biżuterii, a jeżeli kobiecie decydowały się na nią, to wybierały zwykle broszki lub naszyjniki z wulkanitu z symbolami Wiary, Nadziei i Miłości, będące rodzajem tak zwanej biżuterii patriotycznej (Sas Jaworski, Dojas, Kowalski 2011: 35). Małgorzata Możdżyńska-Nawotka cytuje, że:

czarny kaszmir używa się jako materiał (...) w ten sposób żałoba nosi się w przeciągu 6 miesięcy; po upływie tego czasu można używać dżetu lecz w małej ilości, również materyałów fasonowanych mieszanych, czarnych z białem a szczególnie modyfikować stopniowo przejście do jasnych kolorów, których żywsze barwy nawet w następnym po żałobie roku noszone być nie powinny. Popielaty kolor, lila, brązowy, przedstawiają w swych cieniach wybór niepospolity (Możdżyńska-Nawotka 2002: 236).

Ciemne stroje na Kaszubach

W drugiej połowie XIX wieku na Kaszubach, za sprawą kolonistów niemieckich, nastąpiło upowszechnienie się koloru czarnego w kobiecych ubiorach świątecznych. Według świadectw ludności rodzimej, kolor czarny był uważany tu za element wpływów z Zachodu (Kukier 1968: 205). Równoległe do tego zjawiska

kaszubski strój ludowy zaczął zanikać. Na ten fakt złożyło się kilka przyczyn równocześnie. Jak podaje Józef Gajek:

pierwszy cios zadał dawnemu strojowi rozwój przemysłu włókienniczego, który na rynek rzucał tańszy towar. Wiejskie warsztaty tkackie przestały się opłacać, raczej bytu tracili równocześnie wiejscy i małomiasteczkowi farbiarze, którzy wykonywali zamówienia wedle upodobań ludu. Fabryczny wyrób zaciera powoli granice regionów, zaciera różnicę między wsią a przedmieściem. Lichy i łatwo niszczący się materiał fabryczny przyspiesza tempo zmian (Gajek 2009: 100).

Drugim czynnikiem było podejście władz niemieckich, które niechętnie widziały dawny strój ludowy, wyróżniający Polaków od napływowej ludności niemieckiej. Gajek tak opisuje swoje spostrzeżenia: „powoli zwycięża czarny i ciemnobrazowy kolor, zwyciężają rozmaite żakiety i płaszcze fabryczne, a Pomorze zaczyna tracić pod tym względem swój typowy charakter polskich ziem. Ponieważ lud polski na Pomorzu materialnie i moralnie odczuwał pewną wyższość kolonistów niemieckich, wyższość ich pozycji społecznej, proces zewnętrznego upodobnienia dokonał się bardzo łatwo” (Gajek 2009: 100). Jako trzecią przyczynę autor podaje stosunki społeczne – w ciągu XIX wieku miasta stały się wzorem dla wsi, gdzie ideałem stał się typ człowieka miejskiego, z jego możliwościami i wykształceniem. Na tym tle powstawały, jak podkreśla Gajek, uprzedzenia do ludzi z miasta, a z drugiej strony pewne poczucie ich wyższości kulturalnej. Strój ludowy jako „wizualny symbol wiejskości” zanikał początkowo w pobliżu miast, a następnie w miejscowościach położonych na uboczu. Badacz wspomina również, że propagatorami nowych form życia byli robotnicy sezonowi wyjeżdżający do Niemiec na roboty rolne oraz robotnicy szukający pracy w miastach. To oni właśnie mieli imponować swoim wiejskim rówieśnikom obyciem, zarobionymi pieniędzmi i miejskim ubiorem, który tak naprawdę najłatwiej było przyjąć.

Józef Alfons Parczewski tak opisuje ubiór mieszkanki Kaszub u schyłku XIX wieku:

w lecie ubiór kaszubki stanowił kaftanik z grubego czarnego płótna, tkanego i farbowanego w domu. Rękawy sięgały do dłoni, sam zaś kaftanik do bioder, gdzie zaczynała się suknia z tego samego materiału i tej samej barwy jak kaftanik, dość wązka, układająca się w fałdy, oblamowana czarną sukienką, półciwerci łokcia szeroką taśmą, która spadała nieco niżej kolan, zaledwie dotykając łydek. Na koszuli czarny sznurowany gorset pokrywał piersi i plecy (Parczewski 1896: 85-86).

Ciemne suknie ślubne na Kaszubach

Około 1900 roku zaczęły upowszechniać się wśród gburek jednoczęściowe warpowe (wełniano-lniane) suknie w kolorze „modrym” lub brunatnym, używa-

ne od święta. Ubierano się w nie na wesela i do kościoła. Jednocześnie suknie trwały nieprzerwanie aż do pierwszej wojny światowej i noszone były jeszcze przez całe dwudziestolecie międzywojenne. Były to już jednak suknie wykonane zarówno z tkanin samorodnych, takich jak len czy płótno bawełniane, jak też z grubych tkanin fabrycznych. Według relacji informaterek Ryszarda Kukiera (1968: 206), wykonywano je z ciężkich, dwustronnych jedwabów, z jednej strony matowych, z drugiej błyszczących.



Fot. 1. Para młoda, Rumia (koniec XIX w., ze zbiorów Muzeum Miasta Gdyni).

Mężczyźni do ślubu ubierali się w tradycyjne, świąteczne ubrania i tak zwane *seknie*, czyli cienkie, czarne płaszcze wierzchnie dopasowane do figury. Już około 1905 roku w ubiorach męskich zaczęły upowszechniać się *szwarbówki* – odpowiedniki noszonych przez kolonistów płaszczy wierzchnich podobnych do fraka, tylko z mniejszymi wycięciami – oraz cylindry. Koszula ślubna pana młodego posiadała tak zwane *kragi*, czyli usztywniany krochmalem wierzchni podkoszulek, wykonany z jedwabnego rypsu lub innego materiału dającego się usztywniać.

W drugiej połowie XIX wieku ważnym elementem kobiecego stroju ślubnego stał się trzymany w ręku bukiet, który pojawił się około połowy stulecia i stopniowo wyparł książeczkę do nabożeństwa i białą, obszytą koronką chusteczkę. Bukiet ślubny składał się z liści jarzyn (m.in. selera) (Parczewski 1896: 88) i gałązek drzew owocowych, a począwszy od pierwszej wojny światowej z kwiatów papierowych i tradycyjnych kwiatów ciętych (polnych lub hodowlanych). Obuwie ślubne było czarne i nie różniło się od tradycyjnego obuwia świątecznego (Kukier 1968: 209).

Przykład ciemnej, jednoczęściowej sukni ślubnej doskonale ilustruje zdjęcie z końca XIX wieku z Rumi. Panna młoda ubrana jest w okazałą suknię, z bardzo wyraźnie zaakcentowaną linią ramion. Około 1890 roku dominowały wąskie rękawy, które w górnej części stawały się coraz szersze (zwane „balonowymi” lub „udem baranim”). Tutaj również widzimy podobny efekt „nadmuchanych” ramion. Przód (stanik) ozdobiony jest licznymi kontrafałdami, dodatkowo „wzmocnionymi” szerokim pasem czarnej koronki. Talia podkreślona została gorsetem, dzięki czemu figura przyjęła kształt klepsydry. Spódnica jest prosta, bez dodatkowych ozdób w postaci falban i drapowań. Panna młoda trzyma w lewej dłoni ciemne rękawiczki, jej głowę zdobi „diadem” z frezji, zaś okazały bukiet złożony jest z róż (popularnych ze względu na piękny wygląd, jak i symbolikę związaną z boginią miłości, Wenus) i kwiatów pomarańczy, otoczony szerokim pasem wykrochmalonej, śnieżnobiałej koronki. Pan młody nosi surdut, białą koszulę i skórzane rękawiczki.

Jednym z istotnych, bardzo charakterystycznych elementów kobiecego stroju ślubnego w XIX wieku był welon. We Francji był on już obecny w modzie w okresie empire, w Polsce na dobre zakorzenił się dopiero w latach 30. XIX wieku. Początkowo miał formę niezbyt długiego szala z koronki lub haftowanego tiulu; z czasem modne stały się większe, często osłaniające twarz welony z gazy, tarlatanu¹, a przede wszystkim z niezwykle delikatnego tiulu, zwanego „iluzją” (Straszewska 2007: 6). Niezbędnym elementem stroju ślubnego nadal pozostawał jednak wieniec, który w poprzednich epokach był zwykle jedynym wyróżnikiem

¹Tarlatan (fr. *tarlatane*) – cienka, dość sztywna tkanina bawełniana, w XX w. także z włókien sztucznych ciętych, w typie muslinu, bielona, barwiona lub drukowana, mocno krochmalona. Wyrabiana w Europie od XIX w. (Michałowska 2006: 408).

panny młodej i symbolizował dziewictwo. W XIX wieku w Polsce najczęściej noszono do ślubu wieńce z mirtu, czasami z dodatkiem modnych na Zachodzie kwiatów pomarańczy, które zwykle wykonywano z wosku lub jedwabiu. Mirtem i kwiatami pomarańczy zwykle też przystrajano suknie i robiono z nich bukiety przypinane na piersi przez nowożeńców i gości weselnych.

Informacje te potwierdza fotografia ślubna z końca lat 20. XX wieku, przedstawiająca państwa młodych i gości weselnych z okolic Bytowa. Panna młoda nosi ciemną, długą i zabudowaną suknię z długimi rękawami. Na tym ciemnym tle pięknie odznacza się broszka z czarnego materiału w kształcie chryzantemy oraz haft w dolnej części tiulowego welonu. Przykrywa on całą głowę panny młodej, a przytrzymuje go cienki mirtowy wianek nad czołem. Dekoracją głowy są również uformowane z tiulu kwiaty przy uszach.



Fot. 2. Para młoda i goście weselni, Bytów (lata 20. XX w., ze zbiorów prywatnych).

W latach 20. XX wieku bardzo modne były kwiaty zrobione z materiału, które w prosty, a jednocześnie pełen wdzięku sposób dekorowały kobiece stroje. Czasopismo „Bluszcz” z 1925 roku podaje instrukcje, jak we własnym zakresie, przy użyciu kawałka tkaniny, stworzyć efektowną ozdobę. „Z wąziutkiej wstążeczki można także ułożyć kwiatek, rodzaj rumianka składając wstążeczkę i wykańczając środek kwiatka riuszką wymarszczoną ze wstążeczki w odpowiednim kolorze” (*Czem ozdobić...* 1925).

Podobną ozdobę ślubnego wianka i welonu, umieszczoną na wysokości uszu, nosi Agnieszka z domu Mrozowska, której ślub z Bronisławem Borowskim od-

CZEM OZDOBIĆ CZEPECZKI



Z batystu czy z tiulu, z koronki czy z organdy, aby naprawdę być szykownym i ładnym każdy czepeczek wymaga subtelnego i zręcznego wykończenia. Korkardy, ze wstążki, lub aksamitki nie do każdego pasują i nie każdej z nas jest w nich do twarzy, więc aby Wam pomóc miłe czytelniczki w tym trudnym zadaniu podaję kilka sposobów robienia z jedwabiu, lub wstążeczki kwiatków, które ślicznie wykończą skromne i strojne czepeczki, a nieraz i do przybrania sukni przydać się mogą.

Na rysunku 1 widzicie różyczkę wymarszczoną misternie z kawałka materji, z puklami z wążłkiej wstążeczki, które jak listki ją otaczają.

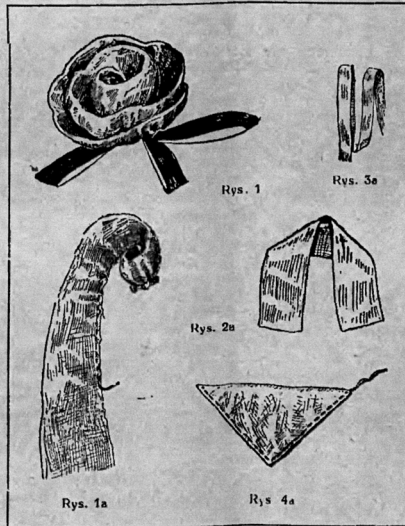
Bierzemy kawałek podwójnie złożonego jedwabiu długości 22 ctm. [szeroki na 4 ctm. — i zwężający się ku końcowi do 2 ctm. Marszczenie zaczynamy od węższego końca, który będzie two-

rzył środek kwiatka i ściągając nitkę układamy [zręcznie różyczkę jak na rysunku 1-a wskazane.

rokiej (rysunek 2). Na każdy płatek trzeba 5 ctm. wstążeczki, która się składa jak na rysunku 2-a. Cztery płateczki zeszywa się ze sobą i wykończa się środkiem pacioreczkami, lub supelkami z grubej bawełny, albo jedwabiu.

Z wążłkiej wstążeczki można także ułożyć kwiatek, rodzaj rumianka (rysunek 3) składając wstążeczkę jak na rysunku 3-a wskazane i wykończając środek kwiatka ruzszką wymarszczoną ze wstążeczki w odpowiednim kolorze.

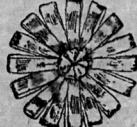
A oto inna znowu różyczka zrobiona z różowego „nion” (rysunek 4). Każdy płatek — to kwadracik materiału złożony na pół w trójkąt i zmarszczony (rysunek 4-a). Na środku



Rys. 2

Rys. 3

Rys. 4



był się 12 listopada 1934 roku w Kamienieckiej Hucie, w powiecie Kartuzy. Jej ciemna, długa suknia ma trójkątny dekolt i długie rękawy wyraźnie zaznaczające partie ramion. Pani Borowska nosi delikatny wisiołek na szyi, białe rękawiczki i czarne buty. Dolna część jej welonu jest ozdobiona haftowanym, esowatym, spiralnym ornamentem, co obok ciemnej sukni stanie się podstawowym elementem kobiecego stroju ślubnego na Kaszubach. Panna młoda trzyma wiązankę z chryzantem. Pan Borowski ubrany jest w surdut, spodnie i kamizelkę oraz białą koszulę i muszkę. Dopełnieniem jego stroju jest biała wstążeczka z gałązką mirtu w klapie, czarny cylinder i buty oraz białe rękawiczki.



Fot. 4. Agnieszka i Bronisław Borowscy, Kamieniecka Huta, powiat Kartuzy
(12.11.1934 r., ze zbiorów prywatnych).

Nałożony na całą głowę „siateczkowy” welon, upięty mirtowym wiankiem nad czołem, nosi również panna młoda spod Władysława z połowy lat 30.

XX wieku. Welon jest krótki, sięga łokci i jest wykończony wzorem w kształcie fali. Czarna suknia ma luźny krój i jest wyraźnie inspirowana geometryczną linią mody lat 30. Ozdobą jej okrągłego dekoltu jest gałązka mirtu, która stanowi rodzaj broszki. Panna młoda trzyma bukiet złożony z białych róż owiniętych tiulową szarfą. Pan młody ubrany jest tradycyjnie – w czarny smoking z kamizelką, białą koszulę i muszkę. O odświętności jego stroju decyduje mirtowy stroik przypięty do kłapy marynarki i biała poszetka w brustaszy.



Fot. 5. Para młoda, okolice Władysławowa (lata 30. XX w., ze zbiorów prywatnych).

Motyw haftowanego na tiulowym welonie ornamentu spiralnego, tak popularnego na Kaszubach, pięknie oddaje fotografia przedstawiające dwie pary ślubne – państwa Annę i Leona Wolskich oraz Martę i Leona Płotka z Gowidlina, którzy wzięli ślub 27 lutego 1937 roku. Obie panny młode, siostry, noszą jednakowe w fasonie ciemne suknie: długie, z okrągłymi dekolami i przypiętymi do nich ciemnymi, materiałowymi broszkami w kształcie róży. Mirtowe wianki, białe rękawiczki i czarno-białe czółenka są ważnymi elementami tej skomponowanej na zasadzie kontrastu iście art décoowskiej kreacji. Mężczyźni, ubrani tradycyjnie, w czarno-biały zestaw, trzymają w rękach białe rękawiczki i czarne cylindry.

Czarną suknię z białym karczkiem nosi matka Very Ratzke Jansson, mieszkająca przed drugą wojną światową w Gdańsku. Jej ślub odbył się w 1932 roku,



Fot. 6. Anna i Leon Wolscy oraz Marta i Leon Płotka, Gowidlino (27.02.1937 r., ze zbiorów prywatnych).

a pani Jansson w swoich wspomnieniach tak opisała to wydarzenie: „tata (na fotografii) jest na niej «piękny jak młody bóg», z wąsami, z ciemnymi włosami zaczesanymi do tyłu i w czarnym smokingu. Obok niego mama «zgodnie z obowiązującą modą» w czarną sukienkę i biały welon” (Ratzke Jansson 2005: 26).

Panna młoda nosi długą, dopasowaną w talii czarną suknię z białym karczkiem ozdobionym kokardką oraz z szerokimi, białymi rękawami. Jej włosy są modnie ułożone, wpięto w nie mirtowy wianek. Bogato haftowany we floralno-spiralne motywy welon składa się z części o dwóch długościach. Z przodu jest krótszy, sięga do bioder, z tyłu – długi do ziemi. Pan młody jest ubrany w czarny smoking z kamizelką, białą koszulę ze stojącym kołnierzykiem oraz czarną mufkę. Mirtowy stroik na kłapie podkreśla wagę wydarzenia.

Czarną suknię z białym kołnierzem nosi również panna młoda z Warzna niedaleko Żukowa. Kołnierz ten stanowi piękną ozdobę jej dekoltu, a elegancję tej kreacji podkreśla umieszczona na środku biało-czarna kokarda. Welon kobiety także składa się z dwóch warstw o różnych długościach: pierwsza sięga do ramion, druga do ziemi. Jego brzeg jest pięknie haftowany we wzór kwiatowy.

Ciemne suknie ślubne występowały również na Śląsku. W zbiorach Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu znajduje się fotografia pochodząca z 1918 roku.



Fot. 7. Para młoda, Warzno niedaleko Żukowa (20.11.1933 r., ze zbiorów prywatnych).

Przedstawia ona nowożeńców w strojach ślubnych charakterystycznych dla protestantów (Pieronkiewicz-Pieczko, Paul 2010: 7). Panna młoda nosi czarną suknię z długimi rękawami i szerokim kołnierzem, ozdobionym wąską, białą falbanką wykończoną mereżką. Okazały tiulowy welon, wianek z mirtu i białe rękawiczki podkreślają odświętność sytuacji. Pan młody nosi czarny surdut, białą muchę i cylinder.

Popularność ciemnych sukni ślubnych występujących w różnych częściach Polski mogła wynikać również z ich praktycznego charakteru. Taką suknię można było wielokrotnie wykorzystać na rozmaite okazje. Była równie elegancka na ślubie, weselu i na niedzielnej mszy świętej, a ostatecznie można było ubrać w nią zmarłą do trumny.

Kiedy patrzymy na fotografie ślubne pochodzące z terenu Kaszub przełomu XIX i XX wieku oraz z pierwszych dziesięcioleci XX wieku, ciemne, często

czarne suknie ślubne mogą wydawać się nam wyjątkowe. Jednak analizując specyfikę tego regionu, jego codzienność na pograniczu kulturowym i biorąc pod uwagę wpływ kolonistów niemieckich wyznania ewangelickiego (Obracht-Prondzyński 2002: 147), dochodzimy do wniosku, że czarny kolor sukni panny młodej stanowi wizualne odbicie zwyczaju mającego swe korzenie w okresie reformacji (Straszewska 2007: 6), który w dwudziestoleciu międzywojennym stał się już tradycją.

LITERATURA

Czem ozdobić...

1925 *Czem ozdobić czepeczki*, „Bluszcz” 114, s. 329.

Gajek J.

2009 *Struktura etniczna i kultura ludowa Pomorza*, oprac. A. Kwaśniewska, Gdańsk: Instytut Kaszubski, Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej.

Kukier R.

1968 *Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej*, Gdynia: Wydawnictwo Morskie.

Michałowska M.

2006 *Leksykon włókiennictwa: surowce i barwniki, narzędzia i maszyny, techniki i technologie, wyroby i dziedziny*, Warszawa: Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków.

Możdżyńska-Nawotka M.

2002 *O modach i strojach*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

Obracht-Prondzyński C.

2002 *Konflikt, „życie obok” czy współpraca? Codzienność na pograniczu kulturowym na przykładzie Kaszub i Pomorza na przełomie XIX i XX wieku*, w: J. Borzyszkowski (red.), *Życie codzienne na Kaszubach i Pomorzu na przełomie XIX i XX wieku*, Gdańsk: Instytut Kaszubski, s. 141-160.

Pieronkiewicz-Pieczko M., Paul M.

2010 *Ach co to był za ślub.... Śląskie zwyczaje i obrzędy weselne w XIX i XX wieku*, katalog wystawy, Katowice: Muzeum Śląskie.

Parczewski J.A.

1896 *Szczątki kaszubskie w prowincji pomorskiej. Szkic historyczno-etnograficzny*, Poznań.

Ratzke Jansson V.

2005 *Często myślę o Gdańsku*, przeł. Wojciech Łygaś, Gdańsk: Wydawnictwo Finna.

Sas Jaworski A., Dojas I., Kowalski J.,

2011 *Dla Ciebie Polsko i dla Twej Chwały*, katalog wystawy, Gdynia: Muzeum Miasta Gdyni.

Sieradzka A.

2003 *Tysiąc lat ubiorów w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Arkady.

Sowina B., Mozdżyńska-Nawotka M.

1999 *Ubiory kobiece 1840-1939*, Wrocław: Muzeum Narodowe.

Straszewska A.

2007 *Moda ślubna w Polsce*, w: E. Bimler-Mackiewicz (red.), *Ślubuję Ci miłość. Moda i fotografia ślubna w latach 1850-1950*, katalog wystawy, Rybnik: Muzeum w Rybniku, s. 5-14.

IV. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

ANNA ZADROŻYŃSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

„WYDAJE MI SIĘ, ŻE ETNOLOGIA IDZIE W BARDZO DOBRYM KIERUNKU...” ODPOWIEDZI NA PYTANIA ZBIGNIEWA JASIEWICZA

Prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz: Nieczęsto spotykana decyzja. Dwudziestoletnia studentka Politechniki Warszawskiej, po trzech latach studiów na Wydziale Łączności, porzuca te studia i wybiera Uniwersytet i etnografię. Co było przyczyną zmiany kierunku studiów?

Prof. dr hab. Anna Zadrożyńska: To prostsze, niż by się zdawało. Wybierając studia, miałam niespełna 17 lat, to za wcześnie na istotne decyzje, chociaż fascynacja matematyką (nie minęła do dziś) umożliwiła mi ten wybór. Ale przede wszystkim na Politechnice (dawny Wydział Łączności) zaliczyłam tylko pięć semestrów, i to z poślizgiem. Zrezygnowałam już na drugim roku, ale ojciec nakazał mi prosić dziekana o urlop, bo rzeczywiście wtedy chorowałam (zapalenia zatok). Urlop dostałam i na trzecim roku zaliczyłam resztę zajęć z roku drugiego i pierwszego semestru roku trzeciego. I dosyć! To był rok 1958, „polska odwilż”, rewelacyjne książki, które wydawał PIW, Czytelnik, nawet Iskry, zarówno z literatury pięknej, jak i literackie eseje. Także działalność PWN i wielu innych oficyn wydawniczych rzucały do księgarń rewelacje światowej literatury. Aktywność muzeów (zwłaszcza warszawskiego Muzeum Narodowego) przybliżała sztukę świata. Dla moich rówieśników, do tej pory zamkniętych w socjalistycznym kokonie zaściankowości, to były objawienia! Chłonęliśmy wszystko, co w ręce wpadało. W ten to sposób odkryłam swój humanistyczny charakter, zresztą nie bez wsparcia rozdiskutowanych humanistycznie kolegów z Żoliborza. I tak na

wiosnę 1958 roku zdecydowałam się na przygotowania do egzaminów wstępnych na historię sztuki na Uniwersytecie Warszawskim.

Trzy lata po maturze okropnie trudno było powrócić do systematycznego nauczania się historii, zwłaszcza że nigdy orłem w tej dziedzinie nie byłam (i tak jest do dziś), ale jakoś wtłoczyłam do mózgu niezbędne wiadomości i egzamin zdałam. Tylko, na szczęście, z braku miejsc mnie nie przyjęto. Wszystko to, co napisałam, to prolog. Dopiero teraz zaczyna się ta historia, o którą Pan Profesor pyta.

Od decyzji Komisji Egzaminacyjnej się odwołałam, wcale nie prosząc o przyjęcie mnie na etnografię. Tego wyboru dokonał profesor Witold Dynowski, któremu spodobało się moje zdjęcie dołączone do dokumentów! Wtedy naprawdę nie wiedziałam NIC o etnografii! Dlatego, jak sądzę, w tym przypadku w żaden sposób nie da się mówić o świadomym wyborze. To był wspaniały przypadek. Z czasem, chociaż mogłam się przenieść na historię sztuki, tak spodobały mi się studia na etnografii, że wcale o tym nie myślałam. Mogłam chodzić na wszystkie interesujące zajęcia na wszystkich wydziałach Uniwersytetu, spotykać prawdziwych uczonych (np. Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Jerzy Pelc, Leszek Kołakowski, Aleksander Gieysztor, Stefan Kieniewicz i bardzo wielu innych), wtedy jeszcze w pełni sił i intelektualnych możliwości. A poza tym ta atmosfera na Hożej 74! Na roku było nas tylko sześcioro, na wszystkich latach chyba nie więcej niż 30 osób. Pani docent Anna Kutrzeba-Pojnarowa dojeżdżała z Krakowa co dwa tygodnie, tak samo docent Jadwiga Klimaszewska, z Poznania pojawiała się (też wtedy jeszcze chyba docent) Maria Frankowska. Magistkę Zofię Szyfelbejn poznałam dopiero na drugim roku, ale poprzedzająca ją legenda budziła i strach, i podziw. I był też Profesor Dynowski. Może niezbyt dokładny w relacjach procesów historyczno-kulturowych, ale jakże sugestywnie otwierał cały świat, ba! Nawet nurzał się w kosmosie...

Spotkaliście się na VIII Seminarium Ethnologicum w Julinie w roku 1975. Seminarium te były, obok Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych, jedną z form integracji polskiego środowiska etnograficznego. Jak w oczach ówczesnej Pani Doktor przedstawiała się mapa etnograficznych ośrodków akademickich w Polsce?

Wówczas wszystkie ośrodki – Kraków, Poznań, Łódź, Wrocław, Lublin, Toruń – mnie wydawały się zaprzyjaźnione i równoprawne, aczkolwiek chyba nam, warszawiakom, najbliższy personalnie był Kraków, zapewne z powodu prof. Kutrzeby-Pojnarowej i doc. Klimaszewskiej czy dawnych studiów Zofii Sokolewicz (Poznań u nas reprezentowała prof. Frankowska, ale jej wykłady były nieznośnie drobiazgowo, a tym samym nudne). Natomiast kontakty, głównie towarzyskie, choć nie pozbawione intelektualnych i naukowych dyskusji, utrzymywaliśmy przecież z Poznaniem (np. Mirka i Aleksander Posern-Zielińscy), Wrocławiem,

Łodzią, Toruniem i Lublinem. Oczywiście różnice propagowanych naukowych teorii i metodologii badań w tych ośrodkach były wyczuwalne także dla nas, nieco młodszych od „profesorskiej góry”, która wyraźnie odciskała swoje piętno na sposobach badania i interpretowania kultury i kultur. I rzeczywiście powstawała bardzo uproszczona mapa tych ośrodków: socjologizujący i historyczno-ewolucjonistyczny Kraków jako scheda skonfliktowanych profesorów Kazimierza Moszyńskiego i Kazimierza Dobrowolskiego; etnograficzny na wskroś Poznań pod władaniem Józefa Burszty, bezpośredniego spadkobiercy Eugeniusza Frankowskiego; wyraźnie socjologizująca Łódź pod rządami Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, potem Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej; Wrocław kontynuujący prace Józefa Gajka; Lublin bez wyraźnych rysów teoretycznych, zajmujący się głównie folklorystyką; Toruń skupiający się na dość wąsko pojmowanych badaniach etnograficznych.

Dziś nie powtórzyłabym tych klasyfikacji, ale teraz starałam się odtworzyć tamte odczucia, powstałe zapewne podczas spotkań z kolegami z różnych ośrodków, przede wszystkim w czasie prac na kolejnych MOE, które warszawska Katedra Etnografii organizowała głównie na Podlasiu. Przyjeżdżali na nie studenci po pierwszym roku studiów, którzy pracowali w przemieszanych grupach. Tym samym poznawali i siebie nawzajem, i podinstruktorów z Warszawy (studenci po trzecim roku), i instruktorów (na ogół młodszych magistrów) ze wszystkich ośrodków etnograficznych. Obozy to był wspaniały pomysł integracji środowiska. Niestety, współczesność już nie nadaje się do badania przez tabuny etnografów, a i integracja nie jest tak normalnym procesem jak niegdyś. Dziś wymagałaby dużo większych nakładów finansowych, natomiast efekty tego wcale nie byłyby takie oczywiste.

Studiowaliśmy i pracowaliśmy w katedrach uniwersyteckich, którymi kierowali profesorowie o silnej osobowości. Również wśród naszych starszych kolegów nie brakowało ludzi niezwykłych. Kto spośród nich był osobą ważną dla Pani Profesor? Którą z nich gotowa jest Pani nazwać swoim mistrzem?

Mistrzem? A więc wzorem? Nie, kogoś takiego nie spotkałam. Natomiast spotkałam ludzi, którzy na pewno mieli wpływ na moje naukowe poczynania, którzy otwierali mi umysł, inspirowali, rozwijali. Oni też wcale nie wymagali bezwzględnej akceptacji swoich pomysłów czy kontynuowania swoich dokonań. I tylko w tym sensie mogę powiedzieć, że miałam trzech mistrzów.

Profesor Witold Dynowski. Mistrz to był szczególnie, nie sposób bowiem nazwać go wielkim uczonym, ale wyjątkowym człowiekiem na pewno. Jako uczony, miał w swoim dorobku niezwykle interesujące dzieła powstałe w czasach jego młodości w Wilnie. Po wojnie nie wkroczył już na ścieżkę badań, lecz interpretował badania innych z najdoskonalszego punktu widzenia, za jaki uważał antropogeografię, dyfuzjonizm i szkołę kulturowo-historyczną. Nie to jed-

nak w jego działalności dydaktycznej było najistotniejsze – on odkrywał przed nami, młodymi, rozległe czasowo i przestrzennie horyzonty działań człowieka, współlistnienia i współdziałania kultur. W porównaniu z mdłymi interpretacjami marksistowskiej dialektyki w polskim wydaniu, było to odsłanianiem tajemnic kontynentów, dziejów i człowieka. Nie sposób było się temu oprzeć. On apelował do wyobraźni.

Zofia Sokolewicz (Szyfelbejn) w 1959 roku wróciła do Warszawy po rocznym pobycie w Anglii, przywożąc ze sobą wieści z funkcjonalistycznego ośrodka Wielkiej Etnologii, namaszczona osobistą znajomością z największymi uczonymi świata nauki. Entuzjastka Bronisława Malinowskiego, apostołka Raymonda Firtha, pokazywała nam, naukowym smarkaczom, sens teorii o charakterze synchronicznym, konieczność wkroczenia na teren filozofii, żeby rozważanie procesów historii uzyskało prawomocny wymiar. Nie negowała myślenia historycznego, ale je uzupełniała zupełnie inną perspektywą. Zapewne i ją mogę nazwać swoją mistrzynią.

Jacek Ołędzki działał po cichu i podstępnie. Był przede wszystkim kontestatorem dokonań wielu uczonych. Był też ciężko pracującym badaczem i nietuzinkowym myślicielem. W kontaktach nie był łatwy, ale to były cenne spotkania. Nauczył mnie krytyki własnych dokonań, formułowania rygorystycznych kryteriów, których w nauce nie można bagatelizować (choć, bywało, sam je lekceważył). Jemu zawdzięczam świadomą samodzielność myślenia, szukanie uzasadnień własnych opinii, możliwość dyskusji z opiniami innych. To była trudna szkoła...

W roku 1984 Katedra Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego zmieniła swoją nazwę na Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej. Taką samą nazwę, ale dopiero w roku 1992, przyjęliśmy dla Instytutu w Poznaniu. Co spowodowało zmianę? Jak radziła sobie Pani Profesor z wielością nazw nadawanych naszej dyscyplinie?

Etnografia – dla nas był to termin wymuszony przez polityczne sąsiedztwo. Konieczność jego stosowania w oficjalnych wypowiedziach była nużąca, bo przecież w samej historii zainteresowań kulturą czy kulturami wykorzystywano różne określenia. W Polsce (tak jak w ZSRR) wszystko musiało być tylko etnografią. W latach osiemdziesiątych (ubiegłego wieku) w ośrodku warszawskim zróżnicowanie zainteresowań, badań i ich interpretacji stało się niepodważalnym faktem. Czas był po temu, żeby tę różnorodność dyscypliny zakomunikować i uprawomocnić. Zmiana nazwy Katedry to właśnie legitymizowała. Nie pamiętam, żeby wtedy – mimo oficjalnej polityki nazw naukowych obszarów – ktokolwiek z mojego uniwersyteckiego otoczenia miał trudności z rozumieniem i korzystaniem z puli określeń naszego terenu naukowych zainteresowań pojawiających się w nauce światowej. Tylko że dostęp do tej nauki był bardzo ograniczony.

Zainteresowania naukowe Pani Profesor, jak sądzę, dają się umieścić w trzech blokach tematycznych: 1. rozważania nad teorią kultury i metodami etnologii/ /antropologii kulturowej; 2. studia z zakresu etnologii Europy, rozpięte między Irlandią i Macedonią; 3. prace nad współczesną kulturą wybranych środowisk w Polsce, obejmujące również ważne dzisiaj elementy kultury tak zwanej tradycyjnej. W jaki sposób Pani Profesor porządkuje tematykę swoich badań? Co spowodowało wybór takich właśnie obszarów badawczych?

Według mnie wszystkie te obszary, wymienione tu przez Szanownego Pana Profesora, należą do jednego wielkiego problemu, który nazywam antropologicznymi interpretacjami kultury Europy i Polski. Ale spróbuję jakoś to wyjaśnić.

Ad 1. Rozpoczynając studia na etnografii, wkroczyłam w krąg koniecznych decyzji: kolekcjonowanie szczegółów albo szukanie reguł. Jestem i dzisiaj przekonana, że nie jest to poprawna w nauce alternatywa. Każde badanie i każda interpretacja wymagają podstawowej refleksji teoretyczno-metodologicznej. Dobrze, jeżeli owa refleksja może być pogłębiona i krytyczna, otwarta na korekty własne i cudze. O to właśnie starałam się w tekstach o fenomenologii czy o mitologii narodowej, a także wtedy, gdy szukałam „deficytowych dziedzin etnografii”. Było to poszukiwaniem samookreślenia się teoretycznego i próbą zdefiniowania obszarów badawczych, które można by opisać pojęciami rozważanych teorii. Dzisiaj widzę, że realizacja tych planów purystycznych powiązań teorii i badań wymknęła mi się spod kontroli. Natomiast zainfekowanie umysłu pewnymi kategoriami interpretacyjnymi pozwoliło na intuicyjną selekcję materii badawczej i wybór obszarów kultury najbardziej charakterystycznych dla mojej ciekawości.

Ad 2. Tym obszarem jest kultura Europy w całej jej głębokości czasowej i rozległości terytorialnej, lecz oglądana głównie z perspektywy Polski. W latach sześćdziesiątych (ubiegłego stulecia) pisanie o narodowych i kulturowych procesach i konfliktach w Polsce nie było możliwe. Wówczas dzieje jednego z europejskich narodów – Irlandii – dostarczyły mi wspaniałego pola do pokazania skomplikowanej historii narodu, politycznie i ekonomicznie zdominowanego przez obce imperium, ale zawsze zachowującego własną, autonomiczną tożsamość kulturową. Niestety, wówczas jeszcze nie byłam w stanie wyjść poza prozę ekonomii i polityki, chociaż aż się prosiło, aby sięgnąć znacznie głębiej do literatury, muzyki, opowieści, mitologii. Wyjazd do Irlandii nie był wtedy możliwy.

Drugim polem poszukiwań wcale nie była Macedonia, a nawet nie Europa, lecz lektury o kanadyjskich Eskimosach. To konieczny przerywnik dla wyobraźni, który pozwalał mi uzyskać pewien niezbędny dystans do tego, co już zebrałam i do tego, co było przede mną. Odmienność tej kultury od europejskich rozwiązań, jej osadzenie w ekstremalnych warunkach klimatycznych i środowiska naturalnego, specyfika organizacji codzienności i świętowania zmuszały do zastanowienia się właśnie nad Europą. Dlatego w latach siedemdziesiątych pojechałam do Francji, do Szwecji, dopiero potem do Macedonii, a jeszcze później

do Algierii. Wtedy pojęłam, że sednem kultury mogą być działania ludzi podejmowane i skupione wokół odmiennie kategoryzowanych jakości czasu: święta i codzienności. To było niezłe i płodne pole badań i refleksji. A więc powróciłam do Europy i do Polski.

Ad 3. To trzecie pole naukowych poszukiwań, wyodrębnione przez Pana Profesora, właściwie cały czas od ukończenia studiów nęciło mnie swoim urokiem i chyba zawsze było kontekstem i badań, i refleksji. Przecież wszystkie badania terenowe przeze mnie prowadzone – te na Podlasiu, w Koszalińskim, potem w FSO na Żeraniu – były badaniami teraźniejszości i współczesnych obrazów czy przetworzeń kulturowych impulsów przeszłości. Zwłaszcza te, które opisywały świętowania i codzienność. Zawsze były to poszukiwania związków tego, co dawne, z tym, co współczesne. Niech więc będzie: szukałam relacji tradycji ze światem dzisiejszym.

I właśnie to ostatnie powiązanie, proces kontynuacji, przetworzeń, odrzucenia i akceptacji pewnych kulturowych treści możliwych do odnalezienia w Europie (i w Polsce) dziś wydaje mi się bardzo istotny. Teraz mam czas na to, żeby powoli szukać najistotniejszych zdarzeń i ich kontekstów zapisanych w europejskich dziejach, które na wyraźnych współcześnie nurtach globalizującej się kultury odcisnęły swoje piętno. Zapewne było to „chrześcijaństwo”, prąd wielorakich treści, idei, instytucji, zorganizowań, możliwości. Staram się zrozumieć jego specyfikę, odtworzyć jego europejskie korzenie, podważyć (co podpowiada mi intuicja) potoczne przekonanie o genezie „Europy” wyrosłej z chrześcijańskich korzeni. Być może wtedy rozjaśni się obraz współczesnej kultury, pozornego jej nieuporządkowania, przypadkowości, laickości, bezideowości itp.

W odróżnieniu od wielu innych etnografów/etnologów nie poświęciła się Pani Profesor artefaktom i ich morfologii. Wyjątkiem jest pierwszy Pani opublikowany artykuł Ze studiów nad tradycyjnym ubiorem ludowym w rejonie Ciechanowca na Podlasiu (1967), w którym znalazłem dwie strony z opisem rekonstruowanych ubiorów z końca XIX wieku. Brak specyficznych cech regionalnych tych ubiorów znalazł jednak wyjaśnienie między innymi w stwierdzeniu braku dążenia mieszkańców do podkreślenia swojej odrębności etnicznej, stanowej i środowiskowej. Już wówczas w kręgu Pani zainteresowań pojawiły się wartości. To wartości i towarzyszące im znaczenia, jak się wydaje, stały się najważniejsze w dalszych pracach Pani Profesor. Czy była to reakcja na nadmierne zainteresowanie etnografii bezpieczną wówczas ideologicznie kulturą materialną?

Nie, nie był to protest przeciwko asekuranckim tendencjom etnografów, a powód podjęcia tego problemu był niebywale banalny. Ten pierwszy artykuł to skrót mojej pracy magisterskiej. Po wielu wahaniach i dyskusji z prof. Dynowskim miałam się zająć konkretem, takim jak na przykład ubiór ludowy na Podlasiu, najlepiej w okolicach Ciechanowca, który to dopiero zaczynał odżywać po wojnie. Sformu-

łowanie tematu i badania do pracy magisterskiej w żadnym razie nie były wyrazem moich zainteresowań. Chyba zresztą tak właśnie najczęściej się dzieje z młodymi badaczami, że podejmują taki temat, który jest możliwy do zbadania, rozważenia i napisania. Właściwie nigdy nie czułam przedmiotów, owych artefaktów kultury. Wtedy dla mnie „czysta” etnografia to były „stroje ludowe”, a oczywistym terenem eksploracji – Podlasie. Myślałam, że jakoś opiszę ubiór mieszkańców podlaskich wiosek, ale właściwie nic z tego się nie udało. Z trudem odnajdywałam jakieś fragmenty ubiorów – chusty, spódnice, koszule, co układało się w obraz mało wyrazisty i na pewno nie wyróżniający moich badanych spośród otoczenia – ani włościan od tamtejszej drobnej szlachty, ani szlachty od włościan. Mądry człowiek (Eugeniusz Jaworski), z którym po badaniach o tym rozmawiałam, zadał mądre pytanie: dlaczego tak się wydarzyło? A więc zaczęłam się nad tym zastanawiać. Pan Profesor zwrócił uwagę na jeden aspekt mojej argumentacji. W pracy, a także w artykule, rozważałam znaczenie centrum miejskiego (Białystok) i rolę tamtejszych fabryk sukna w unifikowaniu ubiorów. Wtedy też musiałam dostrzec, że preferencje w dziedzinie ubioru są tylko wyrazem procesu akceptacji pewnych wzorów, a więc wartościowania. Ale wartościowanie to proces wyboru, w przeciwieństwie do wartości, które milcząco uznaje się za etyczne byty trwałe. Staralam się i staram się nawet teraz unikać dyskusji nad wartościami, bo na ogół prowadzą one do zasadniczych nieporozumień w imię jakiejś jedynej prawdy.

Wartości stały się głównym przedmiotem badań i kategorią wyjaśniającą w książce Zawarcie małżeństwa. Analiza systemu wartościowania (1974). W zakończeniu tej książki znalazła się zapowiedź dalszych badań nad systemami wartościowania, uznanymi za klucz do teorii kultury. W jakim stopniu Pani Profesor tę zapowiedź zrealizowała?

Chodziło o wartościowania, nie o wartości, a więc o świadome i nieświadome, tkwiące w kulturze kryteria wyboru życiowego partnera lub partnerki. Porównanie materiałów z wiosek podlaskich i koszalińskiego PGR-u stwarzało, jak mi się zdawało, szansę odkrycia sensu zaistnienia małżeńskich powiązań. Nie ukrywam, że wówczas ten problem w pewien sposób wynikał z moich prywatnych doświadczeń. Nadal też wydaje mi się, że każdy dokonywany wybór ma jakieś korzenie świadome i nieświadome, a te ostatnie wynikają z życiowej drogi, a więc z kultury. Czy owe kryteria wyboru to klucz do teorii kultury? Może, dziś na pewno nie zaryzykowałabym tak jednoznacznej tezy, ale i wtedy, prawie pół wieku wcześniej, o tym nie myślałam. Natomiast sędzę, że przyglądając się ścieżce wyborów poszczególnych ludzi, zwłaszcza tych, którzy mają za sobą bardzo trudne sytuacje życiowe, można dotrzeć do istotnych informacji o kulturowych zasadach działania, można też próbować je sformułować. To byłaby teoria, teoria kultury. Tylko że język tej teorii kultury wymaga bardzo wielkiej precyzji. Ja go nie znam.

A tak na marginesie: sądzę, że cały czas realizuję tamte poszukiwania, chociaż nie deklaruję tego *explicito*.

Profesor Zofia Sokolewicz, pisząc o dystansie, jaki miał zespół pracowników Katedry Etnografii UW do strukturalizmu Claude'a Lévi-Straussa, stwierdziła: „Podobnie miała się sprawa z Anną Zadrożyńską, która poszukiwała własnej metody”. Jakiej pani Profesor poszukiwała metody i jaką znalazła?

Muszę od razu wyjaśnić, że jedyną metodą badań i interpretacji jest (i była, bo czytałam Alberta Einsteina) dla mnie **metoda naukowa** jako powtarzalny cykl postępowania od sformułowania pytania badawczego (na podstawie posiadanej już wiedzy), przez zaprojektowanie badań, badania, uporządkowanie z nich informacji, ich interpretację i na ich podstawie weryfikację początkowej tezy. Potem cykl się powtarza i tak bez końca. Jednak ta metoda wymaga konkretów w postaci pojęć wybranej teorii, które umożliwiają jej zastosowanie. Zapewne Sokolewicz, w przytoczonej opinii, myślała o konkretnym zbiorze pojęć strukturalizmu. Rzeczywiście, nie mogłam się podjąć strukturalnych analiz materiałów, gdyż po prostu przede wszystkim nie miałam materiałów spełniających podstawowe warunki do takiej analizy, a ponadto metafizyka strukturalistów brzmiała jakoś nieludzko. Szukałam (i szukam) wyjaśnień kultury nie tylko w słowach, lecz także w gestach, dokonywanych wyborach, a więc w wartościowaniach. Taka postawa dopuszcza wykorzystanie rozmaitych teorii w zależności od badanego problemu i sformułowanego pytania badawczego. Nie wyklucza też strukturalistycznych eksploracji. Ale, jak sądzę, najważniejsze w tym postępowaniu jest doświadczanie świata, a więc rzeczywistość – niekoniecznie realna, może być myślowa, wyobrażeniowa itp.

Ważne dla całej polskiej humanistyki było przetłumaczenie przez Panią Profesor dzieła Émile'a Durkheima Elementarne formy życia religijnego (1990). Napisała Pani, że w tłumaczenie to włożyła nie tylko wiele wysiłku, ale i emocji. Jakie to były emocje?

Dzieło Durkheima to wielki tekst, nie tylko długi, ale i wymagający dogłębnego zrozumienia, dokładnego podążania za skomplikowanym wywodem autora, po to, aby w końcu ujrzeć bardzo prostą prawdę. Ale ta prosta prawda nie jest prostacka, tak jak ją bardzo często pokazują socjologowie. Ma taką głębię, w której, jako tłumaczka, zanurzałam się stopniowo, odkrywając piękno intelektu autora, urok jego koncepcji, wspaniały język. Jednym słowem zachwyty. To były te emocje: intelektualne i estetyczne. Do tej pory nie spotkałam naukowego tekstu cytującego Durkheima, gdzie ta głębia byłaby pokazana. Banalność tych komentarzy ukazuje niezrozumienie, może nawet i niechęć do niełatwych koncepcji nauki. Durkheim jest po prostu trudny, ale można też wykorzystywać tylko powierzchowną warstwę jego koncepcji. I tak się właśnie dzieje.

W dorobku Pani Profesor wyróżnia się cykl artykułów, które zwrócone są ku etnologii/antropologii polskiej i odpowiadają na jej potrzeby. Są to Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnologicznych (1968); Nowa dziedzina deficytowa – etnografia Europy (1973); Założenia badań nad mitologią narodową (1985b); Antropologiczne problemy kultury współczesnej (1991) oraz W poszukiwaniu codzienności (2003). Skąd ten zamysł wskazywania metod i przedmiotów badań przydatnych polskiej etnologii/antropologii kulturowej?

O tym już wspomniałam w odpowiedzi na jedno z wcześniejszych pytań Pana Profesora. Dla mnie każde działanie naukowe wymaga określenia puli pojęć analityczno-interpretacyjnych. Te artykuły były taką próbą. Zapewne sama sobie nie formułowałabym tego tak dokładnie i skrupulatnie, ale propozycja ich napisania, początkowo od prof. Dynowskiego, potem powiązana z projektami badawczymi realizowanymi w Katedrze, zmusiła mnie do uporządkowania myślenia i skonkretyzowania tego w postaci artykułów.

Książki: Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce (1976); Powtarzać czas początku, cz. 1: O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce (1985a); Powtarzać czas początku, cz. 2: O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia (1989) i kilka innych, pięknie wydanych, uznaje Pani Profesor za prace popularnonaukowe. Czy dlatego, że często stosowano w nich metafory i próby odczytywania znaczeń ukrytych? Jak postępować, aby poszukiwania „utraconej” lub „zredukowanej” świadomości badanych społeczności nie zastąpić własnymi wyobrażeniami badacza? Czym powinny być i czemu służyć książki popularnonaukowe?

Zacznę od końca. Książki popularnonaukowe mogłyby być książkami naukowymi, gdyby uczeni pisali swoje dzieła językiem normalnym. Oczywiście, są dyscypliny nauki, które wymagają wykorzystania metajęzyka, ale humanistyka do nich nie należy. Nawet matematycy, fizycy i filozofowie publikują teksty zrozumiałe dla ludzi o pewnym minimum wiedzy, natomiast skompleksiali humaniści unikają tego jak ognia. Moje książki zostały nazwane popularnonaukowymi nie przeze mnie, ale przez humanistyczne otoczenie. Były wydane przez wydawnictwa nie-naukowe, a to jednoznacznie podważyło ich „naukowość”. Poza tym nie mają przypisów, tej świętej formy tekstów naukowych. Mnie jest to obojętne, jak je zaklasyfikowano. Natomiast ta etykieta dowodzi zaściankowości środowiska. Dobry tekst popularnonaukowy, według mnie, niczym się nie różni od dzieła naukowego. A co czynić, żeby informacji z badań nie zdominowały własne wyobrażenia badacza? Nie wiem, może wystarczy pokora wobec faktów i dystans do własnej mądrości?

W wielu pracach Pani Profesor pojawia się dążenie do modelowego przedstawienia rzeczywistości. Mamy „model kultury tradycyjnej”, „wzorcowy model

mitologii”, „model systemu wartościowania”. Jakie są niebezpieczeństwa zniekształcenia rzeczywistości przez jej modelowanie? Czym są i czemu służą modele w podejmowanych przez Panią badaniach nad kulturą?

Model był przez pewien czas pojęciem bardzo modnym w akademickich dyskusjach. Ale poza urokiem ma to pojęcie także istotny aspekt poznawczy. Wykorzystując je, chciałam zdyscyplinować własne myślenie, precyzyjniej opisać teorię, a tym samym ściślej określić pole własnych zainteresowań i badań. Model to przede wszystkim konstrukcja teoretyczna. Ale model to także konstrukcja praktyczna, uogólniająca, zatrzymująca „węzły” na chwilę w bezruchu po to, aby zrozumieć ich treść i wzajemne relacje. Oczywiście, wtedy rzeczywistość zostaje zniekształcona, pozbawiona kontekstów, staje się statyczna, skamieniała. Ale jest to zabieg badawczy, model tylko opisuje istotne, ogólne cechy rzeczywistości badanej, szczegóły nie znajdują tu miejsca. Wykorzystywanie myślenia modelowego może przynieść interesujące wyniki w interpretacjach materiałów terenowych. Ale przecież model to konstrukcja statyczna. Tu niemożliwa staje się refleksja nad ruchem, wymianą, tworzeniem, rozpraszaniem itp., a więc nad obrazem dokonujących się zmian kulturowych i bezustannie konfigurującymi się składnikami kultury. To, co wydarza się dziś w kulturze świata i Polski eliminuje z naszego warsztatu interpretacyjnego pojęcie modelu, rzeczywistość jest w bezustannym ruchu i chyba ten ruch, ewidentna entropia, charakteryzują współczesną nam kulturę.

Ostatnio opublikowana pod redakcją Pani Profesor książka nosi tytuł: Pośród chaosu. Antropologiczne refleksje nad współczesnością (2011). Zaproponowała Pani, aby chaos uznany został „za wstępną, charakterystyczną cechę współczesnej kultury w globalizującym się świecie”. Czy osadzenie nas „pośród chaosu” i pominięcie wszystkiego tego, co broni nas przed zamętem, nie stworzy jednak wrażenia, że kultura współczesna jest cała i tylko chaosem?

W *Słowie wstępnym*, jak mi się wydawało, wytłumaczyłam pojęcie chaosu. W tytule wspomnianej przez Pana Profesora książki chaos to nie bałagan. To stan wyjątkowy (choć nie nienormalny), którym zajmują się głównie matematycy, fizycy i filozofowie, próbując go opisać za pomocą kilku teorii (np. teorii ergodycznej, dynamiki nieliniowej, fraktali). Dla mnie są to wspaniałe inspiracje, prowadzące do refleksji (nie zmatematyzowanej) nad kulturą i umożliwiającej choć trochę nie tylko jej rozumienie, lecz nawet przewidywanie.

Pozornie zdystansowana, unikająca polemik i tłumnych konferencji, jest Pani Profesor zaangażowana w sprawy ludzi. Wartości są dla Pani ważne nie tylko w działalności naukowej. Kulturą współczesną zajmuje się Pani także z intencją jej naprawy. Jakie są możliwości oddziaływania badacza i nauki na naszą kulturę i życie społeczne?

Rzeczywiście, nie uczestniczę w tłumnych spotkaniach dlatego, że gubię się w tłumie. To taka „osobnicza słabość”. Natomiast nigdy bym siebie nie posądziła o chęć naprawy kultury. Przeciwnie, naprawdę uznaję prawo do zadziwiających, ekstremalnych nawet zachowań, co nie znaczy, że wszystkie je akceptuję lub że je lubię. Przez dwa semestry prowadziłam dla studentów zajęcia z „antropologii chamstwa”. Nie chodziło mi o naprawę rzeczywistości, lecz o zrozumienie istoty zjawiska, chyba odwiecznego. Każde badawcze działanie, tak jak każde spotkanie ludzi, jest jakąś kreacją czegoś nowego. W tym sensie kultura bezustannie się kreuje, a jej poznawanie i rozumienie może przynosić satysfakcję, a nawet wiedzę o sposobach na niekonfliktowe współistnienie. Świat i kultura, to znaczy ludzie, podążają swoimi, najczęściej krętymi torami, tworząc obrazy o zróżnicowanych barwach, konstrukcje o zadziwiających kształtach – i piękne, i paskudne – nigdy tylko obrzydliwe, nigdy tylko ładne. Możemy to poznawać.

„Studenci o nietypowych zainteresowaniach dostawali szansę realizowania własnych pomysłów” – napisały o seminarium Pani Profesor Anna Malewska-Szałygin i Magdalena Radkowska-Walkowicz, podkreślając postawę otwartości i Ja cechującą. Czym było i pozostaje dla Pani nauczanie i kontakt ze studentami?

Odpowiem jednym słowem: torturą! Ale to tortura masochisty – ja to lubiłam. Samotorturowanie polegało tu nie tylko na konieczności dokładnego przygotowywania zajęć, lecz przede wszystkim na zrozumieniu osobowości studenta, z którym przyszło mi pracować. Taka indywidualna opieka naukowa wyczerpuje, wymaga przecież uruchomienia empatii i przygotowania naukowych propozycji. A jeżeli na seminarium jest prawie 30 studentów, to problem wyczerpania psychicznego jest nieuchronny. A jednak, poza tym wszystkim, mam uczucie ogromnej, wręcz nieprzebranej sympatii do absolwentów etnologii, którzy dawali mi z siebie co najmniej tyle, co ja im. Pozwolili mi nie zasklepić się we własnym myśleniu, dawali nadzieję na lepszy świat. Praca na uczelni to szansa, żeby się psychicznie nie zestarzeć. I za to dziękuję studentom przy każdej okazji.

Zajmuje Pani Profesor wyjątkowe miejsce w ogólnopolskim środowisku etnologicznym, wyznaczone podejmowaną problematyką badań, stosowanymi metodami, zaangażowaniem w popularyzację nauki. Jakie z tego miejsca można poczynić uwagi dotyczące kierunków zmian w polskiej etnologii w ostatnich kilkudziesięciu latach i jej perspektyw?

Wydaje mi się, że etnologia (najwięcej wiem o warszawskiej) idzie w bardzo dobrym kierunku: weryfikuje przede wszystkim terminologię teorii i interpretacji, rozszerza pola badań na obszary istotne dla globalizującego się świata, podejmuje dyskusję z innymi dziedzinami nauki (nie tylko humanistyki), selekcjonuje teorie. Ogromną barierą, chyba nie do pokonania, jest struktura instytucji naukowych,

Akademii, a zwłaszcza uniwersytetów. Anachroniczny podział na wydziały zamurówuje inicjatywy i finanse. Z trudem udaje się omijać zapory dla sensownych pomysłów, na ogół wszystko służy utrzymaniu stagnacji. Podoba mi się ostatni pomysł (w Warszawie) nawiązania kontaktu z biznesem i propozycje takiej współpracy. Nieuchronnie prace czysto naukowe muszą zacząć współistnieć z pragmatycznymi badaniami na użytek instytucji publicznych, samorządowych i biznesu. Są już tego symptomy, chociaż ten kierunek wymaga istotnych zmian w strukturach uczelni.

LITERATURA

Ciołek T.M., Olędzki J., Zadrożyńska A.

1976 *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Durkheim É.

1990 *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, E. Tarkowska (red. nauk.), przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Zadrożyńska A.

1974 *Zawarcie małżeństwa. Analiza systemu wartościowania*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

1985a *Powtarzać czas początku, cz. 1: O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.

1985b *Założenia badań nad mitologią narodową*, „Etnografia Polska” 29: 1, s. 41-44.

1989 *Powtarzać czas początku, cz. 2: O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.

1991 *Antropologiczne problemy kultury współczesnej*, „Etnografia Polska” 35: 1, s. 21-30.

2003 *W poszukiwaniu codzienności*, w: R. Sulima (red.), *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI wieku*, Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka”, s. 157-166.

2011 *Słowo wstępne*, w: A. Zadrożyńska (red.), *Pośród chaosu. Antropologiczne refleksje nad współczesnością*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo DiG, s. 7-8.

Zadrożyńska A. (red.)

2011 *Pośród chaosu. Antropologiczne refleksje nad współczesnością*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo DiG.

Zadrożyńska-Barącz A.

1967 *Ze studiów nad tradycyjnym ubiorem ludowym w rejonie Ciechanowca na Podlasiu*, „Rocznik Białostocki” 8, s. 337-358.

- 1968 *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnologicznych*, „Etnografia Polska” 12, s. 15-28.
- 1970 *Nowa dziedzina deficytowa – etnografia Europy*, „Etnografia Polska” 14: 2, s. 207-214.

V. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Agnieszka Kościńska (red.), *Antropologia seksualności. Teoria, etnografia, zastosowanie*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012, ss. 512, ISBN 978-83-235-0892-2.

Książka jest kolejną pozycją pod redakcją warszawskiej antropolożki Agnieszki Kościńskiej, prezentującą tematykę seksualności i płci kulturowej w ujęciu nauk społecznych¹. Za pośrednictwem ciekawie dobranych, różnorodnych i inspirujących tekstów Kościńska stawia ważne pytania, tym razem o sposoby definiowania seksualności, historycznie zmienny charakter praw seksualnych, medykalizację erotyki, możliwości wpływania na ryzykowne zachowania seksualne, o heteronormę i formy oporu wobec niej oraz o kulturowe i fenomenologiczne granice kategorii płci. Tytuł *Antropologia seksualności* wydaje mi się jednak zbyt skromny. Autorka zbiera bowiem w pracy studia interdyscyplinarne, czerpiące z dorobku feminizmu, psychiatrii, ekonomii, socjologii czy historii². Ogromną siłą książki jest natomiast zestawienie w jednym tomie wątków teoretycznych, etnografii oraz przykładów zastosowań badań antropologicznych do zaprojektowania efektywnych działań w zakresie profilaktyki i na rzecz praw człowieka.

Pod względem struktury, tekst został podzielony na wstęp i trzy części prezentujące osiemnaście artykułów zebranych pod tytułami: „Definiowanie seksualności i prawa seksualne”, „Zdrowie” oraz „Poza heteronormą”.

Wstęp autorstwa redaktorki naukowej w sposób zwięzły wprowadza czytelnika w świat antropologicznych badań nad seksualnością. Przedstawia historię badań, inspiracje teoretyczne, polityczno-ekonomiczne uwarunkowania opisywanych zjawisk, zarysowuje problematykę i wskazuje na podstawowe pytania, które wyznaczają nurt współczesnych badań. Ponieważ tom jest podręcznikiem akademickim, wstęp ten mógłby być bardziej rozbudowany, autorka mogłaby na przykład podjąć się bardziej systematycznego wyjaśnienia pojawiającej się w tekstach terminologii

¹ Kościńska wspólnie z Renatą E. Hryciuk zredagowała dwa tomy tekstów krajowych i zagranicznych poświęconych płci kulturowej (2007, 2008).

² Zasadna byłaby tu dyskusja nad miejscem antropologii w szerokim, interdyscyplinarnym dialogu poświęconym współczesnej seksualności.

czy bardziej wnikliwie przedstawić podejścia teoretyczne³. Zwięzłe potraktowanie teorii i terminologii może wynikać z faktu, że Kościańska kieruje swoją pracę poza wąskie grono akademickie. Ma ambicje dotrzeć do aktywistów i pracowników instytucji państwowych i pozarządowych. Podręcznik wyobraża sobie jako inspirację do działania i zachętę do wykorzystania antropologii w walce o prawa człowieka czy w procesie wypracowywania skutecznych interwencji. W konsekwencji, we wstępie poświęca dużo uwagi antropologii stosowanej, a czytelnik znajdzie w tomie kilka dobrych, zaangażowanych tekstów.

Część pierwsza tomu, „Definiowanie seksualności i prawa seksualne”, zawiera cztery artykuły. Otwiera ją dobrze umiejscowiony tekst Jeffreya Weeksa, amerykańskiego socjologa historii, który nakreśla ewolucję ram teoretycznych w naukach społecznych odnoszących się do erotyki. Pokazuje centralne miejsce seksualności w dzisiejszych kulturach Zachodu oraz mechanizmy kształtujące seksualność – odwołując się zarówno do politycznych procesów zarządzania społeczeństwem, jak i indywidualnych aktów samookreślenia i przeżywania siebie. Tekst w sposób przejrzysty wyjaśnia, jak patrzeć na seksualność w ujęciu konstruktywizmu społecznego. Podejście to jest konsekwentnie promowane przez kolejnych autorów. W tej samej części Ann Stoler, eksplorująca sposoby realizacji polityki kolonializmu na polu seksualności, stosuje analizę dyskursu w celu pokazania, jak demografia i praktyki seksualne kształtowane są przez siły ekonomiczne i polityczne oraz jak różne dyskursy służą legitymizacji interesów ekonomicznych. Ingrid Sharp dokonuje analizy zawartości medialnych reprezentacji (głównie w tabloidach) NRD-owskiej i zachodniej seksualności po zjednoczeniu Niemiec. W końcu, o prawach seksualnych pisze Alice Miller. Przedstawia ona historyczną ewolucję dwóch debat globalnych: o seksualności i o prawach człowieka oraz ich wpływ na prawa seksualne. Ta część książki pozostawia pewien niedosyt. Mogłaby zostać rozbudowana, podzielona na dwie części, tak by lepiej nakreślić problemy definicyjne i więcej miejsca poświęcić prawom seksualnym.

Druga, szczególnie interesująca pod względem etnograficznym część „Zdrowie” zawiera dwa bloki: „Medykalizacja seksualności i jej konsekwencje” oraz „Ryzykowny seks – metody przeciwdziałania”. W części dotyczącej medykalizacji znalazły się trzy bardzo ciekawe artykuły pokazujące współczesny status wiedzy medycznej i sposoby jej wykorzystania, w tym dwa oparte o badania terenowe. Artykuł Janice Irvine to historia pionierskich badań nad seksualnością prowadzonych przez Alfreda C. Kinseya w USA po drugiej wojnie światowej. Drugi tekst, autorstwa Jennifer Fishman, to studium współczesnych relacji między uczonymi, firmami farmaceutycznymi, agendami rządowymi i konsumentami na podstawie badań etnograficznych i analizy dyskursu na temat biomedykalizacji przypadłości związanych z seksualnością oraz wprowadzania na rynek nowych leków poprawiających jakość życia seksualnego amerykańskich kobiet. Na koniec, Esther Peperkamp ukazuje zawłaszczenie przez religię dyskursu medycznego w celu dyscyplinowania ciała i kształtowania

³ Dużym atutem publikacji jest wieńczący każdą z części wykaz zagadnień i lektur uzupełniających w języku polskim. Ponadto umieszczony na końcu tomu słowniczek angielsko-polski to krok w kierunku ujednolicenia terminologii stosowanej na gruncie nauk społecznych zajmujących się seksualnością.

podmiotowości wiernych. Autorka prezentuje materiał z badań etnograficznych przeprowadzonych w Polsce wśród małżeństw wywodzących się z „pewnego” ruchu katolickiego. Przygląda się praktykom naturalnego planowania rodziny oraz nowym znaczeniom i zachowaniom seksualnym, które powstały na skutek stosowania tej metody.

Blok „Ryzykowny seks” otwiera świetny tekst słynącego z zaangażowania w działania sektora pozarządowego antropologa i lekarza Paula Farmera, który przy użyciu trzech historii życia kobiet żyjących z HIV w różnych częściach świata tłumaczy sposób, w jaki czynniki ekonomiczne, społeczne i polityczne ograniczają sprawczość jednostki i zwiększają ryzyko zachorowań. Farmer pisze o „synergii plag” – sytuacji, kiedy zachowania wynikające z biedy i hierarchii płci napędzają proces rozprzestrzeniania się choroby. Opracowanie Brooke Grundfest Schoepf, poświęcone seksualności i AIDS w kontekście afrykańskim, prezentuje kulturowe sposoby rozumienia choroby, które przyczyniają się do jej rozprzestrzeniania. Tekst Jill Owczarzak podejmuje temat sposobów definiowania ryzyka HIV i ustanowienia odpowiedzialności w postsocjalistycznej Polsce. Prowadząc badania terenowe w organizacjach pozarządowych realizujących programy z zakresu profilaktyki HIV, autorka dokonuje krytycznej oceny stosowanego modelu profilaktyki opartego na zachowaniach, osobistej odpowiedzialności i indywidualnym zarządzaniu ryzykiem. W kolejnym artykule Joanna Busza przedstawia sytuację wietnamskich kobiet wyjeżdżających do Kambodży, by tam pracować w domach publicznych. Jest to głos za uwłasnowolnieniem kobiet świadczących usługi seksualne oraz krytyka sposobów kontroli i interwencji stosowanych przez państwo. Część zamyka praca Tine Gammeltoft, która stawia pytania o kulturowe podstawy ryzykownych zachowań seksualnych wśród młodzieży wietnamskiej. Autorka prezentuje warte uwagi podejście interakcyjne do ryzyka. Artykuły zebrane w tym bloku stanowią ważny głos krytyczny w debacie o istocie sprawczości i odpowiedzialności jednostki zagrożonej zachorowaniem. Wszyscy autorzy podkreślają decydujące znaczenie czynników strukturalnych i kulturowych w rozwoju epidemii oraz pomijanie tychże w projektowaniu konkretnych działań politycznych.

Zamykająca tom część „Poza heteronormą” została podzielona na dwa bloki. Pierwszy dotyczy homoseksualności, drugi natomiast porusza problem „trzeciej płci”. Część „Homoseksualność: ku seksualnemu obywatelstwu” prezentuje dwa artykuły dotyczące historycznego procesu konstrukcji konkretnych tożsamości homoseksualnych oraz wpływu globalizacji na lokalne formy seksualności. Donald Donham pokazuje fragment procesu tworzenia gejowskiej tożsamości w Republice Południowej Afryki. Przedstawiając historie życia dwóch aktywistów głównej organizacji gejów i lesbijek w Johannesburgu, wyjaśnia transformacje ich tożsamości, na tle szerszych zmian społeczno-politycznych. Podobnie Lisa Rofel, na podstawie badań przeprowadzonych w Chinach, pokazuje moment narodzin nowej tożsamości seksualnej i wynikających z niej praktyk w kontekście transnarodowego działania sieci gejów i lesbijek. Z kolei tekst Hadley Renkin o projektach tworzenia historii, realizowanych przez aktywistki lesbijskie na Węgrzech, przedstawia proces przebudowy współczesnego pojmowania obywatelstwa w kierunku sytuacji, w której poczucie

przynależności jest kształtowane przez praktyki kulturowe, a nie tylko normy prawne czy przywileje społeczne. Pomiędzy tymi tekstami znalazł się także krótki i trudny do zakwalifikowania artykuł Jima Wafera, który sam autor określa jako próbę znalezienia teologicznego umocowania w islamie praktyk gejowskich i lesbijskich.

Blok „Trzecia płeć? Antropologia i aktywizm” prezentuje dwa niezwykle ciekawe artykuły pozostające ze sobą w dialogu. Z jednej strony jest to tekst Gilberta Herdta – antropologa zainteresowanego rozmytymi kategoriami płci kulturowej i biologicznej, który opisuje między innymi plemię Sambia z Nowej Gwinei charakteryzujące się kulturową trójpłciowością. Narodziny anatomicznie dwuznaczných noworodków doprowadziły do wykształcenia tożsamości płciowej *kwolu-aatmwol*, która nie jest ani męska, ani kobieca. Autor określa ją jako psychoseksualną tożsamość hermafrodytyczną, która wyróżnia się w lokalnej społeczności, ale nie podlega wykluczeniu. Natomiast artykuł Evana Towle’a i Lynn Morgan to krytyczny przegląd sposobów użycia pojęcia „trzecia płeć” i traktujących o niej prac antropologicznych (m.in. prac Herdta) w popularnych tekstach w USA, głównie w celu legitymizacji ruchów transpłciowych. Autorzy pokazują między innymi, jak dychotomia: zachodni (opresyjny) i niezachodni (potencjalnie wyzwalaający) system płci, prowadzi do esencjalizowania „innego” i używania antropologicznych reprezentacji do promocji lokalnych interesów.

Wśród zebranych tekstów zabrakło, w moim odczuciu, pracy, której autorzy podejmowałyby dyskusję na temat metodologii i etyki w badaniach nad seksualnością. Kwestia używania własnego ciała jako narzędzia badań (Kutsche 1998: 496) czy zachowań seksualnych angażujących antropologa w pole badawcze (Kulick 1995: 19), to wątki ważne, lecz niestety często pomijane. Wart dyskusji jest też problem sposobu pozyskiwania informacji dotyczących doświadczeń seksualnych oraz reprezentacji tego tematu w formie etnografii.

Podsumowując, omawiany tom stanowi doskonały wkład w budowanie polskojęzycznej literatury odnoszącej się do seksualności. Książkę można traktować jako inspirację i niezbędny punkt wyjścia do rozważań dotyczących współczesnej seksualności oraz roli antropologa w jej badaniu. Z pewnością kolejnym ciekawym głosem w tej dyskusji będzie publikacja Kościańskiej, wieńcząca jej nowy etnograficzny projekt o medykalizacji płci w Polsce. Czekam z niecierpliwością.

Anna Witeska-Młynarczyk

LITERATURA

Kościańska A., Hryciuk R.E. (red.)

2007 *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

2008 *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Kulick D.

1995 *The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic Work*, w: D. Kulick, M. Willson (eds.), *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, London, New York: Routledge, s. 1-21.

Kutsche P.

1998 *Field Ethnography: A Manual for Doing Cultural Anthropology*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Małgorzata Rajtar, Justyna Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury 2012, ss. 509, ISBN (WUW): 978-83-235-0998, ISBN (NCK): 978-83-61587-96-5.

Etnologia i antropologia kulturowa/społeczna od swoich początków skupiają się na określonym zestawie tematów badawczych. Dobrym sposobem na ich prześledzenie jest przyjrzenie się spisom treści prac, które powstawały w ciągu ostatnich stu lat. Wybrałem kilka takich przykładowych publikacji, za główne kryterium uznając ich dążenie do ogólnego przedstawienia stanu wiedzy antropologicznej w danym czasie. Przegląd ten wygląda następująco:

Illustrierte Völkerkunde, pod redakcją Georga Buschana z 1910 roku. Spis treści: „Formy myślenia”, „Formy pokrewieństwa”, „Formy gospodarki”, „Religia, sztuka i nauka”, a dalej opisy zróżnicowania kulturowego w planie geograficznym: Ameryka, Australia i Oceania, Azja, Europa, Afryka;

Social Anthropology Edwarda E. Evans-Pritcharda z 1951 roku. Spis treści: „Teoretyczne początki i dalszy rozwój”, „Badania terenowe i tradycja empiryczna”, „Nowoczesne badania antropologiczne”, „Antropologia stosowana”;

Social Anthropology Godfreya Lienhardta z 1966 roku. Spis treści: „Ludzie i środowisko”, „Życie polityczne”, „Stosunki ekonomiczne i społeczne”, „Pokrewieństwo i bliskość”, „Wierzenia i wiedza”;

Social Anthropology Edmunda Leacha z 1982 roku. Spis treści: „Jedność człowieka”, „Ludzkość i zwierzęcość”, „Stosunki społeczne i władza”, „Małżeństwo i sojusz”, „Aspekty kosmologii”.

Jak widać, pewne tematy okazały się trwałe, inne tego waloru nie posiadały. Jedno jest jednak uderzające – w żadnym z przytoczonych przykładów nie pojawiają się emocje jako przedmiot badań. Nie ulega wątpliwości, że na mapie antropologicznych analiz emocje są relatywnie młodym punktem, badanym i opisywanym systematycznie nie dłużej niż od trzech ostatnich dekad. Tym większe uznanie należy się redaktorkom antologii *Emocje w kulturze*, wydanej w serii „Biblioteka Kultury Współczesnej”.

Małgorzata Rajtar i Justyna Straczuk we *Wprowadzeniu* do tomu zastrzegają, że nie jest on wyczerpującym ani zamkniętym zbiorem tekstów, a jego podstawowym

zadaniem było zapoznanie polskich czytelników z różnorodnością podejść teoretycznych i problematyk badawczych w badaniu kulturowo zdeterminowanych emocji, uczuć, pasji i artefaktów. Temu celowi podporządkowano strukturę antologii, która została podzielona na dwie komplementarne części: 1. Perspektywy teoretyczne oraz 2. Etnografie emocji (w każdej z nich pomieszczono siedem tekstów). Redaktorki zadbały o to, by znalazły się tutaj nazwiska znanych i uznanych badaczek, takich jak Catherine E. Lutz, Michelle Z. Rosaldo, Lila Abu-Lughod, Nancy Scheper-Hughes. W przypadku części z tych tekstów mamy do czynienia z pierwszymi przekładami na język polski, co ma niebagatelne znaczenie dla popularyzacji wiedzy antropologicznej.

Kluczowym zagadnieniem całego tomu jest pytanie o istnienie odrębnych „kultur emocji”, wywodzących się raczej z życia społecznego niż ze stanów wewnętrznych. Zawiesza się tym samym dualizm między ciałem a umysłem, uczuciami a rozumem, naturą a kulturą, „ja” a „innym”, jednostką a społeczeństwem. Scheper-Hughes – w przełożonym fragmencie swojej głośnej książki *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil* – kwestionuje na przykład „naturalność” miłości macierzyńskiej, wpisanej jakoby w strukturę emocjonalną każdej zdrowej kobiety. Jej zdaniem, idzie tutaj raczej o zjawisko zależne od uwarunkowań historycznych (co udowodniła w odniesieniu do Europy Elisabeth Badinter) oraz kulturowych. Badaczka sugeruje, że możliwość wystąpienia miłości macierzyńskiej wymaga spełnienia kilku różnych warunków: dominacji miłości romantycznej między dorosłymi rodzicami, spadku śmiertelności niemowląt, pochwały tego rodzaju opieki nad dzieckiem, normy karmienia piersią, odejścia od pełnego posłuszeństwa dzieci. Ostatecznie zatem, miłość macierzyńska stanowi uboczny efekt ogólnych przemian kulturowych, ekonomicznych i zdrowotnych. Co więcej, w tych warunkach żałoba po utracie dziecka może być także sensownie postrzegana jako pozytywna odpowiedź na retorykę kontroli emocji i dyskurs władzy zarówno świeckiej, jak i religijnej. Scheper-Hughes zauważa ponadto, że większość „pracy miłości” i „pracy żałoby” spada na kobiety. Kwestia pracy emocjonalnej generalnie jawi się jako zadanie kulturowo zarezerwowane dla kobiet.

Na inny wymiar kulturowego zdeterminowania emocji zwraca uwagę Anna Wierzbicka (*Język i metafizyka: kwestie kluczowe w badaniach nad emocjami*). Wpływową polską lingwistką, od prawie 40 lat pracującą w Australii, destabilizuje przekonanie o istnieniu emocji uniwersalnych, odwołując się do materii języka. W tłumaczonym artykule przywołuje fragment Ewangelii św. Marka, opisujący emocje Jezusa przebywającego w Ogrodzie Oliwnym. Ten zapis ludzkich emocji, tłumaczony na setki języków, jest dla niej świetnym materiałem do analizy porównawczej. Okazuje się, że w języku angielskim Jezus jest zmartwiony i przygnębiony, w rosyjskim zaś odczuwa dojmujący strach i przerażenie. W przekładach na inne języki ta skala emocji jest jeszcze większa, choć nadal dotyczy tego samego zdarzenia. Proces zamiany emocji w pojęcia doprowadza zatem do ich różnicowania. Obecna dominacja angielszczyzny sprawia w rezultacie wrażenie, że wszyscy odczuwamy w podobny sposób. To wrażenie dalece mylące. Mamy tutaj do czynienia, twierdzi Wierzbicka, z objaśnieniem emocji w języku angielskim; jednak wyobrażenie, że ludzki mózg

jest zaprogramowany do mówienia, myślenia i odczuwania po angielsku, jest tyleż błędne, co wszechobecne.

Nie mam wątpliwości, że *Emocje w kulturze* wypełniają znaczącą lukę w polskojęzycznych pracach z zakresu współczesnej antropologii. Dzięki wysiłkowi Rajtar i Straczuk otrzymaliśmy do dyspozycji zbiór najbardziej istotnych tekstów z zakresu antropologii emocji. Wynikiem jest tom o znaczących walorach dydaktycznych i naukowych, który może być przedłużeniem zapoczątkowanej w latach 90. XX wieku (a ostatnio tracącej impetu) antropologizacji humanistyki.

Waldemar Kuligowski

LITERATURA

Buschan G. (Hrsg.)

1910 *Illustrierte Völkerkunde*, Stuttgart: Streder&Schröder.

Evans-Pritchard E.E.

1951 *Social Anthropology*, London: Cohen and West.

Leach E.

1982 *Social Anthropology*, Glasgow: William Collins Sons&Co.

Lienhardt G.

1966 *Social Anthropology*, London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Danuta Penkala-Gawęcka, Izabella Main, Anna Witeska-Młynarczyk (red.), *W zdrowiu i w chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych*, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, nr 17, Poznań: Biblioteka Telgte Wydawnictwo 2012, ss. 347, ISBN: 978-83-61845-12-6.

Antropolodzy zawsze interesowali się problematyką zdrowia i choroby. Już w XIX wieku badacze na całym świecie – też na ziemiach polskich – zbierali informacje na temat ludowego czy plemiennego rozumienia zdrowia i choroby oraz tubylczych metod uzdrawiania. U nas problematyką tą zajmował się między innymi Marian Udziela (*Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego: przyczynek do etnografii polskiej*, 1891), a większość ważnych dziewiętnastowiecznych prac etnograficznych przynajmniej dotyczyła tej tematyki (szczegółowe omówienie: zob. Penkala-Gawęcka 1995). Nie sposób pominąć tej spuścizny. Jednak współczesna polska antropologia medyczna czerpie też z innych źródeł. Są nimi przede wszystkim zaproponowana przez teoretyków takich, jak Michel Foucault czy Irving Zola krytyka medykalizacji i instytucji szpitala, a także dokonania najważniejszych światowych

antropologów medycznych, wśród których na pewno trzeba wymienić Arthura Kleinmana, Paula Farmera oraz Margaret Lock. Wywodząca się z tych różnych tradycji, współczesna polska antropologia medyczna to krytyczna, zaangażowana dyscyplina, wyposażona we własną metodologię i współpracująca z innymi dyscyplinami naukowymi – szczególnie z socjologią medycyny, ale też literaturoznawstwem, historią, filozofią i *gender studies*.

W zdrowiu i w chorobie... to przegląd najnowszych dokonań rodzimych studiów nad zdrowiem i chorobą – antropologicznych i pokrewnych. Książkę podzielono na pięć części (1. Doświadczenie współczesnego ciała w zdrowiu i w chorobie; 2. Zdrowie i choroba jako konstrukty kulturowe; 3. Zdrowie kobiet w perspektywie antropologii biologicznej i nauk społecznych; 4. Praktycy i pacjenci. Opieka medyczna i psychologiczna a medykalizacja; 5. Poza biomedycyną), w skład każdej z nich wchodzi trzy do czterech artykułów; całość otwiera wprowadzenie autorstwa redaktorek. Nie sposób więc w tym miejscu opowiedzieć o wszystkich tekstach. Chciałabym jedynie zwrócić uwagę na kilka aspektów recenzowanej pozycji.

Wielką wartością książki jest różnorodność źródeł i metod. Z uwagi na multidyscyplinarny charakter pracy znajdziemy tu artykuły oparte na badaniach jakościowych (wywiady, obserwacja uczestnicząca), ilościowych, archiwalnych i internetowych. Na przykład młodzi adepci antropologii Maria Węgrzynowska i Hubert Wierciński analizują materiały zebrane w trakcie długotrwałych i wyjątkowo trudnych badań etnograficznych, poruszających zagadnienia prywatne, emocjonalne, a czasem tragiczne. Węgrzynowska (*Wobec medykalizacji – transnarodowe praktyki zdrowotne polskich migrantek w Irlandii*) rozmawiała z Polkami mieszkającymi w Irlandii na temat opieki nad ciężarnymi. Badania te nie tylko pokazują wybory kobiet, ale też dają wgląd w dwa systemy medyczne – polski i irlandzki. Można by przypuszczać, że z uwagi na rolę Kościoła katolickiego i historycznie marginalną pozycję obu krajów w Europie są one podobne. Okazuje się jednak, że zasadniczo różnią się od siebie: w Polsce zaleca się pacjentkom, by w trakcie ciąży poddawały się licznym procedurom medycznym, natomiast w Irlandii, jeśli nie ma żadnych komplikacji, badań i wizyt lekarskich jest zdecydowanie mniej, a pacjentki nie podlegają sztywnemu medycznemu rygorowi. Jednak migrantki udają się do lekarzy rodaków, stosujących polskie metody. Wierciński (*Amazonki na wojennej ścieżce – w jaki sposób narracją o działaniu i działaniem o charakterze narracji można pokonać raka?*), który prowadził badania wśród członkiń organizacji Polskie Amazonki Ruch Społeczny, pokazuje rolę, jaką odgrywa ta organizacja w budowie czy raczej przebudowie narracji biograficznej i tożsamości pacjentek onkologicznych. Autor rozpatruje proces, w trakcie którego wolontariuszki – zwykle osoby, które same wygrały walkę z rakiem – udzielają wsparcia kobietom po operacji.

Z kolei Katarzyna Chlewińska (*„Przyszłam, bo nie mam z kim porozmawiać”*. *Antropologiczne spojrzenie na zjawisko interwencji kryzysowej – przykład ośrodka poznańskiego*) wprowadza nas w świat i historię ośrodka interwencji kryzysowej. Autorka przygotowuje doktorat z antropologii, a ponadto ukończyła psychologię i we wspomnianym ośrodku pracuje. Pozwala jej to na szczegółowy opis działalności placówki i wnikliwe uwagi na ten temat, rodzi jednak pytanie etyczne (jakże ważne

dla całej antropologii medycznej, która dotyka często najintymniejszych przestrzeni ludzkiej egzystencji) – jej koledzy i klienci rozmawiali z psychologką – czy wyrazili jednocześnie zgodę na udział w badaniu antropologicznym?

Wielką wartością recenzowanej pracy są syntezy powstałe w wyniku wieloletnich badań antropologicznych (Danuta Penkala-Gawęcka, *Profesjonalizacja czy zwrot ku „tradycji”?* *Problemy legitymizacji praktyków medycyny komplementarnej w postsowieckim Kazachstanie i Kirgistanie*) czy też socjologicznych (Włodzimierz Piątkowski, *Wokół socjologii leczenia niemedycznego. Przedmiot – stan badań – kontrowersje legislacyjne w Polsce*), pozwalające na ukazanie zmienności zjawisk w czasie i różnorodnych czynników wpływających na kwestię leczenia, kompleksowo opisujące uwikłanie zdrowia w relacje władzy. W książce znajdziemy też opracowania bazujące na źródłach zastanych – tradycyjnych (np. analiza podręczników do psychiatrii przeprowadzona przez Katarzynę Kubat: *Problem jadłowstrętu psychicznego w polskich podręcznikach psychiatrii [1845-2003] i jego kulturowe odniesienia*) i internetowych (Anna Witeska-Młynarczyk, „*Ta wiedza jest zapisana w naszych ciałach*” – *narracje o porodach domowych w Polsce*).

W pracy zamieszczono również artykuły prezentujące teoretyczne i metodologiczne dokonania antropologów medycznych na świecie, które na pewno zaciekawia czytelników dopiero poznających tę dyscyplinę. Na przykład Anna Wądołowska (*Perspektywa antropologii kulturowej w badaniach na zdrowiem reprodukcyjnym*) na podstawie literatury i własnych doświadczeń badawczych w Meksyku pokazuje, co antropologia może wnieść do badań na zdrowiem kobiet, a Mariola Bieńko (*O ponowoczesnych przygodach zdrowego i chorego ciała w perspektywie nauk społecznych*) przedstawia perspektywy teoretyczne wprowadzające ciało w obręb zainteresowania nauk społecznych.

Inną wielką zaletą książki jest perspektywa upodmiotawiająca pacjentów. Autorzy i autorki przełamują liczne stereotypy i oddają głos tym, dla których zwykle nie ma miejsca w debacie publicznej. Na przykład Antonina Ostrowska (*Zdrowie w pułapce ubóstwa. Racjonalność profilaktyki ginekologicznej wśród polskich kobiet żyjących w biedzie*), która przygląda się przeciwdziałaniu chorobom kobiecym w kontekście biedy. Nie tylko analizuje procesy społeczne powodujące małą skuteczność programów profilaktycznych, ale także ukazuje doświadczenia badanych w kontakcie ze służbą zdrowia. Jedna z nich mówi o wizycie u ginekologa: „miałam taką przykrą sytuację, że zniechęciłam się i nie pójdę tam więcej. (...) pani doktor (...) podczas badania kazała mi samej sobie przytrzymać (...) wziernik. Nie bardzo mogłam, więc poszła po pielęgniarkę, ale nie zamknęła drzwi. A ja tam na tym samolocie, drzwi otworzyła na poczekalnię, mężczyźni siedzieli tam, Boże” (s. 198). Z kolei Anna Witeska-Młynarczyk udziela głosu kobietom rodzącym, przedstawia ich trudności w odnalezieniu się w świecie biomedycyny oraz strategię oporu. Marcin Moskalewicz (*Choroba w perspektywie fenomenologii hermeneutycznej. Zarys problematyki*) – w bardziej teoretycznym duchu – ukazuje, jak w kontekście zdrowia i choroby (głównie psychicznej) wykorzystać fenomenologię hermeneutyczną; podkreśla przy tym jej alternatywny charakter wobec biomedycyny, która pacjenta odczłowiecza. Przywołuje między innymi dorobek Antoniego Kępińskiego, który – zdaniem autora – przyjmował fenomenologiczną optykę. W poznaniu chorego kierował się intuicją,

dażył „do uzyskania bezpośredniego wglądu w człowieka postrzeganego holistycznie” (s. 100).

We wprowadzeniu redaktorki ubolewają, że w naszym kraju nie istnieje multidyscyplinarna współpraca między antropologami a praktykami (lekarzami, specjalistami od profilaktyki i zdrowia publicznego). Rzeczywiście, kiedy czytamy wnikliwe studia zebrane w tomie *W zdrowiu i w chorobie...* widzimy, że antropolodzy i inni badacze jakościowi mogliby nie tylko wiele wnieść do dyskusji na temat służby zdrowia, ale też ich analizy mogłyby przyczynić się do ulepszenia profilaktyki i ochrony zdrowia.

Agnieszka Kościńska

LITERATURA

Penkala-Gawęcka D.

1995 *Medycyna ludowa i komplementarna w polskich badaniach etnologicznych*, „Lud” 78, s. 169-191.

Udziela M.

1891 *Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego. Przyczynek do etnografii polskiej*, Warszawa: Biblioteka „Wisły”, t. 7.

Juraj P o d o b a, *Vývoj staviteľ'stva a spôsoby bývania v dedinskom prostredí v 20. storočí*, Etnograficke monografie, zv. 1, Bratislava: Slovenská asociácia sociálnych antropológov 2011, ss. 278, ISBN: 978-80-970587-2-2.

Na terenie Słowacji w latach 1950-1980 zbudowano, jak skrupulatnie wylicza autor, 404 671 nowych domów rodzinnych, z których większość prezentuje mniej lub bardziej nowatorską wobec tradycji formę. Niebagatelna jest zatem i sama liczba, i problem badawczy, z jakim się wiąże. Nie idzie przecież li tylko o sam fakt statystyczny ani o niegdysiejsze uzasadnienie tego budowlanego boomu „socjalistycznym rozwojem”. Etnolog może dostrzec w tym zjawisku sprawy i procesy o wiele głębsze i bardziej złożone. Podoba formułuje w swojej pracy kilka takich węzłowych zagadnień (s. 25-26):

- charakterystyka tradycyjnego budownictwa na słowackiej wsi jako punkt wyjścia dla zrozumienia procesów zachodzących w tym zakresie w XX wieku;
- ulokowanie tradycyjnego ludowego budownictwa w kontekście współczesnych form budownictwa na wsi;
- charakterystyka budownictwa z okresu międzywojennego oraz tuż po II wojnie światowej, z uwzględnieniem ich pokrewieństwa z budownictwem tradycyjnym;
- charakterystyka i typologizacja budownictwa wiejskiego po 1948 roku;

- periodyzacja rozwoju budownictwa na obszarach wiejskich w XX wieku;
- charakterystyka form zamieszkiwania w przestrzeni wiejskiej w XX wieku.

Poszukując danych umożliwiających systematyczne odniesienie się do tak szeroko zakrojonych celów, Podoba podjął stosowne badania terenowe. Odbył je w trzech wybranych wsiach, reprezentujących różne regiony Słowacji. Były to kolejno: Cifer, powiat Trnava, zasobna wieś rolnicza z południowego zachodu, reprezentująca typ nizinnej architektury naddunajskiej; Sliače pri Ružomberku, powiat Liptowski Mikulasz, podgórska wieś rolnicza, której budownictwo zalicza się do kręgu karpackiej architektury drewnianej; Muránska Zdychava, powiat Rožňava, wieś o charakterze górskim, podobnie jak poprzednia lokowana w zasięgu drewnianej architektury Karpat. Wszystkie wybrane przez autora wsie łączy homogenicznie słowacka ludność oraz przewaga wyznania rzymskokatolickiego. Do połowy XX wieku były one także wsiami typowo rolniczymi. Jak się dowiadujemy, we wsiach Cifer i Sliače znajdowało się ponad 1000 domów mieszkalnych, a w górskiej Muránskiej Zdychavie niepełna 150.

W pracy terenowej Podoba oparł się na metodach klasycznej etnografii, czyli na obserwacji, wywiadzie i rozmowach niesformalizowanych. W efekcie, czytelnik ma do dyspozycji niemal 300-stronicową książkę podzieloną na 13 rozdziałów, bogato ilustrowaną fotografiami oraz rysunkami. Kolejne jej partie uporządkowano według reguły historycznego następstwa, najpierw zatem przedstawia się budownictwo i formy zamieszkiwania w przeszłości, by w końcowych rozdziałach ukazać ich współczesne oblicze. Rzetelnej bazie źródłowej towarzyszy równie solidnie przygotowana rama teoretyczna. Podoba szeroko czerpie z dorobku terenowego i metodologicznego takich badaczy, jak Václav Frolc, Jiří Langer, Ivo Možný oraz Pierre Bourdieu. Nie ulega jednak wątpliwości, że cała praca powstała przede wszystkim w paradygmacie historycznym, gdzie za kluczowe uznaje się rekonstruowanie przeszłych stanów kultury, poszukiwanie kontynuacji, trwałości, a także uczulenie na sens i kierunki zachodzących zmian.

Sednem podjętej przez autora pracy jest osadzenie przemian budownictwa wiejskiego na Słowacji w kontekście przemian kultury. Wyróżnia on przy tym trzy zasadnicze przyczyny owych przemian: polityczno-ekonomiczne, społeczne oraz kulturowe. Ważne są nowe surowce, zmieniające się mody, estetyki i techniki budowania, ale to tylko werniks głębszych zjawisk. Podoba wskazuje na przykład na ogromną rolę pomocy sąsiedzkiej: „aż do końca lat osiemdziesiątych budowa rodzinnego domu nie wymagała posiadania wielkiego kapitału finansowego. Znacznie ważniejsze było dysponowanie kapitałem społecznym. Bez mobilizowania sieci pomocy własny dom mógł zbudować jedynie nadzwyczaj bogaty człowiek. A tych było niewielu. Dysponować siecią pomocy trzeba było nie tylko przy samej budowie, ale także przy pozyskiwaniu potrzebnych materiałów” (s. 254). Za niezwykle istotny dla zrozumienia przemian wiejskiego budownictwa autor uznaje ponadto jego symboliczny wymiar, w ramach którego określone formy, materiały i idee traktowane są jako „znaki statusu” (s. 10). Jednym z nich było pojawienie się w latach 70. „nowoczesnych” materiałów, umożliwiających zastosowanie w budowie domów żelazobetonowych stropów czy ceramicznych dachówek. Innym przejawem gry o status miała być budowa tak

zwanych „domów-telewizorów”, popularnych zwłaszcza w latach 80. Geometryczne sześciany z dużymi oknami i loggiami na piętrze postrzegano jako oznaki postępu i przynależności do kultury miejskiej, a nie wiejskiej. Do „znaków statusu” Podoba zaliczył także, rozpowszechniające się w ostatnich latach, korzystanie z usług profesjonalnych projektantów zarówno budynków, jak i ich wnętrz. Autorskie uwagi nie skupiają się tylko na domach mieszkalnych. Podoba stwierdza, że współczesne zabudowania gospodarskie dają się podzielić na dwie grupy: 1. służące hodowli zwierząt i przechowywaniu płodów rolnych; 2. mające inne zastosowanie, na przykład garaż, letnia kuchnia, drewnitnia, skład opału. W ich budowie i funkcji także można dostrzec rolę technologicznych innowacji oraz zabiegania o wysoki status społeczny.

Przyjęta metoda historyczna pozwoliła słowackiemu badaczowi na sformułowanie kilku generalnych wniosków o charakterze diachronicznym. Wyraźne jest zatem w słowackim budownictwie wiejskim odejście od stosowania tradycyjnych materiałów budowlanych, pochodzących z lokalnych zasobów, i zastąpienie ich nowoczesnymi półfabrykatami, a co za tym idzie, nowymi technikami budowy i konstrukcji. „Można stwierdzić – podkreśla Podoba – odchodzenie od tradycyjnych materiałów, technik, konstrukcji, a także formalnych rozwiązań architektonicznych oraz dekoracyjnych na rzecz innowacji. W pierwszej połowie XX wieku proces ten przebiegał w sposób płynny, można tutaj zauważyć jego kontynuację. Druga połowa wieku przyniosła przerwaniu tej kontynuacji i radykalne zerwanie z architektonicznymi tradycjami słowackiej wsi” (s. 84). Inne wymiary transformacji wiejskiej architektury i związanego z nią wiejskiego sposobu życia Podoba wylicza szczegółowo (s. 157):

- oddzielenie miejsca przygotowywania jedzenia od jego konsumowania;
- oddzielenie miejsc przygotowywania żywności dla zwierząt i pokarmów dla ludzi (tradycyjnie oba miejsca nie były wydzielane);
- oddzielenie miejsca, w którym się je, od miejsca, w którym się śpi;
- oddzielenie miejsca, w którym się śpi, od przestrzeni dziennej aktywności.

Oczywiście, tempo tych zmian nie było jednolite: w nizinnym Ciferze opisana przez Podobę transformacja rozpoczęła się już w końcu XIX wieku, podczas gdy w rejonach górskich nie wszędzie zaistniała jeszcze w latach 80. XX wieku. Bez względu jednak na region Słowacji, do reguły należy wyraźne zorientowanie na reprezentacyjne funkcje budynków („rezydencje”), a także pojawienie się domów zamieszkiwanych jedynie sezonowo.

Praca Podoby została opublikowana – jak dowiadujemy się ze „Słowa wstępnego” Martina Kanovský’ego – jako pierwszy tom w cyklu monografii, które zamierza wydawać Słowackie Stowarzyszenie Antropologów Społecznych. Skąd taki właśnie wybór? Pytanie to jest tym bardziej uzasadnione, że recenzowana książka nie jest publikacją nową, powstawała na początku lat 90. jako dysertacja, która została obroniona z 1994 roku w Národopisném ústavu Slovenskej akadémie vied (obecnie Ústav etnológie). Książkowa forma jest owej rozprawy poprawioną i skróconą wersją. O prestiżowym pierwszeństwie, jak informuje nas Kanovský, zadecydowały dwie okoliczności. Po pierwsze, Podoba napisał monografię bazującą na szczegółowym materiale etnograficznym, pozyskanym w trakcie długotrwałych badań terenowych,

co dzisiaj, w czasach masowego publikowania materiałów przyczynkarskich nie należy do reguły. Po drugie, autor nie ograniczył się do prezentacji surowego materiału terenowego, ale w rozumiejący sposób odniósł go do ustaleń teoretycznych, interpretując go tak, że bezsporna jest jego antropologiczna kompetencja. Lektura książki przekonuje, że rekomendujący ją Kanovský – wskazując jej największe walory – nie mylił się. *Vývoj staviteľ'stva a spôsobu bývania v dedinskom prostredí v 20. storočí* można polecić jako wyczerpujący i wszechstronny etnograficzny raport dotyczący rozwoju budownictwa wiejskiego i sposobów jego użytkowania na Słowacji w XX wieku. Nie trzeba dodawać, że podobna praca dotycząca Polski mogłaby się okazać lekturą nadzwyczaj zajmującą.

Waldemar Kuligowski

Rastislava Stoličná-Mikolajová (ed.), Katarína Nováková, *Kulinárna kultúra regiónov Slovenska*, Bratislava: VEDA vydavateľ'stvo Slovenskej akadémie vied 2012, ss. 495, ISBN: 978-80-224-1257-5.

Autorki tej obszernej pracy wzięły na swe barki zestawienie i omówienie tradycji kulinarnych oraz norm żywieniowych charakterystycznych dla obszarów wiejskich Słowacji. Jak podkreśla we wstępie Rastislava Stoličná-Mikolajová, pożywienie zostało w tej książce potraktowane jako otwarty system informacyjny oraz system kulturowy determinowany przez wartości, normy i konwencje (s. 7). Badaczka pisze: „Rzeczą oczywistą jest, że człowiek potrzebuje codziennie jeść i pić, jednakże jedzenia nie konsumujemy instynktownie, jak zwierzęta. Wybór tego, co spożywamy, nawyki żywieniowe i zachowanie podczas jedzenia są określane przez psychiczne i społeczno-kulturowe wzory zachowania. Przeżycie człowieka jako istoty kulturowej zależy od wykorzystania kategorii społecznych, które zabezpieczają jego orientację i komunikację (w najszerszym tego słowa znaczeniu) pomiędzy jednostkami i grupami. W tym sensie pożywienie prezentuje wartość kulturową, system, za pomocą którego człowiek panuje także nad swymi biologicznymi potrzebami oraz sytuacją społeczno-kulturową” (s. 7).

W swym podejściu metodologicznym autorki odniosły się przede wszystkim do osiągnięć takich badaczy, jak Günter Wiegelmann (jako jeden z pierwszych zwrócił on uwagę na fakt, iż pożywienie stanowi jedną z podstawowych kategorii badań etnologicznych), Ulrich Tolksdorf (zainspirowany tezami Wiegelmanna sprecyzował pojęcie „jedzenie”, w obręb którego wchodzi „produkt”, czyli to, co, z czego i w jaki sposób jest ono przygotowywane oraz „sytuacja”, którą określa się za pomocą tego kiedy, gdzie i w jakich warunkach potrawa jest spożywana) czy Claude Lévi-Strauss (który konstatawał, że konsumpcja zależy nie tylko od uwarunkowań społecznych, lecz również tych o charakterze ekologicznym, ekonomicznym i technicznym). Rozważania tych myślicieli były znaczącą inspiracją dla badaczek podczas opracowywania zebranego materiału etnograficznego.

Jak już wcześniej zasygnalizowałam, zamierzeniem podjętym w książce było zaprezentowanie wyników badań oraz analizy tradycyjnej kultury kulinarnej na Słowacji w pierwszej połowie XX wieku. Badany obszar został podzielony na dwadzieścia dwa regiony. Podstawowym wyznacznikiem umożliwiającym wyodrębnienie tych terytoriów był w miarę jednorodny charakter kultury tradycyjnej, uwarunkowany podobnymi czynnikami ekologicznymi i klimatycznymi. Ważną rolę odegrało również podobieństwo zmian historycznych, społecznych i kulturowych, które wpłynęły na jej współczesny obraz. Przyjmując takie założenia, autorki zdecydowały się na podział niektórych większych regionów na kilka mniejszych. Dzięki temu mogły przedstawić bardziej szczegółowy obraz kultury kulinarnej tych obszarów, zwracając jednocześnie uwagę na ich specyfikę.

Dużą wartością opracowania jest ukazanie tradycji kulinarnych w szerokim kontekście, z uwzględnieniem różnorodności etnicznej, wyznaniowej i społecznej badanych grup. Dzięki takiemu ujęciu czytelnik poznaje różnorodne nawyki żywieniowe przedstawicieli mniejszości narodowych zamieszkujących teren Słowacji (na przykład Czechów, Węgrów, Niemców, Romów, Łemków i in.). Liczne przykłady przytoczone w kolejnych rozdziałach potwierdzają i umacniają twierdzenie o niezwykle silnym znaczeniu pożywienia, między innymi w budowaniu oraz podtrzymywaniu tożsamości kulturowej odmiennych grup społecznych. Śledząc różnorodne menu poszczególnych grup wyznaniowych zamieszkujących badany teren – katolików, grekokatolików, prawosławnych, ewangelików – otrzymujemy obraz różnorodnego pojmowania znaczenia symbolicznego potraw oraz różnych sposobów ich wartościowania. Z kolei zapoznając się z przyzwyczajeniami żywieniowymi przedstawicieli takich mniejszości społecznych, jak pasterze, drwale, górnicy, szklarze czy winiarze odkrywamy ogromne zróżnicowanie tradycyjnej kuchni wiejskiej na Słowacji.

Takie podejście autorek do podjętego tematu wskazuje na fakt, iż bez uwzględnienia szeregu aspektów społeczno-kulturowych i przyrodniczych nie jest możliwe uzyskanie pełnego obrazu jakiegokolwiek działalności człowieka, w tym także, zdawać by się mogło tak naturalnej, jaką jest zaspokojenie głodu i pragnienia.

Podstawą wywodów zawartych w pracy są informacje zebrane w czasie eksploatacji terenowych uzupełnione zarówno literaturą tematu (wykorzystane zostały liczne monografie regionalne), jak również niepublikowanymi do tej pory materiałami archiwalnymi (m.in. zbiory archiwów Słowackiej Akademii Nauk). Stanowią one niezwykle bogate źródło informacji na temat zwyczajów żywieniowych mieszkańców słowackiej wsi oraz dynamiki przemian zachodzących w tym zakresie. Z tego względu wartość dokumentacyjna publikacji jest bardzo wysoka.

Książka składa się z 22 rozdziałów, wstępu, zakończenia oraz słownika nazw gwarowych. Każdy z rozdziałów jest poświęcony jednemu z regionów wyznaczonych przez autorki. Są to regiony: abovský, dolnozemplínsky, gemerský, hontianský, horehronský, hornozemplínsky, liptovský, malokarpatský, myjavský, nitrianský, novohradský, oravský, spišský, šarišský, tekovský, trenčiansky, trnavský, turčiansky, záhorský, zmagurský, zvolenský, žilinsko-kysucký. Każda z części posiada identyczną strukturę, która ułatwia analizę i porównanie prezentowanych treści. Początek stanowi omówienie kontekstu historyczno-społecznego oraz gospodarczo-przyrod-

niczego opisywanego obszaru, dzięki czemu możliwe jest dostrzeżenie tych czynników, które odegrały zasadniczą rolę w kształtowaniu danej kuchni regionalnej. Kolejne fragmenty rozdziałów poświęcone są szczegółowemu omówieniu tradycji kulinarnych oraz norm żywieniowych. Autorki opisują sposoby przygotowania i konsumpcji potraw (a także wygląd i wyposażenie kuchni, konstrukcję pieca i jego usytuowanie, miejsce przechowywania produktów itp.) oraz typowy skład codziennego jadłospisu. W dalszej części charakteryzują różne typy potraw: zbożowe, z kapusty, ziemniaków, warzyw i owoców, mleczne, mięsne, napoje (w tym alkohole), postne i świąteczne. Nieodłączną częścią każdego z rozdziałów jest zestaw kilkunastu przepisów tradycyjnych dań z omawianego regionu. Pomimo tego, iż jedna z autorek książki, Stoličná-Mikolajová, ma w swoim dorobku dziesiątki opracowań (artykułów i prac zwartych) na temat pożywienia, w tym także słowackiego, to jak sama we wstępie zaznacza, „jest to pierwsza tak kompleksowo opracowana publikacja poświęcona regionalnym postaciom kulinarnych tradycji Słowacji” (s. 9).

Podsumowując, osoby zainteresowane rolą tradycji kulinarnych oraz wpływem czynników kulturowych i pozakulturowych na kształtowanie się norm żywieniowych uzyskają w omawianej książce wiele cennych informacji na ten temat. Problematykę tę autorki rozpatrują poprzez szczegółową analizę kuchni słowackich obszarów wiejskich. Dzięki takiemu podejściu, czytelnik otrzymuje, z jednej strony, szczegółowy obraz zwyczajów kulinarnych jednego z regionów Środkowej Europy, a z drugiej – narzędzia umożliwiające wnioskowanie o kulturze kulinarnej w znacznie szerszym kontekście.

Anna Drożdż

Patrycja Trzeszczyńska, *Łemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013, ss. 446, ISBN: 978-83-233-3487-3.

W czasach tak zwanej ponowoczesności coraz częstsze jest zainteresowanie lokalizmem, przeciwieństwem globalizmu. Wydaje się, że to zmęczenie modnym do niedawna sytuowaniem człowieka, nacji czy narodu w skali makro zaczyna owocować powrotem do „pochylania się” nad problemami i zagadnieniami odnoszącymi się do skali mikro – szukania własnego miejsca, właśnie lokalności; „przypisania” – w pozytywnym znaczeniu – do regionu, „małej ojczyzny”. Sygnałem może być pojawianie się coraz liczniejszych publikacji mówiących o tożsamości i historii grup regionalnych i etnicznych, także niewielkich społeczności regionalnych.

W ten nurt wpisuje się prezentowana przez mnie *Łemkowszczyzna zapamiętana...* Mówi ona bowiem o Łemkach jako grupie etnicznej (traktowanej też jako narodowa), o jej samoświadomości i tożsamości opartej na łemkowskiej pamięci zbiorowej.

Praca Patrycji Trzeszczyńskiej jest bardzo obszerna. Podstawą analizy są w niej dwa typy źródeł: zastane – istniejąca twórczość wspomnieniowa (66 publikacji) oraz

wywołane – zgromadzone w trakcie badań terenowych po obu stronach granicy łemkowskie opowiadania o przeszłości.

Głównym obszarem zainteresowań autorki jest duża wieś gminna Komańcza, leżąca w powiecie sanockim (województwo podkarpackie). Badaniami zostali objęci współcześnie mieszkający w Komańczy Łemkowie (nieliczni pozostali po Akcji „Wisła”), powracający z przesiedlenia z ziem zachodnich i północnych, a także ci wysiedleni na Ukrainę w 1945 roku, rozproszeni tam w dwunastu wsiach. Materiał empiryczny stanowi 57 wywiadów typu narracyjnego. Te narracje autobiograficzne są szczególnie ciekawe, wskazują bowiem na zróżnicowane podejście Łemków do pamięci.

Metodologię badań autorka opiera o kategorię „pamięci” i metodę autobiograficzną, wykorzystuje podejście Katarzyny Kaniowskiej i przytacza bogato fragmenty z jej prac, sięga też do opracowań socjologów dotyczących samej metody autobiograficznej. Układ pracy jest przejrzysty i prosty, ale liczne powtórzenia (szczególnie rozdz. 4 i 5) sugerują, jakby były one pisane jako części odrębne. W publikacji można wyróżnić część ogólną, omawiającą interesującą autorkę problematykę (wstęp, rozdz. 1, 2, 3) oraz część poświęconą analizie materiałów i prezentacji źródeł.

W części pierwszej mamy zapowiedź problematyki badawczej i jej zakresu przestrzennego, prezentację podstawowych kategorii badawczych oraz założeń teoretycznych i metodologicznych. Rozdział drugi jest w całości poświęcony historii Łemków. Kolejny, trzeci, to rozwinięcie pojęcia pamięci i jego rozumienia jako kategorii badawczej. Jest on ilustrowany materiałami z pamiętników. Rozdziały czwarty i piąty to część empiryczna. Autorka analizuje w nich źródła zastane (rozd. 4) oraz bogate materiały pochodzące z badań terenowych (rozd. 5). W piątym rozdziale znajdujemy ciekawą próbę porównania pamięci i relacji o przeszłości samej Komańczy obecnych jej mieszkańców i Łemków przesiedlonych na Ukrainę. Wnioski z tych analiz wskazują na istotne związki między pamięcią narracyjną a kształtowaniem się i utrzymywaniem tożsamości oraz więzi z terenem pochodzenia czy zamieszkania.

Praca zawiera cztery tabele, stanowiące element syntetyzujący. Pokazują one: typologię przestrzenną tożsamości Łemków, uwzględniając typ zakorzenienia w zależności od ich aktualnego zamieszkania; typologię łemkowskiej literatury dokumentalnej; systematyzację wątków biograficznych w zebranych przez autorkę narracjach mieszkańców Komańczy; wreszcie, wątki w narracjach osób wysiedlonych na Ukrainę. Opracowanie kończy podsumowanie i niezwykle bogata bibliografia. Wydaje się, że z wielu przypisów (ogółem 1093), odwołujących się do tych samych wątków i autorów, można by zrezygnować. Uwaga ta odnosi się do trzech pierwszych rozdziałów. Uzasadnione są natomiast liczne przypisy, stanowiące dokumentację, w rozdziałach analitycznych (rozd. 4, 5).

W tej obszernej pracy pojawia się kilka kwestii dyskusyjnych. Chociaż, według zapowiedzi autorki, rzecz ma być o Komańczy, to w części analizującej źródła zastane autorzy pamiętników pochodzą z różnych miejscowości. Można dyskutować o podejściu do kategorii „małej ojczyzny”. Trzeszczyńska (rozwija to w przyp. 657), za Czesławem Robotyckim i Rochem Sulimą, przyjmuje, że jest to „figura zbiorowej wyobraźni”, która uległa folkloryzacji. Jej aktualność można jeszcze obserwować choćby w tendencjach do podkreślania lokalności. Niezgodne z nowym paradyg-

matem i postulatem przeprowadzania wywiadu narracyjnego jest stwierdzenie, że narracja opowiadana badaczowi czyni go biernym słuchaczem, a teksty drukowane są pełniejsze niż „wywołane” (s. 10). To stwierdzenie, przyjęte za Teresą Smolińską, można tłumaczyć tylko jego dawnością (pochodzi z r. 1992) i panującym wówczas podejściem.

I ostatnia, z ważniejszych, uwaga – nie rozumiem pominięcia w badaniach Łemków żyjących jeszcze na ziemiach zachodnich i północnych Polski, a pochodzących z Komańczy. Chyba, że takich już nie ma.

Podsumowując, wydaje się, że omawiana publikacja jest ważna i potrzebna. Wzbogaca ciągle nieliczną literaturę dotyczącą podjętej tematyki, tu opartą na bogatych źródłach. Wpisuje się w coraz szerszą praktykę badawczą opierającą analizę o materiał uzyskany poprzez kategorię pamięci. Trud przebrnięcia przez obszerny tekst owocuje zapoznaniem się z ciekawym i inspirującym poznawczo materiałem empirycznym oraz wnioskami płynącymi z analizy.

Anna Szyfer

Natalia Bloch, Anna Weronika Brzezińska (red., współpraca Błażej Warkocki, Małgorzata Wosińska), *Sztutowo/Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2013, ss. 179, ISBN: 978-83-7383-657-0.

„Przeszłość to obcy kraj”, pisał David Lowenthal, nawiązując do książki Leslie P. Hartleya *The Go-Between*, a „sprawy mają się tam inaczej”. I rzeczywiście, „kiedyś” bardzo często stanowi mglistą granicę rozdzielającą doświadczenie tego, co było i minęło, od tego, co jest tu i teraz. Przeszłość jest grą pamięci i zapomnienia. To dialektyka selektywnej nostalgii, sentymentu, ale i resentymentu, w której do głosu mogą dochodzić sprzeczne, wykluczające się lub też wyidealizowane wyobrażenia. Przeszłość często ożywa w teraźniejszości lub jest przez nią wywoływana – pojawia się, gdy o nią pytamy lub też, gdy znacząco staramy się ją przemilczeć.

To właśnie z przeszłością osadzoną w teraźniejszości zmiernają się autorzy książki *Sztutowo/Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem*. Sztutowo to żuławska wieś wypoczynkowa; Stutthof to dawny obóz koncentracyjny, w którym dziś znajduje się Muzeum upamiętniające „niełatwą” historię regionu. Plaża i obóz – przestrzenie tak różne, tak semantycznie kontrastujące ze sobą, a jednak pozostające w bliskości, łączące pamięć i zapomnienie. Doskonale zdają sobie z tego sprawę autorzy książki, którzy sami – intencjonalnie bądź nie – postanowili osadzić się „gdzieś pomiędzy”. Owo „pomiędzy” nie dotyczy jednak tylko treści zawartej w książce (relacji przeszłości z teraźniejszością), ale także formy – praktyki antropologicznej i reportażu. Takie połączenie stanowi niezwykle interesujące studium przypadku, w którym indywidualne doświadczenia odgrywają istotną rolę.

Książka jest zatem serią reportaży (czasem wręcz impresji), w których spotykamy różnych bohaterów, a każdy z nich ma do opowiedzenia swoją historię i swoje rozumienie niełatwej przeszłości miejsca i regionu. I tak na przykład, pani Jadwiga – podczas codziennego „sprzątania zagłady” – opowiada o pracy w Muzeum, czyszczeniu gablot z eksponatami, ścieraniu kurzu czy myciu podłóg (Tomasz Michalik). Jej rutynowe obowiązki osadzone są jednak w ramach niecodziennej przestrzeni, którą otacza aura przeszłości – śmierci, ale przecież i życia. O życiu wolą też chyba rozmawiać księża z pobliskich parafii (Tadeusz Fułek). Obóz, na stałe zakorzeniony w lokalnej codzienności, nie wzbudza już silnej potrzeby przypominania o złu, które miało tam miejsce. Nieopodal skrzyżowania ulic Słonecznej i Obozowej można spotkać panią Anię, która wynajmuje pokoje turystom przyjeżdżającym odpocząć na bałtyckiej plaży (Wioleta Pełkowska). Biznes turystyczny w Sztutowie kwitnie bez względu na „niewygodne” sąsiedztwo. Obóz czy plaża? A może jedno i drugie? „Wycieczkowicze” (Daria Kutkiewicz) często zostawiają kolorowe piłki plażowe przed Bramą Śmierci, by z piaskiem w butach i sandałach zwiedzać Muzeum, w którym często ich uwagę przykuwają wyrzeźbione z ziemniaków głowy więźniów (Łukasz Posłuszny).

Pozostałości po obozie Stutthof stanowią źródło wiedzy o przeszłości, a dla „detektorystów” (archeologów-amatorów) są również podróżą w poszukiwaniu złotego runa (Mikołaj Smykowski). O materialnych śladach przeszłości – tej mniej lub bardziej widocznej patynie czasu – dowiadujemy się także przy okazji „zwiedzania” starego dworu, w którym przebywał Artur Schopenhauer (Martyna Szeląg) lub też podczas poszukiwań granic obozu, dziś zarośniętych gęstym mchem, spod którego gdzieś wystają numizmaty przeszłości (Alicja Wolna). Czas płynął, a wraz z nim zmieniała się „mała ojczyzna” (Anna W. Brzezińska), przekształcała lokalna architektura (Bartosz Wiśniewski) i prawa własności (Cezary Rosiński).

Z reportaży dowiadujemy się również o indywidualnych losach i doświadczeniach ludzi przesiedlonych. Dla jednych przyjazd do Sztutowa był wręcz „szkołą życia” (Kamila Grześkowiak), inni natomiast z nostalgią i sentymentem patrzą dziś w przeszłość (Marta Kluszczyńska). Na Żuławach bowiem przeszłość spotyka się z teraźniejszością. I tak, historie „różowych trójkątów” (więźniowie obozu skazani za homoseksualizm) bywają pomijane w narracji muzealnej (Błażej Warkocki), a współczesne napięcia „dużej” polityki znajdują swe odzwierciedlenie w lokalnym krajobrazie (Kornelia Kajda).

Całość reportaży obejmuje więc różnych bohaterów (ludzi, budynki, pomniki, krajobraz), których losy splatają się z obozem i plażą, a każdy z nich opowiada własną historię. Bohaterami są jednak także sami badacze reprezentujący różne – aczkolwiek bliskie sobie – dyscypliny: antropologię, filologię polską, kulturoznawstwo, archeologię, politologię i kognitywistykę. I oni są „gdzieś pomiędzy” – nie tylko jednak pomiędzy przyjmowanymi przez siebie perspektywami badawczymi, ale także pomiędzy „ową” plażą i „tym” obozem. Sami bowiem muszą zmagać się z tym nie zawsze łatwym przecież terenem. W rozmaity sposób oswiają więc przestrzeń, w której przyszło im przebywać. I mimo że czas spędzony w pokojach, które niegdyś były pomieszczeniami biurowymi obozu jest czasem tymczasowym, to jednak wywołuje on skrajne emocje – od śmiechu aż po łzy (Małgorzata Wosińska).

Książka *Sztutowo/Stutthof...* jest niezwykle interesującym studium reportażu antropologicznego, którego wielką wartością (poza spotkaniem z bohaterami) jest właśnie tytułowe „gdzieś pomiędzy”. Już w samym wstępie książki (Natalia Bloch) – chyba najbardziej „naukowym” fragmencie, napisanym jednak bez popadania w hermetyczny żargon – możemy zauważyć, że „pomiędzy” stanowi o istocie terenu, badań, obserwacji czy wreszcie samego pisania. Mimo iż antropologia i reportaż mają ze sobą wiele wspólnego, to jednak nie są one tożsame. Ich cele bywają różne, tak jak i wrażliwość podejmowanych kwestii. Niemniej, każda z tych perspektyw jest podatna na „siedem grzechów głównych” pisania o „inności”, opisywania i przedstawiania „świata innych ludzi” (s. 14-24). Generalizacja, egzotyzyacja, esencjalizacja, ahistoryzacja, patologizacja, idealizacja, uprzedmiotowienie – oto nasze grzechy, nasze pułapki narracji, w które zdarza się nam niekiedy popadać. Autorom książki w większości udaje się ich uniknąć. Zwracając uwagę na indywidualne losy bohaterów, dalecy są od wysuwania ogólnych i jednoznacznych wniosków czy też zakładania jednorodności i homogeniczności krajobrazu społeczno-kulturowego. Nie grozi im również ahistoryzacja i egzotyzyacja, ponieważ reportaże obfitują w szczegóły z życia poszczególnych ludzi, ich indywidualnych historii oraz kontekstu „niełatwej” przeszłości. Z pewnością też nie uprzedmiotawiają swoich rozmówców i nie patologizują ich światów. Nieco inaczej jest w kwestii idealizacji, która od czasu do czasu pojawia się na kartach historii poszczególnych bohaterów. Idealizowanie nie oznacza tu jednak klasycznego tworzenia sielskich narracji, a raczej wywoływanie za ich pomocą nastroju sentymentalności i melancholii. Czy jest to grzech w ramach proponowanej przez autorów formy? Nie wiem. A nawet jeśli, to po lekturze całej książki autorzy niemal natychmiast zostają rozgrzeszeni.

Marek Pawlak

VI. KRONIKA

89. WALNE ZGROMADZENIE DELEGATÓW POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO, ZIELONA GÓRA, 12 WRZEŚNIA 2013

Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego odbyło się na Uniwersytecie Zielonogórskim. Przybyłych powitała wiceprezes PTL, dr Małgorzata Michalska. Na początku przystąpiono do wyboru Komisji Mandatowej, Komisji Skrutacyjnej oraz Komisji Wnioskowej.

Do Komisji Mandatowej zostali zgłoszeni: Katarzyna Barańska, Damian Kasprzyk oraz Anna Nadolska-Styczyńska. Zebrani w głosowaniu jawnym jednogłośnie opowiedzieli się za przedstawionymi kandydaturami. Komisja rozdała mandaty delegatom. Jej przewodnicząca, Katarzyna Barańska, ogłosiła, że na sali znajduje się 27 delegatów spośród 45 uprawnionych do głosowania. Komisja stwierdziła, iż WZD jest uprawnione do podejmowania uchwał.

Przystąpiono do wyboru kandydatów do Komisji Skrutacyjnej. Zgłoszono do niej: Irenę Kotowicz-Borowy, Bożenę Kubit i Kornelię Łach. Zebrani w głosowaniu jawnym większością głosów opowiedzieli się za przedstawionymi kandydaturami: „za” – 24 głosy, dwa głosy wstrzymujące się, głosów „przeciw” nie było, jeden głos nieważny. Przewodniczącą Komisji została Bożena Kubit.

Na koniec tej części obrad przystąpiono do wyboru kandydatów do Komisji Wnioskowej. Zgłoszeni zostali do niej: Piotr Grochowski, Marcin Lutomierski oraz Dorota Światała-Trybek. Zebrani w głosowaniu jawnym większością głosów opowiedzieli się za przedstawionymi kandydaturami: „za” – 26 głosów, jeden wstrzymujący się, głosów „przeciw” nie było. Przewodniczącym Komisji został Piotr Grochowski.

Następnie wiceprezes, dr Małgorzata Michalska, zaproponowała na przewodniczącego obrad 89. WZD prezesa PTL, prof. Michała Buchowskiego, a na sekretarza obrad dr. Jerzego Adamczewskiego (sekretarza generalnego). Zebrani w głosowaniu jawnym jednogłośnie opowiedzieli się za przedstawionymi kandydaturami.

Zgodnie z tradycją WZD PTL, zebrani uczcili minutą ciszy pamięć zmarłych w ciągu minionych dwunastu miesięcy członków PTL: Anny Grabiec (O/Wrocław),

Jana Ignaciuka (O/Lublin), Mieczysława Sopy (O/Zielona Góra) oraz Zbigniewa Zgieruna (O/Toruń).

Prezes, prof. dr hab. Michał Buchowski, odczytał podziękowanie skierowane do Oddziału Poznań na ręce jego prezesa, dr Anny Weroniki Brzezińskiej, organizatora ubiegłorocznego WZD i konferencji naukowej „Europa regionów – perspektywy badawcze i edukacyjne”, ale z powodu jej nieobecności zobowiązał się do przekazania okolicznościowego dyplomu w Poznaniu.

Dopełniając podziękowania, prezes Oddziału Kraków, mgr Krystyna Reinfuss-Janusz, przekazała je również dla Oddziału Bielsko-Biała (na ręce prezesa mgr Elżbiety Teresy Filip; pod jej nieobecność przyjął je delegat Oddziału – Tymoteusz Król), Żywieckiego Parku Etnograficznego w Ślemieniu i Oddziału w Mszanie Dolnej (prezes mgr Teofila Latoś – nieobecna) za pomoc w zbieraniu materiałów etnograficznych dotyczących górali karpaccich.

Na wniosek Zarządu Głównego PTL, przewodniczący obrad zarządził, zgodnie ze statutem, tajne głosowanie nad nadaniem godności członka honorowego PTL prof. Oldze Goldberg-Mulkiewicz. Za wnioskiem było 26 osób, jeden delegat wstrzymał się od głosu. Oznacza to, że WZD nadało prof. Goldberg-Mulkiewicz godność członka honorowego PTL.

Następnie przewodniczący obrad, na wniosek ZG PTL, zarządził, zgodnie ze statutem, tajne głosowanie nad nadaniem godności członka honorowego PTL prof. Irenie Bukowskiej-Floreńskiej. Za wnioskiem było 26 głosów, jeden delegat wstrzymał się od głosu. Oznacza to, że WZD nadało pani prof. Bukowskiej-Floreńskiej godność członka honorowego PTL.

Prezes, prof. Michał Buchowski i sekretarz generalny, dr Jerzy Adamczewski, wręczyli prof. Irenie Bukowskiej-Floreńskiej dyplom honorowy potwierdzający nadanie godności członka honorowego PTL. Z powodu nieobecności prof. Olgi Goldberg-Mulkiewicz, dyplom honorowy został przekazany prezesowi Oddziału Łódź, dr. Damianowi Kasprzykowi.

Z kolei głos zabrała Katja Michajłowa z Sofii. Pozdrowienia od zaprzyjaźnionych towarzyszy z Czech i Słowacji przekazała dr Małgorzata Michalska, poinformowała również o ich najbliższych zjazdach. Prof. Teresa Smolińska przekazała natomiast pozdrowienia od prof. Doroty Simonides.

Zgodnie z kolejnym punktem obrad, został przyjęty protokół z 88. WZD w Poznaniu. Wersja drukowana zamieszczona jest w „Ludzie” 96: 2012, s. 333-337. Głosowało 26 delegatów, oddano 25 głosów „za”, jeden głos wstrzymujący się.

Sekretarz generalny odczytał skrót sprawozdania z działalności Zarządu Głównego w okresie sprawozdawczym. Nie było pytań do sprawozdawcy, wobec czego prowadzący obrady zarządził głosowanie nad przyjęciem sprawozdania. Delegaci jednogłośnie je przyjęli, głosowało 27 delegatów.

Wobec usprawiedliwionej nieobecności skarbnika, dr Anny Weroniki Brzezińskiej, skróconą wersję sprawozdania finansowego przeczytała główna księgowa PTL, Agata Sikora. Sprawozdanie skarbnika zostało przyjęte jednogłośnie – głosowało 28 delegatów (dołączyła uprawniona do głosowania Irena Soppa, wcześniej nieobecna ze względu na sprawy organizacyjne).

Przewodnicząca Głównej Komisji Rewizyjnej, mgr Małgorzata Oleszkiewicz, odczytała sprawozdanie z kontroli całokształtu działalności statutowej PTL. Przedmiotem kontroli była działalność ZG, biura PTL, finanse Towarzystwa, biblioteka i archiwum, Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej, działalność wydawnicza, działalność komisji rewizyjnych oddziałów PTL, realizacja wniosków z 88. WZD w Poznaniu oraz realizacja wniosków z poprzedniego protokołu GKR. Wnioski końcowe zawarte w wystąpieniu GKR dotyczyły funkcjonowania oddziałów i ODiIE. Postanowiono, że na trzy tygodnie przed każdym WZD wszystkie sprawozdania, które są na nim głosowane, czyli sprawozdanie sekretarza generalnego, skarbnika i GKR, zostaną rozesłane do prezesów oddziałów, którzy z kolei przekażą je do wiadomości delegatom oddziałów i wszystkim osobom zainteresowanym. Po krótkiej dyskusji nastąpiło głosowanie, w wyniku którego sprawozdanie GKR zostało przyjęte (27 głosów „za”, jeden wstrzymujący się). Stwierdzono, że do Komisji Wnioskowej nie wpłynęły wnioski, z wyjątkiem tych, które dotyczyły honorowego członkostwa PTL.

Następnie, wiceprezes, dr Małgorzata Michalska, poinformowała, że razem z dr Katarzyną Majbrodą były w październiku 2012 roku na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie i dokonały wizji lokalnej stanu zachowania nagrobka prof. Adama Fischera. Rozważano kilka rozwiązań. Pierwsze: starać się o wpisanie restauracji nagrobka na listę prac Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, ale wiąże się to z bardzo długim czasem oczekiwania na realizację. Drugie: podjęto rozmowy z pracownikiem MKiDN w sprawie formalności i kosztów związanych z realizacją tego zamierzenia. Wniosek do Ministerstwa o dofinansowanie tych prac na 100.000 zł wymagałby 15% własnego wkładu finansowego. Trzecie: zatrudnienie miejscowej firmy, jednakże w tym wypadku muszą być zachowane miejscowe procedury i uzgodnienia, co nie jest sprawą łatwą do rozwiązania i niezbędne są również środki na ten cel, które musiałyby wyasygnować PTL.

Prof. Teresa Smolińska prowadziła rozmowy z Rektorem Uniwersytetu Opolskiego w sprawie ewentualnych możliwości renowacji nagrobka prof. Adama Fischera. Prof. Stanisław Nicieja zawodowo i naukowo interesuje się Cmentarzem Łyczakowskim, znane są jego liczne publikacje dotyczące tej nekropolii. Rektor wspominał o możliwości zatrudnienia lokalnych firm, jednak dalszych rozmów w tej sprawie nie podjęto. Sprawę renowacji dodatkowo utrudnia fakt, że oprócz prof. Fischera w grobie pochowane są jeszcze trzy inne osoby.

Zarząd Główny postanowił wstrzymać się od podejmowania działań. Dr Damian Kasprzyk, wnioskodawca, podziękował dr Małgorzacie Michalskiej za zainteresowanie się tą sprawą i zasugerował, aby podczas indywidualnych odwiedzin na Cmentarzu Łyczakowskim zapalić świeczkę na grobie uczonego oraz monitorować stan zachowania nagrobka.

W kolejnym punkcie obrad dr Małgorzata Michalska poinformowała, że działająca przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk Rada Towarzystw Naukowych organizuje 17 i 18 września 2013 roku I Kongres Towarzystw Naukowych „Towarzystwa naukowe w Polsce – dziedzictwo, kultura, nauka, trwanie”. Honorowy patronat nad Kongresem objął Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Bronisław Komorowski.

Wiceprezes dodała, że celem Kongresu jest ukazanie i ocena dotychczasowego wkładu społecznego ruchu naukowego w rozwój i upowszechnianie nauki w Polsce oraz w rozwój kraju, regionów i lokalnych społeczności, ocena stanu i warunków działania społecznego ruchu naukowego w Polsce oraz dyskusja nad jego obecnym miejscem i rolą w systemie kultury, dziedzictwa narodowego, nauki, a zwłaszcza jej upowszechniania w Polsce. W Polsce działa ponad 300 towarzystw naukowych. W czasie obrad Kongresu planowane jest podjęcie między innymi następujących tematów: rozwój i wkład towarzystw naukowych w kształtowanie świadomości narodowej i obywatelskiej na przestrzeni wieków; wpływ towarzystw naukowych na rozwój nauki w Polsce; ocena wkładu towarzystw naukowych w upowszechnianie nauki (działalność wydawnicza, organizacja kongresów i konferencji upowszechniających naukę, wkład towarzystw naukowych w rozwój nowoczesnych form upowszechniania nauki); ocena wkładu społecznego ruchu naukowego w rozwój gospodarki regionów i kraju; społeczny ruch naukowy jako element budowania społeczeństwa obywatelskiego; ocena warunków działania aktualnego systemu subsydiowania społecznego ruchu naukowego w Polsce ze środków budżetowych przeznaczonych na naukę; działania Polskiej Akademii Nauk na rzecz wspomagania społecznego ruchu naukowego w Polsce w ujęciu historycznym; działania Rady Towarzystw Naukowych przy Prezydium PAN w zakresie analizy stanu społecznego ruchu naukowego w Polsce i wypracowanie systemu jego finansowania.

W czasie Kongresu będzie wygłoszonych ponad 50 referatów, w których przedstawiona zostanie sformułowana powyżej problematyka oraz dotychczasowa działalność i dorobek poszczególnych towarzystw, stowarzyszeń naukowych i naukowo-zawodowych oraz stowarzyszeń naukowo-technicznych NOT. Delegatem PTL na Kongres będzie wiceprezes, dr Małgorzata Michalska.

Wśród spraw wniesionych z sali, dr Irena Kotowicz-Borowy poinformowała o wydaniu przez Muzeum Szlachty Mazowieckiej w Ciechanowie oraz Północno-Mazowiecki Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego dwóch publikacji. Pierwsza to „Mazowieckie Zeszyty Naukowe” 1: ks. Jan Chmieliński, *Życie religijno-obyczajowe oraz mowa, kultura i prace mieszkańców Krajewa Wielkiego na przełomie XIX i XX wieku*. Książka ta stanowi unikatowy dokument kultury drobnoszlacheckiej z terenu gminy Krzynowłoga Mała. Drugą publikacją są „Mazowieckie Zeszyty Naukowe” 2: *Znaczenie edukacyjne kultury drobnoszlacheckiej*, pod red. Ireny Kotowicz-Borowy.

Dr Damian Kasprzyk poinformował natomiast, że prof. dr hab. Violetta Krawczyk-Wasilewska z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego zaprasza wszystkich zainteresowanych do zapisywania się do europejskich towarzystw naukowych: International Society for Ethnology and Folklore (bliższe dane dotyczące tego Towarzystwa znaleźć można na stronie internetowej: www.siefhome.org) oraz International Society for Folk Narrative Research (z działalnością tej międzynarodowej organizacji związana jest strona internetowa: www.isfnr.org).

Powiadomiono obecnych, iż w 2014 roku WZG PTL odbędzie się od 18 do 21 września w Lublinie. Zgromadzeniu towarzyszyć będzie konferencja naukowa „Sa-

crum w kulturze tradycyjnej i współczesnej”. Odpowiedzialność merytoryczną za konferencję przyjął prof. Jan Adamowski. Zostały podjęte kroki zmierzające do zorganizowania WZD w roku 2015 we Lwowie, z okazji 120 rocznicy powstania Towarzystwa. Indywidualne koszty uczestnictwa w tym spotkaniu będą nieco wyższe niż w WZD, które mają miejsce w Polsce. Wstępnie znaleziono hotel, który może pomieścić około 70 osób; pokój jednoosobowy kosztuje w nim około 100 zł, w pokojach 2-3-4 osobowych cena wynosi około 65 zł od osoby. Na kolejne lata zgłoszono następujące propozycje organizacji WZD: 2016 – Wrocław, 2017 – Oddział Śląski (miejsce jeszcze nieustalone), 2018 – Kraków.

Wobec wyczerpania programu 89. WZD PTL, prowadzący obrady, prof. Michał Buchowski, podziękował delegatom i wszystkim zebrany za obecność i aktywny udział w Walnym Zgromadzeniu oraz zaprosił wszystkich do uczestnictwa w Forum Oddziałowym, a w dniu następnym do udziału w konferencji naukowej i ogłosił koniec 89. WZD PTL.

Jerzy Adamczewski

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU GŁÓWNEGO POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO ZA OKRES OD WRZEŚNIA 2012 DO SIERPNI 2013

Sprawozdanie obejmuje następujące części:

1. Dane ogólne;
2. Realizacja wniosków z 88. WZD w Poznaniu;
3. Działalność Zarządu Głównego i Prezydium ZG;
4. Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej;
5. Sprawy finansowe;
6. Działalność wydawnicza;
7. Biblioteka Naukowa im. Jana Czekanowskiego;
8. Archiwum Naukowe;
9. Oddziały PTL.

Dane ogólne

23 września 2011 roku w Opolu odbyło się 87. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, w trakcie którego przeprowadzono zgodnie ze statutem wybory do władz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Zarząd Główny PTL ukonstytuował się wówczas w następującym składzie: prezes – prof.

dr hab. Michał Buchowski, wiceprezesi – dr Małgorzata Michalska, prof. UO dr hab. Teresa Smolińska, prof. UŁ dr hab. Grażyna Ewa Karpińska, sekretarz generalny – dr Jerzy Adamczewski, zastępca sekretarza generalnego – dr Michał Mokrzan, skarbnik – dr Anna Weronika Brzezińska, zastępca skarbnika – dr Magdalena Rostworowska, członkowie ZG: prof. dr hab. Jan Adamowski, dr Hubert Czachowski, dr Anna Nadolska-Styczyńska, prof. dr hab. Dorota Simonides. Główna Komisja Rewizyjna ukonstytuowała się następująco: przewodnicząca – mgr Małgorzata Oleszkiewicz, sekretarz – dr Damian Kasprzyk, członek – mgr Artur Trapszyc. Sąd Koleżeński ukonstytuował się w składzie: przewodniczący – dr Artur Gaweł, sekretarz – dr Kinga Czerwińska, członek – mgr Maciej Kwaśkiewicz.

Od wyborów władze PTL działają w niezmiennym składzie. Poprzednie 88. Walne Zgromadzenie Delegatów PTL odbyło się 22 września 2012 roku w Poznaniu. Protokół z posiedzenia został opublikowany w „Ludzie” 96: 2012, s. 333-338. Walnemu Zgromadzeniu Delegatów towarzyszyła dwudniowa konferencja naukowa „Europa regionów – perspektywy badawcze i edukacyjne”, która składała się z sesji plenarnej oraz dwóch równoległych: „Regiony europejskie w perspektywie badań etnologicznych” oraz „Upowszechnianie wiedzy o regionie”.

W biurze działającym przy Zarządzie Głównym zatrudnione są następujące osoby:

1. mgr Paulina Suchecka na $\frac{3}{4}$ etatu – dyrektor biura i biblioteki PTL, która dodatkowo odpowiada za archiwum, sprawy wydawnicze i członkowskie. Pełni dyżury w czytelnicy: poniedziałek, wtorek, środa w godz. 16-20 i dwie pierwsze soboty w miesiącu w godz. 9-13;

2. Bożena Wrońska na pełnym etacie – obsługuje magazyn wydawnictw, prowadzi wysyłkę publikacji, ekspedycję korespondencji, a także obsługę czytelników, zakupy na potrzeby biura itd.;

3. mgr Aleksandra Michałowska – od 1 października 2009 roku jest na pięcioletnim urlopie bezpłatnym, bowiem obecnie jest zatrudniona na pełnym etacie w Bibliotece Uniwersyteckiej, ale dalej świadczy pracę na rzecz Biblioteki PTL;

4. mgr Agata Sikora na $\frac{1}{2}$ etatu – główna księgową PTL.

PTL posiada swoją stronę internetową www.ptl.info.pl, za którą odpowiada dr Hubert Czachowski. Portal redagują: H. Czachowski, Olga Kwiatkowska i Jakub Kopyczyński. Zgodnie z wcześniejszymi zamierzeniami, PTL ma również Newsletter, formę biuletynu rozsyłanego za pomocą poczty elektronicznej, redagowaną przez dr. Michała Mokrzanę i dr Annę W. Brzezińską. Adres poczty internetowej: ptl@ptl.info.pl.

Realizacja wniosków z 88. WZD

W trakcie WZD Komisja Wnioskowa przedstawiła trzy wnioski. Pierwszy zgłosił dr Damian Kasprzyk (Oddział Łódź) – o podjęcie działań w celu odnowienia growca prof. Adama Fischera na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie. Wniosek drugi, dr Marioli Tymochowicz (Oddział Lublin), dotyczył włączenia do programów WZD spotkań sekcji problemowych. Trzeci wniosek, ZG PTL, dotyczył przegłosowania nadania tytułu członka honorowego PTL dr Magdalenie Rostworowskiej.

W odniesieniu do pierwszego wniosku – na posiedzeniu ZG 20 kwietnia 2013 roku zdecydowano, że ze względu na zbyt duże obciążenie finansowe, PTL nie podejmie działań związanych z rekonstrukcją nagrobka prof. A. Fischera. Wniosek drugi został zrealizowany w trakcie tegorocznego WZD, przewidziano w nim obrady różnych sekcji problemowych. Wniosek trzeci zrealizowano.

Działalność Zarządu Głównego i Prezydium ZG

W okresie sprawozdawczym Zarząd Główny spotkał się na posiedzeniach w dniach: 20 kwietnia, 14 czerwca oraz 12 września 2013 roku, w których uczestniczyli również prezesi poszczególnych oddziałów. Podstawowa problematyka, jaka była dyskutowana, skupiała się tradycyjnie na zagadnieniach finansowych, szczególnie w kontekście odrzucenia przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego niektórych wniosków o dofinansowanie naszych podstawowych działań. Ważne jest również to, że składając wniosek o dotację na realizację konkretnych zadań, trzeba posiadać tak zwany wkład własny w wysokości 15% ogólnych kosztów. Wobec tak poważnych problemów, niezbędna wydaje się konieczność składania wniosków o granty. Początek takiej formie pozyskiwania funduszy dała dr A.W. Brzezińska, przygotowując w redakcji „Atlasu Polskich Strojów Ludowych” projekt grantowy w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

Pozostałe tematy wymagające dyskusji i decyzji to: funkcjonowanie Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej, sprawy wydawnicze (recenzje, wynagrodzenia za prace wydawnicze i honoraria autorskie, procedury wydawnicze) i finansowanie publikacji, sprawy członkowskie oraz zagadnienia dotyczące tegorocznego 89. Walnego Zgromadzenia Delegatów PTL w Zielonej Górze. Towarzyszy mu sesja naukowa „Wielokulturowość – Tolerancja – Edukacja” pod naukowym kierownictwem dr. hab. Jacka Schmidta (IEiAK UAM) i dr Doroty Angutek (Instytut Socjologii UZ). Po raz pierwszy ZG w wyniku głosowania uznał, że należy wprowadzić opłatę pokrywającą koszty organizacyjne konferencji i WZD PTL, ustalając jej wysokość na 50 zł dla członków Towarzystwa i 100 zł dla osób spoza PTL.

ZG zdecydował też, że WZD PTL w 2015 roku powinno odbyć się we Lwowie. Jednakże w przypadku wystąpienia problemów z organizacją WZD poza granicami Polski, alternatywnym miejscem może być Sanok.

Ze względu na fakt, iż w 2016 roku Wrocław będzie Europejską Stolicą Kultury, WZD powinno odbyć się właśnie we Wrocławiu. Dr M. Mokrzan, prezes Oddziału Wrocław, potwierdził gotowość przyjęcia członków PTL w roku 2016.

Po raz pierwszy w znacznie szerszym niż do tej pory zakresie została w pracach ZG wykorzystana poczta mailowa, dzięki której przedyskutowano i podjęto decyzje w wielu ważnych sprawach, wymagających szybkich rozstrzygnięć (m.in. kandydatury na członka honorowego, różne kwestie wydawnicze, składy poszczególnych redakcji serii wydawniczych, promocje wydawnictw, umowa darowizny z Urszulą Lewicką-Rajewską dotycząca spuścizny po dr Annie Lewickiej-Kowalskiej, digitalizacja zasobów Archiwum Naukowego PTL).

ZG Uchwałą nr 1 z 18 maja 2012 roku powołał Sekcję Stroju Ludowego. Inicjatorem jej utworzenia była nowa redakcja „Atlasu Polskich Strojów Ludowych”. Podczas 88. WZD w Poznaniu odbyło się pierwsze zebranie członków Sekcji, podczas którego wybrano Zarząd Sekcji w składzie: dr M. Tymochowicz (Oddział Lublin) – przewodnicząca, dr A.W. Brzezińska (Oddział Poznań) – zastępca przewodniczącej, mgr Aleksandra Paprot (Oddział Gdańsk) – sekretarz.

Redakcja „Atlasu Polskich Strojów Ludowych” przygotowała wniosek grantowy o finansowanie projektu w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (moduł 1.1.): „Atlas Polskich Strojów Ludowych: kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie”. W okresie sprawozdawczym rozpoczęto realizację grantu.

Z inicjatywy dr Grażyny Kubicy-Heller organizuje się również Sekcja Genderowa. W środowisku wrocławskim powstaje kolejna – Sekcja Metodologiczna. Zgodnie z projektem dr Katarzyny Barańskiej powstaje też Sekcja Muzealna.

Jednogłośnie została zatwierdzona umowa darowizny dotycząca spuścizny naukowej po śp. A. Kowalskiej-Lewickiej. Spuściznę przekaże dr U. Lewicka-Rajewska. Z ramienia PTL umowę podpisała dr M. Michalska (wiceprezes) i dr M. Rostrowska (zastępca skarbnika). Do końca 2013 roku zbiory te zostaną przewiezione do siedziby ODiIE w Łodzi, a koszty transportu na trasie Kraków – Łódź pokryje PTL.

ZG wyraził zgodę na przygotowanie przez dr Stefanę Skowron-Markowską z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego grantu w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki w zakresie opracowania i zdigitalizowania materiałów po prof. Stanisławie Poniatowskim z Archiwum PTL. Grant „Utworzenie repozytorium cyfrowego: dokumenty i fotografie Stanisława Poniatowskiego (1884-1945)” został już złożony.

ZG wyraził zgodę na złożenie przez redakcję „Atlasu Polskich Strojów Ludowych” projektu do Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki „*Stroje ludowe jako fenomen kulturowy* – tłumaczenie i upowszechnienie książki w językach angielskim, niemieckim i rosyjskim”. Celem projektu jest przygotowanie obcojęzycznych wersji książki *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy* (red. A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz, 2013). Elektroniczne wersje książki zostaną umieszczone w Bibliotece Cyfrowej Polskiego Instytutu Antropologii. Wartość projektu to 70.600 zł. Jego kierownikiem będzie dr Justyna Słomska-Nowak (także weryfikacja tłum. angielskiego), wykonawcami: dr A.W. Brzezińska (promocja projektu), mgr Sylwia Geelhaar (weryfikacja tłum. niemieckiego) oraz mgr Elżbieta Piskorz-Branekova (weryfikacja tłum. rosyjskiego).

Rozważano też możliwość przygotowania grantu z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki na opracowanie i zdigitalizowanie materiałów pod nazwą „Galicjana” z Archiwum PTL, ale decyzja nie została jeszcze podjęta.

ZG na posiedzeniu 20 kwietnia 2013 roku podjął uchwałę w sprawie możliwości pozyskania przez oddziały PTL publikacji w celu ich dystrybucji. Zgodnie z tą uchwałą, 50% zysku otrzymanego ze sprzedaży publikacji zostaje odprowadzone przez oddziały PTL do kasy ZG, pozostałe 50% zysku zostaje odprowadzone do kasy oddziałów, a koszty przesyłki publikacji pokrywane są po połowie przez ZG i oddziały PTL.

Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej

Kierownikiem Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej jest dr Inga Kuźma. Od czerwca 2012 roku Ośrodek funkcjonuje w nowej siedzibie. Dzięki dobrej współpracy z władzami Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, ODiE dysponuje obecnie miejscem do pracy na terenie Archiwum Naukowego Instytutu. W skład społecznej Rady Naukowej Ośrodka wchodzi: prof. dr hab. Violetta Krawczyk-Wasilewska – przedstawicielka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, dr A. Nadolska-Styczyńska – przedstawicielka Oddziału Łódzkiego PTL oraz dr A.W. Brzezińska – przedstawicielka ZG PTL.

W okresie sprawozdawczym prace prowadzono na dwóch płaszczyznach. Przygotowywano wybory dla międzynarodowej bibliografii *International Bibliography of the Social Sciences*. Na komputerowych nośnikach wykonano 400 not bibliograficznych z zakresu polskiej antropologii kulturowej za rok 2011. W wyniku tych prac ukazują się noty bibliograficzne o polskich wydawnictwach w wersji drukowanej i w prowadzonej przez IBSS bazie on-line, dostępnej na subskrybowanej stronie internetowej. Zadanie zrealizowano dzięki dofinansowaniu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Drugim kierunkiem działania są prace związane z bieżącą bibliografią etnografii polskiej w Internecie. Zapisano w komputerowej bazie danych i wprowadzono do katalogu on-line 1.687 not bibliograficznych. „Bibliografia etnografii polskiej w Internecie” udostępniona na stronie <http://bep.uni.lodz.pl> zawierała na koniec sierpnia 2012 roku 30.496 not bibliograficznych, w tym: 4.564 noty za lata 1926-1939, 8.498 not za lata 1986-2000, 5.170 not za lata 2001-2003, 10.105 not za lata 2004-2010 oraz 1.665 not za rok 2011 i 2012. Zadanie zrealizowano dzięki dofinansowaniu MNiSW.

W bieżącym roku Ośrodek otrzymał środki finansowe na trzy zadania z czterech składanych: „Tworzenie i użytkowanie bibliograficznych Baz Danych – kontynuacja na rok 2013”, „Upowszechnianie i promocja osiągnięć nauki polskiej – kontynuacja na rok 2013. Opracowanie selektywnej bibliografii etnografii polskiej za 2012 rok dla bibliografii międzynarodowej – *International Bibliography of the Social Sciences*” oraz „Aktualizacja katalogu on-line Bibliografii Etnografii Polskiej w Internecie – uzupełnienie baz danych o brakujące noty bibliograficzne prac z zakresu antropologii kulturowej, etnologii i folklorystyki wydanych w latach 2000-2010 i w 1999”.

Czwarte zadanie „Opracowanie wersji obcojęzycznej wyszukiwawczych pól opisowych komputerowej bazy danych bibliograficznych w celu umiędzynarodowienia i popularyzacji dorobku polskiej antropologii kulturowej za lata 2010-2011” nie otrzymało żadnej dotacji, w związku z tym ODiE nie przystąpiło do jego realizacji.

W okresie sprawozdawczym Ośrodek rozpoczął prace nad porządkowaniem spuścizny po zmarłej dr A. Kowalskiej-Lewickiej, która przekazała w testamencie swoje naukowe archiwum PTL. Dr I. Kuźma przeprowadziła wraz ze spadkobierczynią, panią U. Lewicką-Rajewską, kwerendę w archiwum po zmarłej. Spuścizna została opisana i wstępnie skatalogowana oraz zostały wskazane materiały do przejęcia przez PTL. Do końca 2013 roku zbiory te zostaną przewiezione do siedziby Ośrodka

w Łodzi i w kolejnym roku ODiE zaproponuje projekt badawczy związany z tymi materiałami archiwalnymi.

Plan pracy na rok następny przewiduje kontynuację wszystkich wspomnianych zadań, co wiąże się z przygotowaniem odpowiednich wniosków do MNiSW o dofinansowanie.

Sprawy finansowe

Zgodnie z Ustawą z 15 lutego 1992 roku o podatku dochodowym od osób prawnych złożono elektronicznie do Urzędu Skarbowego Wrocław Śródmieście deklarację CIT 8 za rok podatkowy od 1 stycznia do 31 grudnia 2012 roku. Sprawozdanie finansowe za rok 2012 zawiera bilans, rachunek zysków i strat ZG PTL z Oddziałami PTL oraz informację dodatkową wraz z wprowadzeniem.

W 2012 roku koszty realizacji zadań przewyższyły uzyskane przychody ZG PTL. Ujemny wynik finansowy wyniósł 15.915,76 zł. Zgodnie ze statutem, strata została pokryta z nadwyżek lat poprzednich. Mimo kolejnego ujemnego bilansu finansowego, ZG w dalszym ciągu posiada płynność finansową.

Ujemny wynik finansowy wynika przede wszystkim z konieczności zainwestowania własnych środków finansowych w realizację zadań dofinansowanych przez MNiSW. Dodać należy, że zadania wydawnicze rozliczane są w pełnej wysokości przyznanej dotacji, a ewentualne przychody przynosi dopiero sprzedaż wydawnictw. Wprowadzono również opłaty za recenzje. Wpływ na ujemny wynik finansowy miały również opłaty eksploatacyjne oraz czynszowe za pomieszczenia biurowe, bowiem od 1 października 2009 roku obowiązuje ZG pięcioletnia umowa z Uniwersytetem Wrocławskim o użytkowaniu lokalu. ZG jednogłośnie stosowną uchwałą przyjął 14 czerwca 2013 roku sprawozdanie finansowe za rok 2012.

Przychody oddziałów przewyższyły koszty realizacji zadań, co spowodowało nadwyżkę w wysokości 3.053,72 zł. Zgodnie ze statutem, przeznaczona zostanie ona na realizację celów statutowych.

W pierwszym półroczu 2013 roku realizowane są przede wszystkim zadania dofinansowane przez MNiSW. Podkreślić należy, iż w tym roku rozpoczęliśmy realizację zupełnie nowego zadania – grantu przygotowanego przez dr A.W. Brzezińską. Jest on realizowany ze środków MNiSW w ramach NPRH – „Atlas Polskich Strojów Ludowych: kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie”. W 2013 roku wpłynęły dwie transze środków przewidzianych na ten cel. PTL podpisało umowy dotyczące współpracy z Muzeum Regionalnym w Jarcinie, Muzeum w Łowiczu i Gminnym Ośrodkiem Kultury w Białej Podlaskiej w zakresie realizacji wymienionego projektu.

W 2013 roku PTL otrzymało dotację z MNiSW na wydawnictwa, funkcjonowanie biblioteki naukowej oraz działalność archiwum. Ponadto MNiSW przyznało dofinansowanie na konferencję naukową „Wielokulturowość – Tolerancja – Edukacja. Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii w Polsce” oraz na tworzenie i użytkowanie bibliograficznych baz danych, upowszechnianie i promocję osiągnięć nauki i uzupełnianie „Bibliografii Etnografii Polskiej w Internecie”.

W bieżącym roku MNiSW przyznało Umową nr 569/P-UN/2013 subwencję na druk następujących publikacji:

- „Lud” 97: 2013;
- „Łódzkie Studia Etnograficzne” 52: 2013, Aleksandra Krupa, *Baluckie chronotypy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*;
- „Literatura Ludowa” 57: 2013;
- „Biblioteka Zesłańca” 28, *Dzienniki i listy ze stepów kirgiskich (podróż do Kazachstanu w 1846 r.)* (oprac. H. Gerber).

Decyzją nr 675/P-DUN/ZO/2013 z 11 czerwca 2013 roku jako odwołanie na poprzednią negatywną decyzję z 12 lutego 2013 roku nie przyznającą środków finansowych, dofinansowane zostały następujące zadania:

1. Konferencja naukowa „Wielokulturowość – Tolerancja – Edukacja. Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii w Polsce”;
2. Biblioteka w 2013 roku: udostępnianie księgozbioru i informacja biblioteczna; gromadzenie zbiorów – uzupełnienie zbiorów bibliotecznych; konserwacja zbiorów bibliotecznych; opracowanie zbiorów bibliotecznych; wymiana wydawnictw z instytucjami zagranicznymi i krajowymi; komputeryzacja zbiorów bibliotecznych;
3. Archiwum w 2013 roku: konserwacja zbiorów archiwalnych; opracowanie zbiorów archiwalnych; gromadzenie zbiorów archiwalnych; udostępnianie zbiorów archiwalnych.

Decyzją nr 675/P-DUN/2013 dofinansowane zostały następujące zadania:

1. Komputeryzacja zbiorów bibliotecznych;
2. Tworzenie i użytkowanie bibliograficznych baz danych – kontynuacja na rok 2013, gromadzenie informacji na nośnikach komputerowych, kwerenda biblioteczna, klasyfikacja i zapis w bazie danych bibliograficznych za 2012 rok do bieżącej bibliografii etnografii polskiej;
3. Upowszechnianie i promocja osiągnięć nauki polskiej – kontynuacja na rok 2013, opracowanie selektywnej bibliografii etnografii polskiej za 2012 rok dla bibliografii międzynarodowej *International Bibliography of the Social Sciences*;
4. Aktualizacja merytoryczna „Bibliografii etnografii polskiej w Internecie” – opracowanie dla potrzeb katalogu on-line brakujących not bibliograficznych prac z zakresu antropologii kulturowej, etnologii i nauk pokrewnych wydanych w latach ubiegłych.

Działalność wydawnicza

W okresie sprawozdawczym odbyło się jedno posiedzenie Rady Wydawniczej – 14 czerwca 2013 roku, w siedzibie Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu przy ul. Kantaka 4. Uczestniczyli w nim członkowie ZG PTL: prof. dr hab. M. Buchowski – prezes, prof. UŁ dr hab. G.E. Karpińska – wiceprezes i redaktorka „Łódzkich Studiów Etnograficznych”, prof. UO dr hab. T. Smolińska – wiceprezes i redaktorka „Dziedzictwa Kulturowego”, dr M. Michalska – wiceprezes, dr A.W. Brzezińska – skarbnik i redaktorka „Atlasu Polskich Strojów Ludowych”, dr M. Rostworowska

– zastępca skarbnika, dr J. Adamczewski – sekretarz generalny, dr M. Mokrzan – zastępca sekretarza generalnego, dr H. Czachowski – członek ZG, dr A. Nadolska-Styczyńska – członek ZG oraz redaktorzy naczelni pozostałych wydawnictw PTL: prof. UAM dr hab. Waldemar Kuligowski – „Biblioteka Popularnonaukowa”, prof. dr hab. Jolanta Ługowska – „Literatura Ludowa” oraz „Biblioteka Literatury Ludowej”, prof. UAM dr hab. Danuta Penkala-Gawęcka – „Lud”, prof. UAM dr hab. Ryszard Vorbrich – „Prace Etnologiczne”, dr Katarzyna Barańska – „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej”. W posiedzeniu wzięła udział również dyrektorka biura, P. Suchecka oraz główna księgową, A. Sikora.

Plan wydawniczy na rok 2012 został zrealizowany w całości. Ukazały się następujące publikacje:

„Lud” 96: 2012;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 51, *Antropolog w mieście i o mieście* (red. G.E. Karpińska);

„Literatura Ludowa” 56: 2012;

„Biblioteka Literatury Ludowej” 10, Ryszard Bieńkowski, *Cerowanie dziurawych parasoli deszczem. Na tropie metafory ludowej*;

„Biblioteka Zesłańca” 26, Stefania Skowron-Markowska, *Z Oksfordu na Syberię. Dziedzictwo naukowe Marii Antoniny Czaplickiej*;

„Biblioteka Zesłańca” 27, *Polacy w guberni archangielskiej w XIX i XX wieku* (red. Antoni Kuczyński, Mirosław Marczyk);

„Biblioteka Popularnonaukowa” 17, Bożena Kaczmarczyk, *Tradycyjne oraz współczesne zabawy i gry dziecięce*;

„Archiwum Etnograficzne” 53, *Za miedzę, za morze, w zaświaty... Kulturowe wymiary podróżowania* (red. Wojciech Olszewski, Violetta Wróblewska);

„Prace Etnologiczne” 25, Jacek Splisgart, *Obrzędowość rodzinna w Japonii. Społeczny wymiar obrzędów przejścia oraz kultu zmarłych wczoraj i dziś*;

„Prace Etnologiczne” 26, *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne* (red. R. Vorbrich) – praca wydana poza dotacją MNiSW;

„Biblioteka Popularnonaukowa” 18, *Regionalizm i wielokulturowość. Perspektywa etnologii polskiej i słowackiej* (red. W. Kuligowski, Boris Michalik) – praca wydana poza dotacją MNiSW.

Spośród zaakceptowanych przez ZG propozycji wydawniczych na rok 2013, cztery nie otrzymały wsparcia finansowego. Decyzją nr 570/P-DUN/O/2013 z 27 lutego 2013 roku MNiSW odmówiło przyznania środków finansowych na realizację tych zadań wydawniczych z zakresu działalności upowszechniającej naukę. 11 marca 2013 roku zostało wysłane odwołanie, ale nie przyniosło ono zmiany decyzji. Są to następujące zadania wydawnicze:

„Archiwum Etnograficzne”, *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych* (red. Janina Hajduk-Nijakowska);

„Archiwum Etnograficzne”, *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet* (red. Grażyna Kubica i Katarzyna Majbroda);

„Prace Etnologiczne”, Karolina Marcinkowska, *Odtworzyć przeszłość. Kult czumba na Madagaskarze*;

„Biblioteka Popularnonaukowa”, *Balkany performatywne. Sztuka, dramaty i rytuał w przestrzeni publicznej* (red. Gorana Injaca, W. Kuligowski, Magdalena Sztandara);
Zatwierdzone propozycje wydawnicze na rok 2014 to:

„Lud” 98: 2014;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 53, Marta Songin-Mokrzan, *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologicznej*;

„Literatura Ludowa” 58: 2014;

„Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej” 1;

„Archiwum Etnograficzne”, *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne* 4 (red. Anna Spiss, Jan Święch);

„Archiwum Etnograficzne”, *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania – kreacja – popularyzacja* (red. A.W. Brzezińska, J. Schmidt);

„Kultury Popularne Świata”, Anna Seweryn, *Być jak pepsa. Od społeczeństwa woli do społeczeństwa wyboru*;

„Biblioteka Literatury Ludowej”, Hanna Spychalska-Waszek, *Tradycyjne przekazy wierzeniowe we współczesnej Puszczy Zielonej*;

„Prace Etnologiczne”, Anna Mrozowicka, *Ruch „Dzwoniące Cedry Rosji” jako rosyjska odmiana New Age*;

„Prace i Materiały Etnograficzne”, Andrzej Stachowiak, *Współczesne konflikty wyznaniowe na Łemkowszczyźnie*;

„Archiwum Etnograficzne”, Jan Wielek, *Materiały etnograficzne z pow. limanowskiego*, cz. 4 – tytuł ten zostanie wydany przez PTL, jeśli autor zapewni fundusze na wydanie oraz opłacenie recenzji.

W 2013 roku ukazał się również zeszyt specjalny „Atlasu Polski Strojów Ludowych”, *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy* (red. A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz) opublikowany w nakładzie 200 egzemplarzy. Jest to pierwsza publikacja nowej i młodej redakcji serii „Atlasu”, która ukazała się w ramach projektu finansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

Przyjęta została tabela wynagrodzeń za prace wydawnicze i honoraria autorskie oraz procedury wydawnicze dotyczące wniosków składanych do MNiSW:

I etap – przed przygotowaniem i złożeniem wniosku do MNiSW:

1. prośba (podanie) autora, względnie redaktora w przypadku prac zbiorowych, i tekst książki na CD/DVD oraz wydruk – termin składania do końca roku kalendarzowego na ręce redaktorów naczelnych serii lub do biura ZG PTL;

2. ocena prac przez redaktorów serii względnie przez osoby przez nich wyznaczone;

3. opiniowanie tytułów przez Radę Wydawniczą i zatwierdzenie ich przez ZG PTL;

4. recenzje wydawnicze (dwóch samodzielnych pracowników naukowych, w uzasadnionych przypadkach również doktorów, wskazanych przez Radę Wydawniczą i zatwierdzonych przez ZG PTL) – termin nadsyłania do końca czerwca;

5. przygotowanie przez redakcję serii/biuro wniosku do MNiSW o dotację na wydanie książki (koniecznie uwzględnić honorarium na opracowania redakcyjne).

II etap – po otrzymaniu pozytywnej decyzji MNiSW o dofinansowaniu książki:

1. szukanie dodatkowych sponsorów poza MNiSW przez autorów i redakcję serii. Redakcje będą przygotowały pisma w tej sprawie i w zależności od okoliczności

albo ZG PTL będzie je rozsyłał na papierze firmowym, względnie redaktor serii będzie wysyłał je w swoim własnym imieniu. Zgodnie ze statutem, późniejsze umowy z potencjalnymi sponsorami może zawierać jedynie ZG PTL;

2. ustosunkowanie się autora do recenzji i nanoszenie przez niego poprawek według sugestii recenzentów;

3. redaktor naczelny serii (względnie inna osoba wyznaczona przez niego z redakcji serii, w wyjątkowych przypadkach, uzasadnionych merytorycznie spoza redakcji, będąca później redaktorem tego konkretnego tomu) otrzymuje pracę i sprawdza, czy autor ustosunkował się do wskazówek recenzentów, może też dołączyć swoje uwagi, do których autor powinien się odnieść;

4. redakcja językowa (opracowanie merytoryczno-stylistyczne);

5. skład i łamanie;

6. korekta autorska (ew. także druga);

7. korekta redakcyjna (ew. także druga);

8. naniesienie korekt;

9. zatwierdzenie do druku przez redaktora tomu;

10. akceptacja okładki i stron redakcyjnych przez przedstawiciela ZG PTL oraz biuro Towarzystwa;

11. druk.

Wszelkie umowy o charakterze finansowym: honoraria, prace redakcyjne, korektorskie, skład i łamanie, druk (pod warunkiem posiadania przez redakcję na ten cel środków), mogą być zawieranie jedynie przez ZG PTL.

Wobec przyjętych terminów, posiedzenia Rady Wydawniczej odbywać się będą od przyszłego roku w lutym. Ustalone zostały również obowiązki redaktora, sekretarza oraz członków redakcji poszczególnych serii wydawniczych.

Na wniosek Rady Wydawniczej na posiedzeniu ZG PTL 14 czerwca 2013 roku, w wyniku głosowania, z funkcji redaktora serii wydawniczej „Prace i Materiały Etnograficzne”, ze względu na stan zdrowia i liczne inne obowiązki służbowe, został odwołany prof. dr hab. Andrzej Brencz, a cała redakcja została rozwiązana. Nowym redaktorem tej serii wydawniczej, w wyniku głosowania, została dr M. Michalska (KEiAK UW), która na posiedzeniu ZG PTL w Zielonej Górze, 12 września 2013 roku, przedstawi do zatwierdzenia nowe kandydatury do składu redakcji. Są to: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska – sekretarz redakcji (KEiAK UW), dr Agnieszka Chwieduk – członek redakcji (IEiAK UAM w Poznaniu) oraz dr. H. Czachowski – członek redakcji (Muzeum Etnograficzne w Toruniu).

Na wniosek prof. W. Kuligowskiego, redaktora serii „Biblioteka Popularnonaukowa”, przegłosowana została zmiana nazwy tej serii. Nowa to „Kultury Popularne Świata”. Zmiana podyktowana została koniecznością promocji specyfiki wydawniczej serii oraz znacznie szerszymi zainteresowaniami, kompetencjami naukowymi i tematyką badawczą członków redakcji.

Poszczególne redakcje przygotowały krótkie charakterystyki swoich serii wydawniczych, które umieszczone zostaną na stronie internetowej PTL w stosownych zakładkach.

Dr A.W. Brzezińska, redaktorka „Atlasu Polskich Strojów Ludowych”, przygotowała ciekawą propozycję promocji poszczególnych wydawnictw tej serii. To pierwsza taka próba zwiększenia zainteresowania wydawnictwami PTL.

Biblioteka Naukowa im. Jana Czekanowskiego

Kierownikiem biblioteki jest P. Suchecka, a prowadzą ją A. Michałowska od strony merytorycznej (od 1.10.2009 r. zatrudniona na etacie Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego) i B. Wrońska od strony technicznej. Biblioteka jest czynna codziennie w godz. od 9.00 – w poniedziałki, wtorki, środy do 20.00, a w pozostałe dni do 13.00 (z wyjątkiem piątków). Biblioteka jest włączona w strukturę Biblioteki Uniwersyteckiej i umieszczona w systemie informacyjnym w zespole Bibliotek Zakładowych Uniwersytetu Wrocławskiego, co skutkuje fachową opieką nad zbiorami.

W celu umożliwienia korzystania z księgozbioru studentom studiów zaocznych otwarta jest również w dwie pierwsze soboty w miesiącu. Szczegółowy harmonogram znajduje się na stronie internetowej PTL. W czytelni biblioteki zbiory są udostępniane wszystkim zainteresowanym. Korzystają z nich przede wszystkim studenci etnologii, archeologii, kulturoznawstwa, historii sztuki, historii, filologii słowiańskiej, filologii polskiej, pracownicy muzeów i innych placówek kultury oraz nauczyciele. Na zewnątrz, zgodnie z regulaminem Biblioteki PTL, książki mogą wypożyczyć studenci etnologii oraz członkowie PTL.

W roku 2012 wypożyczono 130 woluminy wydawnictw zwartych i 10 woluminów wydawnictw ciągłych, a w czytelni udostępniono 836 woluminów wydawnictw zwartych i 970 woluminów wydawnictw ciągłych.

W roku 2012 zbiory zwiększyły się o 430 woluminy: zakupiono 175 woluminów druków zwartych i 26 woluminów ciągłych. Otrzymano 25 darów oraz 23 woluminy własnych wydawnictw. Z wymiany zagranicznej pochodziły 123 woluminy, z wymiany krajowej – 58. W ramach wymiany za granicę wysłano 169 woluminów, a do instytucji krajowych trafiło 79. Aktualnie wymianą wydawnictw objętych jest 107 instytucji zagranicznych i 48 krajowych. W 2012 roku ubyłoby 67 woluminów druków zwartych. Na 31 grudnia 2011 roku zbiory liczyły łącznie 44.232 woluminy, w tym 22.415 druków zwartych, 20.765 czasopism i 1052 jednostki zbiorów kartograficznych. Ogólna wartość księgozbioru na koniec 2012 roku wynosiła 357.153,59 zł.

W 2011 roku do katalogu komputerowego wprowadzono zagraniczne dzieła zwarte pozyskane w latach 1991-1992 oraz bieżące wpływy z 2011 roku. W 2012 bazę uzupełniono o rekordy dzieł zwartych polskich z lat 1991-1992 oraz dzieł zwartych polskich i zagranicznych z 1990 roku; wprowadzane są także bieżące wpływy z 2012 roku. W ubiegłym roku opraviono 99 woluminów.

Na koniec pierwszego półrocza 2013 roku wartość zbiorów wynosiła 366.778,09 zł. W tym czasie wpłynęło 147 woluminów, w tym: z wymiany zagranicznej – 55 (47 czasopisma, 8 woluminów druków zwartych), z wymiany krajowej 41 (czasopisma – 20, zwarte – 21), z zakupów 4, dary to 27, a wydawnictwa własne – 20 pozycji. Stan ilościowy biblioteki wynosił na koniec czerwca 2013 roku 44.379 woluminów.

W ciągu pierwszej połowy bieżącego roku w czytelni udostępniono 180 książek i 103 czasopisma, na zewnątrz wypożyczono 65 książek. W 2012 roku oprawiono 101 woluminów. Do katalogu komputerowego wprowadzono rekordy dzieł zwartych polskich z lat 1991-1992 oraz dzieł zwartych polskich i zagranicznych z 1990 roku, wprowadzone zostały także bieżące wpływy z 2012 roku. W 2013 roku baza uzupełniana jest o wydawnictwa zwarte polskie i zagraniczne z lat 1988-1989 oraz bieżące wpływy.

Archiwum Naukowe

Archiwum prowadzi P. Suchecka. Na bieżąco gromadzone są dokumenty dotyczące historii PTL, rękopisy niepublikowanych tekstów z zakresu etnologii i folklorystyki. Archiwizowana jest bieżąca dokumentacja naukowa i wydawnicza ZG PTL oraz oddziałów terenowych. Gromadzone są szczegółowe sprawozdania, jakie oddziały składają co roku ze swej działalności naukowej i popularyzatorskiej, korespondencja z instytucjami naukowymi i kulturalnymi w kraju i na świecie. Zgodnie z wolą spadkobierców, Archiwum przejmuje dorobek naukowy po zmarłych etnologach. Od 1989 roku gromadzone są również materiały dotyczące zesłań w głąb byłego ZSRR, z lat 1939-1956.

Pozyskiwane zbiory są udostępniane w czytelni PTL podczas codziennych dyżurów. Korzystają z nich przede wszystkim pracownicy naukowcy Uniwersytetu Wrocławskiego oraz innych placówek naukowych z kraju i zagranicy. Gromadzone w Archiwum PTL zbiory są wykorzystywane także jako źródło do merytorycznego przygotowania wystaw muzealnych. W 2012 roku ze zbiorów korzystało 6 osób, wypożyczono 26 teczek. W pierwszym półroczu 2013 roku ze zbiorów skorzystało 18 osób, wypożyczono 432 teczki.

Oddziały

W okresie sprawozdawczym do PTL zostało przyjętych 30 nowych członków: Oddział Kraków – 8 osób, Oddział Lublin – 7 osób, Oddział Wrocław – 4 osoby, Oddział Warszawa – 4 osoby, Oddział Bielsko-Biała – 3 osoby, Oddział Cieszyn – 2 osoby, Oddział Łódź – 2 osoby.

Zarząd Oddziału w Zamościu podjął uchwałę o zawieszeniu działalności, ale nie ma ona mocy prawnej, bowiem statut PTL nie przewiduje takiej sytuacji. ZG PTL zdecydował o nie wprowadzaniu abolicji dotyczącej zaległych składek członkowskich. W tym względzie należy stosować zapisy statutowe.

*Sekretarz generalny ZG PTL
Jerzy Adamczewski*

POSIEDZENIE PLENARNE
KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN,
WARSZAWA, 7 GRUDNIA 2012

Posiedzenie odbyło się w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Otworzył je przewodniczący Komitetu, prof. Aleksander Posern-Zieliński, który przedstawił usprawiedliwienia nieobecnych członków Komitetu: profesorów Jerzego Bartmińskiego, Wojciecha J. Burszty, Ryszarda Kantora, Grażyny E. Karpińskiej, Waldemara Kuligowskiego, Czesława Robotyckiego, Jana Święcha, Joanny Tokarskiej-Bakir i dr Anny Engelking. Następnie powitał dokooptowanych po zebraniu wyborczym członków Komitetu oraz powołanych specjalistów.

Zgodnie z przyjętym porządkiem obrad, Przewodniczący i zebrani członkowie przedstawili bieżące komunikaty dotyczące środowiska etnologicznego, w tym informacje o najświeższych wydawnictwach oraz o publikacjach Komitetu Nauk Etnologicznych PAN: 96 tomie „Ludu” i dwóch tomach (nr 17 i 18) z serii Prace Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk. O tomie 18: *Imigranci: między izolacją a integracją* mówił jego współredaktor, prof. Jacek Schmidt, nawiązując przy okazji do badań migrantoznawczych prowadzonych przez Centrum Badań Migracyjnych UAM, które było współorganizatorem ostatniej konferencji Komitetu na temat problemów migracji.

Przewodniczący KNE poinformował o swych bezskutecznych próbach udania się do Indii celem wzięcia udziału w posiedzeniu organizacyjnym Międzynarodowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych, zwołanym w ramach tak zwanego Inter-Kongresu tejże Unii, której członkiem zbiorowym jest KNE PAN. Wyjazd ten nie doszedł niestety do skutku, ze względu na trudności formalne z otrzymaniem oficjalnej wizy wjazdowej.

Następnie, w związku z Kongresem Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych, który ma się odbyć w Manchesterze w 2013 roku, poinformował, że Komitet zamierza z tej okazji opublikować tom zbiorowy w języku angielskim. W ramach tego projektu przygotowywana jest koncepcja tomu pod redakcją Lecha Mroza i Aleksandra Posern-Zielińskiego. Do uczestnictwa autorskiego w tym przedsięwzięciu KNE zaprasza reprezentantów wszystkich ośrodków etnologicznych. Mówiąc o dalszych, bieżących sprawach Komitetu, przewodniczący poinformował także o trwającej przebudowie strony internetowej KNE, która jest systematycznie aktualizowana, uzupełniana i wzbogacana.

W kolejnym punkcie obrad, prof. Posern-Zieliński przedstawił swoje refleksje w związku z toczącą się dyskusją wokół prób oceniania komitetów. Podkreślił, że pojawiają się budzące kontrowersje kwestie „obiektywnych” kryteriów oceny działalności społecznej prowadzonej w ramach komitetów PAN. Proponowana ankieta oceny wzbudza powszechną krytykę. Ocena komitetów, według ich przewodniczą-

cych, powinna mieć charakter jakościowy, uwzględniający specyfikę danej dyscypliny. Pojawiają się też pytania, czemu te oceny mają służyć? Czy chodzi o to, aby dobrze pracującym komitetom przydzielać większe środki, a likwidować słabe, czy też celem tej akcji jest wsparcie tych komitetów, które z przyczyn obiektywnych nie są zbyt aktywne?

Przewodniczący zreferował także sprawę włączenia się Komitetu w działania interwencyjne środowiska etnologicznego, związane z zabiegami o przyznanie środków finansowych dla Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego na działalność Biblioteki i Archiwum Naukowego we Wrocławiu. Wspólne działania w tym zakresie przyniosły pozytywny skutek w postaci przyznanych środków przez MNiSW.

Następnie powrócono do sprawy wewnętrznej struktury Komitetu. Przewodniczący poprosił prof. Teresę Smolińską, desygnowaną na przewodniczącą Sekcji Folklorystycznej, aby przedstawiła jej skład. Zaproponowała następujące osoby: prof. UO, dr hab. T. Smolińska – przewodnicząca Sekcji, vacat – sekretarz, członkowie: prof. dr hab. J. Bartmiński, prof. UW, dr hab. Piotr Dahlig, dr A. Engelking, prof. UŚ, dr hab. Zygmunt Kłodnicki, prof. dr hab. Zbigniew Libera, prof. dr hab. Jolanta Ługowska, prof. dr hab. Roch Sulima i prof. dr hab. Hanna M. Zowczak. W zastępstwie za desygnowaną na przewodniczącą Komisji Antropologii Miasta, prof. Karpińska, przedstawiła także proponowany skład tej grupy: prof. UŁ, dr hab. G.E. Karpińska – przewodnicząca Komisji, dr Hubert Czachowski – sekretarz, członkowie: dr Zbigniew Benedyktowicz, prof. dr hab. W.J. Burszta, prof. dr hab. Iwona Kabzińska, prof. dr hab. Ryszard Kantor i prof. UO, dr hab. T. Smolińska. Ta ostatnia zreferowała też wstępny plan pracy obu zespołów, ponieważ zamierzają one w najbliższym czasie współpracować ze sobą w celu zorganizowania w 2014 roku międzynarodowej konferencji folklorystycznej. Dlatego też przewidziano wspólne wypracowanie koncepcji tego spotkania naukowego, ustalenie formuły współpracy z instytucjami zagranicznymi oraz powołanie zespołu przygotowującego tom pokonferencyjny. Po tej prezentacji, przewodniczący zarządził głosowanie nad składem i władzami Sekcji i Komisji. Przedstawione propozycje zostały przyjęte przez zebranych jednomyślnie.

Prof. Posern-Zieliński poinformował zebranych, że Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu zamierza ubiegać się o ogłoszenie roku 2014 – Rokiem Kolbergowskim, w związku z 200. rocznicą urodzin tego ludoznawcy. Komitet będzie wspierał tę inicjatywę i włączy się w miarę potrzeb i możliwości w te starania.

W kolejnym punkcie obrad przewidziano dyskusję nad planem pracy Komitetu na rok 2013. Przewodniczący wskazał na kilka punktów, które powinny znaleźć się w tym planie. Są to między innymi wydanie kolejnego tomu „Ludu”, starania o realizację wystawy „Wizualne spotkania z obcością”, dyskusja wokół studiów doktorskich na kierunku etnologia, włączenie się w starania o ustanowienie roku 2014 Rokiem Kolbergowskim, współpraca z Polskim Instytutem Antropologii, co dodatkowo podkreślił też prezes PIA, dr Arkadiusz Bentkowski. Ponadto ustalono, że wiosenne zebranie członków Komitetu odbędzie się w Gdańsku, w Zakładzie Etnologii UG, a jesienne w Łodzi, w nowej siedzibie Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ.

Następnie swoje refleksje na temat najnowszych programów kształcenia etnologów i antropologów kulturowych przedstawiła prof. Anna Malewska-Szałygin. Zapoznała się ona z nadesłanymi z poszczególnych etnologicznych ośrodków uniwersyteckich materiałami na ten temat i podzieliła się uwagami na temat Krajowych Ram Kwalifikacji. Przypomniała, że najpierw obowiązywały standardy kształcenia, które zostały zastąpione efektami kształcenia w obszarze nauk humanistycznych, z możliwością dopasowania ich do własnych warunków. Obecnie obowiązują tak zwane Europejskie Ramy Kształcenia, które są bliskie ministerialnym ramom kształcenia. W toku dalszej wypowiedzi, prof. Malewska-Szałygin podkreśliła między innymi, że nie wszystkie placówki zmieniły nazwę kierunku z „etnologia” na „etnologia i antropologia kulturowa”. Zwróciła także uwagę na dyskusyjne pozycjonowanie etnologii w obszarze nauk humanistycznych, a nie nauk społecznych. W dyskusji zabrała głos prof. Katarzyna Kaniowska, która podkreśliła, że konieczne jest umieszczenie na ministerialnej liście dyscyplin kierunku: etnologia i antropologia kulturowa (w formie takiej, jak brzmią nazwy placówek kształcących etnologów). Według niej, bardzo istotna jest konieczność wypromowania nowej nazwy, wobec zmieniającej się sytuacji naszych absolwentów na rynku pracy. Uważa, że obecnie mamy najlepszy moment na przygotowanie odpowiednio uzasadnionego wniosku w tej sprawie. Głos ten poparł prof. Schmidt, zwracając uwagę na zawłaszczanie przez inne dyscypliny i specjalności naszej nazwy, co powinno być jego zdaniem kontrolowane. Prof. Posern-Zieliński dodał, że kraje zachodnie poszły w zmianach nazewnictwa jeszcze dalej, czego wyrazem są często fuzje antropologii ze studiami rozwojowymi (*development studies*); w naszym kraju rektor uczelni jest władny wprowadzić w swej placówce każdy nowy kierunek. Prof. Kaniowska stwierdziła, że ujednoczenie nazwy kierunku spowoduje, iż trzeba będzie stosować tę nazwę przy nadawaniu stopni. W toku dalszej dyskusji głos zabrał prof. Janusz Barański, który obecny stan związany z nazwą naszej dyscypliny określił jako „schizofrenię”. Pytał, czy nie nadszedł czas, aby z „etnologii i antropologii kulturowej” wybrać tylko „antropologię kulturową”. Jego zdaniem, byłoby to też pożądane dla budowania prestiżu dyscypliny, ponieważ w tej chwili antropologia kulturowa odbierana jest jako „dodatek” do etnologii, stąd pewnie próby jej zawłaszczania. W odpowiedzi, prof. Posern-Zieliński podkreślił, że istnieje świadomość tego, ale z drugiej strony działają tu: 1. siła ciężenia tradycji (w tym członkostwo w IUAES), 2. „opór materii” w Ministerstwie, 3. można wystąpić z takim wnioskiem, pod warunkiem, że będzie consensus całego środowiska w tej sprawie. W dalszej wypowiedzi podkreślił, że obecnie szanse na zmiany są większe i być może trzeba działać w tym zakresie poprzez KNE. Prof. Kaniowska dodała, że wskazane byłoby wystąpienie o zmianę nazwy dyscypliny i kierunku, a prof. Dahlig zwrócił uwagę, aby w ferworze działań nie przegapić subdyscyplin istniejących w KNE, używających nazw nawiązujących do etnologii (etnomuzykologia etc.). Kończąc dyskusję postanowiono, że na posiedzeniu Prezydium podjęte zostaną ustalenia, jak działać dalej w tej sprawie.

W dalszej części posiedzenia głos zabrała dyrektorka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW – prof. Malewska-Szałygin, która omówiła aktualną sytuację, osiągnięcia i plany badawcze tego Instytutu. Zwróciła uwagę między innymi na

sprawy studenckie (liczbę studentów, studia podyplomowe), na badania prowadzone w oparciu o granty, dotyczące zagadnień z zakresu antropologii medycznej, wizualnej i politycznej, bioetyki, studiów genderowych, seksualności i cielesności, a także sytuacji polskich Romów, badań na Kaukazie oraz studiów nad islamem; dokonała także charakterystyki składu kadrowego Instytutu (5 samodzielnych pracowników, 17 doktorów, w tym wielu młodych) oraz publikacji pracowników.

Po wysłuchaniu tych informacji, prof. Kaniowska podkreśliła, że wkraczanie antropologii w nowe przestrzenie społeczne jest bardzo obiecujące. W zakończeniu obrad poruszyła zagadnienia związane z nowymi przepisami dotyczącymi nadawania stopni naukowych.

Irena Kabat

VII. IN MEMORIAM

MIECZYŚLAW SOPPA [1959-2013]



Po kilkuletniej walce z nowotworem, wydawało się już niemal – walce zwycięskiej, w lutym tego roku odszedł do Pana nasz Przyjaciół, Kolega, a przede wszystkim – Mąż, Ojciec, także już i Dziadek – Mieczysław Soppa, dla nas po prostu – Mieciu, Mietek. Wydawało się dotąd, iż to miejsce w „Ludzie” – rubryka „In memoriam” – *zarezerwowane* jest jeszcze (poza wyjątkami) dla pokoleń dużo od nas starszych, ale aniśmy się obejrzieli, jak dojrzeliliśmy, *dorośliśmy* także i do tego. Mieciu tę furtkę uchylił – spośród nas – jako pierwszy.

Pytać można, czy musiał odchodzić tak wcześnie – wszak leczenie w klinice w Bydgoszczy dawało i efekty, i nadzieję. Ten rok jednak zaczął się źle, a jego styczniowo-lutowa *droga przez mękę*, jego wędrówka po szpitalach, klinikach, przychodniach – odsyłanego bez badań, bez podjęcia najmniejszej choć próby najbardziej elementarnej pomocy, cierpiącego i z każdym dniem coraz słabszego człowieka (bo nie pacjenta!)... potwierdziła w sposób dojmujący chaos i nędzę polskiej medycyny, a już zwłaszcza nędzę ducha, zobojętnienie tych, którzy zobowiązani są nieść pomoc... Honor tejże uratował poznański szpital zakaźny Akademii Medycznej, nowoczesny, profesjonalny, znakomity, w którym Mietek znalazł się cudem – z miejsca otoczony opieką, i ludzką, i lekarską..., w którym jednak znalazł się o miesiąc za późno. W kilka dni po operacji – ostatniej próbie ratunku, w otoczeniu żony i córek, w obecności lekarzy, zmarł nad ranem 27 lutego, w zgodzie z Bogiem i ludźmi. Odchodził świadomie, godnie, tak jak godnie żył, bo jeszcze w tym momencie – wielkiego cierpienia – dał niezwykle świadectwo wiary i ufności – jakby stanął na początku nowej drogi, jakże jednak innej od tych, jakich wiele przemierzył w swoich wędrówkach etnografa...

Nasze wędrówki... Poznaliśmy się pierwszego dnia studiów, już w pierwszych ich chwilach: Mieciu, Jasiu, Andrzej. I to pierwsze *podejście* naszej czwórki – przed salą 110 w Novum – zadzierzgnęło więź niezwykłą, trwającą do dziś. Już też niemal

od razu Mieciu nie pojawiał się inaczej, jak tylko z Irką przy boku, koleżanką z roku. Tak, praktycznie od zawsze stanowili już parę – i inaczej, osobno, byli już *niewyobrażalni*...

Piękne lata studiów, studenckie przyjaźnie... Błądzenia nad Wartą w Kuczkach pod Uniejowem, wędrówki gościńcami Różanegostoku za Sokółką, niczym z XIX-wiecznych pejzaży Chełmońskiego, a później już nasze opisywania wsi Puszczy Noteckiej – Marylin, Miały, Zieleniec i Kwiejce, wreszcie i Biała, Gulcz, Hamrzysko..., do których zjeżdżaliśmy przez wiele jeszcze lat po studiach... Ale łączyły nas nie tylko wędrówki. Razem – całym niemal rokiem – ćwiczyliśmy oberki, poleczki i dzikie tańce zbójniczek w Zespole Tańca Ludowego na Poligrodzie, razem też z Mieciem biegaliśmy na treningi piłkarskie reprezentacji UAM (był bramkarzem, szalonym, odważnym, rzucającym się pod nogi w najgorszy młyn...). Były wycieczki-objazdy, a to po Podhalu, to po naszych *wschodnich kresach* – do starowierów z Mazur, Litwinów w Puńsku, Tatarów w Bohonikach i do Alego Muchy... czy później po dziedzinach bieszczadzko-rzeszowskich... albo – w stanie wojennym (maj 1982) po Kaszubach, Żuławach i gorącym od protestów Gdańsku... Przeżyliśmy fascynację papieżem Wojtyłą, *naszym* Papieżem (wszak swoje *studium* podjął wraz z nami...), i zarazem turbulencje tworzenia się Solidarności, pięknego ruchu otwierającego świat, będącego niebывałym powiewem ledwie dotąd przeczuwanego wichru... Powiewem wolności, odświeżenia... Budowaliśmy od podstaw studencki samorząd, Niezależne Zrzeszenie Studentów – w czym również nie mogło zabraknąć Miecia. Strajkowaliśmy w lutym (1981), co było łatwe, ale i – w mniejszym gronie, gdy zrobiło się groźniej – jesienią tamtego roku, aż po 13 grudnia, *straszeni* przez kolumny ZOMO pod oknami Novum... Wszędzie tam Mietek *musiał* być, a tam, gdzie być nie mógł, było nas jakby dużo mniej... Tamtego też roku, pomiędzy strajkami, Irka i Mieciu wzięli ślub...

W czerwcu 1983 roku, tuż po obronie magisterek, zostali rodzicami, i z pracami w plecaku, z małą Marianką w tobołku, wyruszyli do pracy – do Ochli, do skansenu i Muzeum Wsi Lubuskiej w Zielonej Górze. Wkrótce też, w ich mieszkanku we wsi, *na pięterku*, pojawiły się – Ulka, Jadzia i nieco później – już w domu w skansenie – Dorotka... Oczywiście – co chwila mieli nas na głowie. Wpadaliśmy pod byle pretekstem, nie tylko w Sylwestra, bo tak jakoś było, że Irka i Mietek, ich dom, ich rodzina, najzwyczajniej nas przyciągały... Z czasem, co naturalne, te nasze nitki rozciągały się, wypadki *do Soppów* stawały rzadsze, ale przyjaźń przetrwała i... trwa. Często, kiedy tylko bywali przejazdem, czy w Poznaniu, Toruniu, Lednogórze, Warszawie, Łańcucie, Tomyślu, zjawiali się choćby na chwilę, na parę słów. Jak w styczniu, jak w lutym tego roku...

Tak, kochani, to może jeden z najpiękniejszych darów – ta nasza przyjaźń, nasze spotkanie się, które nam się przydarzyły, dostały („Nie może być, na koocie...” – rzucił by pewnie w tym miejscu Mieciu swym ulubionym cytatem z *Pawlaka*...).

Soppowie wrosli w Ochłę, nie tylko w skansen, w Muzeum, w pracę – ale także w społeczność wsi. Nie przypadkiem był Mieciu i strażakiem, i prezesem klubu „Zorza”, nie przypadkiem tworzył Towarzystwo Przyjaciół Wsi Ochla, czy działał jako radny... Nie przypadkiem na cmentarzu w Ochli spoczywa tuż za płotem boiska – jakby usiadł na wiecznej ławce rezerwowych, na chwilę tylko – na rezerwie...

* * *

Mieczysław Jan Soppa urodził się 5 października 1959 r. w Niechanowie (dawne województwo poznańskie); od 1966 r. uczęszczał do szkoły podstawowej w Witkowie, a po jej ukończeniu – do II Liceum Ogólnokształcącego im. Dąbrowki w Gnieźnie; w latach 1978-83 studiował na wydziale historycznym w ówczesnej katedrze etnografii UAM w Poznaniu i tam też w 1983 r. (już w Instytucie Etnologii) otrzymał tytuł magistra. W czasie studiów pełnił funkcję starosty roku oraz przewodniczącego koła naukowego studentów. W międzyczasie ukończył eksternistycznie szkołę rolniczą w Witkowie.

1 lipca 1983 r. podjął pracę w Muzeum Etnograficznym w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli, gdzie pracował do 31 grudnia 1988 r. W tym czasie był zatrudniony w dziale budownictwa ludowego na kolejnych stanowiskach – asystenta, starszego asystenta, adiunkta.

Od 1 sierpnia 1987 r. został kierownikiem działu budownictwa ludowego. Przewodził badania terenowe nad budownictwem ludowym w województwie zielonogórskim ze szczególnym uwzględnieniem Łużyc. Z racji zajmowanego stanowiska kierował całokształtem prac działu budownictwa ludowego, miał nadzór merytoryczny nad pracami konserwatorsko-budowlanymi prowadzonymi w skansenie. Zainteresowanie problematyką budownictwa ludowego owocowało przygotowaniem referatów na ogólnopolskie konferencje skansenowskie. Gromadził też zbiory z dziedziny kultury technicznej, prowadził dokumentację naukową zbiorów muzealnych i współpracował ze wszystkimi działami merytorycznymi (strojów i tkanin, sztuki ludowej, oświatowym).

1 stycznia 1989 r. został kierownikiem stolarni w zakładzie prywatnym w Ochli, w której pracował do 31 października 1991 r.

Od 1 listopada 1991 r. do 15 stycznia 1998 r. był inspektorem w referacie infrastruktury technicznej w Urzędzie Gminy Zielona Góra w Zielonej Górze. W tym czasie sprawował również po raz pierwszy funkcję radnego Gminy Zielona Góra.

W styczniu 1998 roku, po wygranej konkursie, wrócił do Muzeum, tym razem na stanowisko dyrektora Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli. Funkcję tę pełnił od 16 stycznia 1998 r. do 31 stycznia 2003 r. W tym czasie – w zakresie podstawowej działalności statutowej Muzeum – rozszerzył i zintensyfikował zakres badań terenowych, dokumentowania, naukowego opracowania i upowszechniania kultury ludowej zróżnicowanych grup etnicznych. Wzbogacił ofertę programową Muzeum o wiele form łączących funkcje edukacyjne i upowszechnieniowe z rekreacją, które przekształciły tradycyjne poznawanie przeszłości poprzez osobiste uczestnictwo w tradycyjnych pracach wiejskich (praca na roli), zwyczajach ludowych oraz rzemiośle i rękodziele ludowym.

Od 1 lutego 2003 r. do 15 lutego 2011 r. był kierownikiem działu budownictwa ludowego w tymże Muzeum. W tym też czasie (2002-2006) sprawował po raz drugi funkcję radnego Gminy Zielona Góra.

Od 16 lutego 2011 r. przebywał na rencie zdrowotnej.

W latach 2005-2006, 2011-2012 prowadził zajęcia dydaktyczne w Instytucie Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Był aktywnym uczestnikiem następujących Towarzystw: Lubuskiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa

Studiów nad Kulturą Łużycką, Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Związku Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce, a także Stowarzyszenia Przyjaciół Wsi Ochła (członek-założyciel). Czynnie działał w Ochotniczej Straży Pożarnej Ochła (przez dwie kadencje w zarządzie) oraz w Ludowym Klubie Sportowym „Zorza Ochła”, którego był przez dwie kadencje prezesem, oraz w Radzie Sołectkiej wsi Ochła.

Opublikował m.in. w biuletynach Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze (Ochła): *Park Budownictwa Ludowego Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli*, 1985; *Kultury Europy w kulturze regionu* (wraz z Ireną Lew), 2011; *Dawny transport wiejski* (wraz z Ireną Soppa), 2012. W „Roczniku Lubuskim” i „Biuletynie Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu” prezentował artykuły dotyczące m.in. budownictwa tradycyjnego Łużyc, Dolnego Śląska i Wielkopolski, zagospodarowania przestrzennego skansenu, stosunków etnicznych na ziemi lubuskiej, założeń teoretycznych do rekonstrukcji obiektów architektury oraz kształtowania środowiska przyrodniczego dawnej wsi w skansenie w Ochli. Opublikował m.in.: *Atrakcyjność przestrzeni skansenowskiej. Szanse i zagrożenia wynikające z jej wykorzystania*; *Charakterystyka stosunków etnicznych na ziemi lubuskiej – próby przedstawienia zróżnicowania kulturowego w skansenie*; *Wiedza o dawnej wsi a estetyka XXI wieku. Próba kompromisu w muzeum na wolnym powietrzu* (wraz z Ireną Soppa); *Dziedzictwo kulturowe ziemi lubuskiej*; *Sektor lużycki w Muzeum Etnograficznym w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli na tle zachowanych w regionie pozostałości budownictwa drewnianego*; *Adaptacja Łemków na ziemiach zachodnich na przykładzie uprawy roli*; *Tradycje a współczesność winiarstwa w Zielono-górskim*.

oprac. Irena i Marianna Soppa

NOTY O AUTORACH ARTYKUŁÓW

Janusz Barański, doktor habilitowany etnologii, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się teorią i metodologią antropologiczną, teorią kultury, estetyką antropologiczną, muzeologią i problematyką dziedzictwa kulturowego. Ostatnio prowadzi badania na Spiszu Polskim.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków.
j.baranski@iphils.uj.edu.pl

Maria Dębińska, doktorantka w Szkole Nauk Społecznych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Zajmuje się antropologią prawa, antropologią miasta oraz studiami genderowymi.

Adres: Szkoła Nauk Społecznych, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa.
mariadebinska@gmail.com

Karolina Dudek, doktorantka w Szkole Nauk Społecznych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, absolwentka zarządzania, stosunków międzynarodowych i etnologii oraz studiów podyplomowych w zakresie filologii polskiej. Zajmuje się antropologią zarządzania i historii, socjologią wiedzy, socjologią rzeczy, muzealnictwem i wizualnością w kulturze.

Adres: Szkoła Nauk Społecznych, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa.
kdudek@sns.waw.pl

Grażyna Kubica, adiunkt w Zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się problematyką śląską, ewangelicką i żydowską oraz antropologią polityczną, wizualną, feministyczną i historią dyscypliny, szczególnie życiem i twórczością Bronisława Malinowskiego i Marii Czaplickiej.

Adres: Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków.
grazyna.kubica-heller@uj.edu.pl

Inga B. Kuźma, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Interesuje się metodologicznymi problemami badania kultury przez pryzmat wykluczenia, marginalizacji, płci kulturowej, doświadczenia i emocji. Prowadzi badania w ośrodkach dla bezdomnych. Zajmuje się również badaniami w działaniu.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 149/153, 90-236 Łódź.
inga.kuzma@uni.lodz.pl

Magdalena Lubańska, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się prawosławiem i islamem na terytoriach postosmańskich (rytuały ofiarnicze, praktyki związane z uzdrowieniami), materialnością religijną, synkretyzmem religijnym, epistemologicznymi problemami związanymi z reprezentacją islamu i chrześcijaństwa w literaturze antropologicznej.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.
magdalena.lubanska@gmail.com

Agata Ładykowska, antropolog społeczny, doktorantka w Max Planck Institute for Social Anthropology w Halle/Saale, asystent w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się antropologią prawosławia i chrześcijaństwa, antropologią ekonomiczną, antropologią postsocjalizmu i pogranicza. Prowadzi badania terenowe w Rosji, na Łotwie, w Polsce i Estonii.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.
agata.ladykowska@gmail.com

Izabella Main, historyk i etnolog, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się pamięcią i kulturą PRL, przemianami współczesnych migracji w Europie, antropologią medyczną i antropologią miasta. Prowadzi badania wśród Polek-migrantek w Barcelonie, Berlinie i Londynie, koncentrując się na ścieżkach migracyjnych oraz strategiach i praktykach zdrowotnych.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. św. Marcin 78, 61-809 Poznań.
imain@amu.edu.pl

Katarzyna Majbroda, doktor literaturoznawstwa, etnolog, adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się metodologią badań literackich, teorią i metodologią antropologii społeczno-kulturowej, krytyką kulturową i badaniem dyskursów postzależnościowych.

Adres: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski, ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław.

kat.maj@wp.pl

Łukasz Michoń, doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa, pracuje w Państwowym Pomaturalnym Studium Kształcenia Animatorów Kultury i Bibliotekarzy we Wrocławiu. Antropolog społeczny, animator społeczności lokalnych, artysta. W kręgu jego zainteresowań naukowych leży antropologia polityki, etnografia surrealistyczna, współczesne przejawy myślenia magicznego, życie w drugim obiegu, popularyzacja wiedzy antropologicznej, antropologia intermedialna, zaangażowane społecznie projekty interdyscyplinarne, wdrażanie projektów artystyczno-naukowych wspierających grupy wykluczone, metody i techniki antropologiczne wspierające proces animacji oraz badania prowadzone w paradygmacie kwantowym.

Adres: Państwowe Pomaturalne Studium Kształcenia Animatorów Kultury i Bibliotekarzy we Wrocławiu, ul. Niemcewicza 2, 50-238 Wrocław.

lmichon@wp.pl

Kamil Pietrowiak, doktorant w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Prowadzi badania na temat kulturowych i społecznych uwarunkowań życia młodych osób niewidomych. Interesuje się etnografią opartą na współpracy, metodyką badań etnograficznych, etyką w procesie badań etnograficznych oraz zmysłami w perspektywie nauk społecznych.

Adres: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski, ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław.

kapie@wp.pl

Marta Songin-Mokrzan, doktor etnologii, realizuje staż podoktorski finansowany przez Narodowe Centrum Nauki w Katedrze Socjologii Gospodarki i Komunikacji Społecznej na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Interesuje się problematyką teorii i metodologii antropologicznej, antropologii państwa oraz antropologii ekonomicznej.

Adres: Katedra Socjologii Gospodarki i Komunikacji Społecznej, Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie, ul. Gramatyka 8a, 30-071 Kraków.

martasongin@gmail.com

Anna Witeska-Młynarczyk, doktor antropologii społecznej, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się społecznym wymiarem procesów pamiętania, antropologią medyczną (szczególnie psychiatrią transkulturową, zagadnieniami związanymi z macierzyństwem i płcią kulturową oraz doświadczeniem choroby), antropologią wizualną i antropologią przestrzeni.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. św. Marcin 78, 61-809 Poznań.

anna.witeska@gmail.com

Andrzej Zaporowski, magister etnografii, doktor filozofii, uzyskał habilitację w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej. Kierownik Zakładu Historii i Metodologii Nauk o Kulturze Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się metodologią humanistyki, komunikacją międzykulturową i filozofią kultury.

Adres: Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań.

az@amu.edu.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Zapraszamy do nadsyłania tekstów etnologów i antropologów, a także przedstawicieli pokrewnych dyscyplin, którzy chcieliby wypowiedzieć się na forum naszego czasopisma. Prace mogą mieć charakter teoretyczny, metodologiczny i empiryczny, a najważniejszym kryterium ich zakwalifikowania do publikacji jest wartość merytoryczna. Za opublikowanie artykułu w czasopiśmie „Lud” autor uzyskuje 10 punktów, zgodnie z punktacją podaną przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w odniesieniu do czasopism umieszczonych na liście ERIH (kategoria czasopism NAT).

Zasady publikowania

1. Publikacje w czasopiśmie „Lud” są zamieszczane w następujących działach: „Artykuły”, „Poglądy i opinie”, „Komunikaty”, „Sylwetki”, „Rozmowy i wspomnienia”, „Recenzje i noty recenzyjne”, „Kronika” oraz „In memoriam”. Przyjmujemy jedynie teksty oryginalne, które nie były opublikowane wcześniej i nie są rozpatrywane do druku w innym czasopiśmie wydawanym w języku polskim ani w pracy zbiorowej. Przed przyjęciem do druku artykuły są opiniowane przez dwóch anonimowych recenzentów zewnętrznych, spoza zespołu redakcyjnego.

2. Objętość przesyłanych do redakcji artykułów, włącznie z materiałami ilustracyjnymi, nie powinna przekraczać 1,5 a.a. (30-60 tys. znaków ze spacjami), tekstów do działów „Poglądy i opinie” oraz „Komunikaty” – 0,5 a.a. (20 tys. znaków ze spacjami), natomiast recenzji i innych opracowań – 0,3 a.a. (12 tys. znaków ze spacjami).

3. Artykuły do tomu bieżącego należy nadsyłać do 31 marca, niemniej redakcja zastrzega sobie prawo przesunięcia części opracowań do następnego tomu. Prosimy o przysyłanie tekstów na płycie CD wraz z jednym egzemplarzem wydruku na adres: Redakcja „Ludu”, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. św. Marcin 78, 61-809 Poznań. Nie przyjmujemy materiałów dostarczonych wyłącznie w wersji drukowanej.

4. Autorzy artykułów są zobowiązani do dostarczenia streszczenia w języku polskim i angielskim o objętości około 200 wyrazów. Streszczenie powinno być napisane na oddzielnej stronie i opatrzone nagłówkiem z imieniem i nazwiskiem autora oraz tytułem artykułu. Pod streszczeniem angielskim należy zamieścić tłumaczenia słów kluczowych. Osobno należy dołączyć również informacje o autorze artykułu (imię, nazwisko, specjalność i stopień naukowy, miejsce pracy oraz zainteresowania naukowe, adres do korespondencji i adres e-mail). Streszczenie i dane o autorze winny być zamieszczone jako oddzielne pliki na płycie z tekstem artykułu.

5. Prosimy o nadsyłanie prac starannie przygotowanych pod względem językowym i zgodnych z wymaganym formatem publikacji. W wypadku dostarczenia tekstu, który nie spełnia wymogów formalnych, redakcja zwraca się do autora z prośbą o wprowadzenie stosownych poprawek. Dokonujemy również wstępnej oceny merytorycznej tekstu i przekazujemy wskazówki autorowi. Konsultacje odbywają się wyłącznie drogą elektroniczną. Zastrzegamy sobie prawo do wprowadzenia poprawek i skrótów redakcyjnych. Jeżeli recenzent artykułu sugeruje zmiany, wysyłamy opinię autorowi, który powinien się do niej ustosunkować i uwzględnić wskazówki, które mogą podnieść jakość tekstu. Artykułów, które uzyskały negatywną opinię, nie przyjmujemy do druku.

6. Zgodnie z zaleceniami Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, dla przeciwdziałania przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship*, autorzy opracowań zbiorowych zobowiązani są do podania informacji o wkładzie poszczególnych autorów w powstanie artykułu (kto jest autorem koncepcji, kto opracował metody, kto wykonał badania terenowe itp.), przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający tekst. Niezbędne jest również podanie informacji o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów. W razie stwierdzenia przypadków nierzetelności naukowej polegającej na nieujawnianiu wkładu innych osób w powstanie publikacji (*ghostwriting*) bądź ujmowaniu jako współautorów osób, których wkład w powstanie publikacji był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca (*guest authorship*), redakcja ma obowiązek powiadomienia o tym naruszeniu zasad etyki środowiska naukowego.

7. Publikacje w „Ludzie” nie są płatne. Autorzy zamieszczonych w danym tomie artykułów otrzymują po jednym egzemplarzu autorskim.

8. Materiałów nieprzyjętych do druku redakcja nie odsyła.

Format publikacji

1. Wszystkie teksty powinny być napisane w edytorze Word, czcionką Times New Roman, 12 pkt., z odstępem 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia.

2. Odesłania do pozycji bibliograficznych należy sporządzać według zasady: „autor-rok-strona”, zarówno w tekście, jak i w przypisach. Odesłanie winno być umieszczone w nawiasie okrągłym i mieć następującą formę: (Barnard 2000: 71). Jeżeli odsyłamy do jakiejś pozycji jako całości, pomijamy stronę.

3. Jeśli zamieszczamy cytaty, zawsze podajemy stronę pracy, z której pochodzi. Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Jeśli występuje wewnętrzny cudzysłów, powinien być wyróżniony znakami: „«...»”. Dłuższe cytaty piszemy mniejszą czcionką (11 pkt.), z pojedynczym odstępem i ujmujemy je „blokowo”, z wcięciem z lewej, bez cudzysłowu, np.:

Reguły magiczne zawsze pełnią funkcję ekspresyjną. Bez względu na to, jakie wypełniają funkcje, czy to dyscyplinarne, redukujące niepokój, czy sankcjonujące kod moralny, to przede wszystkim spełniają one funkcję symboliczną (Douglas 2004: 79).

4. Przypisy należy umieszczać u dołu strony.

5. W wykazie wykorzystanej literatury należy podawać następujące dane (alfabetycznie, z zastosowaniem graficznego wyróżnienia autora i roku publikacji): nazwisko i inicjał (-y) imienia (imion) autora (autorów), rok publikacji, pełny tytuł (kursywą), miejsce wydania i wydawnictwo, a w wypadku artykułów w czasopismach i pracach zbiorowych – także strony. Jeżeli zamieszczamy więcej niż jedną pracę tego samego autora, nie powtarzamy nazwiska, a publikacje porządkujemy według kolejności wydania. Jeśli podajemy więcej niż jedną publikację danego autora z tego samego roku, oznaczamy je małą literą a, b itd., obok daty wydania. W wypadku, gdy pracę napisało więcej niż trzech autorów, piszemy nazwisko pierwszego, inicjał imienia i skrót „i in.”. Jeśli przytaczamy pracę w polskim przekładzie, podajemy nazwisko tłumacza. Wszystkie prace umieszczamy w porządku alfabetycznym, nie grupując ich według rodzaju źródeł.

Przykłady zapisu:

a) wydawnictwa zwarte:

Burszta J.

1974 *Kultura ludowa — kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Fabian J.

1991 *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*, Reading, Paris: Harwood Academic Publishers.

Mathews G.

2005 *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

b) pracy zbiorowej:

Staszczak Z. (red.)

1987 *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Biehl J., Good B., Kleinman A. (eds.)

2007 *Subjectivity: Ethnographic Investigation*, Berkeley, London: University of California Press.

c) artykułu w pracy zbiorowej:

Kurowski K.

2003 *Apokalipsa ludowa*, w: Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 205-219.

Hughes Ch.

1993 *From Field Notes to Dissertation: Analyzing the Stepfamily*, w: A. Bryman, R.G. Burgess (eds.), *Analyzing Qualitative Data*, London, New York: Routledge, s. 35-46.

d) artykułu w czasopiśmie:

Dzięgiel L.

1977 *Afgańskie pożywienie codzienne i potrawy tradycyjne*, „Etnografia Polska” 21: 2, s. 175-210.

Lyon S.

2005 *Migratory Imaginations: The Commodification and Contradictions of Shade Grown Coffee*, „Social Anthropology” 14: 3, s. 377-390.

6. Zapis pozycji bibliograficznych pisanych alfabetem rosyjskim powinien być sporządzony zgodnie z zasadami transliteracji.

7. Materiały z Internetu, jeśli są to teksty autorskie, należy umieszczać w bibliografii alfabetycznie, podając oprócz nazwiska autora i tytułu, datę i źródło internetowe. Natomiast w wypadku korzystania ze stron internetowych, a nie autorskich publikacji, podajemy nazwy domen i adresy pod spisem literatury (wraz z datą ostatniego dostępu).

8. Kursywy należy używać do zapisu tytułów publikacji zwartych i artykułów (a także tytułów filmów, piosenek itp.) oraz wyrazów i zwrotów w językach obcych. Ponadto stosujemy kursywę w zapisie tytułów podrozdziałów (w artykułach) oraz w zapisie imion i nazwisk autorów recenzji, sprawozdań i wspomnień. Nie zapisujemy kursywą cytatów ani nazw instytucji bądź organizacji.

9. Skrót (jak: np., m.in., itd., itp., i in., tzw., ok., r., w.) stosujemy w tekście jedynie w nawiasach oraz w przypisach (wyjątkiem jest „itp.”, „itd.” na końcu zdania oraz skrót w rodzaju „tys.”, „p.n.e.”, których używamy również w głównym tekście).

10. W tekście podajemy obok nazwisk całe imiona autorów, a przy kolejnym użyciu samo nazwisko. Natomiast w przypisach i w bibliografii umieszczamy jedynie inicjały imion.

11. Fotografie lub inne ilustracje należy przysyłać na adres redakcji na płycie CD, jako osobne pliki (w formacie .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif). Na płycie należy załączyć sporządzoną w Wordzie listę podpisów pod fot. (lub il.), według następującego wzoru:

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005).

12. Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie pozwolenia na ewentualne reprodukcje w ich tekście materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim.

Artykuły:

1. Nagłówek i tytuł artykułu powinny być zapisane według następującego wzoru:

ŁUKASZ KACZMAREK
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

ZRÓŻNICOWANIE KULTUROWE I ZANIKANIE SYSTEMU KASTOWEGO WŚRÓD FIDŻYJSKICH HINDUSÓW

2. Wskazany jest podział artykułów na rozdziały, które należy wyodrębnić tytułami, bez numeracji. Tytuły rozdziałów powinny być zapisane małymi literami, pogrubioną czcionką (tej samej wielkości, co w tekście), od lewej, poprzedzone potrójnym odstępem, a od dalszej części tekstu oddzielone odstępem podwójnym. Tytuły ewentualnych podrozdziałów należy pisać kursywą, bez pogrubienia i oddzielać je od tekstu w taki sam sposób, jak tytuły rozdziałów.

3. Pod tekstem artykułu, a przed bibliografią należy zamieścić od 4 do 8 słów kluczowych.

Poglądy i opinie; Komunikaty:

Forma zapisu nagłówka powinna być taka, jak w artykułach. Przypisy i bibliografia nie powinny być rozbudowane; należy je sporządzić według zasad zapisu podanych powyżej.

Recenzje:

1. Nagłówek recenzji powinien być zapisany w następującej formie (nazwisko czcionką rozstrzeloną):

Adam K u p e r, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kobłon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, ss. 264, ISBN: 83-233-2051-9.

Natomiast jeśli recenzowana jest praca zbiorowa:

Linda H. C o n n o r, Geoffrey S a m u e l (eds.), *Healing Powers and Modernity: Traditional Medicine, Shamanism and Science in Asian Societies*, Westport, London: Bergin & Harvey 2001, ss. 283, il. ISBN: 0-89789-715-3.

2. Imię i nazwisko autora recenzji należy zapisać kursywą, pod tekstem.

3. Jeżeli w recenzji występują przypisy i odesłania do pozycji bibliograficznych, należy stosować zasady zapisu takie same, jak w wypadku artykułu.

Zamówienia na prenumeratę czasopisma „Lud” oraz na zakup poszczególnych tomów przyjmuje Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, ul. Szczytnicka 11, 50-382 Wrocław, tel. (71) 321-16-10; fax (71) 321-16-14; e-mail: ptl@ptl.info.pl (oferta wydawnicza PTL: <http://www.ptl.info.pl>).

Sprostowanie

W poprzednim tomie „Ludu” (t. 96: 2012) opublikowano sprawozdanie z konferencji „Europa regionów. Perspektywy badawcze i edukacyjne” towarzyszącej 88. Walnemu Zjazdowi Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Poznaniu. Jako autorka tego sprawozdania figuruje wyłącznie Magdalena Ziółkowska-Kuflińska. W rzeczywistości sprawozdanie to jest pracą zbiorową, w której uczestniczyli także Katarzyna Rybarczyk oraz Mikołaj Smykowski.

Za powstałą nieścisłość, wynikłą nie z winy Redakcji, przepraszam

dr Magdalena Ziółkowska-Kuflińska

Deklaracja o wersji pierwotnej

Redakcja oświadcza, że niniejsza wersja czasopisma jest pierwotną (referencyjną). Nie ukazuje się wersja on-line tytułu.

Seria: Prace Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk

- Nr 1. Teresa Kulesza-Zakrzewska, *Bibliografia etnograficznych prac magisterskich, doktorskich i habilitacyjnych wykonanych na uniwersytetach polskich w latach 1945-1975*, Warszawa-Łódź: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1979.
- Nr 2. Grażyna Ewa Karpińska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1970-1975*, Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1980.
- Nr 3. Maria Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961-1969*, cz. 1, Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1982.
- Nr 4. Maria Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961-1969*, cz. 2, Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1983.
- Nr 5. Maria Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1976-1985*, Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich 1989.
- Nr 6. Aleksander Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: Wydawnictwo Drawa 1995.
- Nr 7. Michał Buchowski (red.), *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, Międzychód: Wydawnictwo ECO 1996.
- Nr 8. Aleksander Posern-Zieliński (red.), *The Task of Ethnology/Cultural Anthropology in Unifying Europe*, Poznań: Wydawnictwo Drawa 1998.
- Nr 9. Katarzyna Kaniowska, Danuta Markowska (red.), *Ethnology and Anthropology at the Time of Transformation. Poland at the 14th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, Łódź: Studio Bilboart 1998.
- Nr 10. Zbigniew Jasiewicz, Teresa Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*, Poznań: Dalet Sp. z o.o. 2001.
- Nr 11. Lech Mróz, Zofia Sokolewicz (red.), *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millenium*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego i Wydawnictwo DIG 2003.
- Nr 12. Zbigniew Jasiewicz (red.), *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka – badacze – znaczenie*, Poznań: Biblioteka Telgte 2004.
- Nr 13. Aleksander Posern-Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2004.
- Nr 14. Ryszard Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Poznań: Biblioteka Telgte 2007.
- Nr 15. Zbigniew Jasiewicz, *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga 2011.
- Nr 16. Wojciech Dohnal, Aleksander Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, Warszawa: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN 2011.
- Nr 17. Danuta Penkala-Gawęcka, Izabella Main, Anna Witeska-Młynarczyk (red.), *W zdrowiu i chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Biblioteka Telgte Wydawnictwo 2012.
- Nr 18. Michał Buchowski, Jacek Schmidt (red.), *Imigranci: między integracją a izolacją*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2012.

„BIBLIOTEKA ZESŁAŃCA”

seria wydawnicza poświęcona dziejom Polaków na Wschodzie

„Biblioteka Zesłańca” jest serią wydawniczą Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Ukazuje się od 1991 roku, a jej celem jest publikowanie prac poświęconych dziejom Polaków na Syberii, Dalekim Wschodzie, w Kazachstanie i innych rejonach byłego Związku Radzieckiego. Oprócz tak zwanej literatury łagrowej obejmuje ona także reprintowe wydania pamiętników syberyjskich z XIX stulecia, monografie poświęcone dziejom Polaków za Uralem, antologie poświęcone łagrom Karagandy, Kołomy, Norylska, Workuty, książki na temat ucieczek z zesłania oraz inne opracowania przedstawiające wkład wybitnych polskich badaczy Syberii – Benedykta Dybowskiego, Bronisława Piłsudskiego, Wacława Sieroszewskiego i innych.

„Biblioteka Zesłańca” jest jedyną w Polsce oficyną wydawniczą specjalizującą się w wydawaniu tego rodzaju literatury. Za szczególne zasługi w tym zakresie wyróżniona została po dwakroć (1991 i 1992) nagrodą Instytutu Józefa Piłsudskiego w Ameryce. Osoby zainteresowane publikowaniem prac leżących w profilu „Biblioteki Zesłańca” proszone są o kontakt z wydawnictwem. Zainteresowani jesteśmy także gromadzeniem zbiorów archiwalnych związanych z dziejami zesłań i deportacji Polaków na Syberię.

Redaktor: Antoni Kuczyński; adres redakcji: 50-382 Wrocław, ul. Szczytnicka 11;
e-mail: ptl@ptl.info.pl; <http://www.ptl.info.pl/>; tel. (71) 321-16-10; fax (71) 321-16-14.

„LITERATURA LUDOWA”

Dwumiesięcznik naukowo-literacki

Czasopismo ukazuje się od 1957 roku i jest wydawane przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Zgodnie z nowoczesnym pojmowaniem folkloru, pismo dąży do ogarnięcia różnych zakresów żywej, popularnej twórczości ludowej, podejmując tym samym badania w rejonach zaniedbanych przez humanistykę.

„Literatura Ludowa” ogłasza artykuły i materiały związane z folklorem różnych środowisk zawodowych. Tematyka badawcza obejmuje złożony folklor miasta przekazywany przez tradycję ustną, jak też w formie druków miejskich (ballada uliczna, powieść brukowa, sennik itp.).

Stawiając szczególny nacisk na badania w rejonach zaniedbanych i na badania wokół pytań dnia dzisiejszego: o los tradycji folklorystycznych i folklorystyczne źródła przemian literatury, o związki między pojęciami folkloru, literatury popularnej, kultury masowej – „Literatura Ludowa” pragnie również utrzymać szerokie spojrzenie na całość procesu kulturowego od średniowiecza po współczesność.

Redaktor: Jolanta Ługowska, sekretarz: Maria Bożena Kuczyńska.

Adres redakcji: 50-382 Wrocław, ul. Szczytnicka 11, e-mail: ptl@ptl.info.pl; <http://www.ptl.info.pl/>; tel. (71) 321-16-10; fax (71) 321-16-14.