

---

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO  
I KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH  
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM CIII ZA ROK 2019

„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)
- ERIH (European Reference Index for the Humanities); ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences)
- SCOPUS
- 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**

**JOURNAL OF THE POLISH ETHNOLOGICAL SOCIETY  
AND THE ETHNOLOGICAL SCIENCES COMMITTEE OF POLISH ACADEMY OF SCIENCES**

**ZAŁOŻONY W ROKU**

**1895**

**PRZEZ  
ANTONIEGO KALINĘ**

**OGÓLNEGO ZBIORU**

**TOM CIII  
ZA ROK 2019**



**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE  
KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK  
POZNAŃ – WARSZAWA – WROCŁAW 2019**

## RADA NAUKOWA

Janusz Barański, Michał Buchowski, Juraj Buzalka (Bratysława),  
Karolina Follis (Lancaster), Elżbieta Goździak (Waszyngton), Chris Hann (Halle/Saale),  
Zbigniew Jasiewicz, Katarzyna Kaniowska, Gabriela Kiliánová (Bratysława),  
Anika Keinz (Frankfurt nad Odrą), Lech Mróz, Danuta Penkala-Gawęcka,  
Frances Pine (Londyn), Aleksander Posern-Zieliński, Alexandra Schwell (Hamburg)

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny – Wojciech Dohnal  
Zastępca redaktora naczelnego – Agnieszka Kościańska  
Sekretarza redakcji – Katarzyna Majbroda  
Redaktor – Agnieszka Chwieduk  
Redaktor – Piotr Grochowski  
Redakcja części tematycznej – Kamila Grześkowiak  
Projekt okładki – Katarzyna Tużyłak

## Recenzenci artykułów:

Karolina Bielenin-Lenczowska, Dariusz Brzostek, Tarzycjusz Buliński, Marcin Brocki,  
Maria Dębińska, Dorota Hall, Małgorzata Kowalska, Waldemar Kuligowski, Izabella Main,  
Piotr Majewski, Katarzyna Marciniak, Agata S. Nalborczyk, Wojciech Piasek, Małgorzata  
Rajtar, Michał Rauszer, Filip Rogalski, Iwona Rzepnikowska, Karolina Sikorska, Jacek  
Splisgart, Maciej Stępka, Zbigniew Szmyt, Marta Zimniak-Hałajko

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2019

ISSN 0076-1435

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2019  
ADMINISTRACJA: 50-383 WROCŁAW, UL. FRYDERYKA JOLIOT-CURIE 12  
TEL. 71 375 75 83, FAX 71 375 75 84  
e-mail: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl), <http://www.ptl.info.pl>  
REDAKCJA: 61-614 POZNAŃ, UL. UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO 7  
TEL. 61 829 13 69  
e-mail: [wdo@amu.edu.pl](mailto:wdo@amu.edu.pl)  
<http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LUD/about>



## SPIS TREŚCI

### I. ANTROPOLOGIA POLSKA W SIECI ANTROPOLOGII ŚWIATOWYCH

Michał Buchowski, Trajektorie relacji polskiej etnologii i antropologii z nauką światową . . . . .	13
IUAES INTER-CONGRESS 2019 „WORLD SOLIDARITIES”: Opening ceremony address (Michał Buchowski) . . . . .	27
Chris Hann, The seductions of Europe and the solidarities of Eurasia (Keynote, IUAES Inter-Congress “World Solidarities”, Poznań, 27th August 2019) . . . . .	31
Iulia-Elena Hossu, “Are we still a family?” The perspective from Romanian transnational families . . . . .	49
Otar Kobakhidze, The narratives about home and family among Georgian labour migrant women in Italy . . . . .	67
Helena Tužiská, Doing things with questions. Interpreting in asylum settings . . . . .	81

### II. ARTYKUŁY

Anna Kurpiel, „Jak zamierzasz składać kwiaty pod pomnikami poległych żołnierzy?”. Mitomotoryka i wizje narodu w macedońskiej debacie parlamentarnej dotyczącej zmiany nazwy kraju . . . . .	101
Marcin Lisiecki, Kulturowy wymiar polskiej orientalistyki. Wiesław Kotański i jego badania nad kulturą Japonii . . . . .	121
Anna Przytomska, <i>Altomesayog</i> , czyli ten który rozmawia z <i>apus</i> . Ontologia praktyk szamanistycznych u Q’eros z Andów Peruwiańskich . . . . .	139
Tomasz Raczkowski, Poza narrację, poza lokalność: dyskursywne funkcjonowanie postaci Beksińskich w Sanoku . . . . .	161

Marek Pawlak, Antycypacja, afektywne ekonomie i temporalność w (post)kryzysowej Islandii . . . . .	181
Agnieszka Pieńczak, Cyfrowe archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego – możliwości wyszukiwawcze i dalsze perspektywy badawcze . . . . .	207
Paulina Niechciał, Nowy Rok (Nouruz) zaratusztrian w Iranie w kontekście badań tożsamości . . . . .	231
Katarzyna Emilia Kość-Ryżko, Transmisja i reprodukcja kulturowa jako przykład wyzwań socjalizacyjnych stojących przed matkami-uchodźczyniami w Polsce . . . . .	251
Wika Agnieszka Krauz, Safe space czy heterotopia? O żeńskiej piłce nożnej w perspektywie antropologicznej . . . . .	275
Iga Kowalska, Antonina Stasińska, Dyskurs biomedyczny a doświadczenie pacjentów. Anoreksja w ujęciu antropologicznym . . .	293
Michał Żerkowski, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan i czarownictwo . . .	319

### III. POLEMIKI I DYSKUSJE

Agnieszka Halemba, Kościół jako organizacja, czyli o negocjowaniu nie tylko znaczeń. Odpowiedź na recenzję Magdaleny Zowczak . . . . .	357
--	-----

### IV. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

Zbigniew Jasiewicz, „Etnologia i Uniwersytet wypełniały moje życie i nadawały mu sens”. Odpowiedzi na pytania Danuty Penkali-Gawęckiej i .... Zbigniewa Jasiewicza . . . . .	371
--	-----

### V. RECENZJE

Agnieszka Pasieka i Katarzyna Zielińska (red.), <i>Opór i dominacja. Antologia tekstów</i> , tłum.: Michał Petryk, Agnieszka Halemba, Agnieszka Weseli, Agnieszka Pasieka, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2015 (Katarzyna Leszczyńska, Edyta Tobiasiewicz) . . . . .	415
--	-----

Łukasz Szulc, <i>Transnational Homosexuals in Communist Poland: Cross-Border Flows in Gay and Lesbian Magazines</i> , Palgrave Macmillan 2018 ( <i>Jędrzej Burszta</i> ) . . . . .	425
Urszula Szymczak, Przemysław Sianko (red.), <i>Falconry – its influence on biodiversity and cultural heritage in Poland and cross Europe</i> , Białystok: Ośrodek Edukacji Ekologicznej – Sokolarnia 2016 ( <i>Karolina Echaust</i> ) . . . . .	433
Karol Daniel Kadłubiec, <i>Opowiadano Anna Chybidziurowa</i> , Bystřice: Ducatus Teschinensis 2017. <i>Śpijwo Anna Chybidziurowa a její sósiedzi</i> , Bystřice: Ducatus Teschinensis 2018 ( <i>Janina Hajduk-Nijakowska</i> ) . . . . .	441

## VI. KOMUNIKATY

IUAES 2019 Inter-Congress “World Solidarities”, 27-31 sierpnia 2019 roku, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu ( <i>Zofia Boni, Małgorzata Kowalska</i> ) . . . . .	447
Ogólnopolska konferencja naukowa „Zaangażowanie/Edukacja/Animacja”. Etnologia i antropologia kulturowa wobec zmian społecznych, Poznań, 18-22 września 2019 ( <i>Karolina Dziubata, Michalina Janaszak, Natalia Ostaszewska, Martyna Szalek</i> ) . . . . .	453
Ogólnopolska konferencja naukowa „300 lat Bambrów w Poznaniu: wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski”, Poznań, 5 października 2019 ( <i>Anna Weronika Brzezińska, Agnieszka Szczepaniak-Kroll</i> ) . . . . .	465



## TABLE OF CONTENTS

### I. I. POLISH ANTHROPOLOGY IN THE NETWORK OF WORLD ANTHROPOLOGIES

Michał Buchowski, Trajectories of the relationship of Polish ethnology/anthropology and world science . . . . .	13
IUAES INTER-CONGRESS 2019 „WORLD SOLIDARITIES”: Opening ceremony address (Michał Buchowski) . . . . .	27
Chris Hann, The seductions of Europe and the solidarities of Eurasia (Keynote, IUAES Inter-Congress “World Solidarities”, Poznań, 27th August 2019) . . . . .	31
Iulia-Elena Hossu, “Are we still a family?” The perspective from Romanian transnational families . . . . .	49
Otar Kobakhidze, The narratives about home and family among Georgian labour migrant women in Italy . . . . .	67
Helena Tužiská, Doing things with questions. Interpreting in asylum settings . . . . .	81

### II. ARTICLES

Anna Kurpiel, “How are you going to lay flowers at the monuments of fallen soldiers?”. Mitomotrics and visions of the nation in the Macedonian parliamentary debate on the change of country’s name . .	101
Marcin Lisiecki, The cultural dimension of Polish oriental studies. Wiesław Kotański and his research on Japanese culture. . . . .	121
Anna Przytomska, <i>Altomesayog</i> , that who talks with <i>apus</i> . Ontology of shamanic practices among Q’eros from Peruvian Andes . . . . .	139
Tomasz Raczkowski, Beyond narration, beyond locality: discursive practice of figures of Beksiński family in Sanok . . . . .	161

Marek Pawlak, Anticipation, affective economies and temporality in (post)crisis Iceland . . . . .	181
Agnieszka Pieńczak, The Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas. Search possibilities and further research perspectives . . . . .	207
Paulina Niechciał, New Year (Nouruz) of Zoroastrians in Iran in the context of research on identity . . . . .	231
Katarzyna Emilia Kość-Ryżko, Cultural transmission and reproduction as an example of socialization challenges faced by refugee mothers in Poland . . . . .	251
Wika Agnieszka Krauz, Safe space or heterotopia? The anthropological study of female football . . . . .	275
Iga Kowalska, Antonina Stasińska, Bioethical discourse and the patients experience: Anorexia in anthropological perspective . . . .	293
Michał Żerkowski, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan and sorcery . . . .	319

### III. POLEMICS AND DEBATES

Agnieszka Halemba, Church as an organization: or on negotiating more than meanings. Response to Magdalena Zowczak's review . . . . .	357
--	-----

### IV. INTERVIEWS AND RECOLLECTIONS

Zbigniew Jasiewicz, „Etnologia i Uniwersytet wypełniały moje życie i nadawały mu sens”. Odpowiedzi na pytania Danuty Penkali-Gawęckiej i .... Zbigniewa Jasiewicza . . . . .	371
--	-----

### V. REVIEWS

Agnieszka Pasieka i Katarzyna Zielińska (red.), <i>Opór i dominacja. Antologia tekstów</i> [Resistance and domination. The Anthology], transl.: Michał Petryk, Agnieszka Halemba, Agnieszka Weseli, Agnieszka Pasieka, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2015 ( <i>Katarzyna Leszczyńska, Edyta Tobiasiewicz</i> ) . . . . .	415
---	-----

Łukasz Szulc, <i>Transnational Homosexuals in Communist Poland: Cross-Border Flows in Gay and Lesbian Magazines</i> , Palgrave Macmillan 2018 ( <i>Jędrzej Burszta</i> ) . . . . .	425
Urszula Szymczak, Przemysław Sianko (red.), <i>Falconry – its influence on biodiversity and cultural heritage in Poland and cross Europe</i> , Białystok: Ośrodek Edukacji Ekologicznej – Sokolarnia 2016 ( <i>Karolina Echaust</i> ) . . . . .	433
Karol Daniel Kadłubiec, <i>Opowiadano Anna</i> [Told by Anna Chybidziurowa], Bystrzyca: Ducatus Teschinensis 2017; <i>Śpiwywo Anna Chybidziurowa a její sósiedzi</i> [Sang by Anna Chybidziurowa and her neighbours], Bystrzyca: Ducatus Teschinensis 2018 ( <i>Janina Hajduk-Nijakowska</i> ) . . . . .	441

## VI. REPORTS

IUAES 2019 Inter-Congress “World Solidarities”, 27-31 August 2019, Adam Mickiewicz University, Poznań ( <i>Zofia Boni, Małgorzata Kowalska</i> ) . . . . .	447
National scientific conference “Engagement/Education/Animation”. Ethnology and cultural anthropology in the face of social changes, Poznań, 18-22 September 2019 ( <i>Karolina Dziubata, Michalina Janaszak, Natalia Ostaszewska, Martyna Szalek</i> ) . . . . .	453
National scientific conference, 300 years of Bambrzy in Poznań: the contribution of small migration communities to the cultural heritage of Poland’, Poznań, 5 October 2019 ( <i>Anna Weronika Brzezińska, Agnieszka Szczepaniak-Kroll</i> ) . . . . .	465





## I. ANTROPOLOGIA POLSKA W SIECI ANTROPOLOGII ŚWIATOWYCH

**Michał Buchowski**

mbuch@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im Adama Mickiewicza w Poznaniu

Kulturwissenschaftliche Fakultät

Uniwersytet Europejski Viadrina we Frankfurcie n. Odrą

### TRAJEKTORIE RELACJI POLSKIEJ ETNOLOGII I ANTROPOLOGII Z NAUKĄ ŚWIATOWĄ

**Trajectories of the relationship of Polish ethnology/anthropology  
and world science**

**Streszczenie:** Relacja z nauką światową, jej powiązania i usytuowanie na międzynarodowej mapie dyscypliny jest powracającym tematem w polskiej etnologii i antropologii. W artykule sugeruje się, że problem współpracy polskiej odmiany dyscypliny zwanej antropologią z nauką światową wynika z luki w kontaktach, spowodowanej II wojną światową i jej geopolitycznymi konsekwencjami. Nauka w regionie Europy Środkowo-Wschodniej została zdominowana przez model sowiecki i izolowana jest od nauki światowej. Przed tym okresem etnologzy byli kosmopolitycznymi badaczami, zaś po wojnie zostali w dużej mierze odizolowani od świata. Sytuacja poprawiła się w okresie późnego socjalizmu, choć wciąż w sposób niewystarczający. Ostatnie dekady są w nowym kontekście powrotem do sytuacji sprzed 1938 roku. Włączanie nauki w krwiobieg „antropologii światowych” jest wszakże procesem skomplikowanym i znaczącym także stygmatyzującym hierarchiami globalnej wiedzy.

**Słowa kluczowe:** etnologia i antropologia polska; antropologie światowe; powiązania międzynarodowe.

**Abstract:** The relationship with world science, its connections and location on the international map of the discipline is a recurring theme in Polish ethnology and anthropology. The article suggests that the problem of cooperation between the Polish variant of the discipline called anthropology and world science results from the gap in contacts caused by World War II and its geopolitical consequences. In the region of Central and Eastern Europe, science was dominated by the Soviet model and, for a long time, remained isolated from the outside world. Before this period, ethnologists were cosmopolitan researchers, but after the war, they became largely separated from the world. The situation improved during the period of late socialism, although insufficiently. In a sense, the last three decades are a return to the situation from before 1938. The inclusion of Polish science into the bloodstream of „world anthropologies” is, after all, a complicated process influenced, besides other factors, by the stigmatizing hierarchies of global knowledge.

**Key words:** Polish ethnology and anthropology; world anthropologies; international relations.

Kwestia relacji z nauką światową, jej powiązań i usytuowania na międzynarodowej mapie dyscypliny jest powtarzającym się przez dekady tematem w polskiej etnologii i antropologii. Celem artykułu jest pokazanie, że problem współpracy polskiej odmiany dyscypliny zwanej wymiennie etnologią, etnografią i antropologią społeczną bądź kulturową z nauką światową stał się istotny i palący w wyniku wyrwy w kontaktach, którą spowodowała II wojna światowa i jej geopolityczne konsekwencje, a zwłaszcza to, że Polska i cały region Europy Środkowo-Wschodniej znalazły się w orbicie dominacji Związku Sowieckiego. „Normalność” funkcjonowania w międzynarodowym obiegu akademickim zastąpiła „nienormalność” izolacji i ograniczenia kontaktów do politycznie wyznaczonych kręgów uczonych. Poza wszystkim implikowało to nie tylko restrukturyzację systemu nauki (organizacja akademii nauk, której pozostałości śledzić możemy do dziś) i próby narzucenia odpowiednich modeli teoretycznych (zmodyfikowanego przez Engelsa Morganowskiego ewolucjonizmu połączonego z wulgarnym materializmem historycznym), lecz także instytucjonalne i intelektualne odcięcie od nauki światowej. Dla nauk społecznych i humanistycznych, w szczególności etnologii,

na lata od 1939 do, w zasadzie, końca lat 60. XX wieku, rzeczywiście zapadła żelazna kurtyna. Nie było to całkowite odcięcie, ale przepływ wiedzy i osób był zaiste minimalny, a dopuszczalne kontakty miały być zorientowane na inne „bratnie etnografie”. Sytuacja poprawiła się dopiero w okresie późnego socjalizmu, czyli w latach 70. i 80., ale i wtedy był on pozbawiony charakteru systemowego i nieadekwatny, nie będący w stanie uczynić polskiej nauki częścią światową i z tą ostatnią rezonującą.

Ponieważ niektóre z zagadnień tych złożonych relacji polskiej etnologii i antropologii do antropologii światowej – dziś, jak zaznaczam pod koniec artykułu, powiedzieć należałoby antropologii światowych – dyskutowałem już w innych tekstach, przeto tutaj, odsyłając jedynie do nich w stosownych miejscach, skupiam się na właśnie zasygnalizowanych, historycznych powodach zrodzenia się, istotności i obecności problemu współpracy. Sygnalizuję też, że czynny udział w jednej z form takiej współpracy między antropologiami, jakim jest organizowanie konferencji, jest jednym z praktycznych działań odwracających zasłóci historyczne.

\*\*\*

W XIX wieku, w czasach, kiedy etnologia nie istniała jako dyscyplina akademicka, „zbieracze starożytności słowiańskich” oraz akademicy skupieni w istniejących wówczas na ziemiach polskich ośrodkach naukowych, takich jak Lwów czy Kraków, działający w towarzystwach naukowych w rodzaju Akademii Umiejętności w Krakowie czy w Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk, jak też piszący do etnograficznych czasopism takich jak „Wisła”, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” bądź „Lud”, inspirowali się różnymi prądami intelektualnymi krążącymi wówczas po Europie. Nie zapominajmy, że żyli i działali w różnych imperiach, studiowali na europejskich uniwersytetach. Weźmy przypadek Antoniego Kaliny, założyciela Towarzystwa Ludoznawczego i jego organu, czyli „Ludu” właśnie. Urodzony w Ostrowie Wielkopolskim studiował w Breslau (Wrocławiu) i w Berlinie, doktoryzował się na Uniwersytecie w Halle, by w końcu osiąść we Lwowie, w austro-węgierskiej Galicji, gdzie został profesorem i rektorem uniwersytetu. Zajmował się krajami słowiańskimi od Kaszub po Bałkany (Brzezińska, Czachowski 2016). Aktywność zawodowa rozgrywała się w dwóch różnych i wpływowych mocarstwach. W tym sensie Kalina i jemu podobni byli wykwitem i częścią nauki europejskiej.

Podobna uwaga odnosi się do innych, późniejszych badaczy. Przykładem służyć mogą osoby bezpośrednio związane z nauką polską, tzn. pracujące na polskich uniwersytetach, np. Jan Czekanowski czy Stefan Czarnowski. Ten pierwszy uczęszczał do gimnazjum na terenie dzisiejszej Łotwy, naocznie w Imperium Rosyjskim, studiował w Zurychu, pracował w Królewskim Muzeum Ludoznawczym w Berlinie, prowadził badania w Afryce w ramach wielodyscyplinarnej Deutsche Zentral-Afrika Expedition, zwanej też ekspedycją Księcia Meklemburskiego, po powrocie z której przeniósł się do Muzeum Antropologii i Etnografii w Petersburgu, gdzie został kuratorem w muzeum etnograficznym, a następnie do Lwowa, gdzie w 1913 roku objął katedrę antropologii i etnologii (Bar, Czekanowska 2002; Krzyśko 2009; Buchowski 2019: 14-15), zastępując Stanisława Ciszewskiego, także zresztą absolwenta uniwersytetów niemieckich. Studiował więc Czekanowski na europejskich uczelniach, pracował w trzech imperiach, następnie w międzywojennej Polsce, gdzie dalej był profesorem we Lwowie, by wreszcie po II wojnie znaleźć pracę na Uniwersytecie Poznańskim. Czekanowski był znanym w kręgach europejskich antropologiem fizycznym i słowianoznawcą, który wypracował własne metody antropometryczne i statystyczne oraz wniósł wiele do studiów genezą Słowian. Z kolei Stefan Czarnowski po ukończeniu gimnazjum w Warszawie studiował w Lipsku, następnie na uniwersytecie w Berlinie, by wreszcie przenieść się do Francji, aby najpierw zgłębiać tajniki sztuki w Conservatoire National des Arts et Métiers w Paryżu, a przez kolejne osiem lat w École Pratique des Hautes Études i Collège de France. „Studiował tam socjologię, w której dominowała wówczas szkoła Durkheima. Czarnowski przejął zasadnicze elementy tej teorii, jego zainteresowania naukowe kształtowały się pod jej wpływem” (Małowist 1986: 232). Był rozpoznawanym i cenionym socjologiem, etnologiem, religioznawcą i celtologiem (tamże, 232-233). Wykładał na przykład na École Pratique des Hautes Études, „co wówczas – jak pisze Małowist – bardzo rzadko przytrafiało się przybyszom z Polski” (1986: 236). Pozostawał w stałym kontakcie z Henri Hubertem i Marcellem Maussem (Czarnowski 2014).

Nie miejsce tu na dogłębny wykład historyczny. Przytaczam powyższe, wybrane spośród wielu przykłady, ponieważ świadczą one, że w okresie do II wojny światowej polscy etnologowie, antropologowie i socjologowie byli częścią europejskiego systemu wiedzy, w szczególności kontynentalnej. Odnajdowali się w salach wykładowych znanych uniwersytetów, władali językami kongresowymi, publikowali po niemiecku i francusku, byli

częścią międzynarodowych zespołów badawczych, podejmowali prace w ośrodkach naukowych różnych państw, a na koniec najczęściej na krajowych uczelniach.

Pomyśleć w tym miejscu wypada jeszcze o kilku innych osobach działających w tym okresie, pochodzących z Polski, a następnie z mniejszym lub większym powodzeniem spełniających się w pracy za granicą. Nie trzeba specjalnie rozwódzić się nad przypadkiem Bronisława Malinowskiego, którego wkład w światową antropologię jest powszechnie znany (Paluch 1983). Do listy tej dopisać trzeba chociażby Marię Czaplicką (Kubica 2015) i Józefa Obrębskiego (Obrębski 1976; Vražinovski et al. 2003; Lubaś 2019). Kwalifikuje się tu także socjolog i filozof kultury Florian Znaniecki (Dulczewski 1984), założyciel poznańskiej socjologii i profesor na amerykańskich uczelniach, który wykazywał się dużą znajomością społeczności chłopskich. Grono tych osób rozpoczynało swą edukację w Polsce, by następnie studiować i wreszcie pracować w ośrodkach akademickich w Europie, Zjednoczonym Królestwie lub w Stanach Zjednoczonych.

\*\*\*

Paradoksalną konsekwencją II wojny światowej było to, że „przesunięty” na zachód kraj znalazł się w orbicie „nauki wschodniej”. Fakt ten sprawił, iż kwestia współpracy z zachodnią nauką światową<sup>1</sup> stała się nagle doskwierającą, by nie powiedzieć palącą kwestią. Pisano już na ten temat wiele, lecz dla zwartości narracji warto przypomnieć, że wprawdzie były osoby, które idee przedwojenne przenieśli w czasy Polski Ludowej – np. Jan S. Bystron, Edward Frankowski, Kazimierz Moszyński, Kazimierz Dobrowolski (ten ostatni zresztą też studiował przed wojną na Uniwersytetach Jagiellońskim, Wiedeńskim, Sorbonie i w London School of Economics), ale ich kontakty z uczonymi zza żelaznej kurtyny w praktyce zostały zerwane. Zwłaszcza od 1949 roku, kiedy to usiłowano narzucić nowy – wpisany w prostacko interpretowany marksizm – sposób

---

<sup>1</sup> Używam określenia „zachodnia nauka światowa” uwzględniając fakt, że przez dekady, w tym lata zimnej wojny, kojarzona ona była z Europą Zachodnią i Ameryką Północną oraz częściowo też z imigranckimi, anglojęzycznymi byłymi koloniami brytyjskimi. Nie odpowiada to już współczesnej sytuacji, a tym bardziej postulatowi ruchu „antropologii światowych”, które wspominam poniżej. Powiedzieć też wypada, że w obrębie tzw. obozu socjalistycznego starano się budować swego rodzaju „wsobne” sieci współpracy.

uprawiania dyscypliny. Inne szkoły i teorie określano jako burżuazyjne, a Bronisława Malinowskiego nazywano „psem łańcuchowym imperia-  
lizmu” (zob. Jasiewicz 2004). I choć przetrwało niezależne myślenie, wbrew wysiłkom władz wspomaganych niekiedy przez nadgorliwych ba-  
daczy, topornie rozumiany dialektyczny materializm, popularnie zwany  
„diamatem”, nie zdominował polskiej etnologii, a nawet się w nim na  
dobre nie zadomowił (Piątkowski 1985: 42), to jednak skutki tego odcie-  
cia od świata były widoczne gołym okiem. Etnologia, przemianowana  
na etnografię, utraciła swą dyscyplinarną podmiotowość i funkcjonowa-  
ła przez kilka lat wyłącznie jako nauka pomocnicza historii w ramach  
„historii kultury materialnej” (Posern-Zieliński 2005: 114)<sup>2</sup>. Posunięcie  
to odcisnęło swoje piętno na ubezwłasnowolnionej dyscyplinie na całe  
dekady, gdyż kojarzono ją jako dyscyplinę historyczną właśnie. Co gor-  
sza, wymiana myśli z zachodnią nauką światową została ograniczona do  
minimum, ponieważ nie było dostępu do nowych książek i czasopism,  
nie uczestniczono w konferencjach międzynarodowych, nie odwiedzali  
bloku wschodniego uczeni ze świata zewnętrznego, a polscy nie jeździli  
na Zachód<sup>3</sup>.

Przekazywany przez przedwojennych nestorów kapitał symboliczny,  
w szczególności wiedza teoretyczna, z każdym rokiem coraz bardziej  
tracił myśkłą, a jego mechanizmy przypominały te znane w społeczzeń-  
stwach wówczas przez etnologów badane – w dużej mierze była to trady-  
cja oparta na pamięci i ustna. Nowinki naukowe z trudem i w cząstkowej  
postaci docierały do Polski, dialog był wykluczony, a wizje nauki dys-  
kutowane w zamkniętym obiegu krajowym. Nie znaczy to, że nie rozwi-  
jano wówczas własnych teorii, które są świadectwem metodologicznej  
spójności i bronią się swoimi rezultatami. Przykładem może być projekt  
podejścia integralnego (metoda genetyczno-integralna) waz z koncepcją  
podłoża historycznego Kazimierza Dobrowolskiego (Dobrowolski 1966;  
Kwaśniewicz 1969), czy też rodzaj historyczno-społecznej rekonstrukcji  
procesów klasowych na wsi (Burszta 1950; por. Pobłocki 2009: 242-244).

---

<sup>2</sup> W kontekście niedawnych zmian w nauce i szkolnictwie wyższym, wprowadzo-  
nych tzw. Ustawą 2.0 z 2018 roku, w wyniku której etnologia utraciła status samodziel-  
nej dyscypliny naukowej, stając się jedną z „nauk o kulturze i religii”, nasuwa się nie-  
przyjemne poczucie *déjà vu!*

<sup>3</sup> Wyjątkiem pozostaje w tym względzie Zofia Sokolewicz, która po odwilży poli-  
tycznej 1956 r. wyjechała na stypendium Forda na London School of Economics (krótko  
po studiach, w roku akademickim 1958-59), a następnie, już po doktoracie, do Paryża  
w 1964 roku (Sokolewicz 2011: 322-331).

Odbudowa powstałego w latach wojny oraz następującego po niej dwudziestolecia zastoju w kontaktach ze światem zachodniej nauki, a więc w liczącej w sumie ponad ćwierć wieku luki, zajęło lata, przynajmniej dekadę, choć proces ten trudno zmierzyć, a jego skutki odczuwalne są w sumie do dziś, na przykład w braku doświadczenia międzynarodowego wielu osób, czy też w posługiwaniu się językami kongresowymi. Wprawdzie już w latach odwilży po 1956 roku wydano wybór tekstów Malinowskiego (1958), to jednak dopiero na przełomie lat 60. i 70. ostatniego stulecia podjęto pierwsze śmielsze próby sięgnięcia do dorobku zachodniej nauki światowej. Wtedy pojawiają się tłumaczenia, z niemal trzydziestoletnim opóźnieniem, podręcznika Raymonda Firtha z 1938 roku (1965), a także prac Ruth Benedict, Margaret Mead i, co może zaskakiwać, rychłe, ledwie o kilka lat opóźnione, wydanie dzieł Claude'a Lévi-Straussa (1968; 1969; 1970).

\*\*\*

Na początku dekady Edwarda Gierka, I sekretarza partii komunistycznej w latach 1970-1980, Andrzej Waligórski, uczeń Malinowskiego, wydał *Antropologiczną koncepcję człowieka* (1972) – w sumie podręcznik antropologii, ożywczy na owe czasy w polskim kontekście, a zarazem jakże standardowy z perspektywy tego, co w antropologii brytyjskiej już w tym czasie się działo. Wkrótce potem ukazuje się podręcznik Zofii Sokolewicz (1974), który był próbą wypracowania własnej wizji etnologii przy nawiązaniu do dawniejszych i nowszych osiągnięć polskich i światowych. Rolę łącznika ze światem miał także odegrać wybór tekstów zatytułowany *Etnologia* (1969). W tym samym okresie Józef Burszta w twórczy sposób przeniósł na grunt Polski idee folklorysty Hansa Mosera i Hermana Bausingera (Burszta 1974). Od połowy lat 70. XX wieku pojawiają się prace z kręgu „nowej etnologii polskiej” (Wasilewski 1979; Stomma 1981; 1987), a w połowie następnej dekady nawiązujące i do tradycji amerykańskiej, i europejskiej (Buchowski 1986; Burszta 1986). Trochę później zaczęły się też ukazywać opracowania historyczne dotyczące klasycznych szkół i teorii antropologicznych (Flis 1988; Mach 1989; Paluch 1990).

Lata 80. XX wieku – wbrew obostrzeniom stanu wojennego i jego następstwom – to początki współpracy instytucjonalnej (Holy 1987). Jej kulminacją były obchody stulecia urodzin Bronisława Malinowskiego w 1984 roku, które odbywały się w London School of



Economics (z udziałem Andrzeja Palucha i Michała Buchowskiego) oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim (z bardzo licznym udziałem antropologów brytyjskich i amerykańskich). Wydarzenia te przyniosły owoce naukowe o zasięgu międzynarodowym (Ellen et al. 1987). Ostatnie dekady minionego wieku to również czas pierwszych badań zachodnich antropologów w Polsce i pierwszych spotkań badawczych, których efektem były monografie naukowe (Wedel 2007 [1982]; Hann 1985; Nagengast 1991; por. Buchowski 2016).

Mimo iż w miarę odchodzenia od rygorystycznego modelu nauki kontakty między polską etnologią i antropologią zachodnią intensyfikowały się, to jednak aż do połowy lat 70. na stypendia za żelazną kurtynę praktycznie się nie jeździło (z wyjątkiem wspomnianej Zofii Sokolewicz). Niemniej już, na przykład, Aleksander Posern-Zieliński wyjechał na stypendium Fundacji Kościuszkowskiej pod koniec lat 70., co zaowocowało pracą o Polonii amerykańskiej (Posern-Zieliński 1982). Symptodem otwarcia były przypadające w szczególności na lata 70. tzw. ekspedycje etnograficzne, na przykład do Mongolii (Tangad 2018: 188-203), Indii, Afganistanu, Afryki (Vorbrich 1987), a także do krajów Bliskiego Wschodu i wielu innych (por. Dziegiel 1987; Sokolewicz 2005).

\*\*\*

W latach 90. ubiegłego stulecia historia nabrała rozpędu i uruchomiła procesy, o których miałem już możliwość pisać gdzie indziej, więc nie będę się nad nimi ponownie rozwodził (por. Buchowski 2012; 2016). Podsumuję je pokrótce w kilku punktach. Chodzi między innymi o intensyfikację kontaktów. Dokonywała się ona na różne sposoby, które sygnalizuję i o których powszechnie wiadomo: wyjazdy na stypendia, w tym takie, jak Fulbrighta, Kościuszki czy Humboldta; wizyty w prestiżowych centrach badawczych, w szczególności w instytutach badań zaawansowanych; profesury wizytujące, które działają we wszystkie możliwe strony; korzystanie z grantów krajowych i zagranicznych, umożliwiających wyjazdy studyjne i badawcze praktycznie na wszystkie kontynenty; studia odbywane na zagranicznych uniwersytetach oraz wymiana osób studiujących, w szczególności w ramach programu „Erasmus”; zatrudnianie absolwentów zagranicznych studiów w kraju; przypadki pracy polskich badaczy na uczelniach poza Polską; udział w międzynarodowych projektach badawczych, nad którymi pracują nieraz złożone, transnarodowe zespoły; czynne uczestnictwo



w pracach międzynarodowych organizacji antropologicznych; i, *last but not least*, publikowanie w międzynarodowych wydawnictwach i czasopismach. W przeszłości osoby zza granicy prowadzące badania etnograficzne w Polsce można było policzyć na palcach jednej ręki (patrz wyżej). Dziś, ze względu na otwartość granic i brak ograniczeń natury politycznej związanych z prowadzeniem takich badań, liczba osób badających nasz kraj jest trudno policzalna; tylko niektóre z nich to tzw. halfies, osoby urodzone i niekiedy (częściowo) kształcone w Polsce, a pracujące za granicą. Idzie to nierzadko w parze ze współpracą z polskimi ekspertami i ekspertkami. Można powiedzieć, że – rzecz jasna w zupełnie nowych warunkach – antropolożki i antropolodzy z Polski mogą funkcjonować w sposób analogiczny do tego, jaki był udziałem fundatorów dyscypliny z okresu przed I wojną światową i w okresie międzywojennym.

Tak więc proces włączania się w międzynarodowy krwiobieg naukowy jest zjawiskiem, w którym środowisko uczestniczy od kilku dekad i z pewnością jest to stan pożądany. Inną kwestią pozostaje wpisana w ten proces zastana hierarchia wartości przypisywanej wiedzy, którą z jednej strony wytwarza się lokalnie, a z drugiej tworzona jest w zachodnich centrach naukowych. Także i na ten temat pisałem nieraz (por. np. Buchowski 2012: 63-90), więc i teraz ograniczę swe uwagi do minimum. Fascynacja tzw. wiedzą światową była również pośrednio rezultatem powojennego odcięcia od rozwijanej w krajach Zachodu nauki, do której wschodnioeuropejscy uczeni najpierw nie mieli dostępu wcale, a później w ograniczonym zakresie. Uznawano, że udoskonalenia krajowej dyscypliny najłatwiej dokonać przez import owej wiedzy, postrzeganej po prostu jako lepszej. Stąd zjawisko szybkiego jej przyswajania, które rozciągało się od lat 70. do końca ubiegłego stulecia, zaś wyrażało się na przykład w pisaniu prac rekapitulujących historyczne bądź zastane teorie, często bezkrytycznych wykładów na temat ich zasad, historii antropologicznych badań nad określonymi problemami. Na te zrozumiałe naonczas wysiłki spojrzeć można wszelako też jako na przejaw samokolonizacji, która implikowała negację własnych tradycji i stawianie się w pozycji podporządkowanej. Tymczasem, najkrócej rzecz ujmując, chodzi o taki program uprawiania dyscypliny, który realizuje postulaty ruchu antropologii światowych (*world anthropologies*). Rzecz nie w tym, aby negować dorobek kogokolwiek i gdziekolwiek ani o odwracanie hierarchii. W tym projekcie pluriwersalnej i różnolitej antropologii wiedza przepływa między tradycjami i jest poniekąd nieoznakowana, wolna od przywilejów

będy stygmatyzacji warunkowanych czynnikami innymi niż poznawcze, takimi jak – na przykład – przywileje płynące z dominacji językowej, usytuowania w regionach mniej lub bardziej rozwiniętych ekonomicznie, funkcjonowanie w kontekstach, w którym badania są szczerze bądź niewystarczająco finansowane (por. Lins Ribeiro, Escobar 2006).

Kwestie te były przedmiotem dyskusji i polemik. Jednocześnie rodzi się pytanie, jak postulaty antropologii światowych wcielić w życie? Wiele praktyk włączających uczone i uczonych z naszego kraju i regionu do światowej i pluralistycznej antropologii, mnożących się po 1989 roku i opisanych powyżej, jest konkretnym wyrazem ich urzeczywistniania. Jest wszakże jeszcze jedno działanie, dotąd niewspomniane, które stanowi następny ze sposobów na promowanie integracji antropologii – udział w konferencjach. Także pod tym względem zmieniło się wiele i osoby z regionu biorą często gromadny udział w konferencjach i kongresach na kontynencie i świecie. Dalszą formą jest organizacja tego rodzaju spotkań naukowych, które w Polsce się mnożą. Przykładów można by podać wiele, choćby konferencję Europejskiego Stowarzyszenia Antropologów Społecznych (EASA) zorganizowaną w Krakowie w 2000 roku, która była inicjatywą na skalę europejską. Inną, już o zasięgu globalnym, był kongres Międzynarodowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych (IUAES) zorganizowany w Poznaniu w 2019 roku. Jego temat przewodni brzmiał *World Solidarities* i chodziło o różne rodzaje solidarności między ludźmi i grupami, w tym w obliczu kryzysów, w szczególności kryzysu klimatycznego oraz wręcz o solidarność międzygatunkową. Wzięło w nim udział blisko siedmiuset uczonych z sześćdziesięciu krajów świata. Jednym z mówców kluczowych, obok Alisse Waterston z City University on New York, był Chris Hann, z którego referatem otwierającym kongres zapoznać się można w tym tomie. Lecz w grę wchodzi nie tylko spektakularne i wielkie przedsięwzięcia. Budowaniu światowych antropologii służą również niezliczone inne inicjatywy i konferencje o bardziej lokalnym zasięgu. Jedną z nich jest grupa współpracy nazwana V4Net, koordynowana przez wielce zasłużony dla badań w Europie Środkowo-Wschodnie Instytut Antropologii Społecznej Maksa Plancka w Halle. W ramach tej inicjatywy organizowane są cykliczne i tematycznie zorientowane konferencje w regionie – jak dotąd w Halle, Pilźnie w Czechach, Poznaniu i Pradze, zaś następna planowana jest w Warszawie. Z konferencji w Poznaniu, która miała miejsce w kwietniu 2019 roku i poświęcona była migracji (*Social and*

*Cultural Consequences of Voluntary and Forced Migration in Europe*), wybrane artykuły prezentowane są w tym tomie. Egzemplifikują one charakter preferowanych w antropologii, ugruntowanych w empirii badań. Przy okazji zauważmy, że publikowanie materiałów osób z różnych regionów w krajowych czasopismach naukowych, to także praktyka służąca powstawaniu hybrydowych i pluralistycznych antropologii.

## BIBLIOGRAFIA

- Bar, J., Czekanowska, A. (2002). Jan Czekanowski (1882–1965). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne* (t. 1, s. 52-56). Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brzezińska, A., Czachowski, H. (2018). *Wielkopolanin we Lwowie. Antoni Kalina (1846-1906) – slawista i etnograf*. Wrocław – Ostrów Wielkopolski: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Urząd Miasta Ostrowa Wielkopolskiego.
- Buchowski, M. (1986). *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Buchowski, M. (2012). *Etnologia polska. Historie i powinowactwa*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Buchowski, M. (2016). Mutual encounters. *Lud*, t. 100, 47-60.
- Buchowski, M. (2019). Polish anthropology yesterday and today. An impossible overview. W: M. Buchowski (red.), *Twilight Zone Anthropology: Voices from Poland* (s. 10-47). Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Burszta, J. (1950). *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta, J. (1974). *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta, W. (1986). *Język a kultur w myśli etnologicznej*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Czarnowski, S. (2014). *Listy do Henri Huberta i Marcela Maussa (1905-1937) / Lettres à Henri Hubert et à Marcel Mauss* (red. naukowa K. Kończal, J. Wawrzyniak). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Dobrowolski, K. (1966). *Metoda integralna*. W: *Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Oddziału PAN w Krakowie*. Kraków: Polska Akademia Nauk.
- Dulczewski, Z. (1984). *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Dzięgiel, L. (1987), *Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Ellen, R., Gellner, E., Kubica, G., Mucha J. (red.) (1989). *Malinowski between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engelking, A. (2003). Curriculum vitae of Jozef Obrębski. W: T. Vražinovski, A. Engelking and J. Halpern (red.), *70 Years from the Research of Józef Obrębski. Macedonian Poreche 1932–1933* (s. 25-44). Prilep: Institute for Slavonic Culture, Matica Makedonska.
- Firth, R. (1965). *Spoleczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej* (przeł. J. Dunin, Z. Szyflebejn-Sokoloewicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Flis, M. (1988). *Teorie struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej*. Wrocław: Ossolineum.
- Hann, C.M. (1985). *A Village without Solidarity*. Princeton: Princeton University Press.
- Holy, L. (1987). The Podhale School of Anthropology. *Anthropology Today*, vol. 3 (no. 3), 18.
- Jasiewicz, Z. (2004). Etnologia polska przed 1956 rokiem i jej reakcja na wprowadzanie wzorów radzieckich. *Etnografia Polska*, t. 48 (z. 1-2), 5-15.
- Krzyśko, M. (2009). Jan Czekanowski, anthropologist and statistician. *Folia Oeconomica*, nr 228, 21-32.
- Kubica, G. (2015). *Maria Czaplicka: płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Totemizm* (przeł. A. Zajączkowski, A. Steinsbergerowa). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Myśl nieoswojona* (przeł. A. Zajączkowski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Antropologia strukturalna* (przeł. K. Pomian). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Mach, Z. (1989). *Kultura i osobowość w antropologii amerykańskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malinowski, B. (1958). *Szkice z teorii kultury* (przeł. H. Buczyńska-Garewicz, H. Stasiak, T. Święcicka). Warszawa: Książka i Wiedza 1958.
- Kwaśniewicz, W. (1969). Metoda integralna Kazimierza Dobrowolskiego. *Etnografia Polska*, t. 13 (z. 2.), 41-55.
- Lins Ribeiro, G., Escobar, A. (red.) (2006). *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg.

- Lubaś, M. (2019). Subversive brilliance: Józef Obrębski's theory of ethnic diversity and the hierarchizations of knowledge in Polish academia. W: M. Buchowski (red.), *Twilight Zone Anthropology: Voices from Poland* (s. 48-73). Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Małowist, M. (1986). *Stefan Czarnowski (1879-1937). Historycy warszawscy ostatnich dwóch stuleci* (s. 231-244). Warszawa: Czytelnik.
- Nagengast, C. (1991). *Reluctant Socialists, Rural Entrepreneurs: Class, Culture, And The Polish State*, Boulder, CO: Westview.
- Obrębski, J. (1976). *The Changing Peasantry of Eastern Europe*. J. Halpern, B. Halpern (eds.). Cambridge, MA: Schenkman Publishing.
- Paluch, A. (1983). *Bronisław Malinowski*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Paluch, A. (1990). *Mistrzowie antropologii społecznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Piątkowski, K. (1985). Problematyka teoretyczna w powojennej etnografii polskiej. *Lud*, t. 49, 35-61.
- Pobłocki, K. (2009). Whither Anthropology without Nation-state?: Interdisciplinarity, World Anthropologies and Commoditization of Knowledge. *Critique of Anthropology*, vol. 29 (nr 2), 225-252.
- Posern-Zieliński, A. (1982). *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Posern-Zieliński, A. (2005). Polish Anthropology under Socialism: Intellectual Traditions, the Limits of Freedom, and New Departures. W: C. Hann, M. Sárkány, and P. Skalnik (red.), *Studying People in People's Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe* (s. 109-128). Münster: LIT Verlag.
- Sokolewicz, Z. (1969). *Etnologia. Wybór tekstów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sokolewicz, Z. (1974). *Wprowadzenie do etnologii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sokolewicz, Z. (2005). Polish Expeditions Abroad. W: C. Hann, M. Sarkany, P. Skalnik (red.) *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe* (s. 289-301). Munster: LIT Verlag.
- Sokolewicz, Z. (2011). „Moje życie naukowe można sprowadzić do próbowania kolejnego klucza, z wielkiego pęku, który dała mi teoria poznania”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza. *Lud*, t. 95, 303-354.
- Stomma, L. (1981). *Słońce rodzi się 13 grudnia*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

- Tangad, O. (2018). Polskie ekspedycje etnologiczne do Mongolii i refleksje wokół przekładu kulturowego. Doświadczenia z „terenu”. W: K. Baraniecka-Olszewska, I. Kabzińska, O. Tangad (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne: księga jubileuszowa dla Profesora Sławoja Szynkiewicza* (s. 187-202). Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk; Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Polska Akademia Nauk.
- Vorbrich, R. (1987). Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka 76” a doświadczenia indywidualnych badań terenowych. W: L. Dzięgiel (red.), *Na egzotycznych szlakach* (s. 75-101). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Wasilewski, J.S. (1979). *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Wedel, J. 2007 [1982]. *Prywatna polska* (przeł. S. Kowalski). Warszawa: Wydawnictwo Trio.

**Michał Buchowski**

mbuch@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

**INTERNATIONAL UNION OF ANTHROPOLOGICAL  
AND ETHNOLOGICAL SCIENCES INTER-CONGRESS  
IN POZNAŃ ON “WORLD SOLIDARITIES”  
OPENING CEREMONY ADDRESS**

*Dear Rectors, Dear Deans, Dear Deputy Mayor of Poznan, Dear Fellow  
Anthropologists and Ethnologists, Dear Guests and Participants,  
Welcome!*

Welcome to the city of Poznan, a historical place where the Polish state was born and where the first seven Polish rulers are buried. The Poznan metro area, with its million inhabitants, has a large student population—well over a hundred thousand. Our University was established a hundred years ago, immediately after Poland regained its independence in 1918. The Department of Ethnology and Cultural Anthropology is proud to have been part of this University since its beginning, and proud of being the oldest anthropological institution in Poland. We have invited anthropologists from all over the world to join us here at the University's and the Department's centennial anniversary party.

This party is to be an intellectual feast of reason. We decided to organize the IUAES Congress in order to seek insights into the ways in which anthropologists study the human solidarities that exist and emerge at the local, regional and global levels of social life. Inevitably, in the age of the Anthropocene, these solidarities have to include other species and entire ecosystems. Population growth combined with industrial expansion are exerting pressures on the environment, leading to deforestation, the devastation of biodiversity, and global warming, which endangers all life on earth. The notions of compassion, commonality and solidarity are particularly important now, as climate change and social injustice force



increasing numbers of people to migrate. In such circumstances, exclusionist ideologies can easily thrive. The rise being seen in xenophobia and intergroup enmity has its historical and cultural roots, but it is largely determined by social relations and environmental factors. Our perception of the collective good has to consider both ever changing inequalities and the ecological catastrophe we as humans are causing. Making the interconnections between these two issues manifest will help to raise consciousness, define the problems humanity faces, and lead to the emergence of new meanings of such concepts as resilience, wellbeing, care and exchange. By shedding light on these issues and by actively engaging them we will be able to fulfill the task of promoting solidarities as opposed to hostilities, and mobilizing social actors in an effort to make our world a better place to live. We sincerely hope that our collective effort during the Congress will demonstrate the intellectual and social power of anthropology to increase global solidarities.

You are in the country where “Solidarity,” an enormous social movement and trade union emerged in 1980. It continued the rebellious tradition of workers who rose up against the totalitarian authorities in 1956 in Poznan, and to whom is dedicated the monument that stands on the square just outside this building. Ordinary people, including what was then called the *intelligentsia*, protested against social injustice and the authoritarian communist regime. Despite the odds and oppression the Solidarity movement faced, it toppled the system—a system based on the creation of external and internal enemies, on the fear of others, on the imposition of ideological unity in line with the slogan “whoever is not with us, is against us,” based on the destruction of minorities, on the creation of a false history and on “fake news” in propaganda, on the denigration of disobedient political and ideological opponents, and on intimidation and blackmail.

Why do I recall these events? Because today, forty years after the “Solidarity Revolution,” thirty years after the “Velvet Revolution” and the collapse of the Berlin Wall, people can feel they are experiencing a sense of *déjà vu*. Different times, different people, different stories and histories, but similar—if not the same—patterns and mechanisms. A rising tide of what in common discourse is described as nationalism and rightist populism is proliferating like a contagious disease across the globe. Religious, ideological, political and national fundamentalists raise fears against multiculturalism, pluralism and diversity; they glorify cultural and racial apartheid. Identitarians do not want immigrants and refugees, and



are ready to use violence or kill Others—in Christchurch in New Zealand, Chemnitz in Germany, Charlottesville in Virginia, Białystok in Poland, and many other places.

As anthropologists, we are not blaming people for this, and we work incessantly to identify the historical, cultural and socio-economic reasons for these phenomena. Our task is to critically understand them along the lines of Clifford Geertz’s observation that “Looking into dragons, not domesticating them or abominating them, not drawing them in vats of theory, is what anthropology has been all about” (1984). Let me, here and now, draw attention to a burning political aspect of these issues and the stakes involved. In our emerging milieu some political elites present themselves as the voice of the people. Once in power, authorities interested in perpetually strengthening their position and in creating favorable circumstances for the continuation of their rule, make use of technologies for exercising power know from the recent communist past and against which the “Solidarity” movement fought. Certain ideas we are witnessing in the world today can be seen as inherent elements of Bolsheviks and fascist systems. Both old-fashioned fascists and neo-fascists must create enemies and exclude certain groups from a community or even deny them their full humanity. Some of these are internal minorities—ethnic, religious or sexual minorities, the latter of which has been the target in Poland of a nasty anti-LGBT campaign waged by cynical politicians and religious ideologues. Others are external groups, like Muslims or Jews, seen by fascists as “culturally distant” or “inferior.” It can work differently in different context, but the Others are always dangerous, ready to invade the salubrious population or blight innocent minds. Fascists are hostile to liberal democracy, and take popular support as legitimization for absolute rule by a highly vocal majority. Fascists are afraid of plural society and a pluralism of ideas, since for them only an integral nation led by an infallible Führer can survive historical turmoil and social decomposition, preserve culture, defend the eternal and pristine faith of our predecessors, and prevent outsiders from hijacking the country. Order implemented by means of control, discipline and punishment is to secure the national unity of an imagined primordial community. Fascists, as Ignazio Silone, an Italian intellectual put it, strive “to strip away the private sphere from the individual and turn it over to the state.” They pride political incorrectness in their erroneous understanding of freedom of speech. Modern-day fascists use novel means of exercising power, using social media and internet trolls, with the help of which they

smear defenders of the system of liberal democracy, based on the principle of the separation of legislative, executive, and judiciary powers. The Italian Holocaust survivor Primo Levi warned that fascism can emerge anywhere and anytime, and arises “not just through the terror of police intimidation, but by denying and distorting information, by undermining systems of justice, by paralyzing the education system, and by spreading in a myriad subtle ways nostalgia for a world where order reigned.” (1974). One can say, after him, that “every age has its own fascism.”

We have to warn, we have to be on a guard; the community of Polish anthropologists has shown solidarity not only with those who suffered from Poland’s neoliberal transformation, but more recently, also with the victims of hate speech, violence, and discrediting discursive intimidation. We organized an anti-discrimination demonstration—on the square in front of this building; we issued an anti-hate-speech declaration; we convened a nationwide meeting of anthropologists in Poznan in 2016 under the slogan “Anthropology against discrimination”—a historical trace of which can be found in the entrance to our Department. We received support from numerous individuals and organizations, including the World Anthropological Union and the IUAES. But perhaps because of this, the current government used the opportunity to undermine the position of the discipline, which has been critical towards its policies and perceived as leftist, cosmopolitan and pro-immigrant. On the pretext of “consolidating” research areas under a neoliberal micro-management of academia, ethnology and anthropology disappeared from the official list of disciplines, and are now subsumed under the category of “Cultural and Religious Studies,” a “discipline” unknown, to the best of my knowledge, anywhere else in the world. We are afraid that such a disappearance from the public and bureaucratic radar is damaging in a long run. However, “anthropology” continues to be a subject of study, and departments remain within university structures. At this University, a new division will be formed, called the Faculty of Anthropology and Cultural Studies. As you can see, we are still alive, and we are not giving up. By coming here for this Congress, you are showing your solidarity with us. Thank you for this! You are now invited to join the above-mentioned intellectual feast, to show your solidarity with other humans, species, and the world we all care for.

Hereby, I announce 2019 IUAES Congress in Poznan open!

Poznań, 27 August 2019

**Chris Hann**

hann@eth.mpg.de

Max Planck Institute for Social Anthropology

Halle (Salle)

**THE SEDUCTIONS OF EUROPE  
AND THE SOLIDARITIES OF EURASIA**  
**Keynote Lecture, IUAES Inter-Congress “World Solidarities”,  
Poznań, 27<sup>th</sup> August 2019**

**Introduction**

A generation ago, with the end of socialism, Poles and their neighbours in East-Central Europe imbibed the rhetoric of “rejoining Europe.” Poland joined the European Union (hereafter EU) in 2004. To judge by the statistics, it has been one of the best economic performers in recent years. Yet here and in the other countries of the Visegrád cooperation, scepticism toward the idea of solidarity at the level of the EU runs deep. Populist politicians thrive and liberal civil society struggles. Many western observers see a contradiction between greedy acceptance of the subsidies provided by the EU (e.g. through agricultural subsidies) and harsh condemnation of “Brussels” for attempting to impose refugee quotas. Can the members of a club deny solidarity whenever it suits their populist political strategies?

Meanwhile, however, “Europe” in the form of the EU retains its seductive appeal to millions of citizens in the Balkans and the eastern half of the continent: to many, of course, for straightforward economic reasons, but also because of the perceived moral superiority of the European brand, characterized by lofty ideals such as freedom, human rights, tolerance, rational secular modes of democratic governance, gender equality, and so on. Whatever the forces currently tearing the EU apart (which have caused the imminent exit of my native country), where else in the contemporary world can solidary solutions to the problems of the planet be forged?

The answer I shall give in this lecture will be radically Eurosceptic, but not in the usual populist or neo-nationalist sense. Without denying any of the remarkable accomplishments of Europe since classical antiquity, I argue that it is necessary to place them in wider contexts. The landmass should be conceived as Eurasia, of which Europe is an important macro-region; it is an equivalent of China, not of Asia. If we follow anthropologist Jack Goody, abandon once and for all the rhetoric of a “European miracle,” and look instead to Eurasian commonalities over the last three millennia, we shall be in a better position to create the geopolitical and moral solidarities urgently needed by humanity.

In the course of the argument, which will move progressively from localized research in this country to the levels of Europe and Eurasia, I shall be raising questions about the nature of our discipline. The contributions it can make to larger issues (including “world solidarities”) are manifold. One mode—not very appealing but nonetheless important in my view—is “the anthropologist as spoilsport.” This is often connected to ethnographic fieldwork at the micro-levels of social organization. A more respectable name for this mode might be “the anthropologist as comparativist case-worker.” I conclude this section by identifying a mode I call “critical utopian,” in which the anthropologist engages with long-term history and is not afraid to theorize speculatively at very macro levels of human social organization. Finally I remember a distinguished disciplinary ancestor with close links to this country, though he never learned Polish.

## **Polish Prologue**

Before I get to Europe and Eurasia, I begin with a personal prologue concerning this country. The theme of solidarity is especially appropriate for the largest anthropological conference ever to take place in this country. At least for persons of my generation, within this country of nearly 40 million (albeit shrinking) and for hundreds of millions more around the world who, like myself, have no kin ties to Poland, the word *solidarność* and its creative logo evoke a very special period in the recent past. This year in Europe we are witnessing more or less lavish commemorations of the 30th anniversary of the end of communism. The supreme symbol was the breaching of the Berlin Wall, which was soon followed up throughout eastern Europe by the first democratic elections in more than a generation.

But none of this would have been possible without the bravery and sacrifices of Poles who, continuing a tradition of resistance violently repressed in 1956 and 1970, in the summer of 1980 once again rose up against their illegitimate rulers.

The novelty of the movement which erupted at the shipyard in Gdańsk was that it really did appear to unite the population. Previous eruptions of worker protest had not mobilized intellectual support. When intellectuals protested in 1968, workers remained passive. But in 1980, following years of painstaking bridge-building, Roman Catholic clergymen joined secular intellectuals and the blue-collar masses to forge a united movement. Lech Wałęsa was the unchallenged charismatic leader, but the priests and secularized intellectuals were emphatically in the frame. Even more surprisingly, in this traditionally very patriarchal country, women were also prominent: Anna Walentynowycz, a crane-driver at the shipyard, became an iconic figure in her own right.

When all this started in August 1980 I was taking a break from an ethnographic project in the southeast of this country.<sup>1</sup> I returned in October and stayed until September of the following year, just a couple of months before the movement was suppressed with the declaration of a state of emergency in December 1981. During my fieldwork I followed the national developments as best I could, mainly through newspapers that enjoyed a high degree of freedom in those months. Because my project was located in the countryside, I was particularly interested in efforts to establish a rural wing of the movement, popularly known as *Rural Solidarity*. I witnessed a large assembly of the incipient farmers' union here in Poznań at the Opera House, well attended by delegates from all over the country. The general iconography and symbols of the movement were supplemented by images and slogans specific to the countryside (I recall "we alone are feeding the entire nation.") Quite a few participants dressed in traditional folk costumes and attendance at Sunday mass was an obligation for all.

But it is harder to mobilize peasants than it is shipyard workers. Back in the village of Wisłok Wielki, which is about as far away from the booming cosmopolitan city of Poznań as you can get within the current boundaries of the country, the atmosphere was very different. In this community the parish priest repeatedly spoke up from the pulpit in support of *Solidarność*, but no one seemed interested. The village headman had been

---

<sup>1</sup> See Hann 2016b for a full account of the genesis and execution of this project.

decorated by the socialist power holders and had no sympathy with forces out to challenge the government. Inhabitants were of course aware of the drama that was being played out in the major cities, but they did not see how a farmers' union could be of any use to *them*. I think the most common attitude, no doubt influenced by state-controlled media coverage, was scorn for workers perceived as indulging in irresponsible strike action, while the requirements of the peasant farm ruled out such behavior.



Pic. 1. The Wisłok sołtys who had no patience with Solidarity in 1981  
(photo by Chris Hann).

Now, this village was hardly representative. It was populated mainly by poor peasants, who moved there from various regions of south Poland after the original Lemko-Ukrainian inhabitants were driven out in an act of ethnic cleansing in 1947. This is not the place to go into that history (see Hann 1985: chapter 2). Suffice it to say that some members of the minority ethnic group, which was also a minority religious group (Eastern Christian rather than Roman Catholic), were fearful of what the rise of



a vigorous clerically infused nationalism might mean for their communities, barely a generation after the violence of the 1940s. So Wisłok Wielki was an outlier in terms of its geographical location and ethnic composition. Yet comparable patterns can be found elsewhere, contradicting the illusions that distort many urban intellectual assumptions about solidary communities in the countryside. Let me mention the pioneering research of our host in Poznań today. Michał Buchowski worked in the early 1990s in a village not much larger than Wisłok, Dziekanowice, little more than 20 miles to the north of this city. The region known as Wielkopolska, for centuries strongly marked by German influences, is very different from my region in the south, formerly the Austrian province of Galicia. But in Buchowski's ethnography a decade or so after my own, carried out in very different political circumstances, *solidarność* was conspicuously absent: both the movement *Solidarność* (capital S) and the qualities of community cohesion conventionally associated with solidarity (small s). Whereas in my case ethnic differences were a salient cleavage, in Dziekanowice Buchowski highlighted class differences, and in particular the sad fate of the proletariat, former state farm workers, in the brave new world of an emergent capitalist agriculture (Buchowski 2009).

Let me draw this section to a close by asking, with the benefit of nearly 40 years hindsight, what my micro-level observations in Wisłok can contribute to an understanding of *Solidarity* and solidarity. As far as the capital S is concerned, I managed to irritate quite a number of people after returning to England by pointing out that, contrary to some of the exaggerated reporting, *Solidarność* did *not* in fact mobilize all Polish citizens. Apart from the objections of a *nomenklatura* elite of Communist Party members, millions of ordinary citizens remained passive. Significant numbers were critical of the movement. Some were fearful, telling me they would prefer a weak communist regime that left them with more scope to cultivate their Eastern Christian traditions than would be possible under a regime of Roman-Catholic, nationalist domination.

Even so, you might say, surely the quantity of this mysterious substance solidarity (small s) was unusually high in Poland in 1980-81. There was some hardship, a lot of inconvenience (lots of time was wasted in queuing for scarce goods). But there was hope and aspiration (yes, these elusive emotions did exist before socio-cultural anthropologists started deploying this vocabulary in the neoliberal era). Several young Polish anthropologists trained a sharp light on the symbolic communication that

helped the movement to attract so many members and sympathizers.<sup>2</sup> But my point is that there was also another Poland. *Solidarność* banners were held aloft even in smaller towns, such as Sanok, the traditional market and administrative centre for Wisłok, where the union led protests against the mass unemployment that affected the town following “shock therapy” in the early 1990s. But south of Sanok you enter the Carpathian Mountains, farming conditions are harsh, and villagers had little sympathy with striking workers. Everywhere in the country, but especially in the east, peasants (this is the best English translation of the Polish *chłopy*) formed a very sizable proportion of the population—over one third at the time of my fieldwork. By going to a remote place, not on the agendas of the foreign correspondents who flooded into Poland in these years, and reporting on the living conditions and attitudes of “ordinary people,” I could puncture a lot of widespread illusions—illusions that other disciplines, such as political science and sociology, tended to buy into. This is an example of what I call “the anthropologist as spoilsport.”



Pic. 2. Workers in Sanok protesting job losses in the early 1990s (photo by Romuald Biskupski).

<sup>2</sup> See Kubik 1994 for a rich account of the rituals and symbols of the movement, and in the role played by Pope John-Paul II in national mobilization, and many other factors. See also Mach 1993.



## The Seductions of Europe

I want to continue in this vein by puncturing illusions at a very different level, that of Europe. To be a spoilsport when it comes to Europe raises more complicated issues—about the history of our world, and about the history and epistemological status of our discipline. But I shall try to keep matters simple by focusing on the essentials. Poland, and eastern Europe more generally in this era following the demise of socialism, is a good place to start for the argument I wish to make.

Alongside the demands for higher wages and specific freedoms, protesters in eastern Europe often invoked more nebulous ideals and encapsulated them in the notion of “rejoining Europe.” Perhaps Milan Kundera did more than anyone else in his generation to follow up on the earlier contributions of Czesław Miłosz and spread the sentiment that Marxist-Leninist socialism had removed his country and the rest of Central Europe (*Mitteleuropa*) from the European civilization to which it had contributed so much over many generations. The themes of captive minds and captive territories were implicit in most western academic writing about eastern Europe throughout the Cold War era. As the climate relaxed behind the “iron curtain,” Europe was enthusiastically re-embraced by well-educated “dissidents.” The basic message was easy to convey to much larger populations as the pace of change increased and the *ancien régime* was swept away. Becoming European (again) would mean embracing pluralist politics and capitalist market economy. But what could Europe mean in places like Wisłok? Would Europe convert peasants into capitalized farmers? Would every farm have a tractor, so that very soon Polish villagers would approximate the living standards of their counterparts in Germany?

Alas this did not come to pass. We need to attend to the realities of political economy, which I shall come to in a moment, but the discourses are also significant. For the geographer, the shape of Poland on the map has varied greatly over the centuries, but all of these Polands have been part of Europe. For the historian interested in civilizational consciousness, Poland represents a proud bulwark of western, Latin Christianity, defining itself as superior to civilizations of the east: not only to the Mongols and the Turks who were repelled in the past, but to the Eastern Christians who are immediate neighbours, and who persist as a small minority within the present polity. Conventional definitions of Europe classify those Eastern Christians as Europeans. Europe extends to the Urals. This notion of

Europe as a continent is, of course, a construction, one with a relatively short history. There is nothing at all to justify it in terms of climate, ecology or geology. But contingent fiat though it may be, it is helpful to recall this familiar notion of Europe as continent when assessing discourses that define it more narrowly, e.g. in terms of western Christianity, or in recent decades, the European Union.

The intellectual attractions of the West for those born and raised in the “other Europe” are as obvious as its material appeal. Dissidents traced modern notions of human rights back to a uniquely European Enlightenment. The superiority of the West was captured in the catch-all concept of civil society, which became so popular in eastern Europe in the 1980s (though in my experience this term never became as popular in Poland as in neighbouring Czechoslovakia and Hungary, even among intellectuals). In the east, by contrast, various forms of feudalism and absolutism persisted, obstructing both liberal forms of society and economic development. According to the familiar stereotypes, Soviet-style socialism represents the monstrous culmination of repressive Oriental society. After the Second World War, under Stalin, this version of socialism penetrated further into the heartlands of the emancipated West than ever before. Hardly surprising, then, that the rhetoric of returning to Europe had a sincere ethical appeal to these populations, over and above the prospect of improving their material situation.

Far be it from me to deny the many solid achievements of this country in the last thirty years. If we set aside the initial dislocation caused by “shock therapy” in the 1990s, the performance of the Polish economy in recent decades has been one of the most impressive in Europe. It was strong enough to come through the global financial crisis almost unscathed. You only need to travel around this city, inspect the shopping malls and new villas in attractive suburban locations, to get a feel for how the middle class is expanding, with consumer tastes converging with those of the West.

However, enter the anthropologist as spoilsport again. Behind the seductions there are darker sides. In the brilliant ethnography of a number of marginalized communities presented by Tomasz Rakowski (2016), the key concept for grasping postsocialist transformations in Poland is not *solidarność* but *degradacja*. Regional differences that can be traced back to the era of the partitions have definitely widened. Here in Poznań we are in a boomtown of Polska A, but transformation and convergence are less

evident in Polska B, comprising the eastern regions that formed part of the Russian and Austro-Hungarian Empires until 1918. Here the norms of patriarchal rurality linger strongly. The legacy of weak socialist regimes' inability to implement collectivization is an agrarian structure that remains the most antiquated on the continent in terms of the fragmentation of both ownership and cultivation. Vast areas of arable land are effectively "outside the market," just as they were a century ago in the world that is documented in a famous work of collaborative social science that has just reached its centenary, *The Polish Peasant in Europe and America* (Thomas and Znaniecki 1918). These farms are too small to be adapted for capitalist agribusiness, but they still provide a meaningful home to hundreds of thousands of migrant workers. Since Poland's admission to the EU in 2004, a high proportion of them earn their living in Britain. Some money is remitted, but probably proportionately less than was sent from North America to the divided Polish territories a century ago. Public transfers through EU redistribution mechanisms are considerable. But the overall result, for many Poles—as for Hungarians, not to mention much poorer countries such as Bulgaria and Romania—has been disappointing. The economic gulf between West and East has persisted. It has been plausibly argued by Thomas Piketty that the capitalist West has extracted significantly more profit from the postsocialist East than it transfers in the form of regional development subsidies (Piketty 2018). Where would the German automotive industry be without the cheap labour that makes its factories in the Visegrád states so profitable?

The social anthropologist who wishes to investigate these trends at the local level, as I have been for a number of years in the Hungarian county of Bács-Kiskun, south of Budapest, needs to consult other social scientists for an adequate grasp of the macro-level story. We can also draw on theoretical approaches that we have appropriated over the years. I have found Karl Polányi's critique of "market society" especially helpful in understanding why his homeland, Hungary, but also Poland and other states of the region, have elected right-wing "populist" governments in this decade (Hann 2019). This can be theorized in terms of a "double movement." The incessant spread and penetration of the market principle, including the treatment of labour as a "fictitious commodity," just another mobile factor of production, leads eventually to reaction. Society tries to protect itself against neoliberal globalization. The result is governments that incur the wrath of politicians in Brussels and Strasbourg, who launch

legal processes and threaten sanctions for alleged breaches of European norms of “rule of law.” But it is the “negative integration” of the internal market that gives rise to populist resentments in the first place. As Anna Malewska-Szałygin (2016) has shown in her ethnographic work south of Cracow, the success of the party that presently dominates Polish politics can be attributed—at least in part—to the widespread feeling that post-socialist governments have not fulfilled traditional obligations of care and stewardship for the citizens and their economic well-being.

The books of Rakowski and Malewska-Szałygin are excellent examples of how anthropologists working at the micro-level of their own society can contribute to macro-sociological understanding of the precarious condition of Europe today. Many others are doing work of this kind in multiple sites across national borders, e.g. as they investigate labour migration, care chains, and the “Euro-orphans” who suffer as a result of these new mobilities. In conducting such research the anthropologist is not so much spoilsport as indispensable partner for other disciplines in specifying the mechanisms and motivations that drive social and political change. If one does this from a Geertzian, culturalist angle one might term this paradigm “the anthropologist as thick describer.” From my own social anthropological angle, the focus on discourses and interpretations should never become too strong. The main goal is to analyze social organization and social structure. We work in small places to grasp the large issues of our time, in the felicitous phrasing of Thomas Hylland Eriksen (1995). I call this “the anthropologist as comparativist case-worker.”

To close this section devoted to Europe let me suggest, in the context of an increasingly neoliberal EU, that the only way to forge positive emotional identifications as a basis for solidarity across this macro-region is to return to the idea of “social Europe.” I base this to a large extent on my experiences of postsocialism, as a fieldworker in Hungary but also as a resident for the last 20 years of Halle, in the former German Democratic Republic. Even here, in the most wealthy country of the pseudo-continent, the brute fact remains that the penetration of capitalist market economy has not been accompanied by the consolidation of social protection. On the contrary, notions of social Europe prevalent in the last decades of the Cold War have everywhere been diluted. Some economists see this as unavoidable, given the objective conditions prevailing in the postsocialist states when they were admitted to the EU. The gulf was especially great in the cases of Romania and Bulgaria, admitted only in 2007, three years

after the main expansion. Inequalities between the countries of the new EU were bound to be greater than they were in the original Common Market. The trouble is that encouraging the free flow of capital and labour does not significantly mitigate these inequalities and probably (depending on how one does the calculations) contributes to intensifying and reproducing them. Meanwhile postsocialist citizens, even some of those who appear statistically to be unambiguous “winners” of the transformation, feel nostalgia for the securities and the solidarities of their *ancien régime*. A hankering for the days when the welfare state functioned far more effectively than it does today was a major factor behind the vote for Brexit in my native country in 2016. In short, I suggest that the project of Europe as a source of positive emotional identification, even a *Heimat*, as opposed to an arbitrary designation on the map, does not have a future in the population at large unless neoliberal principles are modified by much more serious attention to redistribution, to restoring social solidarity. Intellectuals can enthuse as much as they like about free civil societies and other ideals with their origins in a preindustrial era; but unless the problems of social polarization are addressed, Viktor Orbán and Jarosław Kaczyński, currently still the exceptions, will become the norm for all politicians on the periphery of the EU.

### **The Solidarities of Eurasia**

I move now to the level of Eurasia, which has been the frame of research in my department at the Max Planck Institute in Halle for the last 20 years. Elsewhere I have done my best to elaborate how we use this concept, drawing in particular on the work of the late Jack Goody (Hann 2016a). Since misunderstandings are still prevalent, let me explain that Eurasia for us does not mean what it means for Russian nationalists, or for the majority of social scientists and historians around the world. It is not a zone at the interface of the two continents of Europe and Asia, beginning perhaps in Polska B and stretching eastwards as far as Mongolia and China. Rather, it comprises the entire landmass between Atlantic and Pacific. It must include the southern shores of the Mediterranean and indeed the littoral of East Africa to the extent that this was integrated into an Indian Ocean world that forms the maritime pendant to the terrestrial connectivity of the landmass that dates back to the Bronze Age. Contrary to Eurocentric

accounts that privilege a unique breakthrough in Europe (more specifically North-West Europe), in recent centuries, I follow Goody in emphasizing the comparability and commonalities of East and West over millennia. The current rise of China confirms Goody's diagnosis of "alternating leadership," contrary to all those who insist that Renaissance, Scientific Revolution, Enlightenment and Industrialization are the products of a specifically "European miracle." Goody began his anthropological career as an Africanist and no doubt this perspective helped him to perceive what he termed a "Eurasian miracle" (Goody 2010) where so many others were seduced by Eurocentric or Sinocentric models.

I believe that our own discipline in the 21st century still has a long way to go to overcome the biases to which Goody drew attention. We are still waiting for a follow-up to Eric Wolf's magnificent work of 40 years ago, which I would have liked to re-titled "Eurasia and the People Without History." In this lecture I have no time to probe further into the long-term history, into what I have termed, again drawing on Karl Polanyi, the Great Dialectic of market and redistribution. Let me briefly address a couple of misunderstandings, before returning in conclusion to the issue of solidarity.

The first misunderstanding, very significant for how we are to understand and theorize solidarity, concerns whether Eurasia in my sense is singular or plural. It is both. It is plural in the sense that we can identify distinct civilizational zones, that of China showing the greatest continuity over the centuries. But it is singular in the sense that, when perceived from the perspective of sub-Saharan Africa, or the Pre Columbian New World, or Oceania, there is much to justify treating this landmass as a unity, certainly by the time East and West were linked by the so-called Silk Road over 2000 years ago. The similarities begin in the economy, with the spread of plough agriculture and more individualized forms of property transmission, with consequences ranging from kinship and what Goody termed the domestic domain to the domain of politics and the formation of empires based on new principles of loyalty, elite differentiation, and organized violence. The polities varied greatly. Some of the most creative were city-states rather than empires. Yet it has been persuasively argued that, across Eurasia between ancient Greece and China, we can see comparable ideological developments taking place around the middle of the first millennium BCE. The breakthrough of the Axial Age was neglected by the materialist Goody, but the transformation of

moral systems and the emergence of new forms of religion can be readily integrated into his vision. Each of the distinct civilizations accomplished the “moral revolution” in its own way (see Halton 2014). Perhaps the term revolution is unwarranted, since the same human potential exists everywhere. But I argue that the new polities in Eurasia had to address the problem of societal cohesion or *solidarity* on a new scale, with a new potential for universalism because aspiring to include all other human beings (not only those in familiar “we groups” and recognized enemies). They did so by devising new ideological foundations, ranging from the Chinese Emperor’s “mandate of heaven” to the Christian injunction to love one’s neighbor. While hierarchy undoubtedly increased, principles of inclusion (encompassment) ensured that social life did not become a matter of the survival of the fittest. That is a precondition for and at the same time a key measure of social solidarity. Regardless of the actual extent of the centre’s fiscal capacity and actual transfers of resources by private persons or religious institutions, the legitimacy of rulers depended on their paying at least lip service to discourses of solidarity. The solidarities of Eurasia were plural and diverse; but across the belt of agrarian civilizations we can also speak of a new transcendent of social solidarity, a robust universal singular.

Of course, when this modern Eurasia took shape in the late Bronze Age and Iron Age, the polities thus connected did not cover more than a fraction of the land surface. Europe was not integrated, not to mention Siberia. The consolidation of polities capable of penetrating to even the remotest places of the planet’s largest landmass was a slow process that culminated in the twentieth century, when the greater part of this surface was governed by regimes that embraced a common ideology. I call this Marxist-Leninist-Maoist socialism. Poland falls close to the western extremity of this world, which disintegrated so rapidly at the end of the last century. But if you follow the perspective of Jack Goody in another late essay (Goody 2003), various forms of “electoral socialism” set the parameters of government in most of the rest of the Europe from 1945 onwards. The precise forms of the Great Dialectic were different—they differed even between Scandinavia and Germany—but redistribution was in the ascendant everywhere. In the era preceding neoliberalism, solidarities were constructed on the basis of the nation-state as welfare state. The last traces of this era in the West can be observed in the Commission led by Jacques Delors in the 1980s and in the social chapters of the Maastricht



Treaty. After that Treaty came into force in 1992, following the demise of the Soviet bloc, the ideals of “social Europe” were jettisoned. New elites in the postsocialist states, radically anti-collectivist although if many of them were recruited from the former *nomenklatura*, were complicit agents in this process of erosion.

A generation later, where does the world stand today? Helpful support for my Eurasianist arguments has come since 2016 from North America. The election of Donald Trump to the presidency of the USA is compelling evidence that what I have identified as the principle of solidarity does not carry the same weight or meaning in the world’s hegemon. This is still, at the end of the day, a settler society, in which individualist norms carry the greater appeal. As a result, the geopolitical alliances of our age are out of kilter with deeper value preferences. When it comes to the principle of social solidarity, Brussels has more in common with Beijing, and with Moscow and even with Teheran, than it has with Washington. For all the inequalities that the lurch towards the market has brought in China in the last 40 years, communist power holders have been careful to maintain safety-nets, to develop mechanisms of social and medical insurance and pension entitlements, in some ways quite similar to the new forms of solidarity pioneered in western Europe since the late nineteenth century. Contrast this with a settler society in which it is possible to win elections by crusading *against* the principle of universal health care.

By now you might be wondering how to characterize this kind of anthropology? Are these notions of Eurasian solidarity just playful, dilettante, whacky, or worse, a betrayal of the German taxpayers who provide the funding for all Max Planck Institutes? No, they are not. I think of this mode of anthropological activity as “critical utopian.” Of course it is unrealistic. Germany is constitutionally committed to levelling regional differences and there is a complex mechanism of financial transfers to achieve this, but the truth is, confirmed in the aggregate statistics as well as the worm’s-eye perspective of the anthropologist, that redistribution does not work very well. Many West Germans were never very happy with the obligation to pay an extra tax, nicknamed the *Soli* (solidarity), to help to pay for the integration of the former German Democratic Republic. It is about to be abolished. Here in Poland there is still no effective mechanism to counter market forces and ensure that Polska B will ever catch up with Polska A. I predict that these inequalities will be demonstrated yet again in the results of the forthcoming parliamentary elections.



If effective redistribution cannot be implemented *within* nation-states, still the main focus for citizenship and emotional attachment, how much less likely is it that residents of the wealthy North-West will agree to the transfers necessary to bring living conditions in Greece up to their level? Not to mention Bulgaria. I have a particular interest in the Visegrád states but, as I noted already, Germany is more concerned to extract value from these countries than to ensure that their citizens have comparable life chances, or receive comparable benefits when they are sick, unemployed or old, etc. What about Moldova, even poorer, but hardly any less European, since it shares its religion, language and political history with an EU neighbor, not to mention its strong links with Russia?

Ah, Russia! Is it perhaps because we have such problems harmonizing conditions within the EU, as presently constituted, that we are obliged to continue demonizing the great power of eastern Europe? When I was young and beginning anthropological research in Hungary and Poland in the 1970s, this was the “other Europe”—but no one doubted that it was Europe. Nowadays we have new generations of EU citizens brought up to conceive of Russia as not belonging to Europe at all. To this extent, the new boundaries are more pernicious than those of the Cold War and they fly in the face of any anthropological understanding rooted in considerations of culture or civilization.

I see these new cleavages as the consequence of a dangerous shift in the long-term dialectic towards the principle of the market. The neoliberal era is unsustainable—ecologically as well as economically and socially. I am optimistic that what presently seems utopian will, within a few decades, come to see the obvious, necessary path. Germans will come to understand that support for Greeks is not generosity, let alone altruism, but a necessary consequence of the European identity to which they proclaim loyalty and on which their own prosperity depends. It will take a little longer but the same logic of stretching solidarity must be extended to those parts of Europe still excluded from the EU—not just the small polities of the Western Balkans but large ones called Ukraine and the Russian Federation. Following the extension of solidarity to Russia, it should not take long to forge a real Eurasian Union that would incorporate the whole of the Old World from Tokyo to Istanbul and Gibraltar. Depending on the situation in Washington, where the principle of solidarity has been historically weak, it might take a little longer to make the transition from “solidarity in Eurasia” to “solidarity on the planet.”

But from the angle of a humanist anthropologist, I cannot envisage any other end-point.

### **Conclusion: the uncomfortable science**

The argument I have tried to make in this lecture draws on my own intellectual roots in British social anthropology, above all the inspiration of Jack Goody. But it also reflects the mature humanist philosophy of anthropology of another Anglophone giant of our discipline in the last century. Raymond Firth was Bronisław Malinowski's most loyal student. This link was formally sealed when he was awarded an honorary degree by the Jagiellonian University, Malinowski's alma mater, in 1984. Shortly before this honour was conferred on him, Firth gave an address in which he set out his view of anthropology as an "uncomfortable science" (Firth 1981). He was referring primarily to *applied* anthropology, of the kind that is so important when it comes to the investigation of global solidarities. It is not just a question of being a spoilsport vis-à-vis other disciplines. Researchers of contemporary neo-nationalism (populism) regularly run into ethical dilemmas, when the beliefs and values of those they study differ profoundly from those of the vast majority of anthropologists, including their own. We have to live with this discomfort, even with the awkwardness of being classified as "politically incorrect" within one's own normally solidary academic community. However painful and challenging, I suggest that anthropology must itself remain a populist branch of knowledge in the sense that we try to engage with other people of all kinds, representing and explaining their world views to the best of our ability. This seems to me the most urgent task facing us today. Anthropologists will continue to differ as to how far they should also, in addition to representing and explaining, engage actively to *change* the beliefs and values that they deplore. Whatever one's position on this issue, I think Raymond Firth's notion of an uncomfortable science can be extended beyond his own examples in the applied anthropology of the last century, to capture the very essence of our discipline.

## REFERENCES

- Buchowski, M.( 2009). Property Relations, Class, and Labour in Rural Poland. In L. Kürti, P. Skalnik (eds.), *Postsocialist Europe. Anthropological Perspectives from Home* (pp. 51-75). New York: Berghahn.
- Eriksen, T.H.( 1995). *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto.
- Firth, R. (1981). Engagement and Detachment: Reflections on Applying Social Anthropology to Social Affairs. *Human Organization*, 40(3), 193-201.
- Goody, J. (2003). Sorcery and Socialism. In H. Grandits, P. Heady (eds.), *Distinct Inheritances: Property, Family and Community in a Changing Europe* (pp. 391-406). Münster: LIT.
- Goody, J. (2010). *The Eurasian Miracle*. Cambridge: Polity.
- Halton, E. (2014). *From the Axial Age to the Moral Revolution: John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hann, C.M. (1985). *A Village Without Solidarity. Polish Peasants in Years of Crisis*. New Haven: Yale University Press.
- Hann, Ch. (2016a). A Concept of Eurasia. *Current Anthropology*, 57(1), 1-27
- Hann, Ch. (2016b). The Wisłok Project, 1978-1985. *Lud*, 100, 83-92.
- Hann, Ch. (2019). *Repatriating Polanyi. Market Society in the Visegrád States*. Budapest: Central European University Press.
- Kubik, J. (1994). *The Power of Symbols against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Mach, Z. (1993). *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Malewska-Szałygin, A.(2017). *Social Imaginaries of the State and Central Authority in Polish Highland Villages, 1999–2005*. Newcastle: Cambridge Academic Publishing.
- Piketty, T. (2018, January 16). 2018, l'année de l'Europe. *Le blog de Thomas Piketty*. Retrieved from <http://piketty.blog.lemonde.fr/2018/01/16/2018-lannee-de-leurope/>. Accessed on October 12, 2018.
- Rakowski, T. (2016). *Hunters, Gatherers, and Practitioners of Powerlessness: An Ethnography of the Degraded in Postsocialist Poland*. New York: Berghahn.
- Thomas, W.I., Znaniecki, F., W. (1918-19). *The Polish Peasant in Europe and America*. Chicago: University of Chicago Press.



**Iulia-Elena Hossu**

iulia\_hossu@yahoo.com

Romanian Institute for Research on National Minorities

Cluj-Napoca, Romania

**“ARE WE STILL A FAMILY?”  
THE PERSPECTIVE FROM ROMANIAN  
TRANSNATIONAL FAMILIES**

**Czy nadal jesteśmy rodziną?  
Perspektywa rumuńskich rodzin transnarodowych**

**Abstract:** In 2015 the Romanian anthropologist Vintilă Mihăilescu wrote about the practice of migration in the case of the Romanian society, showing how it is ultimately deeply rooted, before 1989, in the communist period. Under the pressure of internal migration from villages to cities, the traditional Romanian family suffered a major structural transformation. According to the Romanian anthropologist, *the diffuse family–household*, as he calls it, seems to be “the grandmother” of the transnational family. The current practices of transnational families were formed based on these roots, of the “diffuse” family. Starting from the idea of Mihăilescu, the aim of this article<sup>1</sup> is to investigate the main (re)structures of the kinship practices in the Romanian society under the impact of external migration after 1989. One of the findings of the study shows that in the Romanian traditional society, preserving kinship cohesion meant a series of obligations and liabilities that were often transmitted from one generation to another without being questioned. They basically constituted and maintained the channel of communication between family members. The members of transnational families have absorbed these traditional structu-

---

<sup>1</sup> The present article represents a developed version of the presentation held at the *V4Net - Visegrád Anthropologists' Network Conference - Social and Cultural Consequences of Voluntary and Forced Migration in Europe*, April 1-2, 2019, Poznan (Poland). Part of the material presented in this article was published in an early form in the study “Family cohesion. ‘Diffuse family’ practices and the transnational perspective”, in *Romanian Journal of Population Studies*, Vol. XI, No. 2, 2017.

res, weaving over new formulas to adapt *family practices* (Morgan: 2011) to the specificity of transnational living, reformulating at the same time the traditional rules of kinship and adapting them to the new way of living. The study is based on materials derived from a qualitative research in five communities—three in Romania and two abroad.<sup>2</sup>

**Key words:** transnational families; kinship; family practices; Romanian society; “diffuse” family.

**Streszczenie:** W 2015 r. rumuński antropolog Vintilă Mihăilescu, pisząc o praktykach migracyjnych w społeczeństwie rumuńskim wskazywał, w jaki sposób były one zakorzenione w okresie komunizmu przed 1989 r. Pod presją migracji wewnętrznych z wiosek do miast tradycyjna rumuńska rodzina przeszła poważną transformację strukturalną. Według rumuńskiego antropologa rozproszona rodzina – domostwo, jak ją nazywa – wydaje się być „babcią” rodziny ponadnarodowej. Obecne praktyki rodzin ponadnarodowych powstały na fundamentach rodziny „rozproszonej”. Wychoząc od idei Mihăilescu, celem tego artykułu jest zbadanie głównych zmian strukturalnych w praktykach pokrewieństwa w społeczeństwie rumuńskim pod wpływem migracji zewnętrznej po 1989 r. Przeprowadzone badania wskazują, że zachowanie spójności pokrewieństwa w tradycyjnym społeczeństwie rumuńskim oznaczało szereg obowiązków i zobowiązań, często przekazywanych z pokolenia na pokolenie bez ich kwestionowania. Ustanawiały one i utrzymywały kanały komunikacji między członkami rodziny. Członkowie rodzin transnarodowych przyswoili sobie te tradycyjne struktury, przeplatając je nowymi formułami w celu dostosowania praktyk rodzinnych (Morgan 2011) do specyfiki życia ponadnarodowego, przeformułując jednocześnie tradycyjne zasady pokrewieństwa i dostosowując je do nowego sposobu życia. Prezentowane badania opierają się na materiałach pochodzących z badań jakościowych w pięciu społecznościach – trzech w Rumunii i dwóch za granicą.

**Słowa kluczowe:** rodziny transnarodowe; pokrewieństwo; praktyki rodzinne; społeczeństwo rumuńskie; rodzina rozproszona.

---

<sup>2</sup> This article enhances the materials gathered in two research projects by teams of which the author was part: *Confronting difference through the practices of transnational families* (2015-2017) [<http://transnationalfamilies.ro/>] (as a postdoctoral researcher) and *Anonymous of Migration* (2019), research carried out under the aegis of the Museum of History and Art from Zalău, Romania (as a field researcher).

## Introduction

One must bear in mind that transnational families are based on diverse constituents, a different status, and that they have been restructured depending on these particularities under the pressure of experienced migration. At the same time, we must not forget an equally important detail: although these transnational families do not currently belong to a particular territory (we can consider them as being *detrterritorialized*<sup>3</sup>), most often, they have formed in a circumscribed cultural space, in our case, the Romanian one. This has impressed them with a particular essence and structure, and they do not start from scratch, as David H. J. Morgan remarks in connection with defining family practices (2011: 7):

This is in part a recognition that individuals do not start from scratch as they are going about family living. They come into (through marriage or parenthood, say) *a set of practices that are already partially shaped by legal prescriptions, economic constraints and cultural definitions*. This is, in part, what is meant by structuration as a set of processes rather than fixed external structures.

Focusing on the case of his country, not further than the year 2015, Vintilă Mihăilescu, one of the renowned Romanian anthropologists, wrote in an article on the existing relation between family and migration: “Under the pressure of internal migration from villages to the city, the traditional family suffered a major structural transformation. (...) The Romanian society has started to install itself too in mobility, but still keeps the cult of the family.” According to the Romanian anthropologist, *the diffuse family–household*, as he calls it, seems to be “the grandmother” of the transnational family. In this context, the author talks about the different logic of family compared to that of ancestry (about ancestry see 3), which constituted the foundation of Romanian society to a certain moment. He discusses about what could be called a “pragmatic” kindred where “it is not so much the relatives who help each other, but those who help each other become relatives.” At that time, around the mid-80’s, in the context of generalized penury, families have experienced a massive restructuring under the impact of migration from the village to the cities; the transnational family after 1989 was formed based on this

---

<sup>3</sup> For the prime conceptualization of this term, see G. Deleuze & F. Guattari (2000) [1972].

“new family,” along with the massive waves that have seen Romanians migrating towards the Occident.

Therefore, in the context of Romanian families already having a history “of breaking up,” what took shape along with the massive migration of Romanians abroad has only meant an extension of the space in which families start to place and administer their ordinary existence. In this context, family practices that have kept family cohesion over the course of time have been restructured today, yet not reinvented.

Vintilă’s theory is supported by statistics showing that, similarly to other Eastern European countries, as discussed by Violetta Parutis (2011) among others, Romanians maintained a particular behavioural pattern even after the fall of communism. Current surveys show that “family” comes first when Romanians are asked about their values. This is the same for Poland, with surveys from 2005 showing that family values ranked first in the people’s preferences, as well as a markedly family-centred behaviour. To account for this, the restriction of freedom by the communist regimes and their attempts to take over control of people’s private lives were invoked (Parutis 2011: 271). Moreover, a well-known fact is that during the communist regime, “family reunion” was the only official escape route to get beyond the borders of Romania, a motivation to which even the totalitarian regime seemed more permissive. The family, defined as the “cell of society,” represented for this regime an additional lever activated in order to impose control over the population’s private life. A number of measures—e.g. the prohibition of abortion by Decree no. 770 of 1966—regarding the sphere of private life modelled and maintained a certain, rather patriarchal, representation of the family among the population.<sup>4</sup> In addition, actual social realities were eliminated from everyday family representations: couples living outside marriage, married couples without children, mono-parental families resulted from divorce, etc. Actually, before 1989, family was defined in terms of *normal* (married couples, with as many children as possible) and *deviant/inexistent/abnormal* (all other types of family, mono-parental families, families without children, etc.).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> For more details concerning these aspects cf. Gail Kligman (1998a), *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceausescu’s Romania*. Berkeley: University of California Press.

<sup>5</sup> The existence of such types of family was often discouraged by the socialist state before 1989 through different legislative measures. An example to that effect would be paying a surplus tax if one was 25 years old and not married yet etc.



In his 2011 volume, D. Morgan outlined the six fundamental characteristics of family practices.<sup>6</sup> According to the author (Morgan 2011: 10), all these characteristics overlap and structure family practices to form the essence of the concept of *family*. Concerning transnational family practices, what I consider to be of prime importance in their definition is what Morgan calls *a sense of fluidity* (Morgan 2011: 7). This characteristic of family practices is able to capture, most closely in my opinion, their perpetual re-structuration. *Fluidity* can also help one closely capture the “becoming” of the Romanian family in the context of migration.

Taking these points of reference, the study looks to first discuss the principle of reciprocity in the case of Romanian kinship, and then indicate how a particular family practice, the family visits, have been reformulated under the impact of migration to ensure its cohesion afterwards. In trying to answer the question of how perspectives on family have changed in the context of migration, the study tries to better define and analyse this particular family practice that keeps the cohesion of family in the case of Romanian migration. My attempt to detect the importance of this practice relies on an analysis of its evolution and actual situation, which makes it possible to reveal its past and present contribution in keeping the cohesion of transnational families.

## Data, sites and methods

The research is based on the qualitative analysis of data obtained through interviews and participant observations with transnational family members and key people from five communities—three in Romania and two

---

<sup>6</sup> In Morgan’s perspective the six fundamental characteristics of family practices are: linking the perspectives of the observer and the actor (because in everyday life, people do not frequently talk about what family means, they simply live it and experience it); a sense of the active (that is, family members do not have only static roles, they are not only mothers, fathers, brothers, etc.—they are doing family); a sense of the everyday (including all those important actions in family life and those that people speak less of); a sense of the regular (the regularity with which a certain action takes place, whether it is daily, weekly, yearly, etc.); a sense of fluidity (the ways in which someone comes to be part of a family or excluded from it are quite flexible; at the same time, these practices that researchers define as being family practices, can just as easily be defined, for example, as being gender practices); and finally, the fact that there is a linking of history and biography (which could also be formulated as a link between private and public) (Morgan 2011: 5-8).

abroad. Our respondents were migrants, generally well-integrated in the receiving society and family members from Romania. The structure of the sample is the result of the method used to select our interviewees, i.e. the snowball method. The respondent sample thus turned out to be with ages between 28 and 70. In terms of education, it varies from high school studies to MA studies. Their answers reflect how views of *family practices* have changed and transformed.

The analysis of interviews was complemented by a review of the literature—Romanian ethnographic work and international literature in the field of kinship studies and the principle of reciprocity and then the transnational family studies focusing on the Romanian migration. One of the findings is that migration—in conjunction with status, values, and behaviours—has influenced, divided and transformed the way in which family practices are performed. At the same time, this change has also called forth a restructuring of the way in which families are defined and represented in current everyday practice.

### **The principle of reciprocity in the case of Romanian kinship**

In the Romanian language, the term *bloodline* designates a family group that is connected both in consanguinity and in affinity (this kinship is realized especially by ritualistic means, through the institution of *nășie* [Romanian]/ritual sponsorship respectively) (Kligman 1998b: 30-33). Most often, in daily speech and practice, individuals use this term in order to identify who is part of the family. The term is even more valuable as belonging to a *neam*<sup>7</sup> [Romanian]/ bloodline or another (whether good or bad) and cannot be interrupted, not even by death. One belongs to a certain ancestry, both in the world of the living and in the world beyond, as G. Kligman remarked (1998b). It is worth mentioning that the term *bloodline*, by itself, has a value given by quotidian and canonical practice and not by its definition in the juridical sphere.

Belonging to a bloodline presumes associating the individual to a certain type of capital (especially in the rural areas), which can be a positive or a negative one. If we take in consideration the rural environment, on the other hand, what matters is the symbolic value that

---

<sup>7</sup> Neam can refer to both one's family and a looser type of kin grouping that involves more than marriage or blood relations.

marriage has in a good bloodline, a value that extends onto the entire bloodline. According to this scheme, new kindred relations are bred between the two spouses, their descent families and godparents, relations that are most often labelled as a *conventional type of kinship* (Scurtu 1966: 239); instead, in the traditional society, kinship bred out of this type of relation was considered a *spiritual type of kinship* (Stahl 1936). This designation arises from the role godparents used to have in traditional societies in the lives of the wedded—to guide the young couple, to help it manage the eventual crises in adapting to a life in two, and to lead them on the path of righteousness and Christian belief. In fact, the institution of ritual sponsorship seems to have an old origin, contributing to the cohesion of the familial institution. Frequently, kinship by ritual sponsorship had a greater power than consanguinity (Hossu 2018a). This type of kinship had a conservative character, as the son (usually, but also the girl, as appropriate) had to take his/her father’s place. Such situations bred new types of obligations and liabilities, all based on the principle of reciprocity—on the obligation *to give, to receive and to return the gift*, as Mauss noted in 1925, when theorizing *the principle of the gift*.

In the contemporary Romanian society, the most illustrative contexts where this principle is performed and reconfirmed are those occasioned by the organization of visits. These visits take place on different opportunities occasioned by the cycle of life’s rituals (weddings, baptisms, funerals, etc.) and largely maintain the connection between the different members of the family. A series of today’s practices among transnational families arise following the logic of such obligations, structured according to spiritual kinship and underlined by the principle of reciprocity.

In the following pages, this article will exemplify the restructuring of the Romanian family practices by presenting five cases that illustrate the particular situation of transnational families. Each case captures a particularity of how the family visits are being restructured under the impact of migration, but in the same time they contribute to the built up and maintenance of family cohesion. The last case I present will seek to mirror the special situation of organizing weddings in a village from the Satu Mare County—a locality largely composed of transnational families.

## Case studies

### *Julianne*<sup>8</sup>

Julianne is 28 years old and was born and raised in Romania, in a small provincial village. She attended the military high school in Sibiu, then the Military Academy in Bucharest, where she settled. Julianne has a twin sister to whom she is very close. In fact, they have bought their apartments in Bucharest next to one another so they could be closer to each other. She also has another sister—both sisters, their parents and her future husband live in Romania. She is not at her first migration experience, as she has previously went for one year in the Czech Republic. When I met her in Belgium, she had already left Romania for six months. For Julianne, this type of existence represents a challenge, but also an extremely calculated program. She wishes to settle in one place after her wedding in November of this year. She told us how organized her time and visits to Romania are. She claims that, ultimately, even if she were to live in Romania, she would still be away from a part of her family living in Transylvania (at a considerable distance away from Bucharest). Basically, communication (facilitated today by various means such as Skype, WhatsApp, Viber, etc.) is the key in maintaining family cohesion. But Julianne is also the one who talks during our interview about the importance that commonly shared experiences have regarding her couple life.

They [her parents and sisters] came [to Belgium] and stood for one week, and now in the summer they'll come again. (...) I plan everything in detail, so that we can meet and find a way to see each other, and, likewise, they come to Bucharest when they know I'll be there too.

Yes, throughout the week we keep in touch on Skype, of course, on WhatsApp, Viber, the social media that are available right now, although it's tiring and it exhausts you as well to know that you can only keep in touch on Skype with those dear to you. Sometimes it makes you want to turn it off and never open it! [she laughs] and it is more gripping, not in a dramatic sense, but affectively, because of the connection with your parents and your family, which is not in Bucharest and

---

<sup>8</sup> The actual names of the informants are changed to ensure their anonymity.

you don't have the chance to see them so often. The distance between Bucharest and Transylvania...is a bit! [she laughs].<sup>9</sup>

I was just talking today with some of my colleagues, I was explaining to them that sometimes I have two lives: from Monday to Friday and from Friday to Sunday evening or Monday morning, because I change my environment completely, I change people, I change the life stories I share with different people and I also change my experiences, because the environments are so different! It is the setting you've left behind, with which you've been used for so long and the new setting, the one you've made for yourself. And that's why I wanted so much for him to come here, because I don't want to build myself a setting that's extra to the life we have there. Without realizing, you start to build, to bring closer around you people that only you know, you never come to know them as a couple.

### *Raul and Carla*

Raul (34 years old) and Carla (32 years old) are the couple we've been closer to during our fieldwork in Belgium; in fact, they've also offered us lodging, giving us an opportunity to make participative observations. Raul moved to Belgium ten years ago. After a few years, his girlfriend at the time, currently his wife, Carla, followed him. They both work in the IT sector, which made it easier for them to find a job and adapt to the new country. They actually came to Belgium because of their outstanding skills, both of them working for an international company. Although they see very clearly the pros and cons of being a migrant, Raul and his wife plan to stay in Belgium. They make frequent trips to Romania—every two months—and this year they bought a flat in Braşov, the city they both left. During these trips, there is a program structured around the same variables: visits to the extended family, meeting their friends who remained at home, participating to weddings, baptisms or funerals. After 2014 when their girl was born, Raul and Carla changed the frequency of their returns back home, but they extended the period they spent in Romania. In fact,

---

<sup>9</sup> Even though the distance between Bucharest and the hometown is about 350 km, as Romania is still deficient in terms of road infrastructure (without highways connecting all the major cities in the country), traveling would mean double the time it takes to get to Brussels by plane. So, even if they live in different countries, traveling is actually even easier than it would be on the Romanian territory - and in terms of costs, low-cost flights have acceptable prices.

their civil marriage, their wedding and the baptism of their daughter all took place in Romania and were planned long before. Their visits and meetings with their extended family and friends remain the subject of all their trips back home, but also of their trips back to Belgium. During these meetings and participations to events, they always exchange gifts and attentions—which go from simple books, clothes or perfumes, to comfiture, pickles, plum brandy and homemade bacon.

Meetings, visits:

But we somehow make it to... that is, we keep in touch with them [people back home] by mail, by phone a bit more rarely, unfortunately, and every time we go to Romania we meet our closest friends. And they're ready, our friends... they're always glad to see us. [Carla]

I keep thinking at this, that it's sometimes hard to deprive your grandparents of all these visits, which are ok, but are not enough. They clearly wish for more and I would go for this idea myself, because the job is very important, but at the same time so is our family basically... Our family is getting old too, so to say, and you need to take this aspect into consideration as well. [Raul]

Carla: Yes, but at the same time, the trips when we make them are longer. Longer and maybe, overall, we spend just as many days in Romania as we used to do before.

Q: But from Romania, how often do they come here?

Carla: Ah, since our child arrived, much more often. Before they only came once, his family, and once my family, but after that... we've alternated a bit our families and I think every four or five months we have a visit from our parents. [Carla]

### *Mary*

Mary, 56 years old, was born and raised in a small village from Suceava county. Mary has three daughters; all three of them have traveled abroad and settled there, and none of them plans to return home. Two of her daughters are in Europe (Italy and Germany) and one is in America. Although she talks about each of her three daughters every time and she is happy that they have successfully settled “among strangers,” during our conversations she recurrently returns to saying they are far away. Mary

tried during our discussions to control her emotions but she barely succeeded. The life of her family is woven in-between the visits of her three daughters, although they seem to visit her less and less. The parents visiting the countries where their daughters have settled have instead replaced their visits. The life of the family is organised around these visits, long expected throughout the entire year.

Now she [her older daughter] already came home twice, she made herself documents so she can come and leave whenever she pleases. And... it is hard for her to come and stay with us because they got used to another lifestyle and... I don't know, 'cause they all went to school and could find themselves work here too, but they already got used to another way of living. It is hard for them to return. So... I say “What will we do when we'll be old?” “Well, you can then come stay with us!” I tell them, how can I go and leave my home... “We'll buy one here for you as well, because we cannot come.”

We've been to Italy... in America we didn't go yet, we'll go next year. We've been to our little girl who used to work for the European Commission, we've been to Italy twice or three times to visit her... this spring we also travelled to Germany to see our girl who works there in Frankfurt. We've been there, we visited her, but still... we live yearning for our children because that's how it is, yet... they're ours, but they're not our property, so for some time they've been, as they say, each on their own.

We see them, certainly, [on Skype] and we are pleased to know they're well and... yes. We got used to it now, because there have been so many years and we need to get used to it, but, as they say, with time passing by, we grow old and become more sensitive. When you are younger, you are not so sensitive...

### *Gabriel and Ana*

Gabriel is 70 years old, Ana 67. They have three children together. They were born and lived their whole lives in a small locality in the Sălaj County, in N-W Romania, an area characterized by a low rate of development. This caused the migration from the area to start somewhere later than other counties, but at present, almost every house has one or more members that left abroad. Their case is even more special since all their three children



emigrated and only one returned to begin a small business in the automobile field. The two emigrated children, a male and a female, settled in America. Therefore, the visits take place after a well-established time schedule, and their duration is longer. This is not a problem because the parents are retired now, and health is still helping them. The departure of the children meant for them to get involved in series of unique experiences in their lives. The first visit to their two children in America was also the first trip by plane and the first trip outside the borders of Romania, a fact quite common in the case of the parents remaining in the country. Although in Romania there is much debate about the problem of the elderly left behind by the children left for work abroad, in their case, as well as for other such parents that I met during the research, demonstrates a different scenario than the negative one (e.g. abandonment): a revival of the elderly precisely on the basis of these experiences. Often, at the children's insistence as well as for the desire to see them more often and to spend time together, parents such as Gabriel and Ana (with a life largely lived under the communist regime that forbade them almost without exception any exit abroad) are more open to this kind of new experiences that otherwise might not have taken place in their lives. They spend most of the time they now have available in visiting their children. As traveling to America often takes place over a longer period of time, often, up to a year or two ago, Gabriel managed to find a job while staying with his children, not accepting the idea that he might be inactive. Living in the same house is often the case for transnational families, as underlined by Baldassar-Baldock-Wilding (2007: 167-168). This time spent together in the house of one of their children, one at a time, offers them a good opportunity to recover the time they have not seen each other. Furthermore, the fact that they live with their children gives them the feeling of closeness exactly as it used to be when the latter were youngsters and lived together with their parents. These out-of-country visits gave them the opportunity to develop their own opinions about how their children lead their lives, being able to see with their own eyes the complex contexts of their existences—the neighbours, the friends, the job etc.—as it was remarked also by Baldassar-Baldock-Wilding (2007: 149), “seeing is believing.” At the same time, during these extended visits, Gabriel and his wife have the task of practicing with their grandchildren the Romanian language, a language that although in this case the grandchildren speak, it is still below the native level, as Gabriel also notes in one of our discussions. The visits thus become moments of daily experiences shared by the whole family.



When I was there, I used to take care of the kids, make food, clean. I also went when the eldest was small, and then when the little girl was born. I had to make sure the kids didn't hit each other, because the elder one didn't like the younger one, he was jealous. And I cooked everything I used to cook at home in Romania. My daughter used to say, mommy, I knew you were cooking pies (plăcinte) since I entered our street, there was no other place from where that smell could come. (Ana, Gabriel's wife)

When we are there or they are here, we are always together. Every time we are at their place, we make trips everywhere. We also went to New York. (Gabriel)

The girl still can speak (the niece), but Luca (the grandchild), our daughter's son, does not. We talk to them Romanian; they speak English to each other. But the nephew from our son, who left when he was five, knew how to speak Romanian. When he first came to visit the country, he could not speak Romanian anymore. Grandpa, asked me, how do you say “the window”? You say *ferastră*. (Gabriel)

## Weddings

A small village in the Satu Mare county, which numbers a total of approximately 400 inhabitants, the majority of whom are over 60 years old, has a heated wedding tent for 1.000 people. The most obvious question would be: what for? Because every year, in the period between August 15 and September 15, this is where they make weddings each day of the week. Those who have travelled abroad to work return and organize these weddings in the only period they have free from work abroad and when weddings are permitted, that is, there is no fasting according to the Orthodox Christian calendar. Participation to the wedding of a family member constitutes for the Romanian society an obligation one is not allowed to miss. When participating to a wedding, a new obligation arises for the people whose wedding you attended: that they will be present at your wedding, or your children's and grandchildren's wedding. This obligation does not touch blood relations alone, but also congeniality relations, neighbours, school colleagues or friends. The obligation itself is “sealed” by the envelope with money (most often not a small amount) called *wedding gift*. Ultimately, what takes place at a local level, in certain communities, is a phenomenon of change in the marital behaviour, as weddings

are celebrated daily throughout the entire period between August 15 and September 15.<sup>10</sup> What happens around these weddings amidst Romanian communities is also a phenomenon of showing off the well-being and (most often financial) capital obtained from migration. Yet one of the primordial functions of these weddings has been and continues to be to preserve, affirm and reaffirm family and bloodline cohesion.

### **Final remarks**

There are important moments in the life of a family that no migrant could ever imagine to miss. In the Romanian society, family visits have always been and continue to be eventful moments that hold the power to bring families together.

In the traditional society, preserving kinship cohesion meant a series of obligations and liabilities that were often transmitted from one generation to another without being questioned. They constituted and maintained the channel of communication between family members. The members of transnational families have absorbed these traditional structures, weaving over new formulas to adapt family practices to the specificity of transnational living. In this context, one of the practices that I considered one of the most important in maintaining this family cohesion was the periodical visit that the members of the transnational families make to each other. Visits in the traditional Romanian society were held mostly on religious holidays and on Sundays. The local researchers noted the special dynamics of this time/calendar in the traditional society: there was a daily, profane time, and a holy, sacred time (Eliade 1959; Șeuleanu 1995). This particular rhythm was imposed by a dynamic specific to the traditional societies facilitated at the same time by the presence of the majority of the family members in a circumscribed space (house, village, city), by a physical proximity and a circumscription in the same geographical area. The fact that today members of the same family live scattered in different countries has reset the calendar and the rhythm of the most important family practices, respectively the visits and the organization of the big events in the life cycle (weddings,

---

<sup>10</sup> For more details on this phenomenon of change in the marital behavior in the case of Romanian migrants, and details on the wedding period taking place daily (in rural communities from Romania), see Anghel 2008.

baptisms). However, when we listen to the voices of our interviewees, we notice that this fact did not mean losing the value and the importance of these visits. On the contrary, most often they have increased in intensity, because these visits are moments that condense and try to recover all the time that those people spent separately, like already remarked by Baldassar-Baldock-Wilding 2007. Often this context causes a greater openness, closeness to the other.

Of course, we cannot ignore the emergence and global spread of new communication technologies in the daily lives of these families, which have facilitated the creation of new spaces for family practice. When a family cannot visit for different reasons (too high costs, too little spare time, etc.), the members who are in another country try to be present at least through the virtual environment. Many of our interviewees described how they spend their family holidays and meals broadcasting these moments live to each other: through the Internet new types of visits are now taking place, “virtual visits”. These can replace the presence of a family member who is far from home at an important event of the family remaining in the country, contributing to maintain family cohesion during times of impossibility to travel (Hossu-Ducu 2017). Often the time spent in the same house when visiting each other, re-establishes a closeness that otherwise would not have happened between members of a family, and so it is a closeness created precisely by the context of migration. At the same time, young people from abroad can be the engine for different actions of parents or other extended family members, actions that would not have taken place in other contexts. One such example is the case of the Romanian ethnics from the Republic of Moldova, who, having children abroad, apply for the re-acquisition of Romanian citizenship precisely in order to benefit from greater mobility within Europe, a mobility that the citizenship of an E.U. state offers (Hossu 2018b).

Visits themselves become a practice that puts pressure on the members of transnational families, as it is often considered an obligation based on which certain relations are maintained (Baldassar-Baldock-Wilding 2007: 161-163). But this practice is not new for the family tableau. As I have mentioned, ritual visits are signalled by Romanian ethnologists, who considered them as underlining the maintenance of kinship cohesion. What happened in the context of migration were mainly a reformulation and a resettlement of these visits in the centre of family life, around them taking place much of the life of these transnational families.

More than ever in the history of Romanian society, the exchange of gifts that took place in ritualistic contexts—birth/baptism, wedding etc.—but not only, ensured family cohesion throughout time, in spite of the distance between its members.

Not lastly, migration has imposed a certain fluidity of family relations (Morgan 2011). These relations are preserved because of the connections between family members, connections which form through visits, communication and meetings. The members of a family and their roles, who is included or excluded from this circle, were formerly defined by unwritten law and genealogy. Today, the family member is the one who manages to stay in connection with those who remain in the country, and this connection is made in most cases through visits.

Herrera Lima observed (2001: 91) that transnational families are, symbolically, an agent by the instrumentality of which different conventions, practices and forms of consumption circulate and fuse. At the same time, it is by their instrumentality that cultures are created, recreated and transformed. The present study aimed to consolidate Lima's assertion. In the case of Romania, the practices of transnational families (re)outline the structure, dimensions and formula of the family institution through constant reformulation, ensuring family survival regardless of the context.

## REFERENCES

- Anghel, R.G. (2008). *Migrația și problemele ei: perspectiva transnațională ca o nouă modalitate de analiză a etnicității și schimbării sociale în România*. Working Papers. Cluj Napoca: ISPMN Publishing.
- Baldassar, L., Baldock, C., & Wilding, R. (2007). *Families caring across borders: Migration, ageing and transnational caregiving*. New York: Palgrave MacMillan.
- Deleuze, G., & Guatarri, F. (2000) [1972]. *Anti-Œdipus. Capitalism and Schizophrenia* (Trans. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane). London and New York: Continuum.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Heller, W. (1998). *Romania: Migration, Socio-economic Transformation and Perspectives of Regional Development*. München: Südosteuropa-Gesellschaft (SüdosteuropaStudien, 62).

- Herrera Lima, F. (2001). Transnational Families: Institutions of transnational social space. In L. Pries (ed.) *New Transnational Social Spaces. International migration and transnational companies in the early twenty-first century* (pp. 77-93). London: Routledge.
- Hossu, I.E. (2018a): Relațiile de înrudire. Căsătoria—atitudini, practici și dinamici/ *Study of Kinship Relations. Marriage—Attitudes, Practices*. Cluj: Mega.
- Hossu, I.E. (2018b). “Our Westerner”: The Role of Romanian-naturalized Youth in Reconfiguring Moldavian Transnational Families. 10.1007/978-3-319-90942-4\_5.
- Hossu, I.E., Ducu, V. (2017). *Departa și totuși aproape: fragmente din viața familiilor transnaționale*. Cluj: Mega.
- Kligman, G. (1998b). *Nunta mortului: ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*. Iași: Polirom.
- Kligman, G. (1998a). *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.
- Mauss, M. (2016). *The Gift* (Selected, annotated, and translated by J.I. Guyer). Chicago: HAU Books. (Original work published 1925).
- Mihăilescu, V. (2015, 25 December). Familie, case și migrațiune. *Sinteza*. Retrieved from <http://revistasinteza.ro/familie-case-si-migratie/>. Accessed 15.08.2019.
- Morgan, D.H.J. (2011). *Rethinking Family Practices*. London: Palgrave Macmillan.
- Parutis, V. (2011). «Home» for Now or «Home» for Good?: East European Migrants' Experiences of Accommodation in London. *Home Cultures*, 8(3), 265-296.
- Sandu, D. et al. (2006). *Locuirea temporară în străinătate migrația economică a românilor : 1990-2006*. Fundația pentru o Societate Deschisă: București.
- Scurtu, V. (1966). *Termenii de înrudire în limba română*. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- Stahl, H.H. (1936). Rudenie spirituală din Nășie, la Drăguș. *Sociologie românească*, 1(7-9), 25-36.
- Șeuleanu, I. (1995). *Dincoace de sacru, dincolo de profan: (studii și eseuri de folclor)*. Târgu Mureș: Tipomur.



**Otar Kobakhidze**

otto.kobakhidze@gmail.com

otar.kobakhidze@tsu.ge

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

**THE NARRATIVES ABOUT HOME AND FAMILY AMONG  
GEORGIAN LABOUR MIGRANT WOMEN IN ITALY****Narracje gruzińskich migrantek w północnych Włoszech  
dotyczące domu i rodziny**

**Abstract:** The paper investigates the narratives about family and home among the first generation Georgian labour migrant women in Italy's Emilia-Romagna province. It examines the narratives by low-skilled Georgian migrant women that work as domestic workers. The fieldwork, carried out in November 2018 and May 2019 in the city of Reggio-Emilia shows that Georgian migrants do often feel alienated from their families that they leave back in Georgia. They feel largely alienated from their Georgian neighbours, relatives, society and nation as well. Georgian migrant women's narratives show contradictory emotional discourses of attachment and alienation to their families. Based on in-depth interviews with 12 women between 43 to 69 and participant observation, the paper highlights importance of the families. Despite experiencing "lost place" in Georgia, migrant women still aim at returning to their families and "homes" there. They feel to "return" and to perform their roles as wives, daughters, mothers, grandmas, aunts, etc. in Georgia. Considering economic hardships of their families in Georgia, however, they prolong staying in Italy for indefinite amount of time.

**Key words:** migrant women; labour migration; Georgia; Italy; alienation.

**Streszczenie:** Artykuł przedstawia narracje pierwszej generacji gruzińskich migrantek zarobkowych we włoskiej prowincji Emilia-Romagna, które dotyczą rodziny oraz domu. Skupia się na narracjach nisko wykwalifikowanych migrantek z Gruzji, zatrudnionych jako pracowni-

ce domowe. Badania terenowe przeprowadzone w listopadzie 2018 r. oraz maju 2019 r. w mieście Reggio-Emilia pokazują, że wspomniane migrantki czują się wyobcowane z rodzin, które pozostawiają w Gruzji. Odczuwają alienację zarówno od swoich gruzińskich sąsiadów, krewnych, społeczeństwa, a także narodu. Analizowane narracje pokazują sprzeczne emocjonalnie dyskursy przywiązania i wyobcowania. W oparciu o wywiady z udziałem 12 kobiet w wieku od 43 do 69 lat oraz obserwacje uczestniczącą, artykuł podkreśla znaczenie rodziny. Pomimo doświadczenia „zagubionego miejsca” w Gruzji, migrujące kobiety nadal dążą do powrotu do swoich rodzin i „domów”. Pragną „wrócić” i wypełniać role żon, córek, matek, babć, ciotek w Gruzji. Jednakże ze względu na trudności ekonomiczne swoich rodzin, przedłużają pobyt we Włoszech na czas nieokreślony.

**Słowa kluczowe:** migracja kobiet; migracja zarobkowa; Gruzja; Włochy; alienacja.

## Introduction

Following regaining its independence in 1991 from the USSR, over one million Georgian citizens left the country, making Georgia a country of emigration. According to the 2014 census Georgia's population is at 3,7 million, a significant drop from 5,4 million in 1989 (National Statistics Office of Georgia 2016). Economic hardships, ethno-political conflicts and civil wars that ravaged the country after the Soviet collapse forced hundreds of thousands of Georgians to leave the country. Georgia's gross domestic product (GDP) fell by around three-quarters between 1989-1994, with inflation standing at 15,600 percent (The World Bank 2009).

In the 1990s, Georgian migrants preferred post-Soviet states, in particular Russia and Ukraine, as the countries of destination. Since 2000s, however, the trend changed, with Western and Southern European countries becoming more sought after. According to the 2014 census, Russia, Greece, Turkey and Italy were top 4 destination countries for Georgian citizens, with 21,7%, 15,9%, 11,2% and 10,9% respectively. As Russia introduced visa-regime with Georgian citizens in 2000 and political tensions with Russia and Georgia further intensified, Georgian migrants started to seek to emigrate to other destinations.



Interestingly, while male migrants dominate Georgian emigration to the former Soviet countries, women migrants represent dominant migration actors to the Southern Europe. In this context, Italy emerged as one of the most common destinations for Georgian migrant women. The 2014 census shows that women represent 85,7% of all Georgian migrants in Italy, where Georgian women typically perform care work. Over the recent years, Italy has become one of the top countries from where left-behind Georgians receive remittances. Remittances from Italy in 2016 stood at over USD 121 million making it Georgia's fourth remittance-sender country (State Commission On Migration Issues 2017).

Feminization of care drain in transnational context has been widely addressed in academia. Scholars noted about increasing global as well as intra-national inequalities that facilitates, as Hochschild called it "brain drain" and "care drain" (Ehrenreich, Hochschild, Kay 2003: 17). Significant body of literature has emerged in recent years that examine effects of migration on the families and family separation phenomenon itself. Georgian female migration, however, that made thousands of women leaving their families behind in order to seek care work elsewhere in Southern and Western Europe, has attracted little scholarly interest from social sciences or humanities so far. In the context of Georgian migration, there have been number of valuable studies carried out on migration, yet they do rather focus on the people left-behind, in particular children and elderly, rather than on the migrants themselves (Cebotari, Siegel, Mazzucato 2018; Vanore, Siegel 2015; Vanore, Mazzucato, Siegel 2015; Svintradze, Ubiria 2007; Zurabishvili, Zurabishvili, 2010).

The present research aims at studying the narratives of the migrant women themselves. It puts migrant women and the stories at the center of scholarly interest. The research aims to explore the narratives of home and family of Georgian low-skilled labour migrant women in Northern Italian province of Emilia-Romagna, that represents one of the major destinations for Georgian migrants in Italy. This work-in-progress study focused on women that live and work in the city of Reggio Emilia and its environs.

Although Italy represents a peculiar case for Georgian out-migration, it has attracted little scholarly interest from Georgian and international scholars. It does, to the best of my knowledge, represents one of the very first study attempts of this kind. The present study and work-in-progress of mine has been inspired by my family members being Georgian migrants themselves and my own experience of being a migrant (although

for rather a short amount of time) as I pursued my studies abroad, apart from being an internal migrant in Georgian context. Growing up in Western Georgian region of Imereti, characterized by one of the highest out-migration rates from Georgia, the phenomenon of emigration has attracted my interest since early childhood.

The paper is based on two fieldworks (work-in-progress) carried out in the city of Reggio-Emilia in November 2018 and in May 2019. Erasmus+ exchange semesters in Université catholique de Louvain in Belgium made these fieldworks and study possible.

### **Data Collection Procedures**

The present paper, as mentioned above, is based on two fieldworks carried out in the city of Reggio-Emilia in Northern Italy's Emilia-Romagna region. According to the official Italian Statistical data, Emilia-Romagna region is among the top 3 destination regions of Italy's 20 regions. As of January 2019, there are 2005 registered Georgians in Emilia-Romagna.<sup>1</sup> I have visited Reggio-Emilia number of times for family reasons since 2013. The decision to choose Reggio-Emilia as the fieldwork site for the research was largely determined by my own close personal connection to this place.

I visited Reggio-Emilia for my fieldwork first in November 2018 and then again in May 2019. In both cases, during my stay in the city I lived in a shared flat of Georgian migrants, that further helped me better comprehend Georgian migrants' way of life in Northern Italy. It also facilitated for me as a researcher to enjoy rich informal exchanges and conversations with the migrants I lived with, as well as with their Georgian guests.

First, I have accessed few respondents through the gatekeepers. In total, I interviewed 12 women during two of my fieldwork. Later, snowball sampling was also used to recruit the participants. Besides, during my fieldwork I enjoyed casual conversations with Georgian migrants in different settings in Reggio-Emilia, that offered me deeper nuances and details of the migrant life stories.

The interviews were typically done during Sundays and Wednesday, the days the Georgian migrant women take to rest. The interview locations were usually chosen by the respondents themselves. In several cases,

---

<sup>1</sup> There are 3513 Georgians in Tuscany region and 3407 Georgians in Southern region of Puglia. Lombardy comes 4th with 1706 Georgians.

interview sites were advised and arranged by the gatekeepers. All persons gave consent and agreed on audio-taping, after being explained that their confidentiality would be protected.

The average interview lasted for 45 minutes. The participants of the study were between 43 to 69. The women I interviewed have spent from 9 to 18 years in migration in total. On average, the respondents have spent 13 years as migrants in Italy. All of the interviews were conducted in Georgian, in a native language for interviewer, as well as respondents. I have transcribed and translated interviews myself, and made best effort to offer translation that would reflect linguistic subtleties.

## Findings

Each woman interviewed in Italy works as a servant in Italian families, typically taking care of the elderly, and/or do cleaning. They do the work of *badantes* as they call it in Italian, meaning “caregiver.” Supporting families and improving their social-economic conditions were the primary motivating factors for the Georgian *badantes* to seek jobs in Italy. Natalia, a woman in her mid-60s works as *badante* for almost 20 years in Italy. Prior to migration, she spent most of her life in Kutaisi, western Georgian city where she moved from a nearby village as she got married. Natalia has a husband, son, daughter in law and grandchildren left behind, living as one household in Kutaisi. Natalia explains her main motivation of moving to Italy to work:

We, as women, are for families, grandchildren, a child, for when spouse will need surgery–this is why we are sacrificing ourselves, this is why we are here... This is what my ideology is and this is why others are here too, probably.

Assuming her role as a breadwinner in the family and moving abroad to perform her gender-conforming role of a mother, wife and grandma, cost Natalia “losing her place in Georgia.” “Loosing a place” for Natalia means loosing her own place at home in the first place, hinting about alienation between her and her family that happened throughout all those years:

In the house there is no chair.. no cup [of yours]... you become a guest in your own house.. Years took away our role as woman... this was our mentality... our places got lost. As some writer said, “I am neither on earth, nor in heaven...”

She believes that as she will age, there will be no one to take care of her. “Relations between mothers and children got cold, this is what I see,” she told me, with some sorrow and regret in her voice. “I also say, neither I will have a care-giver [when I grow older]...” And then my grandchild tells me: “you are shaming me... but this is how it is...,” she added.

## **Alienation**

As migrants speak of their families and their experiences of migration, alienation appears as the most frequently mentioned feeling. This has been the case for Tamara too, 55, at the time of interview in November 2018. Prior to her Italian life of *badante*, Tamara worked as a teacher in Kutaisi until early 2000s. By leaving Georgia to Italy, she left her teenager children—daughter, 15 and son, 11—behind. Having the issue with the documents, she could not manage visiting her family for almost five years. Tamara recalls story of seeing her children for the first time after those years:

I had an absolute alienation. When I first went back to Georgia [in 2008, after 5-6 years] I said: “these are not my children.” They were grown up. That time there were no computers available and I could not see them [in skype], how they were growing up. And I could not recognize them. Especially the boy [my son], he was in his teenage years. I told him: “how beautiful were you when I left, why did you change?” A mom is not supposed to tell this, but.. he really changed...[and I could not recognize him]... My husband yelled at me then: “what are you seriously telling to the kid?” It seemed everyone, absolutely, was *an other*—relatives, spouse—everyone seemed old and aged.

Meri, another Georgian migrant in her late 60s, had a somewhat similar experience. She left her teenager son behind. She recalled the story of her first arrival to Georgia. Meri did not hide her emotions as she described her experience of meeting her son in airport after the years of separation:

When my son has come to see me in the airport, I almost could not recognize him. That time there were not skype and all these. So, as my son had beard, it was hard to recognize him... That time, at first meeting in Georgia Italy, there was no alienation. He wanted me [to be with him]. But he was alone.

For some, however, not children, but the relations with their spouses were the major indicators of alienation with the family. Maya, 54, from Georgia's capital city Tbilisi went back to Georgia in 2011 after four years of uninterrupted stay in Italy. She then observed major estrangement in the family happened with her husband:

Alienation... My husband did not believe, I have been living an honest life here. She always suspected I had some man [lover] here. The only major thing I kept lying him about was that.. I started smoking [cigarette] here. And.. he would ask me "are you smoking?" "No, of course, not" I would reply. This big lie... poor man died... and this lie breaks my heart... but cigarette helped me to cope with everything. Sorrow... Longing... For a while, I thought, I will quit. I did, but then I started having depression, crying senselessly, longing... And then I started [smoking] again and the depression was gone.

Maya's husband's socially conservative behavior determined her zigzagging journey of migration to Italy, that largely shaped the future of the entire family. Maya first arrived to Italy in 2004 to work, yet she had to go back to Georgia in 2006 "as the situation in the family got messier." Maya recalls that three children that she left behind had hard time of staying with their dad. "My daughter told me "I cannot bear here anymore, I do not want to live anymore, my father is controlling us, I will commit suicide if you are not back". Thus, Maya went to back Georgia, but as economic hardship hit the family harder, she migrated to Italy again.

In 2007, as she moved to Italy for work for the second time, daughters were 16 and 17 and the son, the youngest of the siblings, was 13. "Imagine, leaving 13 year old kid, when he needs mom the most... since 13... He was making his father angry, he was not obedient," Maya told me. As time passes, you get used to it, she said. Maya had four grandchildren as of 2018 November. Her daughters got married soon after she left to Italy. And her husband stayed with the son in the family.

"My husband was nervous and could not survive me being here," Maya said about her husband who passed away back in 2012. But for Maya, it was not her husband's death itself, but rather her reaction to that event made her restless:

I went back to Georgia for first time a year before his death, after five years [of being in Italy]. But as my husband died, I did not cry. I do not know, his death did

not get close to my heart. I have not gone mad. Perhaps, it was not much time, but one or two years [of physical separation] are enough. I did not have that feeling of “o, husband died”, or “longing”. My husband was the best human being. I cannot recall anything negative [about him]. He has always been good. But it was as if some of your close relative died. Perhaps it is me like that. I stayed in Georgia for two months after his death. I had a feeling then that I was in Italy and he was in Georgia, I did not have sorrow. I blame distance and separation. It happened this way to me, may God help everyone to have their husbands well, but I did not have sorrow about my husband’s death. I did even start laughing soon after his death. I was not crying. I was not pull out my hair... I blame time [for this]. Why would that happen to me otherwise? It felt like as if some of my close relative passed away. I should not be saying this, but...

Maya says she prefers to be in Georgia with her family, however, economic hardships and a major reason that I will further discuss below, keeps her in Italy to work. “I am here now, right... well I prefer being with my family, but by being here, I am the hope of my family. I will be their hope, in case they need it...”

### **Coping with alienation, stress and anxiety**

Migrant women reported that alienation that they experience brings them considerable psychological stress and anxiety. As they experience negative feelings and emotions, they start seeking for coping mechanisms. Tamara, disturbed by her family’s continuous dependence on her told me:

I realized that if you earn 1000, they will spend 1000, if you earn 2000, they will spend 2000, so I realized if I wanted to survive here, so I could keep working here, I needed to go home more often. And, In fact, I go to [Georgia] twice a year... For a month, or two, I even went back there for three months...

“We are lost people,” she added, emphasizing that “we are strangers for Italians, does not matter what kind of family you work for...” she added. But family that gave her most anxieties was her own. Tamara expressed her anxiety about her children not living up to her expectations. She says all her work and achievements so far, can fall apart as neither her son nor her daughter managed to get decent jobs that would sustain them.

“I bought flats for both of my children and bought cars for them, this is sham... if they do not get economically strong, they will loose everything you have built,” Tamara said.

Tamara recalled the story of bringing her son to Italy to study that she thought was an opportunity for him to get a well payed job later. Tamara hoped it would help her son arrange his life independently from her. Tamara told me:

I made documents for my child, brought him here... he was in such an age, he did not wish to study... I helped him enroll at university here [in Italy] to do tourism studies, but he did not show any interest in studying.

Thus, as the son was not eager to study and make career in Italy, Tamara had to send him back to Georgia.

Following the dashed dreams of the son pursuing his career in Italy, Tamara addressed patriotism to cope with the stress of her child not living up to her expectations:

I see that there are many Georgians here, they have started their families here, their kids were born here. This is a big problem for Georgia. None of them [kids] are Georgians. None of these children that are born here, will [manage] to be Georgian.

For others, like Meri, alienation is still there, however, she now feels “safer” as her “son got married.” “When I go back to Georgia now, I am more relaxed. Now he has got a patron... Imagine, you come home and the food is ready,” she told me about her son. Meri, believing in a rather traditional gendered role, feels relaxed as her son “has a patron.” Moreover, Meri compared family life in Georgia and that of in Italy and expressed her discontent with the latter.

This is terrible. The most terrible... everyone is so busy [here in Italy]. Everyone is running. Children see their parents “ciao, ciao, ciao” and running away after several seconds. Everything is fake. They do not have warmth we do. I do not know where they are running. They have money but cannot enjoy life.



## Different strategies for the future

Despite experiencing family alienations and separation anxieties, all of the women I interviewed see themselves returning to Georgia. Natalia, 64, believed that she will be “back to Georgia” when she dies. She said no one in the family will let her sit and relax back home in Georgia, as the family requires financial support from her. Thus, she assumes she will keep working in Italy as long as she is alive.

Others are more optimistic, however. Keto, originally coming from a small town of Khoni in western Georgian region of Imereti, had been working in Italy for almost 20 years. She has never been married, but she still aims at going back to Georgia to live with her family, that is living with her nephew. Keto attempted to return back to Georgia, started farming business in her native land, but as the harvest turned out to be unsuccessful, she returned back to Italy, engaging in care work. In her interview, Keto often felt regretting:

Of course, you feel home there cause it is yours. That feels different. That [Georgia] is yours. My place will be at my home, family [in Georgia]. And do whatever will be supposed to be done there... In two years I will go home. Everything has the boundary. Years are passing. In June I lost my brother. I realized I lost all these years to spend around him. I do not want something similar to happen again.

Another woman from Kutaisi, Liza, who is in her late 60s, is looking forward to turn 70 soon, that would allow her to have Italian pension appointed. Liza's son lives with her wife and children in Kutaisi; her married daughter lives in Tbilisi. Liza, like many Georgians, sees multigenerational family to make an appropriate family model. Upon returning to Georgia, she plans to live with the family, with her son and daughter-in-law and grandchildren in Kutaisi:

We live with the hope... everything will be as God would like it.. I plan to live with my child, in my family, in my house, my family is in Kutaisi... of course I can be in Tbilisi too [with my daughter and son in law]... but I plan to be with my children, of course, without children, grandchildren.. This period of being without grandchildren is enough already.

Maya also told me she would like to be around her family too, but nevertheless, she chose a somewhat different idea for future life. She aims at buying a separate flat for herself, to live alone, so that she can freely host her grandchildren home and so that she does not disturb her daughter-in-law. Maya's son, who got married recently is still financially depended on Maya, that makes her further extend her stay in Italy. Nevertheless, Maya says her son studies craftsmanship and that he promised her that he will earn "lots of money" and "will return [Maya] back [to Georgia]."

I really would like to be with my family, my children, grandchildren, my son got wife... We got a small flat. [Now] this is my plan. I really want a small flat in [Tbilisi] for myself, so I can have my own shelter, so that I do not live with my daughter-in-law. I want my grandchildren to visit me [freely], cause [what if] my daughter-in-law does like it... I want to [keep] working, get EUR 25 000, so I [can buy] average flat [in Tbilisi], then renovate it, if God's will is there, of course, and then to return.... I will do something there too, take care of a kid... My daughter has a babysitter now [for her kid]... Can't I do that too?

Nene from Rustavi, in her 50s, who works in Reggio Emilia for over 11 years, told me she would like to return to Georgia, however, she said economic hardships, as well as alienated families, that have diverging lifestyles from her, make it impossible for her to return to Georgia. Her future looked uncertain to her:

I would love to be back to Georgia. But if I do, I know I will stay without food there. There are no jobs neither for youngsters nor for people at our age. Every second Georgian thinks this way, would love to be back, but... We go back to Georgia and there we face alienated families. You face something totally different. You have lost physical closeness and warmth. You become like a robot. The attitude, warmth changed... Those kids got used to being without you. You want calmness... Here you get used to working with an elder person in a calm environment, where you are alone. And there [in Georgia] those habits become different to you... cause here you have different lifestyle.

Alienation from family constitutes a major experience for a Georgian migrant woman during her stay abroad. The role of the family in this process is significant. Although there are similarities, this paper acknowledges that there are important differences between the experiences

the migrant women have, that are primarily shaped by the nature of their unique relations with their families. These differences result in different strategies for the future. As a common pattern, however, all women interviewed for this study aim at returning back home to their families, to live with their children, their nieces or nephews, or to live alone yet in a close contact with their family members.

## **Conclusion**

Based on the two fieldworks in November 2018 and May 2019 this work-in-progress study depicts Reggio-Emilia based Georgian labour migrant women's narratives about families. It demonstrates that alienation is a major experience Georgian badantes living in Italy feel with their families. The study affirms that migrant women pay high emotional cost, that to a large degree is a stress connected to family separation, families' economic hardship and to longing for the people left behind.

Georgian migrant women studied in this research share rather traditional roles and assumptions about their families and affirm their gendered roles as mothers, wives, daughters, aunts, etc. Economic hardships were primary motivations behind their decisions to migrate to Italy, that migrants see as a duty of a kind to help their families and themselves.

The findings of this study contribute to emerging stream of research about Georgian female migration, that looks into this growing phenomenon from social sciences and humanities perspective. Unlike many previous studies, the present project puts migrants themselves into focus, rather than focusing on those who are left behind. As the number of Georgian female migrant constantly grows, especially that in Italy, it becomes crucially important to show the lives, the narratives, the feelings of Georgian migrant women, as their lives were typically presented as statistical data before.

In-depth interviews carried out with the migrant women show that they become resilient and adapt to changes, as well as discover the mechanisms to cope with stress and alienation connected to rapidly changing family relations. Discussing their difficulties with families, Georgian migrant women see the challenges as the opportunities to strengthen themselves. Taking a step of emigration required from migrant women to be already independent and strong enough, yet the process of migration further

affirmed their strengthened roles as the breadwinners in their families. As a side effect however, this also in number of cases made their families more depended on them, meaning that migrant women are bound to work in Italy for a lot more years than initially expected to sustain their families.

## REFERENCES

- Cebotari, V., Siegel, M., Mazzucato, V. (2018). Migration and child health in Moldova and Georgia. *Comparative Migration Studies*, 6(1), 3. <https://doi.org/10.1186/s40878-017-0068-9>
- Ehrenreich, B., Hochschild, A.R., & Kay, S. (2003). *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. Retrieved from <https://books.google.ge/books?id=FoZByvIm4O0C>
- State Commission On Migration Issues. (2017). *2017 Migration Profile Of Georgia*. Tbilisi.
- Svintradze, I., Ubiria, G. (2007). *How poverty separates families: Impact of international labour migration on families and children in Georgia*. Created within Eurasia Foundation Caucasus Research Resources Centre (CRRC) Fellowship Georgia.
- The World Bank. (2009). *The World Bank in Georgia - 1993-2007*. Washington, D.C.
- Vanore, M., Mazzucato, V., Siegel, M. (2015). "Left behind" but not left alone: Parental migration & the psychosocial health of children in Moldova. *Social Science & Medicine*, 132, 252-260. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2014.08.040>
- Vanore, M., Siegel, M. (2015). The evolution of gendered migration trajectories from Moldova & Georgia. *Comparative Migration Studies*, 3(1), 4. <https://doi.org/10.1007/s40878-015-0001-z>
- Zurabishvili, T., Zurabishvili, T. (2010). *The Feminization of Labor Migration from Georgia: The Case of Tianeti. 1*, 73-83.



**Helena Tužinská**

helena.tuzinska@uniba.sk

Faculty of Arts

Comenius University in Bratislava

## **DOING THINGS WITH QUESTIONS. INTERPRETING IN ASYLUM SETTINGS**

### **Performatywna moc pytań. Interpretacja tłumaczeń w systemie azylowym**

**Abstract:** The interpreter has the demanding task of “not creating a contradiction” by employing an identical concept in a different context. The classifications of the asylum applicant encounter the institutionally determined limits. Reliable verification of the applicant’s credibility is, however, dependent on knowledge of his/her local context and demands additional questioning. In this process, a denial of interlingual and intralingual complexity may be a source of invisible injustice (Spotti 2019: 87-88). Both interpreting and interpretation is thus an inseparable part of the process in which police officers, decision-makers and judges, paraphrasing John L. Austin and John Searle, “do things with questions.” The author applies this interpretive framework to data from ethnographic research, which was conducted in Bratislava, Slovakia, in 2017-19, on interpreting for asylum applicants in the institutional settings. She elucidates the diversity of the standpoints—of refugees, court and ad hoc interpreters, representatives of the foreign police and of the migration office, as well as legal representatives from civic associations, referencing to relevant findings in linguistic and legal anthropology. In this article Helena Tužinská proposes that: (1) the discrepancies in the reports are conditioned by the context of interpreting, (2) participants “do things with questions”, and (3) inter-cultural interpretation can be a speech act.

**Key words:** ethnography; interpreting; asylum; context; misinterpretation.

**Streszczenie:** Tłumacz ma trudne zadanie „nie tworzenia sprzeczności” przez zastosowanie identycznej koncepcji w innym kontekście. Klasyfikacje osoby ubiegającej się o azyl napotyka określone przez instytucje ograniczenia. Rzetelna weryfikacja wiarygodności wnioskodawcy zależy jednak od znajomości jego lokalnego kontekstu i wymaga dodatkowych pytań. W tym procesie zaprzeczanie złożoności międzyjęzykowej i wewnątrzjęzykowej może być źródłem niewidzialnej niesprawiedliwości (Spotti 2019: 87-88). Zarówno tłumaczenie, jak i interpretacja są zatem nieodłącznymi częściami procesu, w którym funkcjonariusze policji, decydenci i sędziowie, parafrazując Johna L. Austina i Johna Searle, „działają za pomocą pytań”. Autorka stosuje te ramy interpretacyjne do analizy danych z badań etnograficznych, dotyczących tłumaczeń konsekwentnych dla osób ubiegających się o azyl w warunkach instytucjonalnych. Badania prowadzone były w Bratysławie na Słowacji w latach 2017–19. Autorka wyjaśnia różnorodność stanowisk – uchodźców, sądów i tłumaczy ustnych, przedstawicieli zagranicznej policji i urzędu migracyjnego, a także przedstawicieli prawnych ze stowarzyszeń obywatelskich, odnosząc się do odpowiednich ustaleń w antropologii językowej i prawnej. W tym artykule Helena Tužinská proponuje, by: (1) rozbieżności w raportach były uwarunkowane kontekstem tłumaczenia ustnego, (2) uczestnicy „działali za pomocą pytań” oraz (3) interpretacja międzykulturowa traktowana była jako aktem mowy.

**Słowa kluczowe:** etnografia; tłumaczenie ustne; azyl; kontekst; błędna interpretacja.

**Acknowledgement:** This text is an output within the grant project MŠ SR VEGA č.1/0421/17 Symbolické reprezentácie nebezpečenstva (Symbolic representations of danger)



The need to establish conditions for intercultural understanding poses a challenge, theoretically and methodologically, in the ethnography of communication (Saville-Troike 2003). In recent decades, influenced by the “sociolinguistic turn,” researchers have focused attention not only on the text but also on its actors, their background, and the political sidedness of the communicative event (Angelelli 2014; Berk-Seligson 2002; Štefková & Bossaert 2019; Eades 2008, 2010, 2016; Gibb 2019; Gill & Good 2019; Pöllabauer 2007; Tužinská (forthcoming)).

I apply this interpretive framework to data from ethnographic research, which I conducted in Bratislava, Slovakia, in 2017-19, on interpreting for asylum seekers in the institutional setting. To contextualize my own position, in 2005-2008 I cooperated with UNHCR and civic organisations involved in various stages of an asylum procedure as a co-researcher and co-trainer. Conducting both informal and in-depth interviews with asylum seekers, I listened to what they were mostly concerned with: overcoming obstacles in their asylum applications; the journey to Slovakia; the dynamics of coexistence with other refugees in the camp, and discovering ways of coping with uncertainty. Other participants such as the camp staff, lawyers, social workers and volunteers also gave expression to their own survival strategies. In following the trajectory of asylum applicants from their arrival to their appeal at the Regional Court, my focus narrowed to institutional encounters in the predominantly monolingual settings of the state. While lecturing at Comenius University, during the years 2017-2019 I returned to participant observation of court interpreting. Also, to understand the perspectives of all the key participants, I conducted additional in-depth interviews, from which I present several extracts. The diversity of the standpoints consists of the data from asylum seekers (identified as A), court and other interpreters (I), representatives of the foreign police (P), representatives of the migration office (M), and legal representatives from civic associations (L). If I use the plural for the representatives of any particular profession, I do not intend to generalize, as all of their narratives are, needless to say, diverse, yet institutionally conditioned.

Upholding the criteria for just assessment of an application for asylum according to the Geneva Convention of 1951 means demanding, as Barsky says, that the statements of the applicants be interpreted in their own cultural, social, economic, historical and political framework (Barsky 2000:58). Within this process interpreters ought to have legal, institutional and educational support. In this article I propose that: (1) the discrepancies

in the reports are conditioned by the context of interpreting, (2) participants “do things with questions”, and (3) inter-cultural interpretation can be a speech act.

### **I thought he knew the context**

The asylum seeker does not know the interpretive framework of the questions which the police officer poses. The police officer thinks it possible to check whether the asylum seeker wants to go or stay by factographic questions, though actually these are derived from the widespread idea that Slovakia is a transit country for migrants (Vašečka 2009). Generally speaking, the human mind gives preference to the interpretation which confirms an already adopted schema. The “self-fulfilling prophecy” (Fiske & Taylor 1984), or a kind of partiality of the mind in favour of a certain idea. An asylum seeker’s legal representative describes particular set of questions from the police:

The report [in the detention centre] begins like this: we are beginning this procedure, relating to you, in the matter of detention, and it can lead to the issuing of a decision on detention, and so, do you wish to say something about this? (...) They [police] ask: when you came to the territory of Slovakia, through which states did you come here? And did you ask for asylum in any other country? He answers, in Bulgaria. What was your target country? (...) If he says Austria, and that is what he did say, then they can immediately make that grounds for deciding that there is a flight risk here, because he did not plan to stay in Slovakia. They began to wind him up: why do you want to stay in Slovakia? (...) Interpolated questions, which they do not put in the report, are: but what’s so super about this Slovakia that you want to stay here, don’t you? Well, he said Slovakia was a good country. Well, and what makes you think Slovakia is a good country? And now he says that it seems to be so: people behave decently towards me and it seems to be safe here. And on what basis does it seem to be safe when you are confined to [detention centre], which you’ve come from? And he says, well, I watch television. And what have you learned on television about Slovakia? Well, tell me, what do you know about Slovakia? What’s the capital city? Do you know who’s the president? How big is the country? And how many inhabitants do we have? That is not in the report. And he, needless to say, knows nothing. (...) In the decision they wrote that that man was manifestly just pretending he wanted to stay in Slovakia, because he knew nothing at all about the country. LUCIA\_2018

After making a declaration to the police, an interview on the asylum application follows. Here what Blommaert (2001) calls “the domestic narrative” plays a key role. Without explanatory references, the account given cannot possibly make sense. The problem, however, is that each of the participants has access to different interpretations of the official history produced by states (Wertsch 2000). An asylum seeker describes his notions on impartiality and verification of the context.

When I told my story, I assumed that the person I was speaking to had heard reports about my country, since there were plenty of those in the media. I thought he knew the context, and that I was just adding my personal part of the story. Afterwards, however, I discovered that this person did not know the context. Actually, even the documentation centre for countries of origin had not covered it sufficiently; it seemed to me they were not impartial. On the internet you will find pro-regime propagandist reports, and also the opposite, which you try to base your arguments on in the report. ARNE\_2017

Certain intertextual references (Verschuereen 1999: 119) are taken for granted by the applicants, as a legal representative explains:

When you ask people about fear, they’ll tell you who they fear. Not what they fear. (...) They do not describe those individual things that specifically could happen to them... Sometimes they are not able to give such descriptions. Or they feel it is so self-explanatory: look, you know where I’m from, so what you’re asking me, well, if those people catch me, I probably won’t survive. Other than that, you won’t get to whether there is or is not persecution. LINDA\_2018

The meaning of an answer is always locally conditioned. The applicant describes the context of conflict by references which the official may not pick up. On the other hand, decision-makers have stated that they have proofs of applicants conferring with one another about “what to say”. Arne, an applicant, has given this advice on creating space for credibility:

You need to explain to him [decision-maker] absolutely all the details from the various aspects. If I had been conscious of that earlier, I would have described the situation in more detail right from the start. If you try giving fuller explanations of something later on, they’ll begin to regard you as untrustworthy. And so, if others ask me for advice, I’ll tell them: please, do not assume that they know!

I have tried to be objective. I do not take it personally that they dismissed my application. That is my own fault, for assuming that they'd know the context.  
ARNE\_2017

The Migration Office's Department of Documentation and International Cooperation prepares background information on countries of origin for decision-makers. During sessions the representative of the Migration Office refers to these data as if they were objective proofs, even though facts do not speak self-sufficiently for themselves: they are subject to contextualisation and interpretation (Good 2007). Decision-makers verify the "correct" naming of things in comparison with the background information given to them: "I can ask the same thing three times in somewhat varied words in different parts of the interview, and if he gives me three different answers, then it's not likely to be truthful." OLIVER\_2018

The method described here by the decision-maker has been regarded as unsettling by applicants. Maryns (2006: 99, 111) also draws attention to the encounter of a narrative rendering of traumatic experience with the rigidity of a bureaucratic questionnaire which demands a specific type of detailing. Ivor, an interpreter, observes that not only the police questionnaires but also those of the Migration Office are stereotyped, and so they ride roughshod over the particularities of each case.

It's taken mechanically, the filling of questionnaires. (...) We can't hear things out in their broader context. We keep to certain words, we keep to these questions, and this way we imagine that they'll answer us. It's done in a stereotyped way. (...) We can't have instructions and schemas for everything. They must learn to look at the case individually, specifically. And they need to be able to listen. (...) There's a frightful lot of those questions, and they're fragmented. (...) Generally, though, I have the feeling they've improved, especially in the courts. That's where I see the greatest progress: they listen more, they let people speak—there really is a shift, a good one, in that regard. IVOR\_2018

In the following example, the lawyer comments on the situation in the detention centre, in which the applicant is asked factual details about Slovakia. Lucia argued that for the purpose of demonstrating the flight risk is not a test of geography. On the advice of the judge, she asked the applicant, relevant questions, namely:

How will he behave if he is not placed in detention? That is what I have asked him, and he has said he would remain in Slovakia. A policewoman responded: well, now that's amazing! Eventually, the policewoman began to tell me that we're coaching those foreigners. No one ever gave such answers! Definitely you prepared him for that! You coached him to say that Slovakia is a good country. Certainly, he didn't come up with that by himself. LUCIA\_2018

If the aim is to verify authenticity, a test of factual knowledge will not necessarily lead to the desired goal, even if data have been requested on the applicant's country of origin. Belgian decision-makers tested whether the applicant knew: a firm which was a large-scale producer of bottled water; a regionally well-known musical instrument; names of mobile operators; and the seat of government. According to them, the applicant also failed to identify the state flag, the name of a football team, a marketplace, TV channels, and the name of a football stadium in the capital city (Spotti 2019: 69-90).

The point of all this is that the local names did not correspond to those accessible on the internet (the "web-truths", as Spotti calls them). Knowledge of the mother's tongue or the father's tongue, the language of the school or the language of the city, the language of a certain profession and the state language, can differ greatly. It is enough to recall how many Bratislava people mark their city as Pressburg or Pozsony, how many meet not on Hodžovo Square but on Mierové, not on Freedom Square but on Gottwaldák, not in front of Tesco but in front of Prior (all used before 1989); who count prices in Slovak crowns even 10 years after the introduction of the Euro; who regard the Czechoslovak flag as theirs, don't play football, don't watch television, don't go to the market, or don't know which well-known musical instrument is inscribed in the UNESCO Lists of the Intangible Cultural Heritage.

Disharmony between the story that the asylum seeker is telling and the type of factual information sought by the decision-makers who assess the truthfulness of the application is explained by Spotti (2019: 69) in terms of differences in naming practices—that is to say, between the official nomenclature and the local names used by the applicant. Migrants' experience is subordinated to ideas about what they should name so as to give proof of their own identity. If attention were to be shifted from "analysis of differences between languages to the differences within languages," a space would emerge for various "modes of speaking," "modes of

narration” and “modes of naming things” in the context of social groups (Spotti 2019: 85).

Decision-maker, interpreter and asylum seeker communicate in a manner which is subordinated to the creation of a specific form of text. As Maryns says (2006: 341):

Speech is the basic instrument for the justification of the application. The asylum seeker’s speech, however, is confronted with an ideology of textuality which excludes basic contextualising work in interaction and restructures statements into impersonal professional categories by means which are outside the applicant’s control. This confrontation causes the applicant’s main instrument to lose its significance.

An interpreter sees this verification of credibility similarly:

The foreigner begins to be frustrated when they ask him the same question three times, and not because they have not received answers but because they’re making sure. Many foreigners say this to me: that in Slovak we have a tendency to repeat things. If you say something plainly once, why say the same thing again? We’re making sure, and we’re making them unsure, because very often that person, do you know what his answer is? “I’ve answered that question already.” We needlessly repeat questions after a time interval. (...) I get two types of responses. Either they give the same answer as before, or “I’ve already answered that, why are you asking me again?” And that produces no good results, rather the opposite.  
IVOR\_2018

Decision-makers verify whether the answer is well-founded on the basis of the data accessible to them, while the applicants may be referring to another contextual meaning:

The worst thing about it is that the whole time you don’t know what you’re involved in. You don’t know why they’re doing what they’re doing, or what the sense of their questions is, what they mean by them, what their purpose is, and you don’t know that they have a bearing on the decision. If they would explain their procedure even a little, I would be aware of other possibilities. For example, that although I have only got 20 Eur in my pocket, I don’t have a problem getting more and I can take care of myself. ARNE\_2017

### **I can't translate those bits and scraps!**

Without knowing the context of information, even interpreters have no means of selecting the adequate meaning. Imre, the interpreter at a hearing on Adam, asked several supplementary questions regarding context before translating what he said. If the judge dictated only some adjacent words, he responded by saying, "I can't translate those bits and scraps!" and asked her first to say the entire sections. Similarly, Ivor could translate only after comprehending the overall meaning: "For example, the judge always felt that she need only say one word to me and I should translate the word after that. This was counter-productive during the hearing, that's what I think" IVOR\_2018

Some interpreters are conscious of the complexity of meanings, which change when they are connected with legal jargon. As Maryns says (2006: 337), "the procedural ideology of textuality conditions performance." Rycroft (2005, 2011) also highlights the dilemmas the interpreter addresses in adapting to the different expectations of participants, as if being "a piggy in the middle."

When I don't understand the question, or I don't understand exactly what they're asking, then I ask them. That's actually a great dilemma in court translations: are we going to interpret from language to language or from culture to culture? (...) Because when I dictate that to the judge and he translates it on further to other words, then it strikes me that often he loses his way in it. IVAN\_2018

On the other hand, a legal representative equally feels the need to know the context of a conversation:

Sometimes they go on a bit—they mean well, there are certain things they want to say because they're conventional in their culture, but I've explained to them that it isn't comfortable for me to sit there and just turn my head and follow two people speaking in what for me is a completely unknown language. LENA\_2018

Fragmentariness and insufficient placing in context are problems described by all participants in the interview. Just as asylum seekers have a right to translation of the legal context, equally the police, decision-makers and judges have a right to translation of the sociocultural context. Diana Eades (2008: 319) draws attention, however, to the problematic



nature of “using entextualisation to determine witness credibility. [This] relies on a number of problematic assumptions about storytelling. For example, it assumes that people always tell the same story in the same way,” while in actual fact the perspectives may shift and particular details may be added or omitted, emphasised or de-emphasised.

According to Eades, the problem is that inconsistencies of witnesses are regarded as proof of deception or lack of credibility, while the inconsistencies of lawyers are accepted. Although the statements in the report are products of an interactive process, they are presented purely as products of one person, namely the interviewee. „This ideology relies on the ‘prevalent’ and ‘tenacious’ cultural notion of the ‘true story,’ but ignores the collaborative nature of storytelling, as well as its situated interactional nature” (Eades 2008: 320-2; Jacquemet 2011: 481).

Police and officials have often believed that if no explanation is given of the context of questions, the statements of asylum seekers will be “genuine” and “unmanipulated”. The idea that some “virgin” version of their story exists is, however, erroneous. In reality, this does not correspond with our knowledge of how speech formation functions. When a person speaks about his/her life, memory functions in such a way as to adapt the representation of the past to the present moment in which the narration is occurring. It follows from this that a testimony on a past situation is always dependent on the present (Bužeková 2018).

If inconsistency is rather the result of interactive work during the session, various types of questions are a component part of it. Open questions signify interest in knowing the context of the person testifying, in contrast to closed questions, which confirm the context of the one who is asking (Briggs 1984; Bernard 2005; Eriksen 1991; Spradley 1979; Tužinská 2011).

A good question is one which is directly to the point. As far as possible it is short, simple and uses simple words. A complicated question, in my view, is any question which is too long, too protracted. It contains several sub-questions, for example. It is uncompleted or sometimes, maybe, it is a leading question, or a closed question. The good ones are mostly open, because that person then has the feeling that they are asking him about something which may be very important for him. IVOR\_2018

An interpreter makes a suggestion about creating space for questions:

Excuse me, can we stop at this for a moment? I see that on your side maybe you've come to have doubts, either about me or about the participant. (...) What I can suggest to you now is to change the form of the question, if you were dissatisfied. OK, so ask him, if you please. (...) If he doesn't know how he should change the question, I can steer him, but always it must stem from his initiative. If he can't manage it, then—perhaps you could use... such-and-such a word which I think he might find comprehensible. Or to shorten the question, or divide it in two halves. You've a compound sentence in this question, it's too long a question. It's hard even for a Slovak to understand. I would divide this question, if you'll agree. I leave it to you. Respectfully. IVOR\_2018

The interpreter understands the bureaucratic format and legal jargon, and at the same time, during the process of interpreting he is perceptive regarding the context of the asylum seeker's expressions:

I'll tell you plainly, I can paraphrase my participants. I can't say it better than them. Persecution is that if I go back, they will kill me. I cannot simply go back there, because this and that will happen to me; they give specific descriptions, because persecution can have diverse forms. (...) That interpreter considers it entirely appropriate to use the applicant's words, because in that way there's a better foundation of trust and it creates a feeling in the applicant that they are on the same wavelength. They actually often whisper those words many times, so that they can use them again in a similar situation. IVOR\_2018

The linguistic mediator ascertains the precise meanings of the participants' and is content to be guided by them. Ivor checked the contexts of what all of the actors "whispered" to him. By doing so he created space for meanings that might possibly have been suppressed:

Following, observing, it's terribly important. My father, who's a sports commentator, told me once: see now how this player whispered to the other one. It's a beautiful word. He had actually whispered by his movement how exactly he should play the ball to him, or whatever. And to my mind, that's very important for the interpreter. To listen. To observe. Incessantly to observe, because afterwards you'll find that the applicant helps you greatly. He whispers to you, and when you use the word that he uses equally in that situation, when it's suitable,

needless to say, an experienced interpreter is capable of judging that accurately, in my view. He shouldn't have any problem with that. So it will work out very well. That's how it should be, to my mind. IVOR\_2018

The “whispering” that serves for linguistic mediation is an ordinary research instrument in the ethnographic interview. Listening requires researchers to be aware of the need for detachment from their own concepts (Tužinská 2017). Also, this is one more reason why the handbook which social workers have often called for, on the unwritten rules of a particular society, which would fix their cultural significance, cannot be written. If the Eurocentric view is dominant, that does not mean that it is also useful in interpretation, rather the contrary—it produces “cultural (mis) translation” (Good 2007: 170-182; also Nisbett 2003; Kälin 1986; Škop 2016). As Solan and Tiersma (2005: 243) observe: “Even though we all use prototypical reasoning in understanding what a word means, most people think that meaning is something found in a dictionary, rather than our brains.” The adequacy of interpreters' interventions may thus at first sight seem disputable, but in a multilingual setting (Pavlenko 2014) it is necessary to distinguish the possibility of a different framing of what is said.

### **Grandfather's House**

Details without context are a basis for inconsistencies, which may be used as evidential material showing applicants' lack of credibility. There are many examples of this type in the grounds given for the unfoundedness of an asylum application (Good 2007, 2008; Eades 2008, 2010; Berk-Seligson 2002; Barsky 2000; Donovan and Anderson 2003; Maryns 2006; Wadensjö 1998); the following example of literalness in interpreting also makes the point:

When sorting out contradictions the decision-maker asked the applicant about her grandfather's house: where exactly is it situated? Then the interpreter began to laugh and he said: “There is no such grandfather's house as you're asking about, in the sense of a physical house, but what she meant was that her grandfather came from that region. But this is said in that way.” That was beautiful. It must be that whoever was interpreting previously, though they understood Arabic, did not know this meaning, so that it was well translated verbally, but in a literal way.

That applicant had never spoken of a particular house, yet they wanted an address from her. She had simply gone to the region that her grandfather came from, and there she had an extended family. LINDA\_2018

Another who notices the place of concepts in the context of a certain social system (Saville-Troike 2003: 30) is the interpreter Ivor, who makes careful distinctions in relation to his own classifications:

The cultural specifics are important, if we are to know the system (...) it's necessary to ask (...) sometimes they may say, we're living in a certain community, and it doesn't have to be a community, it might be a caste or closed group. (...) Education too was interesting: we worked our way round to the fact that in the last analysis it wasn't university education, it was a kind of secondary technical. (...) What group can I think of him as belonging to, where to assign him? (...) If the first job of interpreting is bad, it will entangle the rest of the proceedings. IVOR\_2018

More than once at the hearings I have come across situations where applicants tend to show assent to higher-placed persons as a token of respect for authority, as Ivan describes:

The judge told me afterwards that the first hearing had gone like this: Good day, so then, you are from Marinia? Yes. And your name is such-and-such? Yes. And since when have you and your husband not lived together? Yes. What she came up with was that she'd nod agreement to everything the judge said, and the judge discovered that she did not have a proper grasp of the Slovak language. IVAN\_2018

Applicants express the adaptation of their own version to institutional needs by non-verbal means also. Hesitant answers, silence, or a frequent "yes, yes" and not making eye contact may be regarded by police and courts as an indicator of the client's lack of credibility. Gratuitous concurrence or lip-service does not mean agreement as such but rather "desire to suit the other," "fear of authority," "not making a scene," "they won't believe me if I tell my version of the story," "I don't want to admit that I don't understand." Eades observes that "the attempt to fit in" is a strategy of the oppressed, often in countries with a colonial past (Eades 2008: 94-95).

Roxana Rycroft (2011: 214) describes a similar example of Romanian immigrants who, although they did not understand, nodded to the

authorities and asked her, an interpreter, for the meaning. However, the tendency to agree does not necessarily relate to the experience of being in a dictatorial regime. As Sommers and Bohns point out, voluntary consent is more related to the psychology of compliance: “It is time to abandon the myth that notifying people of their rights makes them feel empowered to exercise those rights” (2019: 1962).

If applicants ask the interpreters what they should answer, or if they are silent, that may be a signal that they do not understand the ultimate aim of the question. Eades points out that the silent place in the answer is therefore not proof either of guilt or confusion but rather of a need to think something through. The confusion stemming from a “yes, yes” which meant “maybe, maybe” is linked with the fact that applicants may have grown up in an environment where refusal is improper. An excessively unambiguous and swift answer may be associated in their minds with weakness and deception. Downcast eyes may also be an expression of respect; the hesitant response “I don’t know” to “simple questions” may be rather an expression of modesty and prudence (Eades 1994: 242). One of the reasons why applicants are reluctant to lodge an appeal is that they do not want to be complainants against another organ of the same state which they are asking for protection.

Susan Berk-Seligson (2009) in *Coerced Confessions* analyses the discourse of bilingual police investigation. She demonstrates how and why people confess to actions which they have not done, under what conditions “yes” need not mean agreement, and what the risks are for proceedings in multilingual environments (see also Pavlenko 2017). Officials believe that they test the participant’s understanding with the question “Do you understand?”: to this they may receive a compliant answer which nonetheless does not signify real, but only polite, agreement (Gibbons 2003; Eades 2008: 182).

## **Final remarks**

Culturally sensitive interpreting cannot be Slavo-centric, Anglo-centric, Euro-centric or centered on any other language axis. As Wierzbicka and Goddard point out, the culture-specific configurations can be understood through „language universals“. Cultural scripts manifest themselves, for example, in what may and may not be said, and how one is to

speak and ultimately even think and feel. However, none of the cultures can be reduced to a few standards and patterns, and at the same time, none of them is static. Even those people who claim that they do not identify with specific scripts relate their narration to them (2014: 245). Therefore in a multilingual environment it is crucial to form an institutional space for the acknowledgement of diversity in the following areas:

- terminology of affinity with kin, class, caste, gender, religion, political group, education, profession, and other determinants, whose names refer to actual social norms;
- structuration of the place of residence, depiction of topography, various types of registration of postal addresses;
- classifications of time and modes of orientation in them; non-numerical description for the recording of time; dozens of different calendar systems;
- numerical systems; distinctions of colours; nomenclatures for parts of the body; description of perceptions and feelings;
- modes of speaking about major life events; cause-and-effect associations;
- tabooing of information (unborn, dead, health, pain, etc.);
- other culture-specific expressions in speech communities, dialects, sociolects and jargons.

In each of the areas mentioned the interpreter has the demanding task of “not creating a contradiction” by using an identical concept with a different contextual meaning. What is required is to bring the institutionally determined assumptions into harmony with the classifications of the applicant, which at first the interpreter does not necessarily know. Reliable verification of the applicant’s identity is, however, dependent on knowledge of his/her local context and demands additional questioning. Denial of interlingual and intralingual complexity may be a source of invisible injustice (Spotti 2019: 87-88). Interpreting and interpretation is thus an inseparable part of the process in which police officers, decision-makers and judges, paraphrasing John L. Austin and John Searle “do things with questions”.

## REFERENCES

- Angelelli, C.V. (2014). *The Sociological Turn in Translation and Interpreting Studies*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins. doi: <http://dx.doi.org/10.1075/bct.66.01int>
- Austin, J.L. (2004). *Akoniečorobit'slovami*. Bratislava: Kalligram.
- Barsky, R.F. (2000). *Arguing and Justifying*. Aldershot: Ashgate.
- Berk-Seligson, S. (2002). *The Bilingual Courtroom. Court Interpreters in the Judicial Process*. Chicago: The University of Chicago Press. doi: 10.7208/chicago/9780226923277.001.0001
- Berk-Seligson, S. (2009). *Coerced confessions: the discourse of bilingual police interrogations*. Berlin: Walter de Gruyter. doi: 10.1515/9783110213492
- Bernard, H.R. (1995). *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. New York : Altamira Press.
- Blommaert, J. (2001). Investigating Narrative Inequality: African Asylum Seekers' Stories in Belgium. *Discourse & Society*, 12(4), 413-449. doi:10.1177/0957926501012004002
- Briggs, Ch. (1984). *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139165990
- Bužeková, T. (2018). Gluing bits of life together autobiographical reasoning in the narratives of women from the rural community in Slovakia. *Ethnologia Slovaca et Slavica*, 39, 55-88.
- Donovan, J.M., & Anderson, H. E. III. (2003). *Anthropology and Law*. Oxford: Berghahn Books.
- Eades, D. (1994). A Case of communicative clash: Aboriginal English and the legal system. In J. Gibbons (ed.), *Language and the Law* (pp. 234-264). London: Longman.
- Eades, D. (2008). *Courtroom Talk and Neocolonial Control*. Berlin: Walter de Gruyter. Doi: 10.1515/9783110208320
- Eades, D. (2010). *Sociolinguistics and the Legal Process*. Bristol: Multilingual Matters.
- Eades, D. (2016). Erasing Context in the Courtroom Construal of Consent. In S. Ehrlich, D. Eades, & J. Ainsworth (eds.), *Discursive Constructions of Consent in the Legal Process* (pp. 71-92). Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199945351.001.0001
- Eriksen, T.H. (1991). Languages at the margins of modernity: Linguistic minorities and the nation state. *PRIO Reports*, 5.



- Fiske, S., & Taylor, S.E. (1984). *Social Cognition*. New York: Random House.
- Gibb, R. (2019). Communicative Practices and Contexts of Interaction in the Refugee Status Determination Process in France (N. Gill & A. Good (eds.), pp. 155-164). doi: 10.1007/978-3-319-94749-5\_8
- Gibbons, J. (2003). *Forensic Linguistics. An introduction to language in the justice system*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Gill, N., & Good, A. (eds.). (2019). *Asylum Determination in Europe. Ethnographic Perspectives*. Palgrave Socio-Legal Studies. Cham: Palgrave Macmillan. doi: 10.1007/978-3-319-94749-5.
- Goddard, C., & Wierzbicka, A. (2014). *Words and Meanings: Lexical Semantics Across Domains, Languages, and Cultures*. Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199668434.001.0001.
- Good, A. (2007). *Anthropology and Expertise in the Asylum Courts*. New York: Routledge-Cavendish.
- Good, A. (2008). Cultural evidence in courts of law. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(1), 47-60. doi: 10.1111/j.1467-9655.2008.00492.x.
- Jacquemet, M. (2011). Crosstalk 2.0. Asylum and Communicative Breakdowns. *Text and Talk*, 31(4), 475-498.
- Kälin, W. (1986). Troubled Communication: Cross-Cultural Misunderstandings in the Asylum-Hearing. *International Migration Review*, 20(2), 230-241.
- Maryns, K. (2006). *The Asylum Speaker. Language in the Belgian Asylum Procedure*. Manchester: St. Jerome. doi: 10.4324/9781315760285.
- Nisbett, R.E. (2003). *The geography of thought: How Asians and Westerners think differently... and why*. New York: Free Press.
- Pavlenko, A. (2014). *The Bilingual Mind and what it tells us about language and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pavlenko, A. (2017). Do you wish to waive your rights?: Emotions and decision-making in multilingual speakers. *Current Opinion in Psychology*, 17, 74-78. doi: 10.1016/j.copsyc.2017.06.005
- Pöllabauer, S. (2007). Interpreting in asylum hearings: Issues of saving face. In C. Wadensjö, B.E. Dimitrova & A.-L. Nilsson (eds.), *The Critical Link 4. Professionalisation of interpreting in the community*, (pp. 39-52). Amsterdam: John Benjamins.
- Rycroft, R. (2005). Communicative Barriers in the Asylum Account. In P. Shah, (ed.), *The Challenge of Asylum to Legal Systems* (223-244). London: Cavendish Publishing.
- Rycroft, R. (2011). Hidden Penalties Faced by Non-English Speakers in the UK Criminal Justice System: An Interpreting Perspective.



- In A. Wagner, & L. Cheng (eds.) *Exploring courtroom discourse : the language of power and control*, (209-226). Burlington: Ashgate.
- Saville-Troike, M. (2003). *The Ethnography of Communication*. Oxford: Blackwell Publishing. doi: <http://dx.doi.org/10.1002/9780470758373>
- Searle, J. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press.
- Solan, L.M., & Tiersma, P.M. (2005). *Speaking of crime: the language of criminal justice*. Chicago: The University of Chicago Press. doi: <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226767871.001.0001>
- Sommers, R., & V.K., Bohns. (2019). The Voluntariness of Voluntary Consent: Consent Searches and the Psychology of Compliance. *Yale Law Journal*, 128(7), 1792-2121.
- Spotti, M. (2019). “It’s All About Naming Things Right”: The Paradox of Web Truths in the Belgian Asylum-Seeking Procedure (N. Gill & A. Good (eds.), pp. 69-90). [https://doi.org/10.1007/978-3-319-94749-5\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-94749-5_4)
- Spradley, J.P. (1979). *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Škop, M. (2016). The Importance of Being a Linguist: Critical Legal Thought in Central Europe. In R. Maňko, C. Cosmin & A. Sulikowski (eds.), *Law and Critique in Central Europe: Questioning the Past, Resisting the Present* (32-43). Oxford: Counterpress.
- Štefková, M., & Bossaert, B. (2019). Equity, Quality and Vision—Comparative Analysis of the Practices of Public Service Translation and Interpreting in Slovakia and Flanders. *Fitispos, International journal for Public service Interpreting and Translation*, 6(1), 168-182.
- Tužinská, H. (2011). *Questions of Description and Translation. Using Data from Anthropology and Ethnology in the Conduct and Interpretation of Interviews with Immigrants*. Bratislava: Stimul.
- Tužinská, H. et al. (2017). Anthropology as necessary unlearning. Examples from camps, courts, schools and businesses. *Etnološkatribina*, 40(47), 3-42. doi: 10.15378/1848-9540.2017.40.01
- Tužinská, H. (2020). [*Between the lines*] *The ethnography of interpreting in asylum court hearings*, (forthcoming).
- Verschuieren, J. (1999). *Understanding Pragmatics*. New York: Oxford University Press. doi: 10.1017/S0047404501231054
- Wadensjö, C. (1998). *Interpreting as Interaction*. London: Longman. doi: 10.4324/9781315842318.

- Vašečka, M. (2009). Postojeverejnosti k cudzincom a zahraničnejmigrácii v Slovenskejrepublike. Bratislava: IOM.
- Wertsch, J.V. (2000). Narratives as Cultural Tools in Sociocultural Analysis: Official History in Soviet and Post- Soviet Russia. *Ethos*, 28(4), 511-533. doi: <http://dx.doi.org/10.1525/eth.2000.28.4.511>



## II. ARTYKUŁY

**Anna Kurpiel**

kurpiel@wbz.uni.wroc.pl

Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy'ego Brandta  
Uniwersytet Wrocławski

**„JAK ZAMIERZASZ SKŁADAĆ KWIATY  
POD POMNIKAMI POLEGŁYCH ŻOŁNIERZY?”.  
MITOMOTORYKA I WIZJE NARODU  
W MACEDOŃSKIEJ DEBACIE PARLAMENTARNEJ  
DOTYCZĄCEJ ZMIANY NAZWY KRAJU**

**“How are you going to lay flowers  
at the monuments of fallen soldiers?”.**

**Mitomototics and visions of the nation in the Macedonian  
parliamentary debate on the change of country's name**

**Streszczenie:** Artykuł analizuje debatę, która toczyła się w macedońskim parlamencie w grudniu 2018 w związku z wprowadzeniem poprawek do konstytucji – w tym zmiany nazwy kraju na „Republika Północnej Macedonii” – pomiędzy dwoma głównymi aktorami politycznymi: prawicową partią VMRO-DPMNE oraz socjaldemokracją z premierem Zoranem Zaevem na czele. Ramy teoretyczne analizy wytyczają kulturowa koncepcja narodu Anthony'ego D. Smitha oraz pojęcie mitomotoryki zaproponowane przez Jana Assmanna. Koncentrując się przede wszystkim na budowanej przez partię prawicową emocjonalnej narracji, autorka analizuje koncepcję narodu jako historycznego i niezmiennego, wytyczonego grobami poprzednich pokoleń oraz świętego, a także wiarę w sprawczą moc słowa oraz rolę samookreślenia w budowaniu tożsamości narodowej. Analiza obejmuje kontekst historyczny powstania Macedonii, a także jej charakter jako państwa wielonarodowego i wieloetnicznego.

---

**Słowa kluczowe:** Republika Północnej Macedonii; mitomotoryka; debata parlamentarna; naród; nacjonalizm; historia; pamięć; symbole narodowe.

**Abstract:** The article analyzes the debate which took place in the Macedonian parliament in December 2018 about the introduction of amendments to the constitution - including the change of the country's name to "Republic of North Macedonia." The two main political actors of the debate were: the right-wing VMRO-DPMNE party and the Social Democrats with Prime Minister Zoran Zaev at the lead. The theoretical framework of the analysis determines the cultural concept of the nation by Anthony D. Smith and the notion of mitomototics introduced by Jan Assmann. Focusing primarily on the right-wing emotional narration, the author analyzes the concept of the nation as historical and immutable, marked by graves of previous generations and sacred, as well as faith in the causative power of words and the role of self-determination in the nation-building process. The analysis includes the history of Macedonia, and its character as a multinational and multiethnic state.

**Key words:** Republic of North Macedonia; mitomototics; parliamentary debate; nation; nationalism; history; memory; national symbols.

Tytułowe zdanie „Jak zamierzasz składać kwiaty przed pomnikami poległych żołnierzy?” padło z ust posłanki prawicowej partii MRO-DPMNE w stronę Zorana Zaeva, premiera Republiki – obecnie Północnej, wówczas jeszcze nie – Macedonii. Jak nie trudno się domyślić, posłanka i premier reprezentują nie tylko dwie przeciwne sobie frakcje polityczne, ale i dwa różne sposoby myślenia o państwie i narodzie, jego tożsamości i historii.

Swoje wizje narodu macedońskiego obie strony miały okazję dokładnie zaprezentować podczas debaty parlamentarnej nad wprowadzeniem poprawek do konstytucji – w tym zmiany nazwy kraju – która toczyła się 1, 2 i 3 grudnia 2018 w związku z podpisanym w czerwcu tego samego roku porozumieniem między premierami Grecji i Macedonii. Wspomniana debata stała się podstawą źródłową niniejszego artykułu, którego celem jest analiza i interpretacja różnych wizji dotyczących narodu, jego tradycji, historii, symboli i pamięci przedstawianych oraz konstruowanych przez tak zwane elity polityczne. Zanim jednak przejdę

do właściwej części artykułu, przedstawię pokrótce dwóch politycznych aktorów referowanej debaty.

## **WMRO-DPMNE i macedońska etnohistoria**

WMRO-DPMNE (Wewnętrzna Macedońska Organizacja Rewolucyjna – Demokratyczna Partia Macedońskiej Jedności Narodowej) jest partią pravicową, konserwatywną i populistyczną. Jej nazwa nawiązuje do rewolucyjnej, a nawet terrorystycznej, organizacji o charakterze narodowyzwoleńczym WMRO (Wewnętrzna Macedońska Rewolucyjna Organizacja), powstałej w roku 1893 na terenie zajętej przez Imperium Osmańskie Macedonii<sup>1</sup>. W 2006 i 2011 partia wygrała wybory parlamentarne, co pozwoliło jej zrealizować monumentalny projekt-wizję narodu macedońskiego. Wizja ta opierała się na przekonaniu o ciągłości historycznej państwa od czasów antycznej Macedonii do współczesności. To właśnie antyk, wraz ze znanymi postaciami: Peddikkasem I, Filipem II i Aleksandrem Wielkim, uważanymi za „ojców założycieli” narodu macedońskiego, uznany został za „złoty wiek” świetności Macedonii. Następujące po nim okresy, według polityki historycznej lub „etnohistorii” (Smith 2009: 65-66) VMRO-DPMNE, charakteryzował upadek i brak suwerenności Macedonii, znajdującej się pod okupacją bułgarską, osmańską bądź w strukturach federacji jugosłowiańskiej. Zaliczenie Ludowej i – później – Socjalistycznej Republiki Macedonii do okresów „okupacji” wynikało w pierwszej kolejności z silnie antykomunistycznego dyskursu pravicowej partii, która w okresie jugosłowiańskim widziała przede wszystkim czas terroru i reżimu, nawet pomimo faktu, że to właśnie utworzeniu federacji Słowian południowych nowożytna Macedonia zawdzięcza swoją państwowość, a co za tym idzie – kodyfikację języka oraz ustanowienie symboli narodowych, w tym hymnu. Jednak według VMRO-DPMNE dopiero po rozpadzie Jugosławii nastąpił (na nowo) okres suwerenności kraju. Tym samym polityka historyczna partii opierała się na dwóch filarach. Po pierwsze, na tak zwanej „antyk wizacji”, czyli wpisaniu okresu antycznego

---

<sup>1</sup> W przystępny sposób historię VMRO przedstawia Piotr Majewski, zwracając uwagę na rozłamy w samej organizacji już w XIX wieku, a także na powstające po rozpadzie Jugosławii nowe macedońskie partie odwołujące się do owej organizacji (Majewski 2013).

w ciągłość macedońskiego państwa i narodu (Majewski 2013). Po drugie – na popularnej na całych Bałkanach (Schäuble 2011)<sup>2</sup> martyrologicznej narracji tożsamościowej, podkreślającej przede wszystkim losy państwa i narodu jako ofiary: dziejów, wojen, aspiracji sąsiadów itp.<sup>3</sup>

Wizualną reprezentacją owej polityki historycznej stał się projekt „Skopje 2014” polegający na zastawieniu miasta rzeźbami postaci uważanych za macedońskich bohaterów narodowych, między innymi Cyryła i Metodego, św. Klemensa z Ochrydy, Cara Samuela, Justyniana I, Karpoša, Goce Delčva oraz niezliczonej liczby XIX-wiecznych bojowników o wolność Macedonii. Oprócz 34 pomników oraz 39 rzeźb (*Skopje 2014 Uncovered* b.d.), w centrum Skopje wzniesiono nowe, monumentalne budynki, między innymi Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Muzeum Archeologiczne, Archiwum Państwowe, Muzeum Macedońskiej Walki Narodowyzwoleńczej i Ofiar Komunizmu, Macedoński Teatr oraz Muzeum Holokaustu, wszystkie w neoklasycystycznym stylu<sup>4</sup>. By zaś białe kolumny świeżo postawionych budowli nie kłuły w oczy, fasady już istniejących budynków także postanowiono obłożyć gipsową kolumnadą, nie oszczędzając nawet brutalistycznych form wzniesionych po trzęsieniu ziemi, które nawiedziło Skopje w lipcu 1963, zaprojektowanych przez liczących się wówczas architektów z całego świata. Centralną figurą całego projektu stał się zaś nie kto inny, jak „Wojownik na koniu”, monumentalna rzeźba Aleksandra Wielkiego otoczona wojskiem, lwami oraz świecąca i grająca fontanną, ustawiona pośrodku najważniejszego skopijskiego placu – placu Macedonia<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Lub też, według niektórych badaczy, popularnej w ogóle dla każdego narodu i nacjonalizmu, jak twierdzi m.in. Anthony D. Smith, pisząc: „kult ofiary odgrywa zasadniczą rolę w rozpowszechnianiu wyróżniającej kultury życia publicznego wśród członków wspólnoty” (Smith, Usakiewicz 2009: 67).

<sup>3</sup> Martyrologiczną wizję dziejów oraz dyskurs antykomunistyczny ukazuje wymienione w dalszej części tekstu, wzniesione na polecenie VMRO-DPMNE „Muzeum Macedońskiej Walki Narodowyzwoleńczej i Ofiar Komunizmu”.

<sup>4</sup> Część z budynków, np. Teatr, stanowi replikę budynków istniejących w Skopje przed trzęsieniem ziemi z 1963 roku.

<sup>5</sup> Działania VMRO-DPMNE można podsumować stwierdzeniem Ankersmita, że „władza legitymizuje się retrospektywnie i uwiecznia prospektywnie” (Ankersmit, Domańska 2004: 86). Odwołania do historii Macedonii, widoczne przede wszystkim w nazwie partii, legitymizują jej działalność jako „kontynuatorów” lub „spadkobierców” pierwotnej organizacji VMRO. Prospektywne uwiecznienie – i to na długie lata – zapewni jej natomiast projekt „Skopje 2014”.

Projekt okazał się kontrowersyjny nie tylko dla tak zwanego Zachodu – macedońska stolica została nazwana „nową europejską stolicą kiczu” (Gillet 2015) lub „parkiem tematycznym” (CNN b.d.), zaś sam kraj przemianowany na „McDonię” – oraz naukowców, którzy określili całość mianem „nacjonalistycznego LEGOLANDU” (Majewski 2013: 326), pisząc o muzealizacji, teatralizacji i fasadowości projektu (Koziura 2014), lecz i dla samych mieszkańców miasta. Mimo powszechnej aprobaty dla uznania Aleksandra Wielkiego ojcem narodu macedońskiego, wzmacnianej antygreckim sentymentem Macedończyków, raport niezależnych naukowców z Instytutu Nauk Społecznych i Humanistycznych w Skopje wykazał, że 67 procent obywateli było przeciwnych projektowi, zaś kolejnych 16 procent przychylnych, jednak z zastrzeżeniami do jego skali. Co więcej, odpowiedzi respondentów pokazały, że to nie świat antyczny stanowi oś macedońskiej identyfikacji narodowej, lecz lata własnej państwowości od 1991 oraz narodowowyzwoleńcze aspiracje końca XIX wieku<sup>6</sup>.

Niezadowolenie z projektu, na realizację którego rząd przeznaczył ponad 650 milionów euro, wzmocniło ujawnienie taśm rejestrujących nielegalne poczynania VMRO-DPMNE, w tym korupcję czy podsłuchiwanie posłów opozycji. Efektem niezadowolenia stała się tak zwana „kolorowa rewolucja”, podczas której protestujący mieszkańcy Skopje obrzucili śnieżnobiałe fasady nowych budowli oraz pomniki kolorową farbą. W jej rezultacie część polityków VMRO-DPMNE została skazana na kary więzienia – w tym premier Nikoła Grueski, któremu azylu udzielił Viktor Orban – zaś w przyspieszonych wyborach parlamentarnych wygrała partia socjaldemokratyczna – SDSM (Socjaldemokratyczny Sojusz Macedonii). Nowym premierem kraju został Zoran Zaev, który w niedługim czasie pociągnął kraj w zupełnie innym kierunku, odwracając VMRO-wską politykę kraju o 180 stopni.

## **Zoran Zaev: z Grecją do Europy**

Jeśli VMRO-DPMNE postawiło sobie pomnik w postaci projektu „Skopje 2014”, Zoran Zaev – czterdziestopięcioletni polityk ze Strumicy – wystawił sobie posąg „trwalszy niż ze spiżu ryty”. Doprowadził on bowiem

---

<sup>6</sup> Raport *Skopje 2014 Project and its Effects on the Perception of Macedonian Identity Among the Citizens of Skopje* jest dostępny online w języku angielskim: <http://www.isshs.edu.mk/documents/1.-Sk2014-ENG.pdf>.



w czerwcu 2018 do podpisania porozumienia z greckim premierem Alexisem Tsiprasem, mającego na celu zakończenie niemal trzydekadowego sporu macedońsko-greckiego<sup>7</sup> i zapoczątkowanie relacji dobrosąsiedzkich. Tak zwane porozumienie z Prespy (ang. *Prespa agreement*) zakładało przede wszystkim zmianę nazwy Macedonii na „Republikę Macedonii Północnej” oraz rezygnację z roszczeń do helleńskiego dziedzictwa kulturowego. W zamian Grecja zgodziła się cofnąć veto dotyczące akcesu Macedonii (Północnej) do NATO i Unii Europejskiej. Oba parlamenty zaakceptowały umowę oraz ratyfikowały postanowienie w styczniu 2019, przy burzliwych protestach opozycji oraz (szczególnie w Grecji) oburzonych obywateli. W Macedonii debatę parlamentarną poprzedziło referendum, które prawnie uznane zostało za nieważne z uwagi na zbyt niską frekwencję (36,9 procent przy wymaganych 50 procentach). Do bojkotu referendum namawiała partia VMRO-DPMNE, która ogłosiła „referendowe zwycięstwo” mimo wyniku samego referendum: 91 procent osób głosowało za zmianą nazwy kraju. Podobną strategię partia VMRO-DPMNE zastosowała w głosowaniu parlamentarnym nad zmianami w konstytucji: politycy nie przyszli na spotkanie bądź też nie wzięli udziału w głosowaniu<sup>8</sup>.

## Grudniowa debata

Podstawowym materiałem źródłowym niniejszego artykułu jest debata, która toczyła się w macedońskim parlamencie (mac. *sobraniu*) 1, 2 i 3 grudnia 2018. Jej przedmiotem było wprowadzenie czterech poprawek do konstytucji, do czego zobowiązała się strona macedońska, podpisując porozumienie z Prespy. Poprawka 33, najistotniejsza, dotyczyła zmiany nazwy kraju z Republika Macedonia na Republika Północna Macedonia. Poprawka 34 zakładała wprowadzenie zmian w Preambule do konstytucji: słowa decyzji ASNOM z 1944, przytaczane dotychczas szczegółowo,

<sup>7</sup> Konflikt macedońsko-grecki, rozpoczęty po powstaniu niepodległej Macedonii, dotyczył przede wszystkim nazwy kraju (według Grecji jedynym terytorium mogącym nosić nazwę „Macedonia” jest jej północna prowincja – Macedonia Egejska), symboli narodowych oraz stosunku do dziedzictwa antycznej Macedonii.

<sup>8</sup> Co ciekawe, w ostatnich wyborach prezydenckich w kraju frekwencja również nie była wysoka: w obu turach ledwie przekroczyła wymagane 40%, co stawia w nieco innym świetle wyniki referendum. Jedną z przyczyn niskiej frekwencji jest duży odsetek Macedończyków przebywających za granicą, przede wszystkim na tzw. *pečalbie*, czyli migracji zarobkowej.

miały być zastąpione przez ogóle stwierdzenie „Proklamacja z pierwszego spotkania ASNOM dla narodu macedońskiego”, do nich zaś dodane miały zostać postanowienia porozumienia pokojowego z Ochrydy z 2001<sup>9</sup>. Poprawka 35 wprowadzała zapewnienie, że Macedonia szanuje suwerenność i integralność terytorialną oraz niezależność polityczną krajów sąsiadujących, zaś poprawka 36 – że „Republika Macedonii chroni, gwarantuje i pielęgnuje dziedzictwo historyczne i kulturowe narodu macedońskiego, a także gwarantuje ochronę działań i interesów obywateli mieszkających lub przebywających za granicą”.

Dyskusja, jak nietrudno się domyślić, była burzliwa. Szczególnie aktywnie wzięli w niej udział posłowie i posłanki VMRO-DMNE oraz politycy z nimi sympatyzujący. To oni przede wszystkim atakowali pomysł zmian, przedstawiając argumenty przeciw. Politycy związani z SDSM, mniejszość Albańska oraz niezrzeszeni posłowie i posłanki przychylający się do zmiany nazwy kraju i wprowadzania poprawek zajmowali raczej stanowisko defensywne, broniąc idei zmian oraz wyjaśniając ich konieczność<sup>10</sup>. Wśród wielu argumentów przeciw zmianom dominowały: przegrane referendum, a więc wola obywateli; kwestie tożsamości, historii i tradycji państwa; niesymetryczność porozumienia (macedońskiej stronie postawiono więcej warunków jego spełnienia); niejawnosc procesu negocjacji z Grecją oraz jego niezgodność z macedońskim prawem (umowy międzynarodowe powinien podpisywać prezydent – wówczas prawicowy i przeciwny porozumieniu

<sup>9</sup> Porozumienie Pokojowe z Ochrydy kończyło konflikt macedońsko-albański i przyznawało szereg praw mniejszości albańskiej, m.in. status języka albańskiego jako języka urzędowego oraz prawo do szkolnictwa wyższego w języku albańskim. Uznanie Albańczyków za równorzędnych obywateli państwa macedońskiego oraz wprowadzenie ich postulatów do dyskusji politycznej toczącej się w związku z porozumieniem prespańskim było koniecznością dla Zaeva i jego partii – bez poparcia albańskiego bowiem nie byłoby w stanie przeforsować zmian konstytucyjnych (a wcześniej Zaev nie byłoby w stanie utworzyć rządu). Tworzenie porozumień politycznych ponad podziałami etnicznymi charakterystyczne jest dla tzw. demokracji konsocjalnej, o której w kontekście Macedonii pisał Marcin Lubaś (Lubaś 2011).

<sup>10</sup> Znaczna przewaga głosów posłów VMRO-DPMNE widoczna jest także w niniejszym artykule, gdyż głównie tę stronę będę przytaczać. Spowodowane jest to również logiką i charakterem dyskursu obu stron: wypowiedzi prawicy były nie tylko liczniejsze i o wiele dłuższe niż socjaldemokratów, ale i wzajemnie spójne a nawet tożsame (te same argumenty w nieco innych słowach padały wielokrotnie z ust różnych posłów i posłanek). Zwolennicy zmian wypowiadali się oszczędnie, raczej wyjaśniając nowe zapisy niż wprowadzając nowe elementy do dyskusji. Ich główne argumenty opierały się na ważności zakończenia sporu z Grecją oraz konieczności dążenia do wstąpienia Macedonii do NATO i Unii Europejskiej.

z Prespy Gjorgi Ivanov); niezgodność posunięć Zaeva z wcześniejszym programem jego partii oraz konieczność innych reform.

Jest to, jak widać, dosyć szeroki zakres zagadnień, dlatego w niniejszym artykule przedstawię i przeanalizuję jedynie te argumenty (i kontrargumenty), które dotyczą kwestii tożsamości kraju, jego historii, tradycji i symboli. Ta narracja tożsamościowa, z punktu widzenia etnologa najciekawsza, mówi wiele na temat wizji narodu i państwa oraz jej kreowania (polityka historyczna i tożsamościowa) przez elity polityczne.

### **„Ludzie bez historii nie są ludźmi”: naród jako ciągłość**

„Od czasów formuły Cyncerona: historia magistra vitae, udzielono wiele różnych odpowiedzi na doniosłe pytanie o przydatność historii. Najbardziej przekonujące jest stwierdzenie, że nasza tożsamość spoczywa w przeszłości” – stwierdza Frank Ankersmit i dodaje: „To dlatego właśnie [dziewiętnastowieczni – A. K.] historycy nie mieli żadnych trudności z odpowiedzią na pytanie o zastosowania historii: historia – i tylko ona – daje politycznym i społecznym instytucjom możliwość stwierdzenia własnej tożsamości” (Ankersmit 2004: 323-324).

Politycy VMRO-DPMNE w debacie parlamentarnej reprezentują opisanych przez Ankersmita piewców historyzmu (co oczywiście jest spójne z konserwatywno-prawicowym charakterem partii), według których „nie można przedawkować historii” (Ankersmit 2004: 325). Historia narodu macedońskiego, odmieniona przez wszystkie przypadki, była jednym z podstawowych argumentów przeciwko zmianie nazwy. „Historyczność” i „odwieczność” nazwy kraju miały, według słów występujących na mównicy posłów i posłanek, być gwarantem nie tylko tożsamości kraju, lecz także jego suwerenności i niezawisłości. Tym samym, jak zauważyła posłanka Pavlinče Čestojnova, „przymiotnik «półmocny» oznacza zaprzeczanie naszej tożsamości”<sup>11</sup>. Zmiana nazwy oznacza więc zmianę totalną, przekreślenie dawnego istnienia i powołanie do życia nowego państwa, co podkreślił kolejny poseł VMRO-DPMNE, Nikola Micevski:

Koledzy posłowie, zmieniając Konstytucję Republiki Macedonii (...), ustanawiają nowe państwo, które nie ma nic wspólnego z poprzednim pań-

<sup>11</sup> Wszystkie przytoczone cytaty z debaty parlamentarnej przetłumaczone zostały z języka macedońskiego na potrzeby artykułu przez autorkę.

stwem – Republiką Macedonii. (...) Dzisiaj SDSM chce wymazać naród macedoński, prawo do samostanowienia (...). W tym miejscu skreśla się nie tylko nazwę Republiki Macedonii, ale także historię i kulturę państwa.

Zaś idąc dalej tą logiką, nie tylko państwo przestanie istnieć, ale i zamieszkujący je naród – Macedończycy: „Wraz z utratą nazwy Macedonia (...) my jako Macedończycy na zawsze znikniemy” (Vesna Pemova). A nawet, co stwierdza kolejna posłanka, Ane Laškoska, zerwanie ciągłości historycznej nazwy kraju i narodu spowodować może utratę człowieczeństwa Macedończyków, gdyż: „dzięki tej umowie usuwamy przeszłość, usuwamy historię, a ludzie bez historii nie są ludźmi”.

Obawy przeciwników zmiany nazwy, przede wszystkim członków partii VMRO-DPMNE, mogą być interpretowane jako obawa przed traumą zmiany totalnej, w rozumieniu przytaczanego już wyżej Franka Ankersmita. Ankersmit w rozdziale „Wzniosłe oddzielenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się nie jest” swojej książki *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* wyróżnia cztery różne sposoby zapominania, z czego kluczowe dla jego teorii są dwa ostatnie. Są to (typ 3) zapominanie spraw bolesnych, traumatycznych, jak np. społeczna niepamięć o Holokauście w powojennych Niemczech, oraz (typ 4) zapominanie związane ze zburzeniem starego ładu i nastaniem nowego, co ilustruje najdonioślejszy przykład Rewolucji Francuskiej (Ankersmit 2004: 328-333). Według Ankersmita obie formy zapominania prowadzą do powstania traum (odpowiednio traumy-1 i traumy-2), jednak w przypadku typu trzeciego tożsamość podmiotu nie ulega zmianie, trauma zaś daje się przepracować. Natomiast w przypadku zmian tożsamości (typ 4) trauma staje się nieprzezwycięzalna, gdyż nie ma powrotu do stanu przed zmiany.

Tym samym zmiana nazwy, będąca w interpretacji posłów VMRO-DPMNE „zmianą totalną”, pociągającą za sobą całkowitą degradację tożsamości państwa, spowoduje społeczną i nieodwracalną traumę narodu macedońskiego. Winnym owej traumy będzie zaś nie kto inny, tylko premier Zoran Zaev, który na zawsze pozostanie zapisany w historii jako „zdrajca”, o czym świadczą między innymi słowa Pavlinče Čestojnovej skierowane właśnie do Z. Zaeva:

Twoje przysze pokolenia będą na zawsze naznaczone jako dzieci zdrajców, którzy z powodu czyichś interesów zmienili odwieczną nazwę państwa. (...)

Powiem jeszcze raz: mamy wybór, to od nas zależy, czy zostaniemy zapisani w historii jako zdrajcy lub jako bohaterowie ludzi, którzy zachowali swoją tożsamość i godność. Od nas zależy, w jaki sposób zostaniemy zapisani w historii, która jest w tej chwili tworzona.

Inną interpretację obu stron konfliktu możemy zaczerpnąć z pracy niemieckiego badacza pamięci, Jana Assmanna, a dokładniej z jego koncepcji mitomotoryki powiązanej z różnym stosunkiem do historii. Autor, bazując na koncepcji „zimnego” i „gorącego” traktowania historii, formuluje tezę „pamięci blokującej i stymulującej”:

Blokująca służy opcji zimnej. Celem jest tu zamrożenie przemian. Sens, o którym się pamięta, to powrót i regularność, nie zaś niepowtarzalność i niezwykłość. W cenie jest ciągłość, a nie zerwanie, przewrót czy zmiana. Tymczasem pamięć stymulująca służy opcji gorącej. Sensowne, ważne i godne pamięci jest to, co niepowtarzalne, szczególnie: przewrót, zmiana, stawanie się i wzrost, ale także – deprecjacja, upadek i degradacja (Assmann 2008: 85).

Tym samym narracja o historii „pełni jedną z dwóch funkcji: albo staje się «motorem rozwoju», albo też «fundamentem ciągłości»” (Assmann 2008: 90). Nietrudno w tym podziale zidentyfikować obie strony dyskusji. Gdy socjaldemokraci stoją na stanowisku, że „przyszłość nie powinna być zakładnikiem przeszłości”, najważniejsza zaś jest „troska o nasze dzieci, o przyszłe pokolenia” oraz „odwaga w tym ważnym momencie, aby uczynić historyczny krok naprzód” (Lidija Taševska), prawica powtarza: „Mam poczucie (...), że irracjonalne wygrywa racjonalne. (...) Nie możemy bawić się losem narodu macedońskiego, losem obywateli Macedonii, i wreszcie – nie mamy prawa zmieniać naszej wielowiekowej nazwy” (Blagica Lasovska).

### **„Nie można deptać pracy naszych przodków”: genetyczna wizja narodu**

Michaela Schäuble w swoim artykule dotyczącym krajobrazu kulturowego i polityki pamięci Chorwacji (a dokładniej Dalmacji i pogranicza bośniacko-chorwackiego) przytacza taki dowcip:

Na Księżyc przybywa Chorwat, Bośniak i dwóch Serbów. Chorwat wskazuje na księżycowe góry i mówi: To są wzgórza Dalmacji. To musi być ziemia chorwacka! Bośniak twierdzi, że pokryta kraterami powierzchnia przypomina pokryte bliznami drogi Sarajewa, więc musi to być Bośnia. Jeden z Serbów wyciąga broń, strzela do innego Serba i mówi: Serb umarł tutaj. To jest ziemia Serbów (Schäuble 2011: 23).

Maria Dąbrowska-Partyka, rozwijając koncepcję (post)jugosłowiańskiej geografii wyobrażonej, cytuje podobny w swojej wymowie fragment książki *Ukleta zemja* serbskiego pisarza Svetivlava Basary:

Etrascija (...) to kraj introwertyczny, państwo apofatyczne (...). Z rozkazu króla lub partii jej wierni synowie udają się w najodleglejsze zakątki planety. Tam umierają, pozostawiając swoje kości. Na tych kosztnych argumentach opieramy słuszność dewizy widniejącej na każdym spośród bezliku naszych grobów: Etrascija jest wszędzie tam, gdzie znajdują się kości Etrasczan (Dąbrowska-Partyka 2011: 40-41).

Powyższe cytaty odnoszą się do popularnej wizji narodu i państwa, którego granice (geograficzne, symboliczne lub wyobrażone) wytyczają groby przodków. Wpisują się także w koncepcję terytorializacji przywołaną przez A.D. Smitha jako jeden z kluczowych elementów procesów kształtowania się narodu. Polega ona nie tylko na wyznaczaniu granic własnego obszaru lub kraju, ale i na „terytorializacji wspomnień”, tworzeniu się etnoobrazów oraz „naturalizacji wspólnoty” wytyczanej określonymi miejscami znaczącymi, w tym cmentarzami i grobami przodków (Smith 2009: 57-58). Terytorializacja oznaczać może także „historyzację natury”, która ulega procesowi nacjonalizacji, jak np. „macedońskie powietrze” w wypowiedzi posłanki VMRO-DPMNE, która następnie oświadcza: „Nazwę państwa wspierają przodkowie wszystkich Macedończyków. (...) Z powodu tej biblijnej nazwy (mac. *biblistko ime*) Macedonia poniosła tysiące ludzkich ofiar. Nikt z nas nie powinien pozwolić sobie na deptanie tych ofiar”.

Powyższe słowa wpisać można również w ramy prymordialistycznej lub też romantycznej wizji narodu jako wspólnoty (*Gesellschaft*) opartej na wspólnym pochodzeniu oraz, jak definiują to dobitniej niektórzy autorzy, „bezwzględny upieraniu się, że etniczność i narodowość są po

prostu częścią kondycji ludzkiej” (Smith 2009: 25)<sup>12</sup>. Choć, jak zauważa Jan Assmann, pamięć przodków jest jednym z podstawowych (i uniwersalnych) wyznaczników tożsamości, „wspominanie zmarłych jest w paradygmatyczny sposób pamięcią, która tworzy wspólnotę. Przez więź ze zmarłymi zbiorowość potwierdza swoją tożsamość” (Assmann 2008: 78).

Oprócz przodków niejako „bezpośrednich” („mój dziadek, mój ojciec, wszyscy moi przodkowie”) rola w dyskusji przypadła także przodkom znaczącym, wybitnym jednostkom, o których pamięć, używając znów podziału zaproponowanego przez J. Assmanna, jest nie tylko retrospektywna, ale i prospektywna (Assmann 2008: 76). W tym kontekście warto ponownie przywołać tytułowe pytanie zadane przez posłankę VMRO-DPMNE Z. Zaevowi, przytaczając nieco dłuższy cytat z jej wypowiedzi:

Dzięki poprawce 33 poniżasz i anulujesz wszystkie ofiary ofiarowane Macedonii. Jak zamierzasz składać kwiaty pod pomnikami poległych żołnierzy? (...) Miejcie trochę uczucia dla swoich przodków, czy oni umarli za was, abyście wy robili to [zmieniali nazwę i konstytucję – A. K.] dzisiaj?

Posłance wtóruje, cytowany już powyżej, Nikala Micevski:

Zoran Zaev i SDSM depczą historię i kości ilindenów (mac. *ilindencite*)<sup>13</sup>, partyzantów, komisarzy i przywódców. Depczą kości chłopów, robotników, intelektualistów, mężczyzn i kobiet, którzy walczyli o niepodległą Macedonię i za oddali życie.

Pomijając ogromny ładunek emocjonalny w nich zawarty, obie wypowiedzi posiadają wymowny przekaz. Polegli żołnierze to przodkowie wysokiej rangi; ich wkład w rozwój państwa i tożsamości narodowej był zarówno symboliczny, jak i praktyczny: umarli, broniąc swojej ojczyzny. Ich poświęcenie, jak zgodnym głosem zauważają M. Billig i A.D. Smith, świadczy o sile i ważności narodu, który znaczy więcej niż życie poszczególnych osób (Billig 2008; Smith 2009).

<sup>12</sup> Prymordialistyczne przekonanie, że „naród jest jeden, moralny i nieśmiertelny” (Łuczewski 2012: 465) to dyskurs elit (politycznych, religijnych), który następnie jest narzucany tzw. „zwykłym obywatelom”, czego mechanizm pokazał Michał Łuczewski na przykładzie polskiej wsi – Żmiąca.

<sup>13</sup> Chodzi najpewniej o walczących w powstaniu ilindeńskim z 1903 roku.



Innymi przodkami, o których pamięć zwrócona jest zarówno retrospektywnie, jak i prospektywnie, są sławne osoby. Podczas debaty i o nich wspomniano. Padły nazwiska: „ojca” języka macedońskiego – Blaže Koneskiego, byłych prezydentów Macedonii – Kiro Gligorova, Borisa Trajkovskiego i Branko Crvenkovskiego, za których kadencji Macedonia nie zmieniła nazwy. W dyskusji dominowali XIX- i XX-wieczni bohaterowie. Co ciekawe, Aleksander Macedoński pojawił się tylko dwa razy. Raz w szeregu z innymi bohaterami antyku (m.in. swoim ojcem Filipem II), jako jeden z bohaterów, do których Macedonia nie będzie miała już „prawa”. Drugi raz nawet już nie „personalnie”, ale jako oznaczenie okresu „przed Aleksandrem, przed Chrystusem” jako początku sporu z Grecją.

Jednak genetyczna wizja narodu to nie tylko groby przodków lub sławne postaci. To świadomość, że tożsamość narodowa przekazywana jest z pokolenie na pokolenie niczym kod DNA i tak jak DNA nie ulega i nie powinna ulegać modyfikacji. Wszelkie próby zmian są tak samo nieetyczne, jak manipulowanie w ludzkim genotypie. Szczególnie trafnie ilustrują to słowa Blagicy Lasowskiej, która stwierdziła: „Jeśli nasz kraj ma swoją historyczną nazwę, to jest to nasza nazwa genetyczna, jeśli nasza polityka pozwala nam zmienić w jakiegokolwiek formie nasze imię, będzie to oznaczać automatyczną zmianę naszej tożsamości”. W dalszej części swojej wypowiedzi posłanka VMRO-DPMNE metaforycznie podkreśla wizję państwa jako (żywego lub umierającego) organizmu: „Żyjemy martwymi urodzinami i robimy eutanazję państwa. Naprawdę jesteśmy wyjątkowym szkolnym przykładem tego, jak naród zmienia swoją nazwę, tożsamość, historię i dziedzictwo kulturowe”.

W podobnym tonie utrzymany jest kolejny argument, który często padał z ust posłów prawicowej partii: tożsamości nie można regulować prawnie. To zaś, według słów wielu z nich, jest celem posłów SDSM oraz strony greckiej, dążącej do likwidacji narodu macedońskiego. Jak podkreśliła Pavlinče Čestojnova: „Kwestie tożsamości nie mogą być przedmiotem umowy międzynarodowej. Jest to gwarantowane prawo każdego narodu, nawet narodu macedońskiego”.

Prezentowana powyżej wizja narodu jako naturalnej zbiorowości etnicznej jest o tyle kontrowersyjna, że Macedonia (dziś już Północna) jest krajem wielonarodowym i wieloetnicznym. Etniczni Macedończycy stanowią ok. 64 procent ludności, znaczącą mniejszością są Albańczycy (ok. 25 procent), zaś oprócz nich kraj zamieszkują między innymi Romowie, Serbowie, Turcy, Bośniacy i Wołosi. Co ciekawe, fakt ten został



kilkakrotnie podkreślony przez samych posłów przeciwnych zmianom konstytucji, np. przez Vladimira Ćorĉeva, który w nieco teatralny (lub teŝ dramatyczny) sposób rozpoczął swoją wypowiedź:

Szanowni koledzy, wybitni prawodawcy, szanowani przedstawiciele rządu, szanowani obywatele, szanowani Macedończycy, szanowani Albańczycy, Turcy, Romowie, Wołosi Bośniacy, Serbowie, szanowani obywatele Republiki Macedonii. Nadszedł dzień, o którym wszyscy myśleliśmy, ŝe nie nadejdzie.

Z drugiej jednak strony posłowie i posłanki VMRO wielokrotnie wspominali, ŝe w porozumieniu prespańskim mowa o „obywatelach Macedonii” (ang. *Macedonian citizens*), nie zaś o etnicznych Macedończykach, co, obok retoryki SDSM opartej na imperatywie budowania społeczeństwa obywatelskiego oraz przychylności socjaldemokratów dla postulatów Albańczyków, uznane zostało za zagrożenie dla „toŝsamości macedońskiej” i „narodu macedońskiego”.

Wizja narodu oparta na wierze we wspólnego praprzodka jest z punktu widzenia Macedonii kontrowersyjna z jeszcze jednego powodu. Otóż nowożytna toŝsamość Macedończyków ma genezê nie etniczną, a geograficzną: określona została przez region geograficzny: Macedonię, której granice wytyczone zostały na Kongresie Berlińskim. Jak zgodnie twierdzi wielu badaczy, w XIX wieku toŝsamość macedońska nie była związana z konkretną toŝsamością etniczną: „Macedończykiem” mógł być zarówno Serb, Bułgar, jak i Albańczyk zamieszkujący obszar Macedonii (Balcer 2000; Majewski 2013; Stawowy-Kawka 2000). Dopiero po rozpadzie Jugosławii macedońskie elity polityczne rozpoczęły forsowanie etnicznej koncepcji narodu macedońskiego, tworząc nowe mity założycielskie, których jedną z głównych postaci stał się Aleksander Wielki (Majewski 2013; Moroz-Grzelak 2004).

## **Naród i jego nazwa są święte**

Wizja narodu jako czegoś odwiecznego, ustanowionego niejako „z góry”, a wytyczonego grobami przodków, prowadzi w dalszej kolejności do jego sakralizacji. Wspomniany argument, „świętości” narodu i jego nazwy, pojawił się w debacie nad zmianami w konstytucji. Podniosła go między innymi Vesna Pemova, mówiąc: „Dla Macedończyków nazwa jest czymś

najświętszym. Dla Macedończyków nazwa jest czymś najważniejszym i największym, większym i ważniejszym niż NATO i Unia Europejska”. Podobne słowa padły w stronę Zorana Zaeva z ust posłanki Pavlinče Čestojanovej: „Tak, to jest haniebnie, smutne i bolesne, abyśmy pozostali nienazwani, pozostali zdepersonalizowani. (...) Czy zdajesz sobie sprawę z tego, że nie chodzi tylko o słowa, tylko o coś większego, o coś świętego, o zmianę naszej nazwy, naszej ojczyzny?”.

Sakralizacja narodu i ziemi ojczystej („świętego terytorium” i „uświęcenia ojczyzny”) jest według A.D. Smitha jednym z elementów kulturowych źródeł tożsamości narodowej (Smith 2009: 64). Sakralizacja narodu, dokonująca się między innymi poprzez poświęcenie się poprzednich pokoleń, które bądź oddały swe życie dla jej dobra, bądź też po prostu zachowały ciągłość narodu i jego charakteru, stanowi nie tylko element wzmacniająca tożsamość, ale i „zasób kulturowy o wielkiej mocy” (Smith 2009: 65). W tym kontekście A.D. Smith widzi nacjonalizm jako „polityczną formę religii”, zaś ideę narodu jako „komunię świętą obywateli”, w której uczestniczą wszyscy, bez względu na istniejące podziały (Smith 2009: 68).

W przypadku Macedonii i ten argument jest kontrowersyjny z powodu wspomnianego już wyżej wieloetnicznego i wielonarodowego charakteru kraju. Macedończycy i Albańczycy żyjący w Macedonii tworzą oddzielone od siebie, paralelne światy i trudno zgodzić się, że ci ostatni postrzegają kraj i nazwę w wymiarze sakralnym. Co więcej, jeżdżąc do Macedonii od 2007 nie spotkałam nigdy Albańczyka, który określałby siebie jako „macedońskiego Albańczyka” lub w jakikolwiek inny sposób wiązał swoją tożsamość z „wielowiekową nazwą” kraju. Dyskusja tocząca się w parlamencie pokazuje w dobitny sposób to, co zilustrowane zostało przez projekt „Skopje 2014” – prawicowa część rządu patrzy tylko i wyłącznie przez pryzmat słowiańskiej części kraju. W projekcie „Skopje 2014” przedstawiona została wizja historii „etnicznych Macedończyków”. Tylko dwa jego elementy dotyczyły innych narodów: muzeum Matki Teresy – która była Albanką urodzoną w Skopje – oraz Muzeum Holokaustu – z racji swojego charakteru poświęcone mniejszości już nieobecnej w kraju.

## **Performatywna rola słowa i kwestia samookreślenia**

Argumenty przytaczane przez obrońców konstytucji i nazwy kraju w ich aktualnym brzmieniu pokazują nie tylko określoną wizję narodu, ale i wiarę

w performatywną rolę wypowiedzi, czyli w „sprawczą funkcję języka, tkwiące w nim moce przyczynowe, możliwość działania za pomocą słów” (Kałuszyńska b.d.: 1). Opisane przez Johna Austina wypowiedzi performatywne nie opisują rzeczywistości, lecz, wypowiedziane w odpowiednich okolicznościach i przez odpowiednie osoby, zmieniają ją (Austin 1993: 311-334). Mimo nieustających zapewnień posłów SDSM i innych opowiadających się za zmianą nazwy, że dodany przymiotnik „północny” nie zmieni ani tożsamości kraju, ani jego mieszkańców, posłowie i posłanki VMRO-DPMNE zgodnie obwieszczają powstanie nowego kraju, który nie będzie miał nic wspólnego z poprzednim. Cały proces stanowi dla nich nic innego jak (politycznie usankcjonowany) rytuał przejścia, z fazą liminalną przypadającą właśnie na czas obrad. Po zmianach w konstytucji nastąpi, według nich, substancjalna zmiana, po której nie będzie możliwy powrót do stanu pierwotnego. Słowa „Republika Macedonii Północnej” stają się więc „śmiercionośną formułą” – zaklęciem (Malinowski 1990: 428), która ma moc unicestwienia dawnego państwa.

Powyższa kwestia jest o tyle poważna, że – sięgając znów do teorii A.D. Smitha – dotyczy jednego z kluczowych elementów istnienia narodu: samookreślenia. „Samookreślenie obejmuje uzyskanie przez daną zbiorowość wspólnej nazwy własnej, pod którą społeczność jest znana i rozpoznawana przez samą siebie i innych, a także identyfikację członków z tak nazwaną wspólnotą i jej symbolami” (Smith 2009: 54). Podążając tą logiką można stwierdzić, że zmiana nazwy kraju może mieć istotny wpływ na tożsamość zamieszkujących ją osób. Z drugiej jednak strony Republika Macedonii przez lata funkcjonowała na arenie międzynarodowej pod akronimem BJRM lub FYROM (Była Jugosłowiańska Republika Macedonii – ang. *Former Yugoslav Republic of Macedonia*) – Grecja zgodziła się na akces Macedonii do ONZ w 1993 tylko pod tą nazwą. Natomiast w okresie federacji jugosłowiańskiej, nazwa kraju brzmiała do 1963 „Ludowa Republika Macedonii”, następnie: „Socjalistyczna Republika Macedonii”. Tę wielość nazw kraju podkreślają posłowie i posłanki będący za kompromisowym zakończeniem konfliktu z Grecją:

Przez cały ten okres mamy różne formy Macedonii, a nierzadko zupełnie jej nie ma, szczególnie w czasach, kiedy terytorium to było częścią innych, większych formacji (...) lub kiedy było podzielone na cztery różne kraje. Stąd niezależność polityczna, którą stworzyliśmy na terytorium dzisiejszej Republiki Macedonii, ma pewną ciągłość prawną, która jednak w ostatnim, stosunkowo krótkim okresie 100 lat zmieniła również warianty nazwy ‘Macedonia’ kilka razy (Nikita Korubin).

Najdosadniej wyraził to jednak Ilija Nikolovski, mówiąc:

Jestem przekonany, że tak naprawdę nie zmieniamy nazwy, ponieważ rzeczownik ‘Macedonia’ jest zachowany oraz ‘Republika’ jako porządek społeczny (...). Należę do pokolenia urodzonego w demokratycznej Republice Macedonii, dorastałem i kształciłem się w Macedońskiej Republice Ludowej i Socjalistycznej Republice Macedonii. A potem mieliśmy Republikę Macedonii i FYROM. (...) Stwierdzam, że konstytucyjny status prawny potwierdza stan faktyczny w odniesieniu do terytorium Republiki, która obejmuje tylko północną część regionu geograficznego Macedonii. Nie widzę tu żadnego problemu, dla którego powinniśmy marnować czas na dyskusję.

Posłowie i posłanki będący za przyjęciem umowy prespańskiej podkreślali, że tożsamość nie jest jedynie kwestią samookreślenia, ale i bycia uznanym przez innych. W tym kontekście zmiana nazwy kraju sprawi, że pierwszy raz od ogłoszenia niepodległości w 1991 Macedonia zostanie uznana przez wszystkie kraje pod jedną nazwą. Tym samym zakończy się okres schizofrenicznego rozdarcia między „FYROM” a „Republiką Macedonii”, co, według posłów SDSM, znaczy nic innego, jak tylko wzmocnienie tożsamości kraju.

## **Uwagi końcowe**

Analiza debaty parlamentarnej sprzed kilku miesięcy jest jak przypomnienie sobie akcji ze środka książki, gdy znamy już jej zakończenie. Mimo burzliwych obrad szala zwycięstwa od początku była raczej po stronie SDSM, która zdołała zjednać sobie albańskich polityków i wielu posłów niezrzeszonych. Dziś już wiemy, że zmiany w konstytucji zostały przegłosowane, zaś kraj nosi nazwę Republika Północnej Macedonii. Spór z Grecją został (przynajmniej formalnie) zakończony kompromisem, przy entuzjastycznym poparciu Zachodu – czego dowodem jest między innymi nominacja obu premierów do pokojowej nagrody Nobla.

Co więcej, sami mieszkańcy kraju również wydają się pogodzeni ze zmianami. Świadczyć o tym może wygrana polityka SDSM – Stewo Pandarowskiego – w ostatnich wyborach prezydenckich 5 maja 2019 roku. Wybory te interpretowane były jako ostateczna legitymizacja decyzji rządu przez macedońskich obywateli. Wydaje się więc, że wizja narodu

obywatelskiego – przynajmniej chwilowo – wygrała z etniczno-romantyczną. Szczególnie w kontekście obietnic rozmycia granic państwowych i wstąpienia do zjednoczonej Europy.

Retoryka VMRO-DPMNE dotycząca odwieczności i świętości narodu i jego nazwy jest jednak nadal obecna. Prawicowa kandydatka na prezydenta, Gordana Siljanowska-Dawkowa, wśród obietnic wyborczych wspominała o powrocie do starej nazwy. Także jej hasło wyborcze wpisane było w bojowniczy dyskurs narodowowyzwoleńczy i brzmiało: „Prawda o Macedonii. Ojczyzna wzywa”. O prawicowej wizji i etnohistorii narodu nadal przypomina efekt projektu „Skopje 2014”. Co stanie się z postawionymi za czasów rządu VMRO-DPMNE rzeźbami – jak na razie nie wiadomo. Zmiana elit politycznych na pewno wprowadzi nową narrację tożsamościową, nową wizję narodu, państwa i jego obywateli, a także symboli narodowych, bohaterów, reinterpretacje historii i tradycji. Jak dokładnie wyglądać będą te zmiany i jak długo stanowiąc będą odpowiedź na potrzeby mieszkańców kraju – to pozostaje dzisiaj pytaniem otwartym.

## BIBLIOGRAFIA

- Ankersmit, F.R. (2004). *Narracja, reprezentacja, doświadczenie: studia z teorii historiografii*. Kraków: TAIWPN „Universitas”.
- Assmann, J., Kryczyńska-Pham, A., Traba, R. (2008). *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Austin, J.L. (1993). Wypowiedzi performatywne. W: J.L. Austin i in. (red.), *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne* (s. 311-333). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Balcer, A. (2002). Macedonia – rozdroże Bałkanów. *Krasnogruda*, 15.
- Billig, M. (2008). *Banalny nacjonalizm*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- CNN, B. C. D. (b.d.). Is Macedonia's capital being turned into a theme park? Pobrano 14 maj 2019, z CNN website: <https://www.cnn.com/2011/10/04/world/europe/macedonia-skopje-2014/index.html>.
- Dąbrowska-Partyka, M. (2011). Mapy jugosłowiańskie i postjugosłowiańskie. *Herito* 2011, nr 2, 30-43.
- Gillet, K. (2015, kwiecień 11). How Skopje became Europe's new capital of kitsch. *The Guardian*. Pobrano z <https://www.theguardian.com/travel/2015/apr/11/skopje-macedonia-architecture-2014-project-building>.

- Kałuszyńska, E. (b.d.). *Język a rzeczywistość. Performatywna funkcja języka*. Pobrano z [http://bacon.umcs.lublin.pl/~lukasik/Konferencja%20\(teksty%20referatow\)/Kaluszynska.pdf](http://bacon.umcs.lublin.pl/~lukasik/Konferencja%20(teksty%20referatow)/Kaluszynska.pdf).
- Koziura, K. (2014). The struggle over memory hidden in the contemporary cityscape: the example of Skopje 2014, Macedonia. *Journal of Urban Ethnology*, 12(2004), 103-118.
- Kurpiel, A. (2015). *Cztery nazwiska, dwa imiona: macedońscy uchodźcy wojenni na Dolnym Śląsku*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Lubaś, M. (2011). *Różnowiercy: Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi: studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Łuczewski, M. (2012). *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika.
- Malinowski, B. (1990). *Mit, magia, religia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Majewski, P. (2013). *(Re)konstrukcje narodu: odwieczna Macedonia powstaje w XXI wieku*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Moroz-Grzelak, L. (2004). *Aleksander Wielki a macedońska idea narodowa: słowiańskie losy postaci antycznej*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Schäuble, M. (2011). How History takes Place: Geographical and Sacralised Landscapes in the Croatian-Bosnian Border Region. *History & Memory*, 23, 23-61.
- Skopje 2014 Uncovered. (b.d.). Pobrano 12 maj 2019, z <http://skopje2014.prima.birn.eu.com/en>
- Smith, A.D., (2009). *Kulturowe podstawy narodów: hierarchia, przymierze i republika*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Stawowy-Kawka, I. (2000). *Historia Macedonii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.



**Marcin Lisiecki**

marlis@umk.pl

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

**KULTUROWY WYMIAR POLSKIEJ ORIENTALISTYKI.  
WIESŁAW KOTAŃSKI I JEGO BADANIA  
NAD KULTURĄ JAPONII**

**The cultural dimension of Polish oriental studies.  
Wiesław Kotański and his research on Japanese culture**

君ならで  
誰にか見せむ  
梅の花  
色をも香をも  
知る人ぞ知る  
紀友則

Jeśli nie ciebie,  
to kogoż mam obdarzyć  
tym kwieciem śliwy?  
Wszak na jej woni, barwie  
pozna się tylko znawca!

**Ki-no Tomonori**

**Streszczenie:** Głównym celem artykułu jest analiza dorobku Wiesława Kotańskiego w kontekście światowych badań kultury Japonii. Możemy wskazać co najmniej dwie przyczyny podjęcia tego tematu. Po pierwsze, był on jednym z najważniejszych badaczy Japonii w Polsce. Zasłynął nie tylko pracami na rzecz utworzenia polskich studiów japonistycznych, lecz także próbami sformułowania metodologii badań japońskiej kultury. Ponadto, jako tłumacz przybliżał polskim czytelnikom zabytki japońskiej literatury. Po drugie, jako jeden z niewielu współczesnych polskich orientalistów jest uznawany za ważnego badacza Japonii poza granicami Polski. Szczególnie istotny jest jego wkład w tłumaczenie najstarszego zabytku piśmiennictwa japońskiego, czyli *Kojiki*, w tym także wypracowanie metod przekładu tego niezwykle trudnego i wieloznacznego tekstu.



**Słowa kluczowe:** Wiesław Kotański; Japonia; japonistyka; kultura; *Kojiki*; intonacja; przekład.

**Abstract:** The main aim of the article is to analysis the achievements of Wiesław Kotański in the context of global research on Japanese culture. We can identify at least two reasons for taking up this subject. Firstly, he was one of the most important researchers of Japan in Poland. He is not only renowned for his works for the creation of Polish Japanese studies, but also with attempts to formulate a methodology for the study of Japanese culture. In addition, as a translator, he brought the monuments of Japanese literature closer to the Polish readers. Secondly, as one of the few contemporary Polish orientalists, he is considered to be an important researcher of Japan outside Poland. His contribution to the translation of the oldest monument of Japanese literature, *Kojiki*, is particularly important. This includes the development of methods for translating this extremely difficult and ambiguous text.

**Key words:** Wiesław Kotański; Japan; Japan Studies; culture; *Kojiki*; intonation; translation.

## Wprowadzenie

Znaczenie Wiesława Kotańskiego (1915-2005) dla polskich badań nad kulturą Japonii wydaje się bezsprzeczne<sup>1</sup>. Świadczyć o tym mogą zwieńczone sukcesem działania na rzecz powstania w Polsce japonistyki na Uniwersytecie Warszawskim w 1955 roku (patrz: Kotański, Seyfried 1961: 153; Bednarczyk 2014: 53), a także prowadzone przez niego badania nad kulturą i religiami starożytnej Japonii, językiem japońskim oraz aktywność translatorska przybliżająca polskim czytelnikom japońską literaturę. Jednakże próbując określić miejsce Kotańskiego w międzynarodowej nauce, postawić musimy kilka pytań dotyczących jakości jego dorobku, jak i polskiej orientalistyki. Wynikają one z refleksji nad wartością i znaczeniem polskiej nauki i sprowadzają się do wątpliwości: czy polskie badania

---

<sup>1</sup> Z tego powodu, że informacje dotyczące życia i pracy badawczej Wiesława Kotańskiego są dość dobrze opracowane, odsyłamy do następujących prac polskich orientalistów: A. Żuławska-Umeda (2012), E. Pałasz-Rutkowska (2005), Y. Matsui (2006), J. M. Künstler (2005).

nad kulturami Azji mogą być oryginalne i wnieść coś nowego do gmachu nauki światowej, czy też skazani jesteśmy na marginalizację i epigonizm. Łatwiej zrozumiemy te zastrzeżenia, kiedy dostrzeżemy – oczywiście nie umniejszając ich znaczenia – że wkład polskich orientalistów do nauki sprowadza się w dużym stopniu do przełożenia zabytków literatury azjatyckiej, traktatów filozoficznych lub dzieł współczesnej literatury na język polski, wykorzystując funkcjonujące już tropy interpretacyjne i założenia metodologiczne. Warto dodać, że w kontraście do tradycji europejskich badań orientalistycznych, dysponujemy jedynie wybranymi przykładami przekładów, z języków oryginalnych, dzieł literackich. Zresztą liczba tłumaczeń azjatyckiej literatury na język polski, zarówno współczesnej, jak i klasyki (a może przede wszystkim niej) nie pretendują nawet do stopnia satysfakcjonującego<sup>2</sup>. Ponadto zastanówmy się, czy w polskiej orientalistyce wskazać możemy, ograniczając się do Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej, na badaczy takiej rangi, jak np.: William G. Aston (1841-1911), Basil Hall Chamberlain (1850-1935), Fiodor Szerbatski (Федор И. Щербатской, 1866-1942), Marcel Granet (1884-1940), Edward Conze (1904–1979), Heinrich R. Zimmer (1890-1943), Nelly Naumann (1922-2000) czy chociażby Donald L. Keene (1922-2019)?

Odpowiadając na postawione wyżej pytania, uwzględnić musimy kilka ważnych faktów. Zainteresowanie sprawami Wschodu wynikało najczęściej z relacji politycznych i kontaktów handlowych z mieszkańcami Bliskiego Wschodu, a nie dalszej części Azji. Wskazuje na to polska badaczka Indii Helena Willman-Grabowska twierdząc, że: „Wschodem dla dawnej Polski była tatarszczyzna i turecczczyzna. Wynikało to z naszych warunków geograficznych i politycznych, stało się też podłożem dla przyszłych studiów orientalistycznych w tym kierunku. O dalszym Wschodzie było głucho” (Willman-Grabowska 1957: 237). Kontakty te, skądinąd ważne i interesujące, przyczyniły się do dość wąskiego ujęcia badań orientalistycznych i nie dostrzegania w polityce i kulturze Indii, Chin, Japonii czy Korei problemów badawczych (patrz: Chmielewski, Reychman 1966; Willman-Grabowska 1957). Co więcej, do dziś w orientalistyce (nie tylko polskiej) nie została wypracowana ani definicja przedmiotu badań, ani spójna metodologia i narzędzia badawcze. W rezultacie polskie prace

---

<sup>2</sup> Dla porównania, i pomijając przekłady na język angielski lub niemiecki, warto wskazać na znaczną liczbę wydań tłumaczeń w języku rosyjskim. Przykładem jest chociażby seria *Памятники письменности Востока* (Pomniki piśmiennictwa Wschodu) wydawana od roku 1959.

orientalistyczne poświęcone są w dużej mierze językoznawstwu i literaturoznawstwu, a w mniejszym stopniu filozofii, historii czy badaniom antropologicznym (patrz: Dziekan 2014: 5; Lisiecki 2018: 626). Jednakże nie powinno umniejszać to znaczenia badań polskich orientalistów, gdyż wśród nich możemy bez większego trudu wskazać osoby, które zaznaczyły się wyjątkowymi pracami oraz pozycjami w światowej nauce. Wymienić należy chociażby na takich badaczy, jak: Andrzej Gawroński (1885-1926), Stanisław Schayer (1889-1941), Eugeniusz Słuszkiewicz (1901-1981), Witold Jabłoński (1901-1957) czy Janusz Chmielewski (1916-1998)<sup>3</sup>. Nadmienić należy, że wymienieni orientaliści odznaczyli się nie tylko przekładami literatury Indii czy Chin, lecz także znaczącymi pracami – również w wymiarze międzynarodowym – z zakresu językoznawstwa, buddologii, filozofii i logiki, wypracowanych w tych kręgach kulturowych.

Zanim podejmiemy się zadania opisanego i analizy pozycji Wiesława Kotańskiego w polskiej i światowej orientalistyce, warto powtórzyć postawione wyżej pytania o oryginalność polskich badań. Podkreślić należy, że zadaniem jakie sobie stawiamy, nie jest apologetyczne ujęcie jego dorobku, a próba krytycznej analizy. W tym celu przyjrzymy się historii polskiej japonistyki, jako odrębnemu działowi orientalistyki, a następnie określimy znaczenie Kotańskiego dla jej rozwoju. Drugim punktem będzie określenie specyfiki jego prac, czyli głównych tematów, metodologii, a także wkładu do światowych badań nad kulturą Japonii. Podkreślając znaczenie tego punktu dodać należy, że był on aktywnym autorem prac poświęconych językowi, literaturze, religiom oraz sztuce, jak również tłumaczem zabytków literatury starojapońskiej i współczesnej.

## **Obecność Wiesława Kotańskiego w polskiej japonistyce**

Historia polskiej japonistyki jest stosunkowo krótka, gdyż sięga drugiej połowy wieku XX i związana jest z Uniwersytetem Warszawskim (patrz: Kotański 2000; Okazaki 2000; Bednarczyk 2014), będąc, obok koreanistyki, najmłodszą gałęzią badań orientalistycznych w Polsce.

---

<sup>3</sup> Oprócz wymienionych wyżej badaczy wskazać również możemy na inne osoby, które w znacznym stopniu zaznaczyły się w badaniach społeczności azjatyckich, lecz nie są oni uznawani za orientalistów, jak: Bronisław Piłsudski (1866-1918), Wacław Sieroszewski (1858-1945), Benedykt Dybowski (1833-1930), Maria A. Czaplicka (1886-1912), Wanda Dynowska (1888-1971) oraz Maurycy Frydman (1901-1977).

I wreszcie historia ta nierozzerwalnie związana jest z osobą Wiesława Kotańskiego. Zresztą opinia ta jest wielokrotnie powtarzana nie tylko przez autorów zajmujących się tym tematem, lecz także przez samego Kotańskiego (patrz: Kotański 1961: 153; Bednarczyk 2014: 54; Pałasz-Rutkowska 2005: 190; Künstler 2005: 87). Interesujące są zwłaszcza opinie samego Kotańskiego, albowiem świadczą one mogą nie tyle o świadomości jego pozycji i wkładu w rozwój studiów nad Japonią, lecz przede wszystkim o trudnościach, jakie towarzyszyły początkowemu okresowi polskiej japonistyki. Możemy się domyślać, że oprócz drobnych informacji dotyczących kultury i polityki Japonii w ówczesnym czasie, nauczanie skupiało się przede wszystkim na poznaniu języka tego kraju. Ponadto powolne rozszerzanie zainteresowań uwarunkowane było również tym, że brakowało wówczas książek w języku japońskim oraz naukowych opracowań, a sami japoniści byli przez całe lata pozbawieni możliwości wyjazdu do Japonii (Bednarczyk 2014: 53-54). Przyznać także należy, że w tym okresie niemalże każdy badacz zajmujący się tym tematem i, co niezwykle ważne, dysponujący znajomością języka japońskiego, wywierał znaczący wpływ na polskie studia japonistyczne<sup>4</sup>. Zaś ograniczone możliwości docierania do tekstów źródłowych oraz prowadzenia badań terenowych owocowały powolnym pojawianiem się problemów badawczych, które pozwalałyby na pełniejsze dotarcie do specyfiki i zawilości japońskiej kultury, a przede wszystkim na zaistnienie na płaszczyźnie międzynarodowej. W rezultacie tychże działań powołane zostały, oprócz wspomnianej warszawskiej japonistyki, trzy jednostki uniwersyteckie prowadzące kursy poświęcone badaniom Japonii: Zakład Japonistyki i Sinologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, Zakład Japonistyki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Katedra Japonistyki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (patrz: Okazaki 2000; Okazaki 2012; Majewicz 2012, Łukasiewicz 2000; Stefański 2000). Ponadto środowisko japonistyczne wydawało w latach 1993-2003 czasopismo naukowe „Japonica”, „Silva Iaponicarum”, które funkcjonuje nieprzerwanie od roku 2004, zaś od 2011 roku „Analecta Nipponica. Journal of Polish Association for Japanese Studies”<sup>5</sup>. Świadczyć to może o tym,

<sup>4</sup> Ważnymi osobami, które oprócz Kotańskiego wywarły wpływ na kształt polskich badań japonistycznych są: zajmująca się historią Japonii Jolanta Tubielewicz (1931-2003) oraz badacz i tłumacz literatury japońskiej Mikołaj Melanowicz (1935- ).

<sup>5</sup> Na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu wychodziło także, z przerwami, w latach 1998-2014 czasopismo „Japonica Toruniensia”.

że japonistyka w Polsce stała się samodzielną i rozwijającą się dziedziną badań orientalistycznych.

We wstępie do artykułu zaznaczyliśmy, że naszym celem nie jest apologetyka, lecz krytyczne ujęcie działalności Wiesława Kotańskiego na polu badań japonistycznych. W zamierzeniu tym kryją się dwie przyczyny. Po pierwsze, winniśmy przedstawić myśli polskiego orientalisty w możliwie najbardziej rzetelny sposób, uwzględniając przy tym współczesny stan badań nad kulturą Japonii. Po drugie, analizując jego prace i koncepcje, możemy się odnieść do badań japonistycznych w szerokim kontekście i określić zawarte w nich tendencje oraz metodologię badawczą. Na początku wieku XXI, na kilka lat przed śmiercią Kotańskiego, w specjalnym numerze „Tygodnika Powszechnego”, zamieszczono jego odpowiedź na pytanie: dlaczego poświęcił całe życie badaniu kultury japońskiej. Udzielił on interesującej, choć skądinąd typowej dla orientalistów, odpowiedzi, mianowicie:

Doskonale potrafię sobie wyobrazić życie człowieka, który jakiś okres czasu przeznacza np. na kulturę chińską, potem przerzuci się na tybetańską, z kolei na mongolską itd. To może być interesujące, ale wymaga też pewnych predyspozycji, którymi nie dysponuję. Oczywiście też jest, że predyspozycje charakterystyczne dla mojej psychiki nie są równe predyspozycjom człowieka, który lubi stosunkowo częste zmiany. W moim przeświadczeniu takie częste zmiany nie prowadzą do dogłębnego zbadania tematu, choć do określonych celów mogą być przydatne (Kotański 2000).

Typowość tejże odpowiedzi polega na tym, że oczywistym zdaje się zgłębianie przedmiotu badań, uzupełnianie, korygowanie analiz oraz poszukiwanie nowych sposobów dotarcia do istoty danej kultury. Ponadto odnosi się ona do określenia tego, co to znaczy być specjalistą. Zwłaszcza w kontekście badań kultur azjatyckich, gdzie niezbędne jest – oprócz samej wiedzy o strukturach, instytucjach, mitach, rytuałach czy sposobach porządkowania rzeczywistości – dysponowanie znajomością języka, jakim posługują się przedstawiciele analizowanej społeczności<sup>6</sup>. Warto zatrzymać

---

<sup>6</sup> Warto dodać, że do pełniejszego (może zadawalającego) zbadania i zrozumienia, np. Indii nie wystarczy znajomość języka angielskiego, hindi czy, jeśli chodzi o dawną literaturę, sanskrytu, lecz wskazane jest posługiwanie się kilkunastoma spośród kilkudziesięciu innych języków, jakimi posługują się mieszkańcy tego kraju. Podobna sytuacja występuje w Chinach, gdzie mieszkańcy posługują się kilkudziesięcioma odmiennymi dialektami. Również w Japonii zaobserwować możemy funkcjonowanie, oprócz grupy języków riukiuańskich, wielu odmian języka japońskiego.

się chwilę i przyjrzeć się uważnej tym wątkom. W pierwszym przypadku możemy wyrazić zasadne zastrzeżenie, czy rzetelny badacz nie powinien uwzględniać różnych metodologii, czy komparatystycznego ujęcia, albowiem może to pozwolić na pełniejsze zrozumienie zachowań i aktywności intelektualnej ludzi reprezentujących daną kulturę. W przypadku drugiej kwestii znacznie trudniej jest jednoznacznie orzec, kim może być specjalista. Czy to ten, kto posiada wiedzę i posługuje się wyraźnie sprecyzowaną metodologią i narzędziami umożliwiającymi przeprowadzenie badań, czy też ten, kto reprezentuje daną dziedzinę badawczą, np. japonistykę? Musimy mieć na uwadze to, że każda ze skrajności zdaje się powodować niekorzystne dla nauki zamknięcie. Albowiem ogólne ujęcie powodować może nierozumienie szczegółów, zaś rezultatem skupiania uwagi na szczegółach, może być niedostrzeżenie sensu całości<sup>7</sup>.

W trakcie trwania przeszło 50. letniej pracy naukowej polski orientalista zostawił po sobie kilkadziesiąt artykułów i kilkanaście książek, w których podejmował się analizy japońskiej kultury, a także próbował sformułować teorię badań nad kulturą<sup>8</sup>. Jednakże trudno o wykazanie spójnej drogi oraz założeń, jakie poczynił odnośnie tego tematu. Głównie z tego względu, że wielokrotnie korygował i zmieniał swoje założenia, co zresztą niejednokrotnie podkreślał (patrz: Kotański 1990: 21; Żuławska-Umeda 2006: 34). Dlatego też postaram się o wykazanie, moim zdaniem, najważniejszych punktów i ukazanie, jakie znaczenie posiadały one dla międzynarodowych badań nad kulturą japońską. Warto podkreślić, że był on jednym z niewielu badaczy Azji, który w swoich pracach przedstawił zarys metodologii oraz opisał narzędzia badawcze. I tak pojęcie „kultury” rozumiał on jako rozmaite typy zachowań i rezultaty zachowań ludzi (Kotański 1977: 92), zdając sobie sprawę ze złożoności tego pojęcia oraz różnorodności ujęć, metod i narzędzi badawczych. Do tego dodawał, że każdą dziedzinę kultury można nazywać techniką, techniką osiągnięcia pewnych celów czy wyników, zajmowania się określonymi obiektami, wykonywania pewnych ruchów, przejawiania myśli itp. (Kotański 1977: 93). Postulował on szerokie

---

<sup>7</sup> Jako komentarz do tego sporu przytoczyć możemy fraszkę Tadeusza Kotarbińskiego (1957:13):

Do jasnych dążąc głębin – nie mógł trafić w sedno  
Śledź pewien, obdarzony naturą wybredną.  
Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:  
Tu jasno, ale płytko – tam głębia, lecz ciemno.

<sup>8</sup> Spis prac Kotańskiego od roku 1950 do 2005 sporządził Yoshikazu Mitsui (patrz: Mitsui 2012: 7-14).



rozumienie „kultury”, którą pojmował jako sposób działania, zarówno na poziomie intelektualnego zrozumienia czy „oswojenia” rzeczywistości, jak i czynności, których zwieńczeniem będą wytwory materialne. W konsekwencji skutkować to miało znalezieniem takich narzędzi badawczych, które powinny w sposób maksymalnie efektywny umożliwić dotarcie do szerokiego spektrum wymiarów kultury. Dodatkowo podkreślał on zmienność kultury i to, że należy ją traktować rozwojowo, gdyż jedne jej przejawy przemijają, inne zaś rodzą się i dochodzą do szczytów rozkwitu, by z czasem również ulec całkowitemu lub częściowemu zapomnieniu (Kotański 1977: 92). I chociaż jest to zjawisko naturalne, to znacząco utrudnia badania. W kontekście badań orientalistycznych, co warto dodać, podejście Kotańskiego było (i nadal jest) wyróżniające, gdyż wciąż wyraźną jest tendencja do tworzenia takiego modelu kultury, który ma opierać się próbom jej destabilizacji czy rozmycia.

Metodologia badań kultury japońskiej była jednym z ważniejszych tematów, jakim Kotański poświęcił uwagę, którą stale modyfikował i uzupełniał. Główne założenia teorii i narzędzi badawczych, a także podstaw teoretycznych wysledzić możemy w wielu jego tekstach na przestrzeni kilkudziesięciu lat. Poświęćmy im chwilę uwagi, również z tego względu, że pretendować ona miała, z powodu jej ogólności, nie tylko do dogłębnego poznania Japonii, lecz także innych kultur. Warto dodać, że odwołania do pracy innych badaczy, w kontekście badań nad kulturą, umieszczał on w swoich tekstach niezbyt często i trudno o precyzyjne wykazanie źródeł, nawiązań i inspiracji. Niemniej jednak nie jest to niemożliwe i z pewną dozą prawdopodobieństwa możemy sądzić, że są to prace Alfreda Korzybskiego, Tadao Umehao, Josefa Kreinera, Ronalda Barthesa, Umberto Eco i innych semiologów, także ze Szkoły Moskiewsko-Tartuskiej (patrz: Kotański 1995a; Badnarczyk 2014b: 46)<sup>9</sup>. Specyfika ujęcia Kotańskiego polegała na tym, że rozumiał on pojęcie „kultury” w konfrontacji z pojęciem „cywilizacji”, które charakteryzować się miały rozwojem, działaniem i racjonalnym odniesieniem się do rzeczywistości<sup>10</sup>. Ów funkcjonalny model kultury (lub cywilizacji) opierał się na rozróżnieniu, we wczesnym okresie jego aktywności naukowej, czterech odrębnych typach działania ludzi wobec środowiska naturalnego i jego przekształcania,

<sup>9</sup> W pracach Kotańskiego odnaleźć też możemy odniesienia do fenomenologii Romana Ingardena, hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera, a także prakseologii Tadeusza Wójcika. Oczywiście nie jest to lista zamknięta i możliwe, a nawet wskazane jest jej uzupełnienie.

<sup>10</sup> Kotański czasem rozróżniał te pojęcia, a niekiedy używał je jako synonimy.

organizacji społecznych oraz symbolicznej komunikacji. W kolejności są to: biotechnika, demotechnika, hilotechnika i semiotechnika. Z kolei w późniejszym okresie uzupełnił on swoje rozważania teoretyczne o mizohologię i jamatologię, które odnosić się miały tylko do kultury Japonii.

W pierwszej kolejności wskazał on na biotechnikę, którą rozumiał jako dziedzinę działań skierowanych na utrzymanie optymalnej dla człowieka kondycji wszystkich żywych bytów w środowisku opanowanym przez dane społeczeństwo (Kotański 1995a: 27). Sprowadza się ona do wszelkiej aktywności ludzkiej, opartej na celowym działaniu zmierzającym do opanowania i wykorzystywania środowiska naturalnego oraz jego bogactwa dla utrzymywania życia. Ponadto do tego typu działań, oprócz hodowli zwierząt czy uprawy roślin, zaliczyć musimy wszelkie techniki zmierzające do zachowania zdrowia i poprawnej psychofizycznej kondycji człowieka (Kotański 1995a: 28). Druga, czyli demotechnika, rozumiana jest jako opis tej sfery aktywności człowieka, która sprowadza się do koordynacji dążeń całej społeczności i skutku takich zabiegów, do dystrybucji rozmaitych dóbr materialnych i duchowych między członków społeczności (Kotański 1995a: 28). Innymi słowy, dotyczy ona tych działań, które prowadzą do legitymizowania i reprodukcji instytucji społecznych i politycznych. Hilotechnika, czyli trzeci typ, wiąże się z takimi działaniami człowieka, w wyniku których przekształca on materię nieżywioną w pełnowartościowe, potrzebne ludziom produkty (towary, obiekty), dzięki czemu zmienia się ich dawna wartość użytkowa na nową (Kotański 1995a: 29). W ich rezultacie pojawiają się nie tylko przedmioty i obiekty ułatwiające egzystencję ludzką, lecz także takie, które służyć mają do celów społecznych i religijnych. Jako przykłady wskazuje on chociażby na wodociągi, elektrownie, a także budowę świątyń i sprzętu liturgicznego (Kotański 1995a: 29). Ostatni typ, czyli semiotechnika, określana jako domena aktywności ludzkiej, skierowana jest na tworzenie postrzegalnych znaków, sygnałów itp., które na mocy konwencji lub ze względu na jakieś podobieństwo nawiązują do określonych wydarzeń czy obiektów, będących składnikami rzeczywistości i uznawanych w danym społeczeństwie (Kotański 1995a: 30). Oprócz tekstów, rytuałów i innych działań społecznych, w ramach semiotechniki, badać można wszelkie przejawy aktywności artystycznej, naukowej oraz zabawy. Podkreślić należy, że funkcjonalny model zachowań ludzkich opisany przez Kotańskiego zakłada, oprócz pozytywnych aspektów działalności ludzkiej (zarówno na poziomie indywidualnym i zbiorowym), umożliwiającej trwanie i rozwój, także aktywność destrukcyjną, o której nie wolno zapominać,



gdź odgrywa ona istotną rolę w zachowaniach ludzkich. Przykładami takich praktyk, które rozpatrywać można w ramach badań nad kulturą, mogą być np. alkoholizm, narkomania, niszczenie obiektów religijnych (lub politycznych), a także zużywanie nieodnawialnych zasobów naturalnych czy zanieczyszczanie środowiska.

Uwzględnienie mizuhologii i jamatologii, jak zaznaczyliśmy wcześniej, dotyczyło tylko i wyłącznie Japonii. Wprowadzając to rozróżnienie Kotańskiemu chodziło o to, aby zwrócić uwagę na dwie kwestie: po pierwsze, każdy z ważnych okresów w dziejach Japonii odznaczał się swoją specyfiką i dlatego należy dokonać ich rozróżnienia, a po wtóre, dzięki temu możliwe być powinno określenie istoty japońskiej kultury oraz wyznaczenie tego, gdzie i jak jej szukać. Zależało mu przede wszystkim na wyróżnieniu w dziejach dawnej Japonii okresu poprzedzającego wpływy kultury chińskiej od tego, kiedy mieliby charakteryzować się odrębnością i niezależnością kulturową. Temu celowi służyć miało posługiwanie się pochodzącymi z *Kojiki* (古事記) określeniami na Japonię, czyli: *mizuho* (瑞穂) i *jamato* (大和, *yamato*) (patrz: Kotański 1995a: 34). W takim rozumieniu mizuhologia ograniczałaby się do najstarszej fazy w dziejach Japonii, poprzedzającej wpływy chińskie. Zaś jamatologia do okresu między IV a XVI wiekiem, czyli wyraźnych wpływów zewnętrznych wzorów kulturowych. Podkreślić należy, że Kotański wpisywał się tym w dość powszechną tendencję w badaniach nad japońską kulturą poszukiwania jej źródeł. W takim rozumieniu badania mizuhologiczne miały zmierzać do poznania systemu pierwotnych, tj. rodzimych japońskich wierzeń i praktyk religijnych, które najlepiej odzwierciedlać miały postawy Japończyków wobec środowiska, w którym żyli i działali (Kotański 1995a: 35). Ważnym dla zrozumienia propozycji badania japońskiej kultury polskiego japonisty jest uwzględnienie tego, że odwoływał się on do natywistycznych koncepcji japońskich badawczy. Mianowicie, powołując się na niemieckiego japonistę Josefa Kreinera, postulował on podążanie drogą wyznaczoną przez Motooriego Norinagę (1730-1801), który jako pierwszy wskazał potrzebę badania zabytków literatury starojapońskiej, zwłaszcza *Kojiki* oraz Yanagitę Kunio (1875-1962) uznawanego za twórcę japońskiej folklorystyki (patrz: Kotański 1995a: 19; Kreiner 1984: 42). Innymi słowy poszukując źródeł japońskiej kultury powinniśmy, zdaniem tych badaczy, większą uwagę okazać tekstowi *Kojiki* oraz shintoizmowi<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Z tego powodu, że temat ten wykracza poza ramy niniejszego artykułu musimy go pominąć. Warto jednak zaznaczyć, że wymaga on krytycznego ujęcia.

## ***Kojiki* i jej miejsce w badaniach Wiesława Kotańskiego nad kulturą Japonii**

Amerykański japonista Torquil Duthie, opiniując najnowszy przekład *Kojiki* na język angielski dokonany przez Gustava Heldta, napisał, że jest on pierwszą osobą, która zadała sobie trud przetłumaczenia imion japońskich bóstw na język angielski (Held 2014: XXIV i okładka). Przytaczając te słowa chcemy zwrócić uwagę na niezwykle istotny fakt ograniczeń wśród badaczy nie tylko dla badań nad japońską kulturą, lecz także samej nauki. W tym przypadku mamy do czynienia z niezbyt dokładnym rozeznaniem się amerykańskich japonistów w dyskusjach i publikacjach dotyczących przekładu i analiz *Kojiki*<sup>12</sup>. Z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy przyjąć, że z powodu braku znajomości języka polskiego, co jeszcze nie jest błędem, nie byli oni w stanie zaznajomić się z przekładem Kotańskiego. Jednakże nieumieszczenie go w spisie badaczy Japonii oraz nieznanostwo jego prac poświęconych przekładom japońskiego tekstu funkcjonujących w międzynarodowym dyskursie od lat 80. XX, uznać należy za wyraźną niekompetencję, a wręcz ignorancję<sup>13</sup>. Tym bardziej, że jest on obecny w badaniach, zarówno zachodnich, jak i japońskich, jako ważny i ceniony badacz kultury Japonii. Co więcej, jeśli mielibyśmy wskazać jeden temat, dzięki któremu Kotański dokonał istotnego wkładu do badań światowych na kulturą Japonii, to jest nim *Kojiki* i jego przekład. Poświadczeniem tych słów może być chociażby to, że doczekał się on tłumaczeń prac na język japoński, które są szeroko komentowane wśród badaczy Japonii (patrz: Mitsui, 2006; Kotański 2004).

Pomijając wieloaspektowość prac translatoryjnych japońskiego tekstu – warto przypomnieć, że *Kojiki* jest najstarszym zabytkiem piśmiennictwa japońskiego<sup>14</sup> i od około XVIII wieku do pierwszej połowy

---

<sup>12</sup> Dodać należy, że *Kojiki* od czasu pierwszego przekładu w roku 1882 przez Léona de Rosny'ego było tłumaczone kilkadziesiąt razy (patrz: Hirafuji 2014 [25]: 84-86). Co więcej, przekłady tego tekstu nie funkcjonują w próżni, lecz są szeroko dyskutowane i komentowane. Zaś sami tłumacze nie są w środowisku badań nad Japonią anonimowi i znane są ich dokonania translatorskie.

<sup>13</sup> Dla porównania wskaźmy bibliografię zawartą w najnowszym niemieckim tłumaczeniu *Kojiki*, dokonany przez niemieckiego japonistę Klausa Antoniego, gdzie nazwisko Kotańskiego występuje (patrz: Antoni 2012: 794).

<sup>14</sup> Powstanie *Kojiki* datuje się na rok 712, zaś autorem (lub raczej tym, który tylko spisał) jest Ō-no Yasumaro (太安万侶, ?-723).

XX wieku uznawany był za wyjątkowy, a wręcz sakralny<sup>15</sup> – skupmy uwagę jedynie na tych wątkach, które świadczyć mogą o jego znaczącej pozycji w międzynarodowych badaniach japonistycznych. W pierwszej kolejności warto wskazać na sam sposób podejścia do treści *Kojiki*. Mianowicie Kotański, co wyróżnia go na tle innych tłumaczy, starał się oddać piękno japońskiego tekstu i piękno japońskiej poezji w nim zawartej<sup>16</sup>. Pisał on, zakładając intencje autora *Kojiki*, że nie chciano aby brakowało w niej walorów estetycznych, np. pewnych akcentów poetyckich, epickiej poetyczności, itp. (Kotański 1994: 25). Rozumieć przez to winniśmy, że starając się wiernie oddać nie tylko znaczenie japońskich słów, sens wypowiedzi oraz samą poetykę tekstu wykroczył poza typowy przekład filologiczny.

Drugim istotnym wątkiem, również związanym z przekładem, jest przekroczenie granicy wyznaczonej przez natywistyczne tradycje japońskich filologów, a zwłaszcza wspomnianego wcześniej Motooriego Norinagę o konieczności zachowania „ducha języka” (言霊, *kotodama*). W tym przypadku chodzi o to, że uznaje się, nie tylko wśród teologów shintoistycznych, że w poszczególnych wyrażeniach japońskiego języka bytuje w pewien sposób istota, której zadaniem jest realizować treść czy intencję tego wyrażenia (Kotański 1995b: 44). Stosowanie ich w tekście, jak podkreśla Kotański, nie było jedynie chwytem literackim, lecz zapewne miało pierwotnie znaczenie magiczne, co można przyjąć za jeden z przejawów tabu wyrazowego, mającego chronić nosiciela epitetu przed jakimiś następstwami (Kotański 1995c: 39). Oznacza to, że niektórym wyrazom zawartym w *Kojiki*, zgodnie z założeniem „ducha języka”, przypisuje się magiczne znaczenie poprzez związek słowa z rzeczą (Sugiyama 2015: 32, Antoni b.d.; Antoni 2012: 434-437). Tymi wyrazami mają być przede wszystkim nazwy własne bóstw, które powinno się pozostawiać w oryginalnym brzmieniu, albowiem tłumaczenie ich na inne języki prowadzić może do naruszenia świętości. Trud oraz nowatorstwo – nierzadko krytykowane o naruszanie sfery *sacrum* przez tradycyjnych japońskich badaczy – włożone przez Kotańskiego w przekład *Kojiki* polegały na tym, że traktował imiona nie tylko jako nazwy własne, lecz jako zawierające sens i otwierające nowe obszary do analizy tekstu oraz japońskich

<sup>15</sup> Uwaga to odnosi się do tego, że tekst *Kojiki* uznawany jest za świętą księgę shintoizmu, co nie jest zgodne z prawdą, gdyż jego pozycja została wykreowana w okresie Meiji (1868-1912) i służyć miał legitymizowaniu władzy cesarskiej.

<sup>16</sup> Sam zwracał uwagę na poezje *kayō* (patrz: Kotański 1994: 23; Żuławska-Umeda 2012: 129).

mitów, a także sposobów porządkowania rzeczywistości przez ówczesnych Japończyków. Możemy to dostrzec na kilku przykładach: Amaterasu Ōmikami (天照大神) – „Wielki i Święty Duch Świecący na Niebie”, Izanami-no mikoto (伊邪那美命) – „Duch Wzburzający Szlachetne Łono” Iznagi-no mikoto (伊邪那岐命) – „Duch Uśmierzający Szlachetne Łono”, a legendarny cesarz Jimmu (神武天皇, *Jinmu-tennō*), czyli Yamato Kamu yamaha iwarebikoto-no mikoto (神倭伊波礼琵琶古命) – „Boski Młodzian Którego Urzekło Yamato”.

Poszukując źródeł pierwotnej kultury japońskiej Kotański zwrócił uwagę na tekst *Kojiki* zarówno jako badacz, jak i tłumacz. Pozostawił on po sobie przekład tego dzieła, które na tle innych tłumaczeń wyróżnia się oddaniem specyfiki oryginału, sposobami przekładu oraz uzupełnieniu tekstu o komentarz wyjaśniający jego treść. Z wątkiem tym związane jest nie tylko doszukiwanie się treści ukrytych w imionach bóstw, lecz także (a może przede wszystkim) sposoby tłumaczenia japońskiego tekstu. Związane jest to z tym, że *Kojiki* napisane zostało w niezwykle specyficzny sposób, który w znaczącym stopniu utrudnia dotarcie do oryginalnych sensów. Mianowicie, do zapisu *Kojiki* zastosowano znaki chińskie, lecz dostosowane do języka japońskiego, co czyni ten tekst trudny do przeczytania również dla samych Japończyków. Kotański wielokrotnie podkreślał to w trakcie poszukiwań odpowiedniego sposobu na wierne (jeżeli jest to w ogóle możliwe) oddanie tekstu *Kojiki*. Remedium na tego typu trudności miało być uwzględnienie intonacji, która miała umożliwić dotarcie do oryginalnego słowa (patrz: Kotański 1995d; Żuławska-Umeda 2006 [18]: 35). Nie wklajając się w zawiłości tego zagadnienia podkreślmy jedynie fakt, że wkład Kotańskiego do światowych badań nad *Kojiki* polega przede wszystkim na wyznaczeniu nowej drogi w analizie i przekładzie japońskiego dzieła<sup>17</sup>. Dodać należy, że do zwrócenia uwagi na znaczenie intonacji w próbach dotarcia do oryginalnego sensów słów zapisanych w *Kojiki* inspirował się on odkryciami innego tłumacza, Donalda L. Philippiego, a także japońskich językoznawców, jak: Shichirō Murayama (Żuławska-Umeda 2012 [18]: 35; Kotański 1995e: 157).

<sup>17</sup> Czytelnika zainteresowanego przykładami zastosowania intonacji w odszyfrowywaniu tekstu *Kojiki* odsyłamy do artykułów Kotańskiego (patrz: Kotański 1985; Kotański 1994; Kotański 1995e; Kotański 2013a; Kotański 2013b).

## Na zakończenie

Truizmem jest konstatacja, że Wiesław Kotański wywarł znaczący wpływ na polskie badania nad kulturą Japonii. Opinie te bez większego trudu, jak pamiętamy, można odnaleźć w polskiej publicystyce oraz wspomnieniach jego uczniów i współpracowników. Jednakże celem niniejszego artykułu nie było apologetyczne powtórzenie znanych już opinii, lecz krytyczne przedstawienie analizy jego dorobku. Zależało mi na wskazaniu na te prace i tematy, które uznane zostały jako istotny wkład do badań japońskich i dzięki którym zaznaczył on swoją obecność w przestrzeni międzynarodowej. Okazuje się, że wśród wielu wątków i pytań, które zajmowały polskiego badacza i którym dawał wyraz w swoich książkach i artykułach, możemy wyróżnić co najmniej dwa tematy, mogące świadczyć o jego znaczeniu międzynarodowym. Sprowadzały się one, po pierwsze, do określenia metod badawczych kultury Japonii, a po drugie, do analizy oraz przekładu najstarszego zabytku literatury japońskiej, czyli *Kojiki*. Warto przypomnieć, że poświęcenie uwagi metodologii w badaniach orientalistycznych było (i nadal jest) niezbyt często podejmowanym tematem. I to nie tylko w Polsce, lecz również w światowych badaniach, przyczyniając się tym samym do wątpliwości i stawiania pytań o specyfikę orientalistyki i jej odmienność od językoznawstwa, literaturoznawstwa, religioznawstwa czy antropologii.

Kończąc artykuł warto wspomnieć o jednej z cech Kotańskiego, która uosabiała się w dużym stopniu w trakcie rozmów, wykładów czy wystąpień naukowych. Mianowicie był on osobą przyznającą się do inspiracji naukowych, a także często wspominał o postępach w swoich badaniach, wskazując przy tym na „ślepe zaułki”, jakie napotkał w trakcie własnej drogi naukowej. W tym kontekście interesująca jest ostanía rozmowa, jaką odbył 22 stycznia 2005 roku z Agnieszką Żuławską-Umedą, czytamy w niej:

Chcę tutaj wyraźnie powiedzieć, że całą wiedzę o intonacji i metodę jej wykorzystania dali mi Japończycy. To jest ich własne bogactwo naukowe, a jednak oni sami nie chcą go stosować do ‘dekodowania’ *Kojiki*. (...) Jest ona dogmatem, którego nawet naukowcy nie chcą naruszyć. Księga ta – raz zinterpretowana przez Motoori Norinagę, do dzisiejszego dnia jest dla nich nienaruszalna. Na tamtej interpretacji jeszcze ciągle opiera się wiara Japończyków, ich postawa etyczna i wzory zachowań. Z naukowego punktu widzenia jest to pewna tragedia. Czasem boję się nawet, że pan Matsui [Yoshikazu Mitsui – M. L.], z powodu gorliwości,

jaką wykazał tłumacząc moje artykuły, może zostać potępiony przez japońskich religioznawców (Żuławska-Umeda 2012: 36).

Warto zwrócić uwagę na ostatnie zdanie, w którym wskazuje na trudności towarzyszące badaniom tekstu *Kojiki* wynikające nie tylko ze specyfiki języka, lecz także utrzymującego się wciąż natywizmu w japońskiej nauce i, co ważne, powielanego również na Zachodzie. A mając w pamięci rozważania i analizy przeprowadzone przez Kotańskiego możemy tylko podkreślić, że oprócz obecności jego badań w międzynarodowych eksploracjach japonistycznych, wypracowane przez niego metody są kontynuowane, uzupełniane oraz krytykowane przez badaczy Japonii.

## BIBLIOGRAFIA

- Antoni, K. (b.d.). *Kotodama to "Kojiki" – shinwa, reishō jujutsu, seidjiteki ideorogī to shite no kotodama*. Pozyskano z: <http://www2.kokugakuin.ac.jp/shukyobunka/IACM/Antoni-jp.pdf>.
- Antoni, K. (2012). *Kojiki – Aufzeichnung alter begebenheiten*. Berlin: Insel Verlag.
- Bednarczyk, A. (2014a). O stanie i kierunkach rozwoju polskiej japonistyki – zarys problematyki. W: A. Bednarczyk, M. Leśniczak, W: J. Nowak (red.), *Verba et imagines Iaponiae. Księga dedykowana pamięci Profesora Romana S. Ingardena (1920-2011). Nowe trendy i kierunki badań w polskiej japonistyce w 5. Rocznicy powołania studiów na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Bednarczyk, A. (2014b). Japonologia-japonistyka-japonoznawstwo. Z historii polskiej nazwy nauki o Japonii. W: A. Bednarczyk, M. Leśniczak, W: J. Nowak (red.), *Verba et imagines Iaponiae. Księga dedykowana pamięci Profesora Romana S. Ingardena (1920-2011). Nowe trendy i kierunki badań w polskiej japonistyce w 5. Rocznicy powołania studiów na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Chmielewski, J. (1977). Orientalistyka tradycyjna i nietradycyjna. W: *Nowe specjalności w nauce współczesnej. Materiały z posiedzeń Konwersatorium Naukoznawczego Polskiej Akademii Nauk*. Wrocław: Ossolineum.
- Chmielewski, J., Reychman, J. (1966). Witold Jabłoński (1901-57) i warszawski ośrodek sinologiczny. W: J. Reychman. *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki* (T. 2). Warszawa: PWN.



- Dziekan, M. (2014). Orientalistyka między „tradycyjną” filologią a potrzebami współczesności. W poszukiwaniu metodologii orientalistyki. *Przegląd Orientalistyczny*, 1(2).
- Heldt, G. (2014). *The Kojiki. An Account of Ancient Matters*. New York: Columbia University Press.
- Hirafuji, K. (2014[25]). Gaikokujin ga mita Kōjiki. 130 nen toshime no Kōjiki. *Kokugakuindaigaku kenkyū kaihatsu suishin kikō kiyō*, 5.
- Huszczka, R. (2012). Japonistyka jagiellońska – studia uniwersyteckie i ich naukowe fundamenty. W: B. Kubiak Ho-Chi (red.). *Japonia w Polsce. W 90. rocznicę nawiązania stosunków oficjalnych między polską a Japonią*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Kotański, W. (1977). Kultura japońska a religia. W: J. Keller (red.). *Kultura a religia*. Warszawa: Iskry.
- Kotański, W. (1985). Generic Denotations Accompanying Names of Gods and Men in the Kojiki. *Rocznik Orientalistyczny*, XLV (1).
- Kotański, W. (1990). *Opowieści o pierwszych władcach japońskich*. Warszawa: Iskry.
- Kotański, W. (1994). Poezja japońskich bogów, czyli na tropie zaczątków satyry (1). *Japonica. Czasopismo poświęcone cywilizacji japońskiej*, 3.
- Kotański, W. (1995a). Od ekologii do mizuhologii. W: W. Kotański. *W kręgu shintoizmu. Przeszłość i jej tajemnice* (T. 1). Warszawa: Dialog.
- Kotański, W. (1995b). „Shintō” jako tło kultury japońskiej. W: W. Kotański. *W kręgu shintoizmu. Przeszłość i jej tajemnice* (T. 1). Warszawa: Dialog.
- Kotański, W. (1995c). *Dziedzictwo japońskich bogów. Uranokracja*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kotański, W. (1995d). Intonacja jako narzędzie badań nad tekstem staro japońskim. *Japonica. Czasopismo poświęcone cywilizacji japońskiej*, 5.
- Kotański, W. (1995e). Imiona bogów w Kojiki. W: W. Kotański. *W kręgu shintoizmu. Przeszłość i jej tajemnice* (T. 1). Warszawa: Dialog.
- Kotański, W. (2000). Moja Japonia. *Tygodnik Powszechny*. Pozyskano z: <http://www.tygodnik.com.pl/japonia/kotanski.html>.
- Kotański, W. (2000). Wspomnienia z początków japonistyki w Polsce i inne refleksje. *Japonica. Czasopismo poświęcone cywilizacji japońskiej*, 12.
- Kotański, W. (2004). *Kojiki no atarashī kaidoku – Kotansuki no Kojiki kenkyū to gaikokugoyaku Kojiki*. Y. Mitsui (hen.). Tōkyō: kinseisha.
- Kotański, W. (2013a). Subete wa konton kara hajimaru – Vuiesuwafu Kotansuki-cho “Nihon no kamigami no isan” iyaku sono 1. *Analecta Nipponica. Journal of Polish Association for Japanese Studies*, 3.

- Kotański, W. (2013b). „Kojiki” no genbun o kenkyū suru riyū hōhō hōfu. *Analecta Nipponica. Journal of Polish Association for Japanese Studies*, 3.
- Kotański, W., Seffried, K. (1961). Stosunki kulturalne między Polską i Japonią (zarys). *Przegląd Orientalistyczny*, 2(38).
- Kotarbiński, T. (1957). *Wesołe smutki*, Warszawa: PWN.
- Kreiner, J. (1984). A Concrete Holistic Approach to the Study of Japanese Culture: An Example of Civilization Studies. *Senri Ethnological Studies*, 16.
- Künstler, J. M. (2005). Wiesław Roman Kotański (1915-2005). *Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, 68.
- Lisiecki, M. (2018). Languages and understanding of different cultures. Remarks on the margins of a paper by Stanisław Schayer. W: M.Ф. Альбедиль, Н.А. Янчевская (red.). *Mitrasampradānam. Сборник научных статей к 75-летию Ярослава Владимировича Василькова*. Санкт-Петербург: Российская академия наук Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера).
- Łukasiewicz, M. (2000). Studia japonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. *Japonica. Czasopismo poświęcone cywilizacji japońskiej*, 12.
- Majewicz, F.A. (2012). 25 lat studiów japonistycznych w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W: B. Kubiak Ho-Chi (red.). *Japonia w Polsce. W 90. Rocznice nawiązania stosunków oficjalnych między polską i Japonią*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Matsui, Y. (2006). Wiesuwafu Roman Kotansuki keireiki. W: Y. Matsui. *Ko Kotansuki hakase kinen. Chūō shokoku no nihonkenkyūte nihongo kyōiku*. Tōkyo: Kiseisha.
- Okazaki, K. (2000). Warszawska japonistyka – terażniejszość i perspektywy. *Japonica. Czasopismo poświęcone cywilizacji japońskiej*, 12.
- Okazaki, T. (2012). 90 lat historii japonistyki na Uniwersytecie Warszawskim. W: B. Kubiak Ho-Chi (red.). *Japonia w Polsce. W 90. Rocznice nawiązania stosunków oficjalnych między polską i Japonią*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Pałasz-Rutkowska, E. (2005). Profesor Wiesław Kotański (1915-2005) wybitny uczony, japonista, wychowawca pokoleń. *Azja-Pacyfik*, 8.
- Reychamn, J. (1966). Z dziejów orientalizmu polskiego w dobie oświecenia. W: J. Reychman. *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki* (T. 2). Warszawa: PWN.
- Stefański, K. (2012). Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Pracowania Języka i Kultury Japońskiej. W: B. Kubiak Ho-Chi (red.). *Japonia w Polsce. W 90. Rocznice nawiązania stosunków oficjalnych między polską i Japonią*. Warszawa: Wydawnictwo UW.



- Sugiyama, Ch. (2015). „Kotoda ma” to wa nani ka? Jiburianime „sentochihironokamikakushi” o kiten to spite. *PLUS i, II*.
- Willman-Grabowska, H. (1957). Indianistyka w Polsce i studia jej pokrewne. W: S. Strelcyn (red.), *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki* (T. 1). Warszawa: PWN.
- Żuławska-Umeda, A. (2006 [18]). Niepokorny myśliciel – wspomnienie o Profesorze Wiesławie Kotańskim. W: Y. Matsui. *Ko Kotansuki hakase kinen. Chūō shokoku no nihonkenkyūte nihongo kyōiku*. Tōkyo: Kiseisha.
- Żuławska-Umeda, A. (2012). Przypomnieć ostatnie badania Profesora Wiesława Kotańskiego nad poetyką japońską. W: B. Kubiak Ho-Chi (red.). *Japonia w Polsce. W 90. Rocznicę nawiązania stosunków oficjalnych między polską i Japonią*. Warszawa: Wydawnictwo UW.

**Anna Przytomska**

przytoa@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

***ALTOMESAYOQ, CZYLI TEN, KTÓRY ROZMAWIA Z APUS.  
ONTOLOGIA PRAKTYK SZAMANISTYCZNYCH U Q'EROS  
Z ANDÓW PERUWIAŃSKICH<sup>1</sup>***

*Altomesayoq, that who talks with apus.*

**Ontology of shamanic practices among Q'eros from Peruvian Andes**

**Streszczenie:** Tekst prezentuje charakterystykę szamanizmu Q'eros (inicjacja, praktyki lecznicze, czarownictwo) na tle systemu ontologicznego tej grupy. Szamani (*altomesayoq*) odpowiedzialni są za leczenie ludzi i zwierząt oraz zapewnienie dobrobytu wiosce. W tych celach realizują rytuały szamanistyczne oraz pośredniczą pomiędzy światem ludzi i nie-ludzi (*apus* i *pachamamas*). Świat Q'eros współtworzą bowiem ludzkie i nie-ludzkie byty osobowe związane ze sobą siecią stałych relacji, które polegają na transferze substancji życiowych, co wyrażane jest w terminach „karmienia się wzajemnie” (wzajemność) lub „karmienia się kimś innym” (drapieżczość).

**Słowa kluczowe:** szamanizm; nie-ludzie; ontologia; natura; Peru; Q'eros; Keczua.

**Abstract:** The text shows the characteristics of the shamanic practices among Q'eros (initiation, healing practices and sorcery) that are shown on the background of their ontological system. Shamans (*altomesayoq*) are responsible for treating people and animals and ensuring welfare of community. For these purposes, they perform shamanistic rituals and mediate

---

<sup>1</sup> Tekst oparty jest na badaniach terenowych realizowanych w ramach projektu (nr 2014/1S/N/HS3/01694) pt. „Ontologia andyjska w ujęciu antropologicznym. Studia nad tubylną koncepcją relacji «człowiek-natura» na przykładzie keczuańskiej społeczności Q'ero, Peru” (2015-2018) sfinansowanego przez NCN.

between the human and non-human beings (*apus* and *pachamamas*). Q'eros reality is co-created by human and non-human beings connected with each other a network of permanent relationships, which consist in the transfer of vital substances which is expressed in terms of "feeding each other" (reciprocity) or "feeding with someone else" (predatory).

**Key words:** shamanism; non-human persons; ontology; nature; Peru; Q'eros; Quechua.

## Wprowadzenie

Q'eros to lokalna grupa Keczua, których wioski (Hatun Q'eros, Marachea, Quico, Totorani, Hapu) położone są w Kordylerze Vilcanota w Peru (departament Cuzco). Zajmują się hodowlą alpak, lam, owiec, krów oraz uprawą ziemniaków i kukurydzy, a także tkactwem przeznaczonym na użytek własny oraz na sprzedaż. System społeczno-ekonomiczny Q'eros związany jest ściśle ze środowiskiem naturalnym i regulowany przez praktyki rytualne, w tym szamanistyczne. Szamanizm Q'eros obejmuje głównie rytuały lecznicze oraz praktyki mające na celu zapewnienie dobrobytu grupy (płodność zwierząt, urodzaj) co przybiera formę mediacji pomiędzy ludźmi i osobowymi bytami nie-ludzkimi<sup>2</sup>. W ontologii Q'eros różne elementy natury są bowiem postrzegane jako byty osobowe (animizm). Przykład stanowią *apus*, tj. góry-osoby, które otaczają andyjskie wioski i bacznie obserwują monotonne życie mieszkańców. Wszak dla Q'eros nie są to tylko formy ukształtowania terenu, ale byty osobowe, które mają wpływ na ich życie: są opiekunami szamanów i wiosek, władcami dzikich zwierząt i minerałów oraz uzdrawiaczami (Przytomska 2019b). Innym przykładem osób nie-ludzkich są *pachamamas*, tj. przestrzenie-osoby, ściśle związane z każdym człowiekiem, rodziną czy wioską. Relacje między ludźmi i nie-ludźmi u Q'eros polegają na transferze substancji życiowych, co wyrażane jest w terminach „karmienia się wzajemnie” (schemat wzajemności) lub „karmienia się kimś innym” (schemat drapieżczości) (Przytomska 2019a).

---

<sup>2</sup> Osoby nie-ludzkie (*non-human persons*) to byty osobowe nie będące ludźmi. Termin ten został wprowadzony przez A.I. Hallowella (1960) i przyjął się w antropologii zajmującej się społecznościami animistycznymi.

Punktem wyjścia do rozważań nad szamanizmem Q'eros są badania terenowe prowadzone w latach 2013-2017 (łącznie 22 miesiące). Przedmiotem mojej analizy były zachowania, interpretacje oraz reakcje na wydarzenia, których byłam bezpośrednim świadkiem, a także narracje Q'eros o nie-ludziach. Staralam się obserwować głównie, w jakich sytuacjach obecność nie-ludzi ujawnia się podczas ich codziennego życia. W tym tekście proponuję przyjrzenie się praktykom szamanistycznym Q'eros z perspektywy zwrotu ontologicznego<sup>3</sup>. Moje podejście teoretyczne bazuje na 3 głównych punktach: (1) rozszerzone pojęcie osoby (*non-humans persons*), (2) zerwanie z binarną koncepcją natura-kultura oraz (3) schematy relacji (wzajemność oraz drapieżczość).

1. Jak powiedział Graham Harvey (2005: xi), „świat jest pełen osób, ale tylko niektóre z nich są ludźmi”. Jedną z głównych cech konceptualizacji nie-ludzi w ontologiach animistycznych jest ich podobieństwo do ludzi (Descola 1996: 85). Ontologia Q'eros zorganizowana jest wokół socjocentrycznego schematu, gdzie nie-ludzkie byty współtworzące świat (np. zwierzęta, rośliny, zjawiska atmosferyczne, zmarli, duchy itd.) są tak jak ludzie obdarzone sprawczością, refleksyjnym myśleniem, intencjonalnością i prowadzą życie podobne do ludzkiego.

2. Moje badania nad ontologią Q'eros wpisują się w ramy zwrotu ontologicznego, którego jednym z głównych celów jest przełamanie zachodniej opozycji natura-kultura. Zgodnie z założeniami tego nurtu staram się zrozumieć, w jaki sposób te pojęcia są rozumiane przez Q'eros w zakresie ich własnych ram konceptualnych oraz w jaki sposób są przez nich używane. Większość badań nad szamanizmem andyjskim wywodzi się z tradycji religioznawczej lub antropologii symbolicznej. W ramach tego podejścia badacze używają narzędzi teoretycznych z zachodniego kręgu kulturowego (koncepcje bóstwa, kultu religijnego, religii, istot nadprzyrodzonych, ciała i duszy, grzechu), co nie wnosi nic nowego do studiów andyjskich i nie przybliża nas do tubylczego punktu widzenia<sup>4</sup>.

3. Innym narzędziem teoretycznym zastosowanym w analizie szamanizmu Q'eros są schematy relacji wypracowane przez Philippe'a Descolę

---

<sup>3</sup> Podejście to znalazło swoje zainteresowanie w Polsce m.in. wśród badaczy społeczności tubylczych Ameryki Południowej: M. Kairski, T. Buliński, F. Rogalski, K. Świerk, P. Chyc.

<sup>4</sup> Nieliczne wciąż prace z zakresu kosmowizji andyjskiej zauważają obecność zmiany paradygmatu (zwrot ontologiczny), która została wypracowana na gruncie badań społeczności pozaeuropejskich. Są to np. Marisol de la Cadena, Geremia Cometti, Catherine Allen czy Bill Sillar.

(2013): wymiana, drapieżczość, dar, produkcja, ochrona i transmisja. Descola podkreśla, że praktyki i zachowania obserwowane w ramach danej społeczności ujawniają regularności, ciągłości i pewien stopień automatyzmu, co stanowi bazę dla często nieuświadomionych modeli relacji obserwowanych w życiu społecznym. Jednym z celów badań nad ontologiami jest ustalenie typologii możliwych relacji ze światem i innymi, niezależnie od tego, czy są to ludzie, czy nie. Descola dochodzi do wniosku, że na podstawie schematów praktyk i działań można odnaleźć oryginalną matrycę, z której wywodzi się każda ontologia. W tym tekście przedstawiam w jaki sposób ontologiczne schematy ujawniają się w obrębie praktyk szamanistycznych Q'eros.

Pierwszym celem tekstu jest wprowadzenie czytelnika do tematyki szamanizmu andyjskiego, słabo znanej w polskim piśmiennictwie. Dla tej potrzeby przedstawiam i analizuję takie aspekty jak inicjacja szamańska, praktyki lecznicze (rozmowy z *apus* i *haywakuy*) i wróżbiarskie (czytanie z liści koki). Drugim celem tego tekstu jest ukazanie, w jaki sposób szamani wchodzą w relacje z nie-ludzkimi bytami osobowymi w ramach praktyk szamańskich i w jaki sposób wpisują się w ontologię tej grupy. Badania prowadzone wśród Q'eros pokazują, że relacje pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi kształtowane są przez dwa typy relacji: drapieżczość i wzajemność, które stanowią główną oś tekstu.

### **Inicjacja szamańska, czyli zaślubiny z *apus***

*Altomesayoq*<sup>5</sup>, czyli szaman jest wróżbitą oraz uzdrowiaczem, który kontaktuje się ze nie-ludźmi – poprzez rytuały *phukuy*, *kuka qhaway* i *haywakuy* (za pośrednictwem liści koki) oraz podczas sesji leczniczych z udziałem *apus*. Każdy szaman ma swoją specjalizację: może to być opieka nad zwierzętami hodowanymi lub uprawami, rytuały lecznicze, przywoływanie deszczu, ziołolecznictwo itd. Nazwa *alto-mesa-yoq* pochodzi od terminu *mesa alta* (hiszp. wysoki ołtarz) oraz sufiksu dzierżawczego *yoq*; termin oznacza dosłownie: „ten, który nosi wysoki ołtarz”.<sup>6</sup> *Altomesayoq* nazywany jest także *rimachiq*, czyli „ten, który

<sup>5</sup> Istnieje także funkcja *pampamesayoq*, lecz specjalista ten nie potrafi komunikować się z nie-ludźmi w sposób bezpośredni, czyni to tylko za pośrednictwem rytuałów (*phukuy*, *kuka qhaway* i *haywakuy*).

<sup>6</sup> Niższy poziom to *pampa-mesa-yoq* – „ten, który nosi niski ołtarz”. *Pampa* oznacza w języku hiszpańskim „ziemię”, co wskazuje na niższy poziom zaawansowania.

czyni mówić”, co odnosi się do umiejętności komunikowania się z nie-ludźmi (*apus*), oraz *tukuchi*q, czyli „ten, który transformuje”. *Altomesayoyq* wybierany jest przez *apus* poprzez uderzenie pioruna (*illapa*), który w kulturze andyjskiej postrzegany jako byt osobowy i emisariusz *apus*. Wybrańcy zazwyczaj chorują (choroba szamańska), co może zakończyć się śmiercią, o ile zignorują wezwanie<sup>7</sup>.

Ostatnią *altomesayoyq* Q'eros jest 92-letnia María Apasa z wioski Quico, która po raz pierwszy została uderzona przez piorun (*illapa*) w wieku 16 lat podczas wypasania owiec. Kobieta opowiadała, że w zaledwie kilka sekund błękitne niebo przykryły ciemne chmury, zaczął wiać silny wiatr, padać deszcz i grad. María usłyszała grzmot i stanęła w niebieskich płomieniach. Nie odniosła jednak żadnych oparzeń. Rok później została uderzona przez piorun ponownie, tym razem dwukrotnie. María wyjaśniła mi, że po pierwszym uderzeniu umarła, po czym kolejne uderzenie pioruna ożywiło ją ponownie. Po ocknięciu się odnalazła *qhuyas* (kamienie mocy) – podarunek od *apus*. Po powrocie do domu poprosiła swojego ojca i *altomesayoyq* Santosa, aby wtajemniczył ją w sztukę szamańską. Przed przystąpieniem do ceremonii inicjacyjnej (*karpay*) należy przejść przez długi i kosztowny proces przygotowań.

Rytuał inicjacyjny dokonuje się w nocy w obecności nauczyciela, który przywołuje *apus*, *pachamamas* oraz *illapa*. Przed inicjacją należy wykonać rytuał oczyszczający przy pomocy ziół i kwarców oraz *haywakuy* – rytuał ofiarny dla nie-ludzi, który zakopywany jest w ziemi. Adept musi poddać się próbie wody i ognia. Najpierw zanurza się nago w jeziorze, co jest zadaniem wymagającym, gdyż temperatury w górach w nocy spadają poniżej zera. Po wykonaniu tej próby adept podpala słomę ułożoną w formie andyjskiego krzyża (*chakana*), który musi zdeptać. María opowiadała, że jej *karpay* był ciężkim doświadczeniem. Podczas ceremonii rozpętała się burza i dziewczyna została zaatakowana przez kondora oraz duchy zmarłych. Takie wydarzenia są swoistą próbą dla adepta – jeśli przestraszy się, próba nie zostanie zaliczona i może doświadczyć *mancharisqa* (przestrach, utrata duszy) w wyniku czego może ciężko zachorować, umrzeć lub oszaleć. Podczas rytuału inicjacji mistrz przekazuje adeptowi swoje *qhuyas*, czyli kamienie mocy, które posiadają leczniczą moc *apus*, są okryte tajemnicą i nie mogą być pokazywane osobom trzecim. Szamani umieszczają je w swoich ołtarzach (*mesas*) i uważnie ich strzegą.

---

<sup>7</sup> Inicjacja poprzez uderzenie pioruna spotykana jest w całym regionie Andów peruwiańskich (Ricard Lanata 2015; Marzal 2002).





Ilustr. 1. María Apasa. *Altomesayoc* z wioski Quico (fot. A. Przytomska).



Q'eros porównują rytuał inicjacji do zaślubin z *apus*. Szamanka Ángela – informatorka J.W. Rozas Álvarez (1992: 208) – opowiada o ślubie z *apu* Ausangate:

Odkąd wyszłam za mąż za *apu*, wszędzie chodzę z moim *mesal* [ołtarz] i leczę chorych. Pewnego razu *apu* przyśnił mi się i powiedział, że powinnam pozostać panną i związać się z nim. Ale wyszłam za mąż i po kilku latach mój mąż ciężko zachorował i umarł. Dlatego mówię, że *apu* jest bardzo zazdrosny, na pewno był zazdrosny o mojego męża i zabrał mi go; po jego śmierci nie wyszłam ponownie za mąż i może dlatego *apu* daje mi moc, mogę leczyć ciężko chorych, których lekarze nie mogą uratować.

Relacja szamanów z *apus* ma często charakter małżeństwa. Washington Rozas (1992: 205) pisze o przypadku Camilo, który kilka dni po inicjacji wziął ślub z *pachamama* (Matka Ziemia): *W piątek w nocy mój mistrz i ja poszliśmy na pole mojego ojca, tam nagi zakopałem się w ziemi i byłem tam aż do rana, mój mistrz powiedział mi na ucho, że muszę współżyć z pachamama, aby otrzymać jej moc*". Pomiędzy *altomesayoyq* a *apus* nawiązane są relacje, które wyrażane są także w terminach pokrewieństwa (rodzice-dzieci). Oba te przypadki obecne są w językowych praktykach Q'eros. „Apu Osonaku jest jak mój ojciec, opiekuje się mną, jestem jego córką” – mówiła mi María Apasa. Manuel, syn Marii, komentował zaś: „Jesteśmy dziećmi *apus*, dlatego one muszą się nami opiekować. My też musimy dbać o *apus*, tak jak dbamy o naszych rodziców”. Toribio z Hatun Q'ero opowiadał z kolei: „Mój dziadek mówił, że ożenił się z *apu*... i że ona była piękną kobietą... i przychodziła do niego w nocy, w snach. I spali razem... [śmiech] Mówił, że jak o nią dbał, dawała mu dużo zwierząt i dobre zbiory”.

Po inicjacji mistrz przekazuje uczniowi narzędzia, za pomocą których będzie on mógł realizować swoje zadania. Głównym atrybutem szamana jest *mesa*, czyli przenośny ołtarz, w którym znajdują się szamańskie artefakty mocy, tj. *khuyas*, *illas*, kryształy, *qollpa*, *mantas*, dzwonek, *rikaru* itd. *Mesa* jest używana do leczenia, czytania z liści *koki* oraz przywoływania *apus* i *pachamamas*. *Khuyas* to kwarcy nazywane dziećmi *apus*, o leczniczej mocy, którymi szaman pociera ciało pacjenta podczas leczenia. Z kolei *illas* to kamienie w kształcie zwierząt, np. łam, alpak, owiec czy krów, które służą do rytuałów związanych z płodnością zwierząt. Za pomocą *illas* szamani potrafią multiplikować zwierzęta hodowlane, które

wychodzą z *wak'as* (miejsca mocy) przez otwory w skale. *Mesa* to ołtarz-wszechświat, który służy do wróżbiarstwa (czytanie z liści koki) oraz stanowi mikrowśzechświat, w którym *altomesayoc* dokonuje aktu transformacji w procesie leczenia.

Relacje seksualne pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi są elementem praktyk szamanistycznych, nie tylko w Andach, ale także w innych społecznościach animistycznych na całym świecie. Na przykład wśród syberyjskich Jukagirów łowcy podczas snu współżyją z córkami Ducha Lasu, w celu uzyskania benefitów w postaci zwierzyny łownej. W tym przypadku, tak samo jak u Q'eros, ma miejsce tworzenie relacji powinowactwa, które wiążą się z szeregiem specjalnych korzyści i obowiązków. Po inicjacji szamańskiej oraz zaślubinach z *apu* szaman jest zobowiązany służyć mu, np. spełniać jego prośby lub realizować rytuały ofiarne, w zamian za moc i pomoc w leczeniu. Relacje te wskazują jednoznacznie na schemat wzajemności, która opiera się na szeregu zależności łączących szamana i jego *apu* opiekunów.



Ilustr. 2. Szamański ołtarz (fot. A. Przytomska).



Ilustr. 3. *Rikaru* – zawiniątka zawierające produkty do *haywakuy* (fot. A. Przytomska).

### **Rytuały lecznicze jako schemat wzajemności**

*Kuka qhaway*, czyli czytanie z liści koki, to praktyka szamańska realizowana w celu zdiagnozowania choroby, sprawdzenia metod leczenia oraz odczytania przyszłości i przeszłości pacjenta (wróżbiarstwo). Według Q'eros to nie koka posiada informacje na temat pacjenta; jest ona pośrednikiem pomiędzy ludźmi a *apus*, które według Q'eros posiadają wiedzę na temat ludzi, gdyż są z nimi związane siecią złożonych relacji. Z tego powodu szaman przed rozpoczęciem inwokacji (*waqay*) pyta pacjenta o *apus* znajdujące się w miejscu jego zamieszkania. Następnie zapala tytoń oraz dzwoni dzwonkiem, aby skomunikować się z nie-ludźmi. Zawija liście koki w *unkuña* (materiał z wełny alpaki), podnosi i zbliża zawiniątka do twarzy pacjenta, prosząc o 3 dmuchnięcia. Q'eros uważają, że poprzez dmuchnięcie *sami* (esencja życiowa) człowieka jest przechwytywana przez *mama kuka* (Matka Koka, roślina-osoba) i przekazywana dalej do *apus*, którzy pomagają w diagnozie i leczeniu. Następnym krokiem jest rozwinięcie *unkuña* i interpretacja koki, za pomocą której nie-ludzie



przekazują informacje, które tylko szaman potrafi odczytać.<sup>8</sup> Zazwyczaj analizują ułożenie liści, choć niektórzy *altomesayoq* twierdzą, że widzą obrazy i sceny wśród liści koki. *Kuka qhaway* to skomplikowana sztuka, wymaga doświadczenia i wielu lat nauki; każdy z szamanów ma na nią swój własny sposób.



Ilustr. 4. Lektura z liści koki (fot. A. Przytomska).

Praktyka czytania z koki jest rodzajem kontaktu z *apus* (bytami nie-ludzkimi), który ma charakter pośredni (za pomocą koki), podobnie jak rytuał *haywakuy*, czyli kolejny krok w praktyce leczniczej. Na podstawie *kuka qhaway* szaman nie tylko ocenia stan pacjenta, ale także sprawdza metody leczenia, przyczyny choroby i wszelkie informacje potrzebne do procesu leczenia. Koka pełni funkcję pośrednika pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi i jest bardzo ważnym elementem praktyk szamanistycznych.

Jednym z najważniejszych rytuałów leczniczych, reprezentującym schemat wzajemności, jest *haywakuy*. W keczua *haywakuy* oznacza: „dać coś komuś, otrzymać coś, podzielić się”. Badania pokazują, że jest to rytuał polisemantyczny (np. Bolton, Bolton 1976; Allen 1988; Lorente

<sup>8</sup> Więcej na temat czytania z liści koki u Q'eros patrz: Przytomska (2017) .

Fernández 2010; Greenway 1998). Jako akt kolektywny realizowany jest w sierpniu (początek roku rolniczego), kiedy Matka Ziemia musi zregenerować siły, by móc zrodzić owoce w kolejnym roku. „Trzeba nakarmić Matkę Ziemię, aby nie była głodna. (...) Tak jak kobieta gotowa jest do zapłodnienia, dlatego też przed sianiem należy ją zapłodnić za pomocą *haywakuy*” – wyjaśniają szamani. Rytuał ten realizowany jest także podczas karnawału (*puhllay*), kiedy to Q'eros proszą nie-ludzi o płodność i zdrowie dla zwierząt (*uywa chuway*). Q'eros realizują *haywakuy* także indywidualnie, prosząc o zdrowie, szczęście, miłość, pracę itd. Odprawiany jest on ponadto w przypadku niekorzystnej pogody, chorób zwierząt, nieurodzaju, podczas ślubów, budowy nowego domu czy w celu rozwiązania sporów. *Haywakuy* funkcjonuje także jako rytuał ochronny. Ja, jako osoba z zewnątrz, realizowałam go, kiedy po raz pierwszy odwiedzałam wioskę lub pojawiałam się w niej po dłuższej nieobecności. Q'eros twierdzą, iż obcy muszą przywitać się z nie-ludźmi i poprosić ich o pozwolenie na pobyt. Francisco z Qollpacucho wyjaśniał: „Kiedy przychodzisz do czyjegoś domu, musisz zapukać do drzwi i poprosić o pozwolenie na wejście, najlepiej też przyjść z podarunkiem”. Komentarz ten podkreśla osobowy status *apus* oraz ich ochronną rolę.

Opisany poniżej rytuał *haywakuy* został zrealizowany w sierpniu 2016 roku w pobliżu Cuzco przez szamana Toribio z Hatun Q'ero<sup>9</sup>. Podczas moich badań poprosiłam go o lekturę z liści koki. Po jej wykonaniu szaman powiedział: „Masz *mal de corazón*<sup>10</sup>. Jesteś zmartwiona, smutna, zestresowana i dlatego twoja dusza uciekła. Trzeba ją zawołać” – powiedział. Toribio stwierdził, że konieczne jest wykonanie *haywakuy*. Zaczął od *phukuy* (podmuch z użyciem liści koki) oraz *waqay* (inwokacji), mówiąc: „Przybądźcie teraz Mama Simona, Doña Teresa, *apu* Ausangate, *apu* Wamanlipa, przyjdźcie. Wołam was, żebyście wyleczyli Annę”. W ten sposób Toribio zaprosił nie-ludzi do wspólnego żucia koki i *ch'allay* (rytualnej libacji), serwując im wino oraz piwo. Toribio przygotował następnie swoje atrybuty: dzwonek, rękaw z nogi wikuni i ołtarz, gdzie ułożył biały papier – symbolizujący talerz, a pośrodku bawełnę oznaczającą Hanan Pacha (świat górny). Następnie z płatków białych i czerwonych goździków

<sup>9</sup> Toribio w wieku 18 lat został trafiony przez piorun, lecz jest *pampamesayoyq* i w trakcie nauk na wyższy stopień (*altomesayoyq*).

<sup>10</sup> Boleść serca (*mal de corazón*) to choroba, która według Q'eros (i innych keczua) charakteryzuje się lękiem, smutkiem, bezsennością, brakiem apetytu, bólem w okolicach serca i zmęczeniem. Za pomoc w tłumaczeniu terminu dziękuję F. Rogalskiemu.

wyzaczył okrąg i ułożył *k'intus* z liści koki, reprezentujące ciało pacjenta (moje ciało), na które dmuchnęłam trzykrotnie (przekazując *sami*). Następnie zgodnie z zaleceniem poprosiłam *apus* nie tylko o zdrowie, ale także pracę, pieniądze, miłość, szczęście, pomyślność dla siebie i rodziny. Ujawnia to holistyczny (wiele elementów) i kolektywny (ja i rodzina) wymiar zdrowia w ontologii Q'eros. Kolejno po lewej (dla *pachamama*) i prawej stronie (dla *apus*) *paqo* umieścił następujące elementy:

PACHAMAMAS (żeńskie)	APUS (męskie)
Ziarna koki, ciecierzycyca, (zdrowie)	Tłuszcz z lamy, biały cukier, ciecierzycyca, Zioło wiraq'oya, komosa ryżowa, ryż (zdrowie)
Zboże, kukurydza czerwona, soczewica, figi (obfitość)	Kadzidło, kukurydza żółta (pieniądze)
Anyż (komunikacja)	Pszemica, soczewica (obfitość)
Słodkie ciastka (harmonia)	Anyż (dobra komunikacja i porozumienie)
Orzeszki ziemne (opieka)	Makaron (zgoda w rodzinie)
	Fasola (szczęście)

Każdy z tych elementów jest zarazem darem (posiłkiem) dla nie-ludzi oraz odpowiednikiem życzenia, które ma być spełnione, np. ciecierzycyca jako dar dla *pachamama* ma być odwzajemniona pod postacią zdrowia itd. Prowadzi to do wniosku, że *haywakuy* nie powinien być rozumiany jako rytuał ofiarny (dar), lecz jako *ayni* (keczuańska koncepcja wzajemności), gdzie każdy podarowany element ma zostać odwzajemniony. Gdy zapytałam Toribio, czy można zrealizować *haywakuy* bez proszenia o coś w zamian, szaman odpowiedział: „nie, zawsze musisz poprosić o coś w zamian”, co jednoznacznie wskazuje na imperatyw wzajemności.

Po przygotowaniu całości<sup>11</sup> szaman owija białym papierem i sznurkiem pakunek, który należy spalić. Jeśli wydziela się przy tym dużo dymu, a popiół jest koloru białego, oznacza to, że nie-ludzie są zadowoleni z daru. W sytuacji, gdy szaman nie zaspokoi ich oczekiwań, czekać go może kara – np. choroba, wypadek, biczowanie. Palenie *haywakuy* jest ważnym elementem rytuału i jest aktem przekazania daru nie-ludziom, którzy odwzajemniając się, leczą pacjenta. Ostatnim krokiem procesu leczenia jest *animu waqay* (przywołanie duszy). Toribio podniósł swój ołtarz i wykonał nim ruch z góry na dół wzdłuż mojego ciała. Następnie

<sup>11</sup> Więcej na temat *haywakuy* u Q'eros, patrz Przytomska 2017.

położył ołtarz na mojej głowie i powiedział: „przybądź duszo, przybądź”. Na koniec dmuchnął trzykrotnie w czubek głowy, gdyż jest to miejsce, którędy dusza wchodzi z powrotem do ciała chorego.

Podsumowując, *haywakuy* stanowi dar dla nie-ludzi (*apus*, *pachamamas*), za pomocą którego szaman (i ludzie, których reprezentuje) tworzą relacje wzajemności – by zapewnić sobie pomyślność i dobrobyt. Dla Q’eros schemat wzajemności rozumiany jest jako akt wzajemnego karmienia się: szaman za pomocą *haywakuy* karmi nie-ludzi, którzy w akcie wzajemności obdarowują ludzi zdrowiem i dobrobytem. Jak podkreślają Q’eros, dobrobyt ludzi zależny jest od dobrobytu nie-ludzi i odwrotnie.



Ilustr. 5. *Haywakuy* przygotowywane przez Toribio (fot. A. Przytomska).

Jeśli stan zdrowia pacjenta jest bardzo ciężki lub jeśli należy rozwiązać poważny problem, *altomesayoq* przywołują *apus*, by zajęli się pacjentem bezpośrednio. Jorge z wioski Ocongata, bratanek Marii Apasa, opowiada:

Do mojej ciotki Marii przychodzili ludzie, których okradziono. Moja ciocia mówiła dokładnie, kto wszedł do ich domu... przynosi swoją *mesa* i woła *apus*. I w ciągu 20-30 minut przychodzą. Wchodzą do domu, robią hałas „pum, pum, pum” i pytają,



co tu robią, po co ich wezwano. María daje im jeść. Pacjent opowiada, co się stało, i mówi: „*tayta* [ojcze], powiedz mi, kto mnie okradł”. I potem [*apu*] mówi kto, albo gdzie go możesz znaleźć. Albo mówi: „poczekaj, za jakiś czas znajdziesz zgubę”, albo mówi, że „nie znajdziesz, że już nie odzyskasz”.

Rozmowy z *apus* odbywają się w nocy i w ciemności, gdyż patrzenie na *apus* jest zakazane. *Apus* przybywają pod postacią ptaków (gołąb, kondor, sowa, mewa) lub wiatru. Ich obecność odczuwana jest przez trzepot skrzydeł oraz stukanie pazurami na dachu lub stole. *Altomesayoc* przygotowuje dla nich poczęstunek (*ch'allay*) z wina oraz *aqha* (wino z kukurydzy). *Apus* witają się z ludźmi i mówią np.: „Jestem *apu* Ausangate, po co mnie przywołaliście?”. Szamani twierdzą, że *apu* często są zirytowane, gdyż zostały oderwane od swoich obowiązków. Podczas sesji *apu* odpowiada na pytania i leczy pacjentów. Victor z Quico opowiada o swoich doświadczeniach:

Martin Quispe wołał *apus* w ciemnościach, najczęściej o północy. Przylatywały kondory, *pachamama* wchodziła pod postacią wiatru. Kiedy zrobisz coś złego, kpisz lub nie robisz tego od serca, [*apus*] zaczynają mówić, na przykład: „Jak się masz? Naśmiewasz się z nas?” I biją cię biczem, uff, mocno. Przychodzi Ausangate, Sawasiray, Wamanlipa, różne *apus* przychodzą. Siadają i piją wino. (...) Jak rodziła się moja pierwsza córka, żona nie mogła urodzić przez 2 dni... Prawie umarła, więc poszedłem do Saqarara... by znaleźć Marię i dałem jej kokę, butelkę z alkoholem i powiedziałem: „Moja żona nie ma się dobrze”, i opowiedziałem wszystko. Ona dała mi poncho i powiedziała: „Zakryj się. Ja zawołam *apus*”. To było o 10 rano, była tam jaskinia. Ale widziałem coś, [*apus*] przyszły jako kamienie, małe jak skrzaty, i mówiły głośno: „Synu, nie patrz. Będziesz miał chore oczy”. Ona siedziała ze swoim otwartym ołtarzem. „Już urodziło się twoje dziecko. To dziewczynka. Przyszedł *soq'a wayra* [wiatr przodków] i złapał ją i nie pozwalał jej urodzić. [*Apus*] już to zabrali” – powiedziała.

Podsumowując, za proces leczenia nie odpowiada bezpośrednio szaman, lecz dokonywany jest on dzięki atrybutom mocy: ołtarzowi (*mesa*) oraz kamieniom *qhuyas* (dzieci *apus*). Szaman jest wykonawcą rytuału, lecz to nie-ludzie i przedmioty magiczne (posiadające moc nie-ludzi) materializują stworzoną przez szamana potencjalność (zdrowie, szczęście, pieniądze itd.), która ma charakter postulatywny. Manuel z Quico wyjaśnia: „To nie ja leczę, lecz *apus*. Ja jestem pośrednikiem, leczę, bo mam ołtarz”. Mikrokosmos tworzony podczas *haywakuy* (skonstruowana miniatura) ma

bezpośredni wpływ na makrokosmos (rzeczywistość żywą), czyli to, co skonstruowane w rytuale, materializuje się w rzeczywistości. Analiza *haywakuy* ujawnia schemat wzajemności. Rytuał ten stanowi bowiem pokarm (ofiary) dla nie-ludzi, lecz nie powinien być rozumiany w terminach ekonomii daru, lecz jako swoisty akt wymiany, który w ramach praktyk szamanistycznych Q'eros przyjmuje formę aktu wzajemnego karmienia się. Widzimy zatem, że głęboka troska Q'eros o dobrobyt nie-ludzi jest także troską o samego siebie, a karmienie nie-ludzi jest w ostateczności karmieniem samego siebie. Wszak według Q'eros aby otrzymać, trzeba dać.

### **Layqas, czyli czarownicy**

Badania pokazują, że praktyki szamanistyczne na całym świecie mają także swoją negatywną i mniej jawną odstonę (Winkelman 1992). U Q'eros czarownik to *layqa*, który posiada umiejętności i wiedzę taką samą jak szaman, lecz działa w celu zaszkodzenia innym. Martin z wioski Marcachea komentował:

*Layqas* są zawistni i żądni pieniędzy. Przychodzą do nich ludzie zazdrośni, im się nie podoba, że ty masz więcej owiec, lam, że pracujesz albo że twoje dzieci pojechały do miasta. *Layqas* (...) rzucają czar na innych, sprawiają, że zaczynasz chorować.

Co ciekawe, szaman może być jednocześnie czarownikiem, kiedy używa mocy do zaszkodzenia innym; zamiast z *apus* i *pachamamas* „rozmawia z *supay*<sup>12</sup>”. Jak twierdzi Xavier Ricard Lanata (2007: 157), rozróżnienie pomiędzy *layqa/hampiq* odnosi się nie tyle do samych specjalistów, umiejętności czy wiedzy, ile do form ich działania. Nie istnieje bowiem całkowite rozróżnienie pomiędzy tzw. „białym = dobrym” i „czarnym = złym” szamanem. Victor, szamana z Quico, twierdził na przykład, że *layqas* realizują tzw. czarne *haywakuy*, które różnią się składnikami (np. zamiast białego papieru czarny papier – stąd nazwa) i kierowane są do drapieżczych nie-ludzi (*supay*, *saqras*, *machulas*). Ponadto *layqas* składa w ofierze żaby, ropuchy albo węże zamiast tłuszczu alpaki. Tłuszcz (*wira*) jest

---

<sup>12</sup> *Supay* to nie-ludzkie byty, które są kategoryzowane jako „złe” i „niebezpieczne”; inny słowy to byty drapieżcze, które powodują choroby i śmierć, np. *saqra*, *machula*, *wayras*.

w ontologii Q'eros jednym z elementów składowych ciała każdego bytu, natomiast gady są uosobieniem chorób. Według Victora magiczne działania czarowników wiązać się mogą z chciwością (pożądanie mocy lub dóbr materialnych):

Berta Champi wyszła z grobu, bo była potępiona. Kiedy grób jest otwarty, trzeba poczekać, *kukuchi* [potępiony] wraca o różnych porach. Kiedy wejdzie, trzeba odkopać, odciąć i spalić głowę. Żeby nie wróciło, nie wychodziło, nie? Czasami uprawiają seks z zięciem albo synem, matką albo ojcem. I potem człowiek nie umiera, eh? Seks z dziećmi jest większym grzechem niż morderstwo (...). Obcięliśmy jej głowę 3 miesiące po pogrzebie, kobiecie, która uprawiała seks ze swoim zięciem. I lała się krew, kiedy obcięliśmy ją siekierą. Żywa, była żywa. Ja miałem 17 lat. Po pogrzebie tydzień było spokojnie, ale potem ktoś widział ją tam, inna osoba widziała ją gdzie indziej. Potem ona chciała jeść dzieci. Pojawiała się, mówiąc: „uratujcie mnie, zrobiłam to, spałam z moim zięciem”. (...) Takim osobom trzeba obciąć głowę i spalić całe ciało. To są czarownicy. Głowę tej kobiety zabrali aż do *apu* Pumachunta. Zabrali alkohol, żeby spalić, nie? I sami zaczęli pić i głowa im uciekła, fuuuu, silny wiatr przyszedł, przyszła mgła... Dopiero na dole ją złapali. I znów weszli na górę. Tylko ją zakopali, bo nie chciała się spalić. Nie działało ani paliwo, ani alkohol, nic. Ani włosy, ani skóra się nie paliły, oczy były jakby żywe. Cała wioska zrobiła *haywakuy* (...) i ona nie wróciła, bo zakopaliśmy ją w dwóch różnych miejscach.

Nadzwyczajne wydarzenia spowodowane są faktem, że Berta była czarownicą. W dalszej części opowieści Victor wyjaśnia związek kazirodztwa z aktami czarownictwa, które realizowane są najczęściej w celu wzbogacenia się:

Kiedy [layqas] chcą mieć szybko dużo zwierząt (...) uprawiają seks z członkami rodziny. I robią czarne haywakuy. To właśnie zrobiła Berta. Ale nikt o tym nie może wiedzieć. I pojawiają się zwierzęta, uff, dużo. I nie tylko raz, cały czas muszą to robić. To jest zła energia, czarownictwo. Te zwierzęta nie są na zawsze. Kiedy umierasz, zwierzęta zaczynają też umierać, w ciągu 5-6 miesięcy umierają. Nie są prawdziwe, są zaczarowane. W ciągu 2 lat pojawia się 100 alpak, 100 lam, 100 owiec. To jest niemożliwe. Skąd je mają? Więc i tak ludzie wiedzą, zawsze są plotki. Albo czasem się kłócą i zaczynają sami mówić. Nigdy nie ma spokoju, może być rok spokoju i kiedy się wyda, twoje zwierzęta zaczynają chorować i umierać. Robią to samo dla pieniędzy lub pracy. Potem wszystko idzie w dół,

pieniądze, uprawy, wszystko. To może trwać 3 lata, a potem i tak zawsze powoli pojawiają się problemy.

Powyższy fragment wyjaśnia, że akt kazirodczy służył do działań magicznych tj. do multiplikacji zwierząt. Czarny *haywakuy* kierowany jest do złych nie-ludzi (*supay*), którzy w zamian za ofiarę multiplikują zwierzęta (schemat wzajemności). Działanie to jednak stanowi złamanie kulturowego tabu, dlatego też prowadzi do anormalnej transgresji, w której zanika granica pomiędzy śmiercią i życiem (Fourtane 2015: 162). Człowiek, który złamał tabu, musi ponieść konsekwencje i zostaje wykluczony z ludzkiego porządku także po swojej śmierci – zamienia się w *kukuchi*, czyli potępionego.

Drapieżcze relacje seksualne jako przejaw czarownictwa obecne są także pod postacią aktów wykradania siły życiowej (*sami*). Florentino z wioski Marcachea ostrzegł mnie przed czarownikami z Esparilla:

Nie powinnaś pracować z tą rodziną. On i jego rodzina to *layqas*, oni są niebezpieczni, ja ich unikam, nikt tu z nimi nie chce rozmawiać. Y., brat X., został oskarżony nawet o gwałt. *Layqas* zawsze są kobieciarzami, oni sypiają z kobietami, żeby je jeść. Ich ojciec R. to kobieciarz, oni czerpią siłę, moc od kobiet, spędzając z nimi noc. Dlatego są tacy silni.

Według Q'eros niektórzy szamani poprzez stosunki seksualne czerpią moc od innych ludzi, co także jest wynikiem chciwości (pożądanie mocy i siły życiowej). Relacje seksualne, które mają na celu żywienie się innym (kradzież energii życiowej – *sami*) są rozumiane przez Q'eros jako akt drapieżczy.

Czarownictwo może być także związane z zazdrością i zawiścią. Ana María z wioski Quico, synowa Marii Apasa, opowiada o związku pomiędzy nienawiścią oraz czarownictwem:

Jest dużo złych ludzi, którzy źle życzą innym. Musisz uważać na tych, co źle ci życzą, oni rzucają uroki, *mal de ojo* i inne, i wtedy chorujesz. Ja zawsze na przykład zakładam dzieciom bransoletkę z *wayruro* albo ze sznurka z wełny *lamy*<sup>13</sup>, ale musi być utkana odwrotnie, na lewą stronę, bo inaczej nie zadziała. No więc... ja zawsze zakładam dzieciom te bransoletki, żeby całe zło wróciło

---

<sup>13</sup> Q'eros uważają, że ziarna *wayruro* oraz sznurek z wełny lamy utkany lewostronnie ma właściwości ochronne – chroni przed urokami i *mal de ojo*.

[*kutichiy*]. I kiedyś moja córka wróciła ze szkoły i ja widzę, że te ziarenka są popękane, one nigdy nie pękają. Pomyśl, jak ludzie są bardzo zazdrośni i źle życzą nawet dzieciom.

**Ale czemu są zazdrośni?**

My jesteśmy rodziną Marii Apasa, ona jest słynną *altomesayoq*. I inni ludzie z naszej wioski o tym wiedzą, zazdroszczą nam, są nienawistni, bo my mamy, a oni nie mają. My kupiliśmy ziemię w Cuzco i kilka lat temu wybudowaliśmy dom. Teraz mieszkamy w Cuzco. W ludziach jest dużo zawiści...

Ana Maria opowiadała także o praktyce zawiązywania na nadgarstku sznurka z wełny lamy, który został wykonany lewostronnie. Q'eros uważają, że działania lewostronne (czyli odwrotne) są związane z *kutichiy* (kecz. oddać, zwrócić), czyli z aktem zwracania. Leczenie czarów, tj. chorób spowodowanych działaniem *layqa*, przy pomocy *apus* także polega na *kutichiy* tj. usunięciu choroby z ciała pacjenta i oddaniu w miejsce pochodzenia. Q'eros twierdzą, że choroba to byt żywy i osobowy. Na przykład podczas rytuału *kutichiy* szaman rozkazuje chorobie: „*wynoś się, wynoś się, wynoś się*”, biczuje ciało pacjenta, a następnie przywołuje jego duszę (*animu*).

Podsumowując, Q'eros rozumieją czarownictwo jako wynik: nienawiści (chęci zaszkodzenia komuś) lub chciwości (pragnienia mocy lub dóbr materialnych). Co ciekawe, czarownictwo także ujawnia mechanizm wzajemności – *layqa* karmi *supay* (drapieżczy nie-ludzie), by spełniły jego prośbę – np. obdarowały go zwierzętami. Leczenie czarów również polega na schemacie wzajemności – *paqo* za pomocą *apus* opiekuńczych zwraca chorobę temu, który ją zesłał na chorego pacjenta. Jednakże schemat ataków drapieżczych jest przykładem asymetrii negatywnej, gdzie drapieżca (czarownik) bierze *sami* ofiary bez oferowania czegokolwiek w zamian. Co ciekawe, nie-ludzie (*apus*, *pachamamas* i inne) także mogą być drapieżczy, co ujawnia się podczas ataków na ludzi, które kończą się chorobami, a także śmiercią (Przytomska 2019b).

### **Podsumowanie: praktyki szamanistyczne na tle ontologii Q'eros**

Tekst ten stanowi wprowadzenie do praktyk szamanistycznych Q'eros, które zostały ukazane na tle ontologii tej grupy. Pokazaliśmy, że zjawisko to ma dwie odsłony. Z jednej strony szamanizm zapewnia dobrobyt grupy

poprzez rytuały lecznicze i rolnicze, a także utrzymywanie pozytywnych relacji z nie-ludźmi. Z drugiej strony może mieć charakter destrukcyjny, co ujawnia się pod postacią czarownictwa.

Jednym z ważnym aspektów szamanizmu Q'eros jest utrzymywanie stałych relacji z osobowymi bytami nie-ludzkimi (np. *apus* i *pachamamas*). Stosunki te nie powinny być postrzegane jako rodzaj kultu religijnego, lecz rodzaj symetrycznej relacji, która konieczna jest do trwania zarówno ludzi, jak i nie-ludzi. Zgodnie z ontologią Q'eros wszystkie elementy tworzące świat są ożywione, choć mogą one różnić się stopniem sprawczości. Imperatyw wzajemnego karmienia się świadczy o silnym związku ludzi i nie-ludzi oraz ich wzajemnej zależności. Trudno jest więc porównywać *apus* do bóstw opiekuńczych. Relacje pomiędzy ludźmi i bóstwami w innych ontologiach charakteryzują się bowiem relacją asymetryczną oraz jednokierunkową i opierają się na schemacie opieki, nie zaś wzajemności.

Warto także zwrócić uwagę na wymiar lokalności i relacji powinowactwa. Po pierwsze, życie Q'eros uzależnione jest od lokalnych *apus* i *pachamamas*, czyli nie-ludzi zamieszkujących obszar w pobliżu wiosek. Byty te są w pewnym kontekście częścią społeczności poprzez swoją bliskość i obecne są w codziennym życiu mieszkańców, mają bowiem wpływ na pogodę, uprawy, hodowlę, zdrowie mieszkańców itd. Po drugie, ważnym aspektem jest nawiązywanie relacji powinowactwa między ludźmi i nie-ludźmi, tj. między szamanem a *apus* lub *pachamamas*, które wiąże się z odbywaniem relacji seksualnych (w snach lub w rzeczywistości) oraz z symbolicznymi zaślubinami podczas rytuałów inicjacyjnych. Akt ten jest początkiem relacji, która przypomina relacje ludzi w ramach związków pokrewieństwa i powinowactwa.

Jak już wspomniano, zadaniem szamana jest utrzymywanie równowagi pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi, tak aby te dwie grupy współegzystowały ze sobą. Moje badania pokazują, że relacje pomiędzy Q'eros i *apus* nie stanowią „kultu religijnego” czy relacji ochrony, lecz są wpisane w szeroki zakres ekonomii wzajemności. Ta wymiana ma na celu zapewnienie równowagi i symbiozy, które gwarantują trwanie danego „ekosystemu” złożonego z ludzi i nie-ludzi. Relacje wymiany odpowiadają formule zapewniającej ruch substancji życiowej pomiędzy dwiema grupami bytów o podobnym statusie ontologicznym. Wzajemność jest przykładem relacji symetrycznej, w której każde uzgodnione przeniesienie wymaga czegoś w zamian, niezależnie od tego, czy jest to równe wartości otrzymanej rzeczy oraz bez względu na to, czy zwrot jest natychmiastowy czy odro-

czony. W przypadku praktyk szamanistycznych takie relacje polegają na transferze określonej substancji (*sami*). Bilans transmisji pomiędzy dwoma podmiotami jest zawsze równy, inaczej niż w przypadku czarownictwa (relacje drapieżności), gdzie bilans jest ujemny, dlatego że czarownik, który np. wykrada substancję życiową od swojej ofiary, nie oddaje niczego w zamian.

Na koniec należy jeszcze dodać, że regułą ontologiczną Q'eros – czyli regułą, która odpowiada za budowanie grupy i utrzymywanie równowagi świata – jest schemat wzajemności (zasada *ayni*). Wszelkie relacje drapieżcze wewnątrz grupy są uważane za destrukcyjne i waloryzowane negatywnie. Q'eros dążą do ich eliminacji, czy to w przypadku ataków czarowników, czy drapieżczych ataków nie-ludzi.

## BIBLIOGRAFIA

- Allen, C. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Waszyngton (DC): Smithsonian Institution Press.
- Bolton, Ch. Bolton, R. (1976). Rites of Retribution and Restoration in Canchis. *Journal of Latin American Lore*, 2(1), 97-114.
- Descola, P. (1996). *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*. W: P. Descola, G. Palsson (red.), *Nature and society. Anthropological perspective* (s. 82-102). Londyn, Nowy Jork: Routledge.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Flores Ochoa, J. (1977). *Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores*. W: J. Flores Ochoa (red.), *Pastores de puna. Uywamichi q punarunakuna* (s. 245-262). Lima: IEP.
- Fourtané, N. (2015). *El condenado andino. Estudios de cuentos peruanos*. Lima, Cusco: IFEA, CBC.
- Greenway, Ch. (1998). Objectified Selves: An analysis of Medicines in Andean Sacrificial Healing. *Medical Anthropology Quarterly*, 12(2), 147-167.
- Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. W: S. Diamond (red.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. Nowy Jork: Columbia University Press.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the Living World*. Londyn: Hurst & Co.
- Lorente Fernández, D. (2010). 3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas, *Anthropologica*, 28, 163-190.



- Núñez del Prado Béjar, J. (1970). El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba. *Allpanchis Phuturi-nqa*, 2, 57-119.
- Przytomska, A. (2017). "Hay que alimentar a la Madre Tierra". Haywakuy: un ritual de sanación e intercambio en la ontología de los q'eros. W: V. Torres, V. Anguiano (red.), *Recuperando la vida: etnografías de sanación en Perú y México*, s. 113-138. Lima: Ríos Profundos editores.
- Przytomska, A. (2019a). *Ludzie i nie-ludzie. Ontologia andyjska w ujęciu antropologicznym na przykładzie keczuańskiej społeczności Q'eros z Peru*, praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (w przygotowaniu).
- Przytomska, A. (2019b). Apus: non-human persons in ontology of Q'eros from the Cordillera Vilcanota (Peru). *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 4, (w druku).
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima: IFEA i CBC.
- Rozas Alvarez, Jesús W. (1992). "Sana, sana patita de rana...". W: H. Tomoeda, J.A. Flores Ochoa (red.), *El Qosqo. Antropología de la ciudad*. Cuzco: CEAC i Ministerio de Educación del Japón.
- Winkelman, M. (1992). *Shamans, priests, and witches: A cross-cultural study of magico-religious practitioners*. Tempe: Anthropological Research Papers, Arizona State University.



**Tomasz Raczkowski**

tomaszred27@gmail.com

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Wrocławski

## **POZA NARRACJĘ, POZA LOKALNOŚĆ: DYSKURSYWNE FUNKCJONOWANIE POSTACI BEKSIŃSKICH W SANOKU**

### **Beyond narration, beyond locality: discursive practice of figures of Beksiński family in Sanok**

**Streszczenie:** Artykuł przybliża zagadnienie współczesnego funkcjonowania postaci Zdzisława i Tomasza Beksińskich w Sanoku, będącym ich rodzinną miejscowością. Na podstawie badań empirycznych autor proponuje spojrzenie na specyficzną sytuację komunikacji i wymiany symbolicznej zachodzącej pomiędzy przyjezdnymi turystami i wytwarzającymi lokalną tożsamość mieszkańcami Sanoka. Kluczową rolę odgrywa w tym ujęciu formacja dyskursywna wytwarzana na podstawie biografii Beksińskich w sferze kultury popularnej, która następnie wchodzi w relacje z odwiedzanym miejscem. Po przybliżeniu problematyki dyskursu wytwarzanego wokół Beksińskich i miejsca Sanoka w jego ramach autor proponuje w artykule ujęcie obserwowanego zjawiska jako specyficznego mediowania pomiędzy płaszczyzną symboliczną a lokalno-praktyczną, odbywającego się za pośrednictwem dyskursywnie uformowanych figur Beksińskich, wskazując przy tym na wpływ tej sytuacji na konceptualizację przestrzeni społeczno-kulturowej.

**Słowa kluczowe:** Beksiński; Sanok; dyskurs; retoryka; praktyka dyskursywna.

**Abstract:** The article discusses the functioning of Zdzisław and Tomasz Beksiński figures in their hometown Sanok. On the base of conducted fieldwork the author offers the view on specific situation of social communication and symbolic exchange happening between visiting

tourists and Sanok's inhabitants, who make local identity of the place. Key role in this process is played by the discursive formation created around Beksiński family biography in popular culture and furtherly interacting with visited place. After the overview of the subject regarding discourse build around figures of Beksiński family and Sanok's place in it, author proposes to see the phenomenon as a unique mediation between the levels of symbolic conceptualization and local practices, in which Beksiński discursive figures take part. The article points at the influence of such situation has on shaping of socio-cultural space.

**Key words:** Beksiński; Sanok; discourse; rhetoric; discursive practice.

## Spostrzeżenie

Sanok jest niewielkim, liczącym niecałe 40 tysięcy mieszkańców miastem powiatowym w województwie podkarpackim we wschodniej Polsce, położonym u podnóża Bieszczadów. Historycznie jedno z najważniejszych miast Doliny Sanu, w lokalnej narracji bywa nazywane razem z Leskiem „Bramą Bieszczadów” (niekiedy z tą drugą miejscowością o to miano rywalizuje), umownym punktem infrastrukturalnym, od którego ów skądinąd słynny region się zaczyna. Sanok w czasach jagiellońskich był prężnie rozwijającym się grodem o istotnym znaczeniu obronnym i politycznym. W okresie renesansu rozslawiony został przez biskupa Grzegorza, XV-wiecznego poetę i antyscholastyka, znanego jako Grzegorz z Sanoka. Nowożytna historia miasta związana jest mocno z wydobyciem nafty i przemysłem chemicznym (przełom XIX i XX w.) oraz fabryką motoryzacyjną Autosan. Ze względu na ulokowanie na galicyjskim pograniczu etnicznym i religijnym Sanok kojarzyć się może w tradycji etnograficznej oraz historycznej z dziedzictwem kulturowym spotykających się na ziemi sanockiej grup Łemków i Bojków. Ta spuścizna współcześnie składa się na zręby reprezentacji miejscowości, w dużej mierze nastawionej dziś na przemysł turystyczny, przez lata skupiający się głównie wokół lokalnego skansenu prezentującego dziedzictwo materialne kultury ludowej, m.in. łemkowskiej i bojkowskiej. W ostatnich latach jeszcze jednym ważnym elementem owej reprezentacji, w istotny sposób wpływającym na kształtowany w kontekście turystycznym wizerunek miejscowości, jest związana z Sanokiem rodzina Beksińskich.

Po raz pierwszy odwiedziłem Sanok w lecie 2015 roku przy okazji praktyk terenowych w pobliskim Lesku. Wiedziałem wówczas, kim są Beksińscy i jakie są ich związki z Sanokiem – na krótko przed przyjazdem przeczytałem książkę Magdaleny Grzebałkowskiej *Beksińscy. Portret podwójny* (2014), poświęconą malarzowi Zdzisławowi Beksińskiemu i jego synowi Tomaszowi, znanemu redaktorowi i publicyście. Biografia ta wydana została niecały rok wcześniej i była pozycją stosunkowo głośną, widoczną wyraźnie w przestrzeni medialnej<sup>1</sup>. W Sanoku przebywałem poniekąd przypadkowo (miasto nie było ściśle związane z moimi praktykami, stanowiło raczej miejsce luźniejszego wypadu) i moja wiedza na temat Beksińskich również była dość pobieżna – lektura książki Grzebałkowskiej wynikała wprawdzie z uprzedniego zainteresowania tematem, przede wszystkim twórczością Zdzisława Beksińskiego, jednak wówczas stanowił on dla mnie jedynie jedną z interesujących ciekawostek w obrębie popkultury. Znajomość biografii Beksińskich i ich sanockiego rodowodu wystarczyła jednak, bym podczas jednodniowej wizyty zwrócił uwagę na silną ich obecność w przestrzeni publicznej miasta – nawet silniejszą, niż spodziewałbym się na podstawie powszechnej tendencji do upamiętnienia wybitnych osób pochodzących z danego miejsca. Ta doraźna obserwacja skłoniła mnie do zainteresowania się funkcjonowaniem tych znanych sanoczan w kulturze popularnej i lokalnej przestrzeni turystycznej.

Tematem badań były nie postaci Beksińskich w perspektywie biograficznej, ale ich aktualna obecność w przestrzeni kulturowo-społecznej<sup>2</sup> i mechanizmy jej kreowania oraz percepcji<sup>3</sup>. Strukturę procesowi

---

<sup>1</sup> Za tę książkę Grzebałkowska była m.in. nominowana do prestiżowej Nagrody im. Ryszarda Kapuścińskiego. W pierwszym roku sprzedaży *Portret podwójny* osiągnął nakład ok. 60 tys. egzemplarzy. Zob. *Bestsellery 2014 roku według Gazety Wyborczej* [http://wyborcza.pl/piatekextra/1,129155,17490018,Bestsellery\\_2014\\_roku\\_Sprawdzilismy\\_jakie\\_książki.html?disableRedirects=true](http://wyborcza.pl/piatekextra/1,129155,17490018,Bestsellery_2014_roku_Sprawdzilismy_jakie_książki.html?disableRedirects=true) (dostęp 25.04.2019).

<sup>2</sup> Nie chciałem w tym miejscu wchodzić w rozważania na temat szeroko dyskutowanego w ramach dyscypliny pojęcia kultury. Stosuję termin „kulturowo-społeczny” lub „społeczno-kulturowy” w nawiązaniu do możliwie szerokiego i heterogenicznego ujęcia sfery badań antropologicznych jako obejmującej życie społeczne, rzeczywistość otaczającą człowieka oraz symboliczno-abstrakcyjne sfery jego działalności. Swoje podejście utrzymuję w inkluzywnym duchu rozpatrywania społeczeństwa/kultury jako fenomenu wieloaspektowego, a zarazem łączącego różnorodne zjawiska i strategie wytwarzania znaczeń oraz tożsamości (por. Gupta, Ferguson 1997).

<sup>3</sup> W niniejszym artykule prezentuję pewien wycinek badań, które przeprowadziłem na potrzeby pracy magisterskiej. Tekst ten nie ma na celu prezentacji ogólnej

badawczemu nadało opisane na wstępie inicjalne spostrzeżenie tematu, w którym można umownie wyróżnić dwie płaszczyzny: dyskursywną (narracyjną) i lokalną (realną). Pierwsza z nich obejmuje w tym rozumieniu sferę przekazów tekstowych, medialnych, czyli, krótko mówiąc, całokształt narracji o Beksińskich, który dostępny jest dla osoby znajdującej się poza Sanokiem. Jest to rodzaj formacji dyskursywnej (Foucault 1977: 63-64), modelującej postrzeganie tych postaci w najbardziej ramowym i intuicyjnym zakresie. Płaszczyzna dyskursywna przede wszystkim informuje (czy też kreuje fundamenty wiedzy) na temat tego, kim byli Beksińscy i czym się zajmowali. W obrębie tej formacji funkcjonuje figura Sanoka – miejscowości rodzinnej i w pewnym stopniu formatywnej dla biografii i jej charakterystyki. W tym miejscu narracja łączy się z płaszczyzną drugą, czyli przestrzenią lokalną, w której kształtujący się w sferze dyskursu obraz jest użytkowany i zyskuje pragmatyczny wymiar praktykowania dyskursu (Foucault 1977: 157).

### **Pomiędzy dyskursem a lokalnością**

Moje postępowanie polegało więc na analizie styku tych dwóch płaszczyzn, w których realizuje się to, co nazywam kulturowym obrazem rodziny Beksińskich – powstającym na styku narracyjnej kreacji i społecznej praktyki konstruowania znaczeń, tworzących wspólnie klarowną, komunikatywną sferę postrzegania postaci Beksińskich i związanych z nimi przestrzeni/elementów kulturowych. Interesujący okazał się szczególnie sposób, w jaki Sanok poprzez figury Beksińskich kształtuje się w wyobraźni i świadomości osób patrzących na tę miejscowość z zewnątrz, czyli najczęściej turystów. Podążając za początkowym spostrzeżeniem pewnego zjawiska, właśnie tej grupie – której percepcja jest poniekąd pokrewna mojej percepcji antropologicznej (por. Bloch 2018: 9-11) – poświęciłem szczególną uwagę w badaniu zespołu praktyk dyskursywnych. Rola turystów w ramach analizowanego fenomenu wiąże się ze wspomnianym na początku turystycznym sprofilowaniem Sanoka jako miejscowości. To do nich kierowane są w większości „wychodzące na zewnątrz” komunikaty kształtujące wizerunek miasta i dlatego to oni stanowią w pewnym sensie

---

charakterystyki problemu, jakim jest kulturowo-społeczna obecność Beksińskich, stanowi naświetlenie pewnego fragmentu tego zjawiska skoncentrowanego wokół zagadnienia lokalności.

modelową grupę, której spojrzenie wskazuje na poszukiwane przeze mnie manifestacje omawianego dyskursu (por. Bloch 2014: 186-197). Kluczowym momentem w całym procesie kształtowania i komunikowania znaczeń jest percepcja wizytujących, wyposażonych w określone ramy postrzegania miejsca w powiązaniu z Beksińskimi, oraz wpływ, jaki owe wcześniejsze wyobrażenia mają na ich kontakt z realną przestrzenią.

Następstwem zetknięcia zaczerpniętej z narracji koncepcji z namacalnym, społecznym, uwikłanym kontekstowo miejscem (por. Gupta, Ferguson 1997a: 5) jest z kolei określony sposób funkcjonowania postaci Beksińskich pomiędzy dwiema pozycjami – turystyczną oraz lokalną, przy czym ta pierwsza abstrahuje z dyskursu pewne obrazy i osadza je w lokalności, druga zaś w symultaniczny sposób splata je z przestrzenią, w której są zakorzenione (por. Gupta, Ferguson 1997b: 46-47). Beksińscy są tu więc postrzegani jako pewne symboliczne byty, wokół których organizuje się turystyczno-tożsamościowa gra. Dyskursywnie wyprowadzeni z realnej egzystencji do narracyjnej reprezentacji, stają się podstawowym elementem praktyk zorientowanych na wytwarzanie tożsamości miejsca i jego działania w określonym kontekście ekonomicznym. W ten sposób tworzą się wokół tych postaci konfiguracje intencji graczy i struktur komunikacyjnych.

W swoich badaniach posługiwałem się metodą etnografii mobilnej połączonej z aparatem analitycznym zakorzenionym w tradycji poststrukturalistycznej (Rasiński 2009: 20-22) i fenomenologicznej (Benedyktowicz 1980: 40-47). Etnografię mobilną w rozumieniu uważnego podążania za turystami „(...) nie tylko [w sensie] fizyczne[go] przemieszczani[a] się (...), ale też podążani[a] za ich wyobrazeniami i konfrontacj[i] tych wyobrażeń z od(z)wiedzana[ą] rzeczywistością” (Bloch 2014: 184) uważam za metodę optymalną do badań dotyczących sfery turystyki, zwiedzania i konceptualizacji miejsc wchodzących w relacje tego typu kulturowej wymiany (Bloch 2014: 184-186). Przyjmując rolę współuczestniczącego w sytuacji zwiedzania człowieka z zewnątrz, starałem się za pośrednictwem własnych przeżyć i luźno ustrukturyzowanych wywiadów uchwycić intuicyjne percepcje, skojarzenia semantyczne i ogólną pozycję osób „od(z)wiedzających” w odniesieniu do przestrzeni Sanoka i obecnego w nim kontekstu Beksińskich. Zdobyte w ten sposób dane pochodzące z własnych obserwacji oraz wypowiedzi spotkanych przeze mnie osób (zarówno turystów i turystek, jak i osób zamieszkujących Sanok i uczestniczących w badanej sytuacji „od drugiej strony”) starałem się następnie



poddać krytycznemu przemyśleniu i osadzeniu w antropologicznym horyzoncie zjawisk dyskursywnych<sup>4</sup>.

Przyjąłem przy tym rozumienie zaobserwowanych zjawisk i percepcji jako „fenomenów” (Benedyktowicz 1980: 10-12) ujawniających utrwalone w społecznej pamięci (Halbwachs 2008: 178-182) wyobrażenia i tropy, sygnalizujące sposób, w jaki owa pamięć jest ugruntowana i to, jakie niesie ze sobą znaczenie (Baoudin 1922: 25-27). Owe fenomeny uznaję za przejawy dyskursu rozumianego jako derridiański system różnic, w obrębie którego „gra oznaczania rozszerza się w nieskończoność pod nieobecność transcendentalnego znaczonego” (Rasiński 2009: 12), funkcjonujący w przestrzeni społecznej mniej więcej na zasadzie proponowanego przez Foucaulta procesu formacji wiedzy, czyli „kolejnego zjawiania się (...) korelacji (...) podobny[ch] system[ów] rozproszenia [znaczeń]” tworzących „regularność w obrębie przedmiotów, sposobów wypowiedzania, pojęć i wyborów tematycznych (porządek, korelacje, pozycje, funkcjonowanie, transformacje)” (Foucault 1977: 63-64). Te regularności tworzą tu z kolei zarys fundamentalnych tropów (Fernandez 2009: 168) generujących retorykę sytuacji komunikacyjnej, którą jest zetknięcie dwóch wskazanych przeze mnie wcześniej płaszczyzn dyskursywnych. W myśl proponowanej przez antropologię retoryki tezy, iż „doświadczamy (...) ciągłości rodzajów i trybów retoryki, które przenikają rzeczywistość, począwszy od konkretnych zdarzeń mowy, poprzez analizę tekstu, aż po światy wirtualne” (Tyler, Strecker, Meyer 2009: 100), mediujące pomiędzy przestrzenią narracji i ułokalnionej praktyki tropy oraz towarzyszące im symboliczne „atmosfery”<sup>5</sup> będą stanowić w proponowanym tu opisie sytuacji dyskursywnej swoiste „generatory” i równocześnie reprezentacje ścieżek komunikacyjno-percepcyjnych.

---

<sup>4</sup> Badania obejmowały szesnaście swobodnych wywiadów jakościowych z turystami i turystkami spotkanymi w Muzeum Historycznym w Sanoku i Centrum Informacji Turystycznej oraz kolejnych jedenaście z pracownikami tych instytucji (w tym z dyrektorem Muzeum), sanockiego oddziału PTTK (w tym z projektantką ścieżki „Śladami rodu Beksińskich”) oraz osobami pracującymi w sektorze usługowym Sanoka. Kryterium wyboru był charakter obecności w Sanoku – okazjonalny w przypadku grupy „zewnętrznej” oraz codzienny w przypadku reprezentantów lokalnej społeczności. Rozmowy polegały na swobodnym dialogu, ukierunkowywanym na kwestie percepcji i użytkowania przestrzeni Sanoka oraz Beksińskich jako elementu lokalnej kultury.

<sup>5</sup> Pojęcia tego używam za Sarą Pink i Shantim Sumartojo w rozumieniu ogólnej konstrukcji tego co „znaczą miejsca, [...] łączą[ce] doświadczenia ze znaczeniami i jak ludzie owe znaczenia przenoszą dalej w swojej wyobraźni” (Pink, Sumartojo 2019: 2).

## Kim są Beksieńscy?

Analizowane postaci są obecne w polskiej kulturze popularnej od lat 70. ubiegłego wieku, w pierwszej kolejności dzięki sławie, jaką zdobyły obrazy Zdzisława Beksieńskiego, później zaś ze względu na rozwijającą się prężnie karierę jego syna, Tomasza, który od lat 80. związany był z Programem 3 Polskiego Radia (popularną „Trójką”) jako redaktor muzyczny (Grzebałkowska 2014: 252-253). Kariery Zdzisława i Tomasza rozwijały się równolegle – w sferze trafiającej do szerokiego odbiorcy sztuk plastycznych oraz działalności publicystycznej związanej z muzyką i filmem<sup>6</sup> (Weiss 2016: 228-230). Swoją rozpoznawalność społeczną obydwaj Beksieńscy zdobyli więc oddzielnie, niezależnie od siebie (tamże: 145-148), jednak pozostawali w wyraźnym związku ze sobą na gruncie prywatnym (Grzebałkowska 2014: 285-288) oraz zawodowym (Weiss 2016: 433-435). Pierwszy, być może oczywisty, aspekt ich wzajemnej relacji wiązał się z silnym przywiązaniem Tomasza do rodziców<sup>7</sup>, będącym efektem specyficznej zależności psychiczno-życiowej pomiędzy członkami rodziny<sup>8</sup>, która pozwoliła na późniejsze zbudowanie ich wspólnego obrazu w narracji biograficznej. Druga płaszczyzna, związana z działalnością obydwu Beksieńskich, jest być może na pierwszy rzut oka nieoczywista, jeśli weźmiemy pod uwagę, że w świadomości swoich odbiorców funkcjonowali w dużej mierze oddzielnie (Weiss 2016: 229). Jednakże zarówno obrazy Zdzisława, nazywane w najbardziej kanonicznym okresie jego ewolucji twórczej „pejzażami metafizycznymi” (Banach 2013), jak i estetyka promowanej przez Tomasza muzyki (przede wszystkim z nurtu tzw. *newromantic*, rocka gotyckiego i progresywnego) mieściły się w podobnym kontekście. Nie chodzi przy tym o klasyfikację według naukowych kryteriów przyjętych na gruncie krytyki sztuki, ale o bliskość

---

<sup>6</sup> Oprócz aktywności radiowej, Tomasz Beksieński zajmował się także tłumaczeniem filmów (np. seria z Jamesem Bondem czy produkcje grupy Monty Pythona).

<sup>7</sup> Tomasz Beksieński, zdradzający od młodości pewne problemy psychiczne, podejmujący regularne próby samobójcze, pozostawał w pewnym stopniu na utrzymaniu rodziców przez całe swoje życie. Nawet gdy dzięki pracy osiągnął niezależność finansową, mieszkał w bloku naprzeciw rodziców, matka zaś zajmowała się w znacznym stopniu jego domem i potrzebami (zob. Grzebałkowska 2014: 268-270; Weiss 2016: 231-233; Beksieński 2016).

<sup>8</sup> Zależność ta zdaje się istotnym kontekstem przebiegu biografii Zdzisława i Tomasza, a przynajmniej tak wynika z dostępnych materiałów i opracowań. Szczegółowiej na temat wynikających ze źródeł biograficznych psychicznych inklinacji narracji o Beksieńskich pisałem w pracy licencjackiej z 2017 roku.

percepcyjną, orientującą się wokół uruchamianych przez malarstwo Zdzisława Beksińskiego tropów niesamowitości, grozy i przecinających się wpływów surrealistycznych i gotyckich (Nyczek 2016: 6), inspirujących również zespoły prezentowane przez Tomasza. On sam także starał się wykreować wokół siebie atmosferę, która wiązała się wyraźnie z klimatem twórczości ojca – stylizując się na wampira (w przebraniu którego przyszedł m.in. jako gość do telewizji) (Tochman 2000) czy odwołując się do metafizycznej retoryki w piśarstwie publicystycznym (Weiss 2016: 567). To skojarzeniowe powiązanie wygenerowało po czasie drugi wiodący trop dyskursu biograficznego zorientowanego na postaci Beksińskich.

Kluczowe dla formowania wspólnej, podwójnej narracji o Beksińskich były okoliczności śmierci obydwu z nich. Pierwszy zmarł Tomasz, popełniając samobójstwo w wigilię Bożego Narodzenia 1999 roku (Weiss 2016: 657). Była to szósta i ostatnia próba samobójcza Beksińskiego, poprzedzona swoistym pożegnaniem na antenie audycji „Trójka pod księżycem” (tamże: 608-609). Jego ciało zostało znalezione przez ojca (tamże: 311). Śmierć ta odbiła się szerokim echem w środowisku dziennikarskim<sup>9</sup>, wytwarzając tragiczną atmosferę otaczającą postać (i nazwisko) Beksińskiego (por. Bartnicka 2000; Tochman 2000). Jego ojciec przeżył ostatnie lata swojego życia w samotności; dnia 25 lutego 2005 roku został zamordowany we własnym mieszkaniu, przez nastolatka, rzekomo w wyniku kłótni o pożyczkę, której nie chciał mu udzielić znany malarz (Grzebałkowska 2014: 422)<sup>10</sup>. Nagłe, nienaturalne zgony Beksińskich, uwypuklające istotny w ich biografii wątek samotności, umożliwiły mówienie o czymś na kształt „zagłady domu Beksińskich”<sup>11</sup>, akcentując tragizm ich losów. Podwójność dramatycznej śmierci dwóch popularnych

<sup>9</sup> W ostatnim rozdziale cytowanej pracy Wiesław Weiss zamieszcza skrupulatny przegląd reakcji środowiska i mediów na śmierć Tomasza Beksińskiego, cytując m.in. Piotra Kosińskiego i Piotra Kaczkowskiego (kolegów redakcyjnych Beksińskiego), nekrologi zamieszczone w „Gazecie Stołecznej” oraz „Gazecie Wyborczej”, pożegnanie zamieszczone w „Tygodniku Sanockim” (Weiss 2016: 651-672). Przywoływane teksty z perspektywy czasu postrzegać można jako wpisujące się w narrację łączącą postać Beksińskiego z tropem tragizmu i egzystencjalnej grozy.

<sup>10</sup> Dokładne motywy i okoliczności śmierci Zdzisława Beksińskiego nie są ostatecznie ustalone. Zeznania sprawcy i świadka różnią się od siebie, nie wiadomo też, jaki dokładnie był motyw czynu nastolatka. Swojego zabójcę Beksiński, obsesyjnie dbający o bezpieczeństwo, znał przez lata jako syna osób, które po śmierci żony zatrudniał do zajmowania się domem i prac technicznych w mieszkaniu (zob. Grzebałkowska 2014; Beksiński 2016).

<sup>11</sup> Taką retorykę przyjmował m.in. materiał TVP3 Rzeszów *Autoportret pośmiertny*, zrealizowany przez Alicję Wosik i wyemitowany w 2006 roku.

i blisko ze sobą związanych osób, z których każda identyfikowana była z określonymi tropami i motywami zorientowanymi na groźę i niesamowitość, stworzyły grunt dla klarownego, atrakcyjnego narracyjnie (por. Bal 2012: 81) ujmowania Beksińskich w przestrzeni kultury popularnej jako figur tragicznych. Pokłosem tego powiązania i jego reprezentacji jest m.in. cytowana praca Grzebałkowskiej (2014), filmy *Ostatnia rodzina* (2016, reż. J. P. Matuszyński, scen. R. Bolesto) oraz powstałe z montażu archiwalnych nagrań *Zdzisława Album wideofoniczny* (2017, reż. i scen. M. Borchardt) i *Z wnętrza* (2013/2019, reż. C. Grzesiuk, T. Szwan, K. Kamiński)<sup>12</sup>. Premierze poszczególnych tekstów i filmów towarzyszyło medialne „odświeżanie” ich bohaterów (zob. Stawiszyński 2014; Majmurek 2016), uruchamiające zainicjowane wcześniej tropy i ogólny sposób percepcji Beksińskich przez biograficzny pryzmat całej rodziny naznaczonej tragizmem losu.

### **Beksińscy – narracja**

W efekcie takiego przebiegu życiorysów stworzona została narracja kreująca kulturowe obrazy „ostatniej rodziny”, przekazywane w przestrzeni medialnej i w tej formie oferowane świadomości przypadkowych odbiorców, którzy spotykają się z instytucjonalnymi przekąźnikami dyskursu (mogą to być galerie i fundacje organizujące wystawy prac Zdzisława, wydawcy promujący kolejne teksty kultury poświęcone Beksińskim czy też narzędzia promocji regionalnej Sanoka w branży turystycznej). Ów obraz – poznany w wyniku analizy materiałów źródłowych, rozmowy ze spadkobiercą Beksińskich oraz wstępnego rozpoznania recepcji postaci Beksińskich przez odbiorców – postrzegam jako obecny w społecznej świadomości konstrukt narracyjny, wytworzony w procesie retorycznej transformacji pamięci i przekazów, którego znaczenie określa nie prawda, a swoista użyteczność (Baoudin 1922: 26). Jest to zatem obraz dyskur-

---

<sup>12</sup> Krótkometrażowa wersja filmu *Z wnętrza* została przygotowana w 2013 roku z archiwaliów Muzeum Historycznego w Sanoku jako element ekspozycji poświęconej Zdzisławowi Beksińskiemu. W 2019 roku premierę miała wersja pełnometrażowa o tym samym tytule, rozbudowująca wcześniejszą narrację. Zarówno *Album wideofoniczny*, jak i obydwie wersje *Z wnętrza* opierają się na tego samego rodzaju materiałach, wpisując się w zarysowaną tutaj perspektywę biograficzną przetwarzania i kreowania kulturowego obrazu Beksińskich w oparciu o poddane narratywizacji materiały faktograficzne, wpisywane w znany widzom kontekst tragicznego końca.

sywny, który organizuje się wokół fundamentalnych tropów, zakreślających ramy postrzegania, myślenia i ustosunkowywania się do omawianych postaci. Owymi tropami są: a) biograficzność, czyli zorientowanie myślenia o Beksińskich na aspekt chronologicznie uporządkowanego, przyczynowo-skutkowego ciągu zdarzeń układających się w proces, w którym złożone życiorysy zmiernają w kierunku dramatycznego rozwiązania; b) groza, czyli wyznaczenie domeny semantycznej dla biografii i charakterystyki postaci za pomocą generowanego przez twórczość Zdzisława (i przetwarzanego przez aktywność Tomasza) kontekstu niesamowitości i niepokoju, przenikającego w tym spojrzeniu ze sfery sztuki do życia; c) tragizm, czyli wynikające z linearnego ukierunkowania na moment(y) śmierci zdominowanie narracji przez elementy negatywne, zwiastujące lub wywołujące dramatyczne zdarzenia, a także sygnalizujące jednoznacznie negatywny i ostateczny charakter jej przebiegu; d) fatum – swego rodzaju pochodna poprzednich trzech tropów – czyli ujęcie postaci Beksińskich jako na swój sposób zdeterminowanych przez tragizm i przenikającą ich otoczenie atmosferę grozy oraz nieuchwytną, nadrzędną siłę ukierunkowującą życie i twórczość bohaterów. Ten obraz stanowi ramy „wyposażenia” turysty (czy każdego innego postronnego obserwatora), który wchodzi w interakcję z zaznaczoną silnie w Sanoku symboliczną obecnością Beksińskich jako „lokomotywu” lokalnej atrakcji.

Pozycja Sanoka w opisaney wyżej narracji jest silniejsza niż innych miejsc związanych z Beksińskimi (np. Warszawy). W wyniku oddziaływania tropu biograficzności to na rodzinnym mieście – przestrzeni formatywnej dla procesów życiowych – skoncentrowana jest optyka umiejscawiania ojca i syna. To narracyjne znaczenie nadawane Sanokowi ma też oparcie w tym, że to w tym mieście pochowana jest cała rodzina i to tamtejsze muzeum zostało wyznaczone jako instytucja dysponująca spadkiem po Zdzisławie. Ta naturalna obecność pośmiertna Beksińskich w Sanoku przekłada się z kolei na wzmocnione działania komercyjno-promocyjne, kształtujące wizerunek turystyczny miasta w oparciu o przechowywaną w nim spuściznę znanego malarza i popularnego publicysty.

### **„Miasto Beksińskich”**

Przyjeżdżający do Sanoka turyści osadzają w odwiedzanej przestrzeni wyobrażenia skonstruowane na podstawie ram sformułowanych w dys-

kursie. W perspektywie tych osób miasto silnie konotuje obrazy związane z Beksińskimi, którzy momentami zaczynają dominować w myśleniu o nim. W prowadzonych przeze mnie rozmowach bohaterowie niniejszych rozważań wymieniani byli najczęściej jako osoby/elementy stanowiące „ikony” lokalnej tożsamości. Spotkałem się też ze stwierdzeniem, że „Beksińscy to pierwsze skojarzenie z Sanokiem”, podczas gdy „inne rzeczy [skojarzenia] [wymagają] zastanowi[enia] czy sprawd[zenia]”. Przeświadczenie, że „tu w Sanoku to ten Beksiński, jeden, drugi, najbardziej są żywi, że to jest ich miejsce”, spotyka się ze swoistym potwierdzeniem przy pierwszym zetknięciu z miastem. W rynku znaleźć można naturalnych rozmiarów pomnik Zdzisława Beksińskiego. Spacerując po historycznym centrum (co w przypadku turystów jest podstawową aktywnością, tuż po przybyciu do miasta), natknąć się można na przystanki ścieżki „Śladami rodu Beksińskich” obejmującej sporą część miasta. Tworzące szlak tablice zaprojektowane są przy wykorzystaniu grafik autorstwa Zdzisława Beksińskiego, zaś kilkaset metrów od jego pomnika znajduje się Muzeum Historyczne w Sanoku ze stałą wystawą obrazów, grafik, szkiców i zdjęć artysty. Miejsce to jest punktem, do którego kierują materiały promocyjne i przewodniki, o nie też najczęściej pytają goście odwiedzający Informację Turystyczną (notabene to pod oknem jej biura stoi figura przedstawiająca Beksińskiego). Jej pracownicy twierdzą, iż zdarza się, że:

(...) ludzie pytają w ogóle o „Muzeum Beksińskiego”, chociaż przecież ono się tak nie nazywa i nikt tak nigdzie nie mówi, nie pisze; jak już, to galeria Beksińskiego (...) jest w ramach Muzeum Historycznego, ale [turyści] to sobie tak skleili, że dla nich to „Muzeum Beksińskiego” (...).

Jest to percepcja dostrzegalna w przypadku większości turystów odwiedzających Sanok, z którymi rozmawiałem. Kobieta z Kalisza stwierdziła na przykład:

Na pewno [jadąc tu] chciałam zobaczyć jedyne w Polsce wystawienie [prac] Beksińskiego<sup>13</sup> (...). Może nie to, że kojarzę Sanok z Beksińskim tak wprost, ale

---

<sup>13</sup> Nie jest to do końca prawdą – od 2017 roku inna stała wystawa obrazów Zdzisława Beksińskiego znajduje się w Nowej Hucie. W momencie przeprowadzania cytowanej rozmowy ekspozycja była czynna, o czym jednak autorka powyższych słów nie wiedziała. Można to uznać za kolejny dowód na stosunkowo mocne zakorzenienie Sanoka w ramach



faktycznie, jak czytałam te książkę [*Portret podwójny*], to ten Sanok jakoś mi utkwił w kontekście Beksińskich jako miejsce, które się tam szczególnie... odbija. To na pewno coś, co wyróżnia Sanok, jeśli chodzi o jakieś kulturalne aspekty.

Wtórował jej<sup>14</sup> turysta z Gdańska, twierdzący, że „Beksiński to magnes, który pewnie wielu tu ciągnie – mnie trochę przyciągnął. (...) Chciałem zobaczyć te rzeczy [obrazy] w naturalnym, że tak powiem, środowisku, czyli w tym muzeum w mieście, gdzie się urodził”. Traktując określenie „Beksiński magnesem przyciągającym do Sanoka” z pewnym przy-mrużeniem oka, należy przyznać mu trafność w zakresie wyłaniającej się z narracji turystów percepcji miasta silnie związanego z Beksińskimi. Nawet jeśli większość osób, które spotkałem, do Sanoka nie przyjechała ze względu na dziedzictwo tej rodziny, to w ich odczuciu jest to silny kontekst, wpływający na postrzeganie lokalnej przestrzeni. „Jestem tu [w rejonie Bieszczadów] oczywiście ze względu na góry, szlaki itd. Ale skoro już tu jestem, to pomyślałam, że przecież warto pójść do muzeum i zobaczyć tego Beksińskiego” – ta wypowiedź osoby z Pomorza pokazuje zasadniczy charakter obrazu kulturowego Beksińskich jako czynnika generującego ruch turystyczny. Nie chodzi o to, że hasło „Beksińscy” bezpośrednio przyciąga ludzi do tej miejscowości (choć takie przypadki również się zdarzają), ale raczej o to, że odciska się ono na myśleniu o Sanoku, w pewien sposób podsycając „grawitację” ruchu zwiedzających w stronę tego miejsca.

Z rozmów, które odbywałem z turystami i turystkami, wyłania się więc jasno określona rama myślenia o Beksińskich jako o jednym z ważniejszych elementów lokalności, miejscowej „kultury” (Gupta, Ferguson 1997b: 48-49). Dochodzi tu do interesującego złączenia historycznych podstaw narracji wytwarzanej wokół rodziny – bezpośredniego upamiętnienia i wrośnięcia dziedzictwa Beksińskich w lokalną tożsamość – z wyobrażeniem zapośredniczonym przez medialny przekaz i teksty kultury. W tym użytkowym kontekście figury ojca i syna są postrzegane jako pewien emblemat, otwierający pole znaczeniowe generowane przez kulturową narrację. Patrząc na postrzeganie Beksińskich przez spontanicznych odbiorców dyskursu, łączonego w tym przypadku

---

konceptualizacji „pola Beksińskich”, choć w tym wypadku bezsprzecznie rolę w większej świadomości istnienia sanockiej ekspozycji odgrywa dłuższe jej trwanie.

<sup>14</sup> Stosuję tu zabieg retoryczny, wywiady przeprowadzone zostały w odstępie dwóch dni, a cytowane osoby nie znały się.



częściowo z konkretnym miejscem, ich kulturowy obraz można określić jak rodzaj retorycznie uformowanego symbolu, w obrębie którego zespoleniu ulegają zarówno kwestie dziedzictwa i upamiętnienia rodziny, jak i postaci jej członków. Beksińscy w Sanoku postrzegani bywają na zasadzie pewnego dopełnienia, co dobrze ilustrują następujące wypowiedzi:

Kiedyś się interesowałam takimi klimatami, to [obrazy Zdzisława Beksińskiego] mi się podobało jako (...) takie mroczne, niesamowite... i w sumie ładne, co tu dużo mówić. Potem trochę mi się gusta zmieniły, to już może dziś mniej mnie zachwyca, ale pewien sentyment mam, więc jakoś na hasło „Beksiński” mam pozytywne odczucia i też jeszcze jakieś „struny” ono we mnie porusza. (...) Z biografią się zetknęłam ze względu na Zdzisława, ojca, a potem sobie uświadomiłam, śledząc te przekazy, oglądając film i [czytając] książkę, że przecież Tomasz Beksiński – no był ktoś taki, faktycznie, może nie jakoś w kręgu moich zainteresowań, ale w świadomości rzeczywistości. (...) Tutaj widzę ich po prostu razem, jako „ród” czy „rodzinę”, i jak śledzę tę taką sagę [podążając ścieżką „Śladami rodu Beksińskich”], to patrzę na to jakoś wspólnie.

Ja Beksińskich, właściwie Beksińskiego, znam przede wszystkim ze względu na audycje w Trójce i ten klimat muzyczny... taki gotycki, romantyczny. No moje klimaty. Też ta muzyka jakoś fajnie działała z głosem Beksińskiego, tym jak on mówił o niej (...). Postać [jest] na pewno fascynująca, tragiczna oczywiście. A pamiętam, że jak było w telewizji, że zamordowany zupełnie okropnie został Zdzisław, to pomyślałam „matko, ale kosmos”, w sensie, że to oczywiście straszne, no ale jakoś mi to, kurde, pasowało – Tomasz się zabija, ojciec zamordowany, a nad tym wszystkim te trochę niesamowite dźwięki. Nie? No i obrazy – te, które tutaj oglądałam, świetne rzeczy – też się z tym chyba wiążą w tym moim odczuciu takim...

W przytoczonych wypowiedziach widać percepcyjne złączenie Beksińskich wpisanych w myślenie określane za pośrednictwem zasadniczych tropów retorycznych, a także sposób, w jaki Sanok stanowi przestrzeń realizacji zrodzonego uprzednio zainteresowania ich postaciami. Konceptualizując myślenie o nich, osoby takie odnoszą się przede wszystkim do zasobu pojęć i tropów sugerowanych przez dyskurs, następnie przenosząc je na postrzeganie Sanoka. Związanie tego miasta z Beksińskimi wynika więc nie z faktograficznej styczności, ale raczej z pewnej projekcji, która odnajduje w miejscowości swoje ugruntowanie.

Zasadniczego pryzmatu postrzegania dostarcza struktura dyskursywna w formie wymienionych wyżej tropów. Wynikają one bezpośrednio z intuicyjnych spostrzeżeń generowanych za pomocą kodu oferowanego przez charakterystykę dorobku Beksińskich oraz sugestywności ich zdwojonej tragedii życiowej. Widać to w stosowanych przez moich rozmówców określeniach – w wypowiedziach pojawia się akcentowanie głównych tropów narracji („straszne”, „tragiczne”, „dramat”, „niepokojące”, „nie-samowite”) – a także w zabiegu esencjalizowania postaci do ogólnych, komunikatywnie klarownych haseł. Kulturowy obraz Beksińskich lokuje się więc w sferze konceptualizacji symbolicznych i jest w swojej istocie retoryczną esencją narracji funkcjonującej w szerszym obiegu społecznym za pośrednictwem mediów i kultury popularnej.

### **Lokalna oferta**

W ten sposób rysuje się reprezentowane przez turystki i turystów określone postrzeganie lokalnej przestrzeni jako elementu dyskursywnie uformowanego pola wiążanego z Beksińskimi. Funkcjonowanie w świadomości społeczno-kulturowej obrazów o określonej konstrukcji retoryczno-narracyjnej wpływa istotnie na sposób, w jaki odbierany jest Sanok z perspektywy odwiedzających go osób. Jawi się on im jako „miasto Beksińskich” i to oni – w sferze „oficjalnej” jedna z trzech najważniejszych atrakcji turystycznych Sanoka<sup>15</sup> – są dziś najsilniejszym symbolem identyfikowanym z tym miejscem w wymiarze wizerunkowym i promocyjnym. Pojawia się w tym momencie pytanie o pozycję poszczególnych uczestników tego dyskursu i ewentualną obecność w nim hierarchizacji oraz *quasi*-kolonialnego „odgórnego” narzucania symboli przestrzeni lokalnej.

Kreująca wyżej zarysowane wyobrażenia formacja dyskursywna, chociaż czerpie z Sanoka część swoich podstaw empirycznych (przede wszystkim obiektywnie tam ulokowany zbiór prac Beksińskiego), generowana jest poprzez teksty i narracje medialne powstające i funkcjonujące w sferze zewnętrznej<sup>16</sup>. Może się więc w pewnym momencie wydawać,

---

<sup>15</sup> Na standardowej tablicy informującej o atrakcjach turystycznych Sanoka zamieszczone są trzy hasła: „Skansen”, „Ikony” (chodzi o eksponowany w Muzeum Historycznym w Sanoku zbiór ikon) i „Beksińscy”.

<sup>16</sup> Twórcy kanonicznych dla opisywanej formacji tekstów reprezentują środowiska

że turyści projektujący swoje zapośredniczone wyobrażenia na odwiedzaną przestrzeń reprezentują formę dyskursywnej przemocy, wymuszania określonego układu semantycznego w miejscu, które w ramach narracji społecznej jest charakteryzowane w określony sposób. Nie odrzucając całkowicie takiego spojrzenia, chciałbym zaproponować nieco inne podejście do wzajemnej relacji dyskursu i przestrzeni, w której on funkcjonuje. Jeśli przyjrzymy się bowiem temu, jak sami Sanoczanie współtworzący lokalną sieć turystyczno-usługową postrzegają Beksińskich i zainteresowanie nimi, którego są poniekąd odbiorcami, to wyłoni się nieco bardziej złożony obraz tej sytuacji, skłaniający do mniej krytycznego, a raczej afirmatywnego w duchu proponowanym przez Sherry Ortner (2016: 66) spojrzenia na praktykę projektowania dyskursywnego obrazu na przestrzeń.

Mieszkańcy Sanoka, tworząc jego turystyczne oblicze, zdają się w równym stopniu wykorzystywać wciąż żywe tu tradycje, co adaptować do projektowanej konfiguracji symbolicznej związanej z Beksińskimi. Stąd chętnie podejmują oni wątek tej rodziny, pozwalający na zarysowanie charakterystyki miejsca „związanego z Beksińskimi, jakich znają z telewizji i prasy”, czy też wprost profilują swoją ofertę pod oczekiwanie zetknięcia z „miastem Beksińskich”. Dobrym przykładem może być tu NoBoCafe, działający w pobliżu centrum lokal nawiązujący wystrojem i nazewnictwem w *menu* do malarstwa Zdzisława Beksińskiego. Kawiarnia ta w wymiarze personalnym i tematycznym nie ma nic wspólnego z artystą poza funkcjonowaniem w Sanoku ustanowionym jako symboliczne centrum jego pamięci. Owo ustanowienie zostaje jednak czynnie wykorzystane do podniesienia atrakcyjności miasta w oczach turystów. Dlatego też sanoczanie nie obruszają się na określenia typu „Muzeum Beksińskiego”, ale raczej wykorzystują te tory myślenia do wzmocnienia swojej pozycji w ekonomicznej relacji.

Moi rozmówcy na ogół nie postrzegali projektowania na miasto pewnych wyobrażeń zakorzenionych w dyskursie jako przemocy symbolicznej, raczej sugerując, że Beksińscy, przyciągając ludzi do Sanoka, generują pozytywne zjawisko:

Beksińscy są tu w ten czy inny sposób obecni (...) i właściwie jest tak z korzyścią dla nas. To nie jest przecież coś, czego należy się wstydić. Pewnie (...) turyści

---

warszawskie, niezwiązane bezpośrednio z Sanokiem. Ich teksty ukierunkowane są personalnie na Beksińskich, a Sanok pojawia się w tych narracjach na drugim planie.

mają takie trochę wyobrażenie, że tutaj ten Sanok, gdzie Beksińscy się wychowali, to będzie jakaś przestrzeń, no może nie że jak z obrazów, ale magiczna czy coś (...), ale na końcu są tutaj i może zobaczą coś jeszcze, gdzieś pójda, spodoba im się.

To przyciąganie z kolei wymaga od zajmujących się usługami – a ich odbiorcami są w sanockich realiach przeważnie turyści – pewnej adaptacji, której przykłady wskazuje jeden z moich rozmówców:

(...) [trzeba uwzględnić] trochę tego, co oni oczekują. Książki i film mocno się gdzieś tam odbiły i ludzie trochę szukają jakiegoś dopisku, powtórzenia tego tutaj. I trochę trzeba się nagiąć, trzeba pokazać obraz Beksińskiego na stronie czy w ulotce, zaznaczyć „patrz, to tutaj było to, co czytałeś czy widziałeś”. Ale czy mi to coś szkodzi? Nawet lepiej, że mam jakiś wabik, coś nośnego do pokazania, coś, z czym mnie czy nas skojarzą.

Owa mimikra, dostosowująca Sanok do wyobrażeń przenoszonych z narracji na temat Beksińskich, ma oczywiście pewien rys pragmatycznego mechanizmu wykorzystywania nadarzającej się okazji na poprawę swojej pozycji w polu turystycznym (por. Bourdieu 2007: 179-200). Nie jest jednak tak, że sanoccy usługodawcy podporządkowują się pewnej odgórnie narzucanej wizji, działając wbrew sobie. Właśnie ze względu na szczególne usytuowanie miasta w formacji dyskursywnej, a także ustanowioną przez testament Zdzisława Beksińskiego pozycję Muzeum Historycznego w Sanoku (i jego dyrektora, Wiesława Banacha, depozytariusza wiedzy o Beksińskich), lokalna przestrzeń zostaje w szczególny sposób uprzywilejowana w kontekście turystycznego czy wizerunkowego spotkania z zewnętrznymi oczyma. To Sanok posiada status dystrybutora określonych obrazów i narracji, a formacja dyskursywna kształtowała się na podstawie wydobytych właśnie stamtąd zrębów wiedzy i znaczeń. Zaburzona zostaje w ten sposób hierarchia domniemanej „mentalnej kolonizacji” Sanoka przez sferę narracji. Ta, owszem, stanowi ramy, w które lokalni aktorzy społeczni aktywnie wchodzi, realizując swoje pragmatyczne agendy, jednakże w tej wymianie posiadają również moc sprawczą, realizowaną poprzez zaświadczenie dyskursu i (re)kreowanie elementów jego funkcjonowania.

Kluczową kwestią, którą staram się w tym miejscu naświetlić, jest zjawisko dwustronnej aktywności w sytuacji spotkania dwóch przestrzeni dyskursywnych. Aby uchwycić dynamikę tego zetknięcia, moż-

na posłużyć się proponowanym przez Rolanda Barthesa (1970: 264) pojęciem mitu jako języka (dyskursu) „skradzionego” i następnie „oddanego”. Beksińscy są właśnie takim mitem, wyrastającym z sanockiej ziemi (w sensie pochodzenia osób i rdzenia wiedzy, przetwarzanej później w kulturową narrację), przechwytywanym przez kulturę popularną i media docierające do szerszych gron odbiorczych i powracającym do Sanoka w sytuacji wpisanego w ramy turystycznej relacji konfrontowania dyskursywnie nabytej wiedzy z przestrzenią dla niej „źródłową”. Jednakże, inaczej niż to ujmuje Barthes, ani owo przechwycenie, ani ów zwrot nie mają charakteru przemocowego, lecz są częścią pewnej sytuacji komunikacyjnej, w której Beksińscy stają się użytkowanym przez różne podmioty symbolem. Kształt tego symbolu, wpisany w zasadnicze ramy określone w wyniku procesów tropologicznych na poziomie „szerokim”, nie jest narzucany, ale współwytwarzany w doraźnej sytuacji spotkania. Dochodzi w ten sposób do swoistego mediowania pomiędzy przestrzeniami społecznymi za pośrednictwem konstruktów retorycznych „Beksińscy”.

Z jednej strony mamy poszukiwanie określonych tropów i świadectw potwierdzających „autentyczność” dyskursu (por. Bloch 2018: 26-31), z drugiej zaś – autopromocyjną potrzebę odpowiedzi na owo poszukiwanie. W tym sensie strona odwiedzająca posiada przewagę ustanawianą przez kontekst ekonomicznej wymiany, jednakże jest tą bardziej bierną, przyjmującą pewne narracje w procesie użytkowania „mitu”. Strona sanocka z kolei wpisuje się w generowane za pośrednictwem ciągłej formacji znaczeń ramy postrzegania, jednakże posiada w nich zdolność manipulowania poszczególnymi akcentami i podtrzymywania płodności różnych aspektów dyskursu.

## **Beksińscy w przestrzeni dyskursywnej**

W takim ujęciu rysuje się coś, co nazwałbym przestrzenią dyskursywną. Jest to powstała w wyniku interferencji lokalności i konstruktów wyobrazeniowo-symbolicznych sytuacja społecznej komunikacji w oparciu o konkretne, ugruntowane figury symboliczne – rodzinę Beksińskich, traktowaną jako sanocką ikonę reprezentującą to miasto w sferze popularnej. Wytworzony w procesie narratywizacji życiorysów i spuścizny oraz retorycznego jej przetwarzania kulturowy obraz jest czynnikiem współniającym znaczenia, generującym w pewnym sensie horyzont spotkania

lokalności z ogólnopolską narracją. W ramach tej przestrzeni możliwe jest realizowanie indywidualnych interesów i wzmacnianie pozycji poszczególnych uczestników owej interakcji. Angażuje to nie tylko figury Beksińskich, jednak wokół nich właśnie orientuje się owa rozgrywka, w której same ich osoby – czy właściwie społeczna pamięć o nich – funkcjonują w dialektycznej sprzeczności bycia i zarazem niebycia obiektem zainteresowań. Stawką jest w pewnym wymiarze kształt i realizacja społecznej pamięci o nich, jednak równocześnie są oni pewnego rodzaju instrumentem do wzmacniania efektów określonych działań.

Jest to o tyle zwodnicze, że Beksińscy bywają w ramach tak określonej przestrzeni dyskursywnej niemalże fetyszyzowani. Jednakże owa fikcja na nich jako reprezentantach Sanoka w przestrzeni publicznej uruchamia zdecydowanie szersze niż tylko biograficzne czy historyczne (muzealne) konteksty. Sądzę, że Beksińscy – nie odbierając znaczenia ich osobom i pamięci o nich – są w tym przypadku zaangażowani w procesy retorycznego (ciągłego) wytwarzania strategicznych tożsamości miejsca i pragmatycznego funkcjonowania różnych przestrzeni społecznych: lokalnej (sanocka gospodarka oparta na turystyce), biznesowej (szersze interesy instytucji) i quasi-mitotwórczej (tworzenie atrakcyjnej opowieści i wyobrażeń). Owo uwikłanie pamięci i kultury popularnej w fundamentalne dla rzeczywistości społeczno-kulturowej mechanizmy kreacji ujawnia też rolę ikon/emblematów takich jak Beksińscy. Służą one formatowaniu społecznych interakcji oraz sytuacji wymiany poprzez ustanawianie komunikacyjnej przestrzeni mentalnej.

Badana sytuacja i zachodzące w niej zetknięcia kształtującej wyobrażenia warstwy narracyjnej i warstwy przestrzennej, w której wchodzi one w konkretne interakcje z uczestnikami zarysowanej w ten sposób relacji, wytwarzają retoryczno-dyskursywną atmosferę turystycznego Sanoka (por. Pink, Sumartojo 2019: 29-31). Narosłe wokół figur Beksińskich relacje społeczne i symboliczne mają charakter dynamiczny, zorientowany przez i na fundamentalne tropy w procesie wzajemnego zderzania się zróżnicowanych agend i interesów. Nie twierdzę, że identyfikacja z Beksińskimi to uniwersalny, codzienny wyznacznik tożsamości sanoczan, ma ona jednak w tej konkretnej sytuacji charakter pragmatycznego narzędzia autoreprezentacji.

W konsekwencji doświadczana przez uczestników tej specyficznej komunikacji metakulturowej „przestrzeń dyskursywna” przekracza dychotomię sfery tekstualnej i materialnej, wytwarzając znaczenia wchodzące w reakcje z praktyką przedstawicieli obydwu stron turystycznego

spotkania. Skłania to do rozumienia obecności Beksińskich w sanockiej przestrzeni lokalnej jako symbolicznych punktów zaczepienia dla całego zespołu konceptualnych i ekonomicznych działań podejmowanych w kontekście szerszego nurtu narracji dotyczących tych postaci. Dochodzi tu więc do retorycznego ukształtowania punktu przecięcia skierowanej na konkretne miejsce optyki społecznej oraz adresowanych na zewnątrz praktyk tożsamościowych zogniskowanych wokół narracyjnie „porwanych i zwracanych” Beksińskich.

## BIBLIOGRAFIA

- Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, C. (1922). *Święta Cecylia (przyczynek do genezy apokryfów)*. Lwów: Towarzystwo Ludoznawcze.
- Barthes, R. (1970). *Mit i znak* (przeł. J. Błoński). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Banach, W. (2013). *Beksiński: Malarstwo*. Sanok: BOSZ.
- Bartnicka, A. (2000). Śmierć defetysty. *Wróżka*, 5, 21-22.
- Benedyktowicz, Z. (1980). O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą. Cz. 1. *Etnografia Polska*, 24, 9-47.
- Bal, M. (2012). *Narratologia: Wprowadzenie do teorii narracji* (przeł. pod red. E. Kraskowskiej i E. Rajewskiej). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Beksiński, Z. (2016). *Beksiński: Dzień po dniu kończącego się życia: Dzienniki, rozmowy* (red. J. M. Skoczeń). Warszawa: Wydawnictwo MD.
- Bourdieu, P. (2007). *Reguły sztuki: Geneza i struktura pola literackiego* (przeł. A. Zawadzki). Warszawa: Universitas.
- Bloch, N. (2018). *Bliscy nieznajomi: Przewycięzanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bloch, N. (2014). Przegrzanie autentycznością: Pomędzy swojskością a obcością w wielozmysłowym doświadczaniu Indii przez turystów trampingowych. *Lud*, 98, 181-204.
- Bruner, E. (2005). *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago–Londyn: University of Chicago Press.
- Fernandez, J.W. (2009). Tropical Foundations and Foundational Tropes of Culture. W: I. Strecker, S. Tyler (red.), *Culture & Rhetoric*. Nowy Jork–Oxford: Berghahn Books.



- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy* (przeł. A. Siemek). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grzebałkowska, M. (2014). *Beksińscy: Portret podwójny*. Kraków: Znak.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1997a). Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. W: A. Gupta, J. Ferguson (red.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (s. 1-29). Durham–Londyn: Duke University Press.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1997b). Beyond „Culture”: Space, Identity and Politics of Difference. W: A. Gupta, J. Ferguson (red.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (s. 33-52). Durham–Londyn: Duke University Press.
- Halbwachs, M. (2008). *Spoleczne ramy pamięci* (przeł. M. Król). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Majmurek, J. (2016). Wspaniałość Beksińskich. *Krytyka Polityczna*. Pozyskano z <https://krytykapolityczna.pl/kultura/film/wspanialosc-beksinski/>
- Nyczek, T. (2016). Malarz. W: J. Gościej-Lewicka (red.), *Beksiński: Galeria Zdzisława Beksińskiego w Krakowie. Malarstwo* (s. 4-10). Kraków: Nowohuckie Centrum Kultury.
- Ortner, S. (2016). Dark Anthropology and its Others. *Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), 47-78.
- Pink, S., Sumartojo, S. (2019). *Atmospheres and the Experimental World*. Londyn–Nowy Jork: Routledge.
- Rasiński, L. (2009). Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault. *Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja*, 3(47), 7-23.
- Stawiszyński, T. (2014). Ze śmiercią w tle. *Krytyka Polityczna*. Pozyskano z <https://krytykapolityczna.pl/kultura/czytaj-dalej/stawiszynski-ze-smiercia-w-tle/2014/>
- Strecker, I., Tyler, S., Meyer, Ch. (2015). Retoryka-Kultura: Szkic projektu badawczego na temat związków retoryki i kultury (przeł. M. Mokrzan). *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 1(22), 91-106.
- Tochman, W. (2000). Leży we mnie martwy anioł. *Magazyn* [dodatek do *Gazety Wyborczej*], 12(368), 6.
- Weiss, W. (2016). *Tomek Beksiński: Portret prawdziwy*. Czerwonak: Vesper.

**Marek Pawlak**

marek.pawlak@uj.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Jagielloński

## ANTYCYPACJA, AFEKTYWNE EKONOMIE I TEMPORALNOŚĆ W (POST)KRYZYSOWEJ ISLANDII

### Anticipation, affective economies and temporality in (post)crisis Iceland

**Streszczenie.** Neoliberalne przeobrażenia islandzkiej ekonomii politycznej i produkcja nowych subiektywności w latach 90. XX wieku doprowadziły nie tylko do znaczących przemian społecznych i kulturowych w Islandii, ale także przygotowały podatny grunt na nadejście kryzysu ekonomicznego w 2008 roku. Jego doświadczenia i konsekwencje były oczywiście różne, aczkolwiek sam kryzys stał się także istotnym punktem na temporalnej mapie Islandii. Mimo że Islandia ponownie przeżywa dziś ekonomiczny boom, niepewna przyszłość wyłania się z terażniejszości. Codzienne praktyki, zjawiska i znaczenia „ładują” atmosferę i stają się symptomami nadchodzącego kolejnego kryzysu. Celem tego artykułu jest zatem prześledzenie i sproblematyzowanie antycypacji, w ramach której wyłaniają się interesujące zależności pomiędzy przeszłymi zdarzeniami, terażniejszymi doświadczeniami, a wyobrażeniami o nieznannej, aczkolwiek możliwej, przyszłości.

**Słowa kluczowe:** kryzys; antycypacja; temporalność; afekty; Islandia.

**Abstract.** Neoliberal reconfigurations of Icelandic political economy and the production of new subjectivities in the 1990s led not only to significant social and cultural changes in Iceland, but also prepared a fertile ground for crisis-to-come. The crisis itself was experienced differently, yet, it has also become a significant point of reference on Iceland's temporal map. Although Iceland is experiencing an economic boom today, an uncertain future is looming into the present. Everyday life matterings, practices and meanings “charge” the atmosphere and become symptoms of another crisis. The article aims to explore and

problematised affective anticipation, which unfolds the existing dependencies between past events, present experiences and future-oriented imaginaries.

**Key words:** crisis; anticipation; temporality; affects; Iceland.

## Wprowadzenie

Droga z lotniska w Keflavíku do Reykjavíku zajmuje około godziny jazdy samochodem i biegnie wzdłuż oceanu, pół lawowych porośniętych mchem i szczytów górskich wyłaniających się na horyzoncie. To jednak nie malowniczy krajobraz przykuł moją uwagę w lipcu 2017 roku, kiedy po raz drugi przyleciałem do Islandii na kilkumiesięczne badania etnograficzne dotyczące migracji i kryzysu ekonomicznego, który miał miejsce w 2008 roku<sup>1</sup>. Niedaleko Keflavíku bowiem, w odległości kilku kilometrów od siebie, zauważyłem dwa lekko zabrudzone, stojące na poboczu – i z dala od zabudowań czy szlaków turystycznych – samochody typu SUV. Niemal natychmiast uruchomiły one moją etnograficzną wyobraźnię i wywołały afektywną mieszankę antycypacyjnej niepewności i ekscytacji. „Zaczyna się...”, pomyślałem, sięgając jednocześnie etnograficzną pamięcią do różnych historii, o których słyszałem w terenie rok wcześniej.

Na pierwszy rzut oka samochód pozostawiony na poboczu nie wydaje się czymś szczególnym i wartym uwagi badawczej. W Islandii jednak nabiera on specyficznego znaczenia i powoduje afektywne rozpoznania. To bowiem samochody, porzucane na drogach w myśl zasady „łatwiej wziąć kredyt i kupić nowy, niż naprawiać stary”, były często przywoływane przez moich informatorów w celu wytłumaczenia i zobrazowania mi czasów przed-kryzysowych. Na początku XXI wieku Islandia przeżywała szybki wzrost gospodarczy, a luksusowe samochody stały się symbolem przynależności klasowej i wszechobecnej wówczas hiperkonsumpcji, która możliwa była za sprawą neoliberalnej polityki kredytowej i elastycznego systemu bankowego. Zatem, w przeddzień kryzysu ekonomicznego, na ulicach Reykjavíku jeździło wiele luksusowych marek typu Range Rover, Land Cruiser czy Hummer, które – już po doświadczeniach z 2008 roku – zaczęto ironicznie nazywać „Game Over”, „Grand

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego „Polscy migranci w Islandii. Mobilne i niemobilne strategie reakcji na następstwa kryzysu ekonomicznego” (2014/15/D/HS6/04860) finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Looser” i „Bummer”. Z bycia dystynkcją klasową, zwiastunem nieograniczonego wzrostu gospodarczego i wyobrażeniem na temat czekającej Islandię świetlanej przyszłości, stały się one afektywnym ucieleśnieniem niepewności i spekulacji na temat nadejścia kolejnego kryzysu. Co ciekawe, we współczesnym krajobrazie społecznym, kulturowym, ekonomicznym i politycznym Islandii wyłania się wiele tego rodzaju afektywnych „znacznosci”, które uruchamiają lokalne wyobrażenie i „ładują” współczesną atmosferę (Stewart 2011). Przeszłość zdaje się ponownie wyłaniać w terażniejszości, a jej doświadczanie i rozpoznawanie przyjmuje antycypacyjną formę narracji „Kryzys nadchodzi”, „Znowu *to* robią”, „*To* już tylko kwestia czasu kiedy *to* się stanie”.

Antycypacja jest dziś częstym **nastrojem** w społeczeństwie islandzkim. Początkowo jednak, kiedy po raz pierwszy trafiłem na wyspę w 2016 roku, nie wydawała mi się ona aż tak istotnym polem eksploracji etnograficznych. Wręcz przeciwnie, zainteresowany byłem raczej doświadczeniami z przeszłości, afektywną pamięcią i strategiami radzenia sobie z sytuacją kryzysową, które starałem się problematyzować w oparciu o doświadczenia polskich migrantów w Islandii. Co więcej, na samym początku badań towarzyszyło mi raczej uczucie **spóźnienia**, będące rezultatem poszukiwania czegoś, co przecież już dawno minęło. Wrażenie bycia spóźnionym nieustannie potęgowane było przez Pawła, mojego kluczowego informatora w Reykjavíku, który za każdym razem, gdy przedstawiał mnie swoim znajomym, mówił: „A to jest X, który jest antropologiem i przyjechał badać kryzys sprzed 10 lat”. Tego rodzaju niewinne podkreślanie przeszłości kryzysu, któremu zawsze towarzyszył śmiech Pawła, wywoływało we mnie pewien dyskomfort bycia w „złym” czasie. Żałowałem wręcz, że nie mogę obserwować kryzysu w antropologicznym „tu i teraz” i łapałem się na tym, że zazdroszczę wszystkim tym, którzy go doświadczali. Przeszłość zaczęła prześladować mnie w terażniejszości, czego rezultatem okazała się temporalna pułapka „etnografii ratunkowej”, w której problematyzacja kryzysu ustąpiły miejsca naiwnie rozumianej „autentyczności” doświadczeń (por. Marcus 1986).

Niemniej, im częściej podczas rozmów wracałem do kontekstów przeszłości, tym bardziej musiałem wybiegać również w przyszłość. Moi informatorzy nieustannie przenosili się bowiem w swych opowieściach pomiędzy przeszłością, terażniejszością a przyszłością, zrywając wręcz z temporalną linearnością. Kryzys okazał się bowiem nie tylko doświadczeniem z przeszłości, ale także kontekstem afektywnych spekulacji na

temat nadchodzącej przyszłości. W konsekwencji, uruchomiło to moją krytyczną refleksyjność (Kazubowski-Houston 2018) i umożliwiło problematyzację tego, jak ludzie czują i wyobrażają sobie możliwe przyszłości oraz w jaki sposób sobie z nimi radzą. Mój teren poszerzył się jednak nie tylko temporalnie, ale również i społecznie. Początkowe różnice jakie obserwowałem pomiędzy polskimi migrantami a społeczeństwem islandzkim, sukcesywnie zaczęły ustępować podobieństwom w doświadczaniu teraźniejszości i narracji o przyszłości. Antycypacja kryzysu, mimo iż sama w sobie jest często zróżnicowana, zależna od rozmaitych praktyk i doświadczana z różną intensywnością, wprowadza jednak także wartościowy poznawczo kontekst podobieństw związanych ze spekulacją na temat przyszłości. W konsekwencji, postanowiłem wyjść poza metodologiczny grupizm, w którym kategorie „praktyczne” błędnie traktowane są jako „analityczne” (zob. Brubaker, Cooper 2000). Z perspektywy antropologicznej bowiem, „migranci” i „społeczeństwo przyjmujące”, „mniejszość” i „większość”, czy w końcu „polskość” i „islandzkość” to fikcje (używane w codziennej praktyce), które często wytwarzają i „naturalizują” hierarchie społeczne i kulturowe (por. Abu-Lughod 1991). Zatem, podążając za wyłaniającymi się w terenie problematyzacjami, w których globalne zależności i zróżnicowane lokalne światy zaczęły wzajemnie na siebie oddziaływać (Ong, Collier 2005), zacząłem eksplorować doświadczenia kryzysu, temporalności i praktyki antycypacyjne zarówno wśród polskich migrantów, jak i w społeczeństwie islandzkim. Pozwoliło mi to na skupienie uwagi etnograficznej nie tyle na tożsamościach, co raczej na przeżytych i przeżywanych doświadczeniach oraz codziennych praktykach społecznych.

W Islandii spędziłem łącznie dziewięć miesięcy prowadząc w latach 2016-2019 badania etnograficzne oparte na obserwacji uczestniczącej, uzupełnionej o nieformalne rozmowy i wywiady etnograficzne. Przebywałem głównie w Reykjavíku, przemieszczając się jednocześnie pomiędzy okolicznymi miastami, takimi jak Kópavogur, *Hafnarfjörður*, Hveragerði czy Keflavík. Ponadto, w 2016 roku, udałem się również na wschód wyspy do Egilsstaðir i Reyðarfjörður. Moi polscy informatorzy pochodzą z różnych części Polski, a większość z nich przyjechała do Islandii przed kryzysem ekonomicznym. Pracują też w różnych sektorach usług budowlanych i turystycznych (restauracje, hotele), jak również w firmach IT czy islandzkich instytucjach publicznych i państwowych (muzea, szkoły, urzędy). Chociaż moim głównym celem była współpra-

ca terenowa z migrantami, którzy mieszkali na wyspie podczas kryzysu, postanowiłem również rozmawiać z osobami, które przyjechały do Islandii po recesji ekonomicznej. Pozwoliło mi to na prześledzenie różnic doświadczeń migracyjnych i sprobematyzowanie zależności pomiędzy kryzysem, afektywnością a temporalnością. Równie zróżnicowani byli moi islandzcy informatorzy, którzy pochodzili z różnych klas (niższa, średnia, wyższa średnia) i w różny sposób doświadczyli kryzysu i jego następstw. Są wśród nich pracownicy sektora usług budowlanych i turystycznych, emeryci, dziennikarze, urzędnicy miejscy i politycy różnych partii.

Co istotne, w trakcie badań blisko współpracowałem z moimi kluczowymi informatorami – Polakami i Islandczykami – z którymi mieszkałem lub spotykałem się przy rozmaitych, mniej lub bardziej formalnych, okazjach i dyskutowałem na temat wyłaniających się w terenie kontekstów badawczych. Uczestniczyłem także w różnego rodzaju wydarzeniach społecznych i politycznych (protesty, marsze, strajki) oraz towarzyszyłem moim kluczowym informatorom w praktykach codziennych (space-ry, wycieczki, imprezy). Tego rodzaju etnografia – często określana jako *deep hanging out* – ma charakter otwarty, procesualny i zakłada podążanie za różnymi dyskursami, wyobrażeniami, praktykami, temporalnościami i afektami, które niespodziewanie pojawiają się w terenie. Pozwala to więc na refleksyjne i relacyjne rekonfigurowanie stawianych w terenie pytań i założeń oraz poddawanie ich procesowi nieustannej problematyzacji (Marcus 1995).

Zatem, podążając za wyłaniającymi się w terenie kontekstami, zaobserwowałem specyficzne zależności, w ramach których przeszłość i przyszłość zaczęły niemal współistnieć za sprawą temporalnych skojarzeń, a więc pewnego rodzaju sposobów wyjaśniania przeżywanego świata (por. Hastrup 2013: 78–82; Kleist, Jansen 2016: 8–10). W Islandii obserwowane i doświadczane w teraźniejszości praktyki, zjawiska, dyskursy i procesy naznaczone są przeszłymi znaczeniami, których „powtarzalność” wytwarza wyobrażenia o możliwych przyszłościach. W konsekwencji, ponowne przeżywanie tego, co – jak podpowiada logika temporalności – powinno być przeszłe i minione wytwarza napięcie pomiędzy światem „rzeczywistym” a „możliwym”, które przyjmuje formę afektywnych ekonomii (Ahmed 2004). Emocje „wynurzają się” (ang. *surfacing*) wówczas jako element relacji społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych, łącząc to, co prywatne i codzienne, z tym, co publiczne i oficjalne (Ahmed 2004: 117; por. Richard, Rudnyckij 2009). Tym samym, emocje,



które przeżywane są indywidualnie jako „ucieleśnione myśli” (Rosaldo 1984), stają się doświadczeniem kolektywnym (Ahmed 2004), mającym wpływ na codzienność praktyk (Stewart 2007). Za sprawą afektywnych ekonomii, podziały na „umysł i ciało”, „prywatne i publiczne”, „sprawczość i strukturę” stają się bardziej procesualne, ukazując jednocześnie dynamikę relacji pomiędzy racjonalnością a doświadczeniem (Skoggard, Waterston 2015: 110–112; por. Lutz 2017; Pawlak 2018).

Celem tego artykułu jest prześledzenie afektywności kryzysu w Islandii i problematyzacja jednej z jego niezamierzonych konsekwencji – antycypacji – która może stanowić wartościowy poznawczo teren dociekań etnograficznych. Antycypacja jest bowiem stanem afektywnym, w ramach którego wyłaniają się interesujące zależności pomiędzy przeszłymi zdarzeniami, teraźniejszymi doświadczeniami, a wyobrażeniami o nieznannej, aczkolwiek możliwej, przyszłości. W kolejnych sekcjach artykułu, przedstawiam więc kontekst samego kryzysu – jego przyczyny i doświadczenia związane z neoliberalnym wytworzeniem nowych podmiotowości w społeczeństwie islandzkim. Szczegółowe prześledzenie tego „co stało się” w Islandii umożliwia bowiem lepsze zrozumienie istniejących afektywnych zależności pomiędzy przeszłością, teraźniejszością, a przyszłością. Następnie podejmuję próbę wyjaśnienia sposobów wytwarzania antycypacji, w których istotną rolę odgrywają temporalne skojarzenia i dostrojenia. Artykuł podsumowuję natomiast wskazaniem potencjału antropologii, w której perspektywa badawcza zorientowana na możliwe przyszłości może przyczynić się do lepszego zrozumienia naszego bycia w świecie globalnych uwikłań.

### **Kryzys: neoliberalna podmiotowość i afektywne ekonomie**

Kryzys ekonomiczny, który miał miejsce w Islandii w 2008 roku, pokazał istniejące powiązania pomiędzy globalnymi siłami, lokalnymi wyobrażeniami i umiejscowionymi praktykami. Islandia nie była już odizolowaną wyspą, leżącą gdzieś na północnym Atlantyku (por. Hastrup 1998). Wręcz przeciwnie, przed i w trakcie kryzysu, była już silnie osadzona w globalnych reżimach zależności ekonomicznych i politycznych (Durrenberger, Pálsson 2015). Było to rezultatem neoliberalnej rekonfiguracji islandzkiej ekonomii politycznej i afektywnego produkowania nowych podmiotowości (por. Richard, Rudnyckij 2009), co doprowadziło nie tylko do znaczą-



cych przeobrażeń społecznych w Islandii, ale także przygotowało podatny grunt na nadejście samego kryzysu.

Prywatyzacja przemysłu rybnego w latach 80. XX wieku i wprowadzenie kwot połowowych to tylko początek neoliberalnych przeobrażeń w Islandii (Pálsson 1993, 1996). Ideologia neoliberalna wprowadzona została bowiem nie tylko jako projekt polityczny i ekonomiczny, ale także społeczny, któremu towarzyszyły liczne racjonalizacje (i naturalizacje) w oparciu o dyskursy modernizacyjne państwa (Pálsson 1993). Dominowała więc wówczas narracja „totalnej efektywności” i potrzeba „zarządzania” islandzkim społeczeństwem i naturą (Pálsson 1996). W momencie, gdy tylko ryby „ewoluowały” z bycia „dobrem wspólnym” do bycia „towarem”, na wyspie pojawili się „nowi bankierzy” z neoliberalną agendą finansową i nowymi praktykami bankowymi (Mixa 2009, 2015). Lata 90. XX wieku, to zatem czas podejmowania dużego ryzyka inwestycyjnego, które miało przynieść Islandii świetlaną przyszłość. Islandzkie banki, posiadające niewielki kapitał założycielski i będące wcześniej zależnymi od państwa, szybko zostały sprywatyzowane i trafiły na globalny rynek spekulacji (zob. Alibar, Zoega 2011). Neoliberalne przeobrażenia islandzkiego systemu finansowego rzeczywiście doprowadziły do gwałtownego wzrostu gospodarczego, jednak miał on charakter tymczasowy i krótkowzroczny, a jego konsekwencje miały dopiero nadejść (zob. Bergmann 2014; Durrenberger, Pálsson 2015).

Na początku XXI wieku szybki rozwój gospodarczy Islandii i towarzyszące mu praktyki społeczne określone zostały jako „szaleńcze milenium” (Mixa 2009, 2015). Były to czasy *útrásarvikingur* – „wikinga biznesu” – a więc nowego islandzkiego finansisty, którego głównym celem był podbój świata globalnej ekonomii. W języku islandzkim, słowo *útrás* oznacza „ekspansję” i w czasach gospodarczego boomu pomiędzy 2003 a 2008 rokiem było idiomem kulturowym służącym do wyjaśnienia zachodzących zmian w krajobrazie społecznym, ekonomicznym i politycznym wyspy. „Wikingowie biznesu” zyskali wręcz status celebrytów, a islandzkie media rozpisywały się na temat ich kolejnych globalnych podbojów – kupna hoteli, apartamentów, jachtów, klubów piłkarskich – czy też imprezach, na których widziano ich w towarzystwie międzynarodowych gwiazd sportu (Loftsdóttir 2015: 10). Ich sława sprawiła, że znaczna część społeczeństwa islandzkiego uznała „wikingów biznesu” za pionierów odkrywających przyszłość i poszła w ich ślady, oddając się hiperkonsumpcji.

W trakcie moich badań, przywoływanie kontekstu „szaleńczego milenium” wywoływało u moich informatorów podniosły nastrój, połączone z afektywną mieszanką dumy, gniewu, niechęci czy nawet postawy (samo)krytyki. Jak zauważył na przykład Sigmar, dziennikarz pracujący w jednej z islandzkich stacji radiowych, z którym spotkałem się w jednym z pubów w Reykjavíku:

Świętowaliśmy wtedy nasz sukces i wyjątkowość islandzkiego biznesu. Ludzie byli dumni z tego, że nasze małe społeczeństwo odniosło tak wielki sukces. Islandczycy kupowali wtedy zagraniczne nieruchomości i firmy. Na rok przed kryzysem, nikt niczego się nie spodziewał. Mój ojciec kupił mi wtedy samochód, a jeszcze nie miałem prawa jazdy, bo byłem za młody. W mojej szkole przed 2007 rokiem, każdy miał samochód i wszyscy mieszkali w wielkich domach.

Z Sigmarem spotkaliśmy się kilka razy przy różnych okazjach, ale tego wieczoru w pubie rozmawialiśmy o doświadczeniach kryzysu i jego wspomnieniach dotyczących czasów przedkryzysowych. Sigmar mówił dużo o dumie i celebracji ekonomicznego boomu, co podnosiło status kraju na arenie międzynarodowej, jako państwa godnego naśladowania. Duma była szczególnie istotna w momencie, gdy media informowały o „wikingach biznesu”, kupujących nieruchomości w Danii, co według Sigmara świadczyć miało o odwróceniu kolonialnych zależności. Interesujące jednak było również to, że w kontekście przypominania sobie przeszłości, Sigmar w pewnym momencie powiedział: „Pamiętam ten konsumpcjonizm wtedy. Ale wiesz, dzisiaj znowu go widzimy. Wszyscy teraz szaleją, bo otwierają nowy H&M w tym miesiącu. To jest to samo uczucie, które pamiętam z przeszłości”. Tego rodzaju skojarzenia przeszłości z teraźniejszością były częstym elementem prowadzonych przeze mnie rozmów i obserwacji. Współczesna sytuacja społeczna, ekonomiczna i polityczna w Islandii często służyła więc jako kontekst porównań, powiązań, a nawet i kontynuacji pomiędzy przeszłymi a teraźniejszymi doświadczeniami, które automatycznie projektowane były na przyszłość.

Podobnie było w przypadku wielu polskich migrantów, dla których pewne aspekty „szaleńczego milenium” ponownie wylaniają się w islandzkim krajobrazie. Różnica jednak polega na tym, że islandzkie praktyki konsumpcyjne z czasów „szaleńczego milenium” były przez nich trudne do zrozumienia. Robert, który zaczął na wyspie jako pracownik

budowlany, a dziś jest właścicielem firmy turystycznej, powiedział podczas naszego spotkania:

Znajomy Islandczyk ma salon samochodowy i kiedyś go pytałem, jak to było z tym kryzysem. A on mówi, że były sytuacje, że o 10:00 otwierał salon, wpadał chłopak, 19 lat, i za chwilę wyjeżdżał dwuletnim BMW. Rzucił mu złotą kartę kredytową na stół i tyle. Zapytałem go, no ale jak to było możliwe, a on mi na to, że to wszystko było proste, bo każdy kto zaczynał pracę, szedł do banku i od razu z miejsca mógł poprosić o wyrobienie karty kredytowej. No i w banku mówili ok, to limit na koncie to milion koron. No i wiesz, nagle dostawałeś milion koron na karcie, a jak przychodził koniec miesiąca i trzeba było kartę kredytową spłacić, to wyobraź sobie, że bank nie wymagał tej spłaty, a następnego miesiąca miałaś kolejny milion do wykorzystania. I tak to wszystko wyglądało. Wszyscy wtedy chodzili w garniturach, nawet łebki, co po 16 lat mieli. No i wiesz, ja w lokalu rzucałem niebieską debetówką, a oni wszyscy złotymi kartami VISA.

Dla Roberta „szaleńcze milenium” było czasami absurdu, będącego rezultatem deregulacji systemu kredytowego. Podobnego zdania była Kasia, która w Islandii prowadzi jeden z wielu portali internetowych dla polskich migrantów: „Tutaj wszyscy wtedy dostawali karty kredytowe i nikt nie zastanawiał się, że te pieniądze nie istnieją. Po prostu szli i kupowali, co chcą – mieszkania, samochody, wszystko co im się zamarzyło, a reszta szła do śmieci. Nikt się nad tym nie zastanawiał”.

„Szaleńcze milenium” było jednak również krytykowane przez samych Islandczyków. Tak było w przypadku Hrafna, z zawodu elektryka, którego spotkałem w Keflavíku. W latach 90. wyjechał do Kanady, z której powrócił w momencie, gdy „szaleńcze milenium” osiągało swój punkt kulminacyjny. Podczas naszej rozmowy o doświadczeniach tamtego okresu, Hrafn stwierdził:

Wszyscy byli pretensjonalni, rozmawiali tylko o swoich nowych jeepach. Pamiętam, że nie miałem wtedy pojęcia, skąd na to wszystko były pieniądze. Bo co produkuje Islandia? Jak te pieniądze powstawały? Pamiętam, że pytałem o to ludzi, ale odpowiedzi zawsze były mgliste, myślę że nikt tego wtedy nie rozumiał. [...] Miałem nadzieję, że będzie kryzys, bo nie podobała mi się atmosfera w 2007 roku. A jak przyszedł kryzys to straciłem wtedy pracę, ale nie przejmowałem się – dorabiałem naprawiając pralki i suszarki. Ludzie zaczęli naprawiać sprzęty,

inaczej niż w 2007 kiedy po prostu kupowali nowe. Naprawianie nie miało wtedy sensu, po prostu wyrzucano sprzęt do śmieci i kupowano nowy. To było marnotrawstwo, nienawidziłem tego okresu. [...] Jak tu wróciłem w 2006 roku, to myślałem, że wracam do socjalistycznej Islandii, gdzie ludzie troszczą się o siebie, a nie konkurują. Ale okazało się, że wróciłem do menedżerskiej Ameryki. To było okropne, taki konsumpcjonizm na sterydach. [...] Więc jak przyszedł kryzys, to cieszyłem się.

„Szaleńcze millenium” było konsekwencją neoliberalnej rekonfiguracji państwa, ekonomii i społeczeństwa. W Islandii ideologia ta trafiła na niezwykle podatny grunt i została silnie powiązana z dyskursem nacjonalistycznym i postkolonialnymi uwikłaniami (Loftsdóttir 2012, 2015, 2016). W dyskursie politycznym zaczęła wówczas dominować narracja o specyficznym „islandzkim charakterze” czy wręcz predestynacji Islandczyków do globalnej ekspansji i rozwoju. Korzeni sukcesu i uzasadnienia dla szybkiego wzrostu gospodarczego szukano więc w przeszłości i „dziedziectwie indywidualizmu, silnych przywódców, solidarności, śmiałości, zaufania, honoru i umiejętności poetyckich” (Jóhannesson 2015: 20).

W czasach ekonomicznego boomu, gloryfikowana przeszłość służyła jednak nie tylko wyjaśnianiu i uzasadnianiu działań w teraźniejszości, ale również projektowaniu najbliższej przyszłości. Islandczycy, niczym wikingowie, ponownie więc byli pionierami, ale tym razem podbijając nowy neoliberalny świat (zob. Loftsdóttir 2015: 9–12). Tego rodzaju dyskurs nacjonalistyczny ujawnił także istniejący w Islandii kontekst postkolonialnych zależności, uwikłań i kompleksów (Loftsdóttir 2016). „Szaleńcze milenium” było postrzegane jako przeobrażenie historycznych powiązań z Danią i rekonfiguracja wcześniejszych relacji władzy. Za sprawą szybkiego wzrostu gospodarczego, Islandczycy pozbyli się kulturowego niepokoju, który wyrastał z przekonania, że arena międzynarodowa ma błędne wyobrażenia o Islandii i „nie widzi ich wyjątkowości”, nowoczesności i przynależności do świat zachodniego (Loftsdóttir 2015: 11; zob. także Loftsdóttir 2010, 2012, 2016, 2018).

Neoliberalizm odegrał niezwykle znaczącą rolę w wytwarzaniu nowych podmiotowości w Islandii, czego konsekwencją było przyjęcie „wolnorynkowej mantry” i wiara społeczeństwa w jej „harmonię i stabilność” (Mixa 2015: 43). „Szaleńcze milenium” było radykalnie nowym doświadczeniem społecznym, kulturowym, ekonomicznym i politycznym, które stało w sprzeczności z wcześniejszym przekonaniem o islandzkiej

wspólnotowości i równości (Loftsdóttir 2015: 10; por. Durrenberger, Pálsson 1989; Pálsson, Durrenberger 1996). Wytworzyło ono nowe podmiotowości, dla których dystynkcje klasowe stały się istotnym elementem praktyk tożsamościowych. Neoliberalny kapitalizm doprowadził więc do powstania zależności, w ramach których „dyskursy emocjonalne i ekonomiczne oraz praktyki kształtują siebie nawzajem” (Illouz 2010: 10). W rezultacie tego, wszelkie „zachowania ekonomiczne” stały się afektywne (Illouz 2010: 11; por. Richard, Rudnyckij 2009). Mówiąc inaczej, praktyki hiperkonsumpcji podczas „szaleńczego milenium” afektywnie zaczęły oddziaływać na relacje społeczne w Islandii, a towarzyszące im indywidualne emocje „wynurzyły się” w dyskursie publicznym, tworząc jednocześnie afektywne ekonomie (Rudnyckij 2009: 58–59; por. Ahmed 2004; Richard).

Lepsza przyszłość, którą obiecywano w czasach „szaleńczego milenium” nigdy jednak nie przyszła. Wręcz przeciwnie, szybki wzrost gospodarczy i hiperkonsumpcja zostały niespodziewanie zahamowane przez globalny kryzys finansowy w 2008 roku, a Islandia trafiła na międzynarodowe okładki gazet jako państwo „zepsute” i „zrujnowane” (Pálsson, Durrenberger 2015: XV–XVIII). Nastąpiły wówczas czasy niepewności, społecznej frustracji i gniewu. Rząd został rozwiązany, a nowi politycy powołani do zarządzania kryzysem, musieli mierzyć się z rewolucyjnym ruchem „garnków i patelni”, protestującym wówczas na ulicach Reykjavíku (Bernburg 2015). W skali makro kryzys był oczywiście poważny. Islandzka korona radykalnie straciła na wartości, a inflacja zaczęła mieć poważne konsekwencje dla domowych budżetów. Państwo zmuszone było do interweniowania w system bankowy, a „wikingów biznesu” i ich praktyki niemal natychmiast okrzyknięto główną przyczyną kryzysu (Bergmann 2014; Boyes 2009; Durrenberger, Pálsson 2015).

Same doświadczenia kryzysu były jednak bardzo zróżnicowane i w znacznej mierze zależne od przynależności klasowej, praktyk konsumpcyjnych czy też indywidualnych zobowiązań kredytowych zaciągniętych podczas „szaleńczego milenium”. Z pewnością jednak kryzys stał się niezwykle znaczącym punktem odniesienia, pewnego rodzaju schematem odczytywania tego, co dzieje się wokół i dominującym tematem rozmaitych dyskusji. Był to jeden z tych momentów, o których łatwo się nie zapomina. Większość osób, które spotkałem w terenie, nie miała więc problemu z przywołaniem sytuacji, kiedy po raz pierwszy usłyszały o kryzysie. Dla Haddy na przykład, moment kryzysu był sporym zasko-

zeniem. Kiedy spotkaliśmy się w Reykjavíku, żeby porozmawiać o jej doświadczeniach, swoją narrację zaczęła właśnie od tego momentu:

Uczyłam wtedy w szkole i byłam właśnie z uczniami, kiedy dostałam smsa o treści „włącz telewizor”. I wszyscy zaczęliśmy oglądać, co się dzieje, a dzieci wciąż mnie pytały „Co to znaczy, Hadda? Co to znaczy?” A ja nie wiedziałam i tylko myślałam sobie „Cholera, jak bardzo jest źle?”. Pamiętasz to przemówienie Haarde? To, które zakończył „Niech Bóg błogosławi Islandię”? To było dla nas wszystkich zaskoczenie, to było bezprecedensowe, więc wszyscy wiedzieliśmy, że jest naprawdę źle. I wiesz, to nie było tak, że wiedzieliśmy, że kryzys będzie, nie wiedzieliśmy, że nadchodzi.

Hadda nawiązuje tu do przemówienia premiera Islandii, Geira Haarde, który 6 października 2008 roku, opisując sytuację kraju, użył zwrotu nigdy wcześniej nie słyszanego z ust polityka. Bezpośrednie nawiązanie do Boga, dla większości Islandczyków „oznaczało całkowitą stratę, porzucenie i głębokie poczucie, że państwo straciło kontakt z rzeczywistością, nie jest zarządzane i funkcjonuje poza racjonalnością” (Pálsson, Durrenberger 2015: XIX). Przyszłość w Islandii stała się niepewna i rysowana w raczej ciemnych barwach. W konsekwencji, Hadda musiała migrować w poszukiwaniu pracy, dzięki której byłaby w stanie spłacać raty kredytu mieszkaniowego. W jej ślady poszło również wielu innych Islandczyków, którzy zaczęli wyjeżdżać „za pracą” do Danii czy Norwegii, ironizując przy tym, że „teraz to jesteśmy jak Polacy” (Guðjónsdóttir, Loftsdóttir 2016: 11–13).

W podobnej sytuacji byli też polscy migranci. Kryzys dotknął w szczególności pracowników budowlanych, którzy zostali niejako zmuszeni do wyjazdu z Islandii, ponieważ z dnia na dzień wstrzymane zostały wszystkie budowy, wygasły różnego rodzaju zlecenia, kontrakty i umowy (zob. Skaptadóttir 2015). Niemniej wielu migrantów postanowiło jednak zostać na wyspie i spróbować odnaleźć się w nowej, pokryzysowej rzeczywistości (zob. Wojtyńska, Skaptadóttir, Ólafsson 2011). Z pomocą przyszło im państwo islandzkie, które zapewniało miesięczne wypłaty zasiłku dla bezrobotnych. Aczkolwiek większość osób, które spotkałem w terenie bardzo szybko odnalazło się w nowej sytuacji i nie miało poważniejszych problemów ze znalezieniem innej pracy. Tak było w przypadku Basi, która do Islandii przyjechała w 2008 roku, na kilka miesięcy przed kryzysem:



Nienawidzę tej historii, bo od maja 2008 roku, przez trzy miesiące pracowałam na lotnisku w Keflavíku, ale potem nastąpił cały szereg wydarzeń i w dziwnych okolicznościach zostałam zwolniona. Nikt mi tego do końca nie wyjaśnił, ale pogłoski o nadchodzącym kryzysie przebrzmiewały już gdzieś tam w sierpniu i oni wpadli w taki szal trochę. No ale później dostałam pracę w hotelu w Reykjavíku i pamiętam, mój pierwszy tydzień w pracy, przychodzę i wszyscy czytają gazety, że korona idzie w dół i po prostu wszyscy mieli śmierć w oczach. No ale większość z nas mieszkała w wynajmowanych mieszkaniach, nie mieliśmy żadnych kredytów pobranych, a jeżeli już, to one były w Polsce. Największym problemem było tylko to, że pablokowali wysyłanie pieniędzy za granicę.

Basia, tak jak wiele innych osób, straciła pracę, ale szybko zamieniła ją na nową. Dla migrantów, którzy nie zdążyli się jeszcze „osadzić” w islandzkich warunkach, kryzys nie okazał się poważnym problemem. W terenie często spotykałam się więc z pewnego rodzaju (neoliberalną) elastycznością, która – wpisana niejako w praktyki migracyjne – okazywała się skuteczną strategią radzenia sobie z konsekwencjami kryzysu. Na przykład, praca w restauracji czy hotelu zamieniana była na pracę w przedszkolu, a zatrudnienie przy budowach na pracę jako pomoc mechanika.

Dla Marcina natomiast, który w Islandii mieszka od 2006 roku, kryzys nie odegrał żadnej znaczącej roli. Kiedy spotkaliśmy się po raz pierwszy w 2016 roku i rozmawialiśmy o jego doświadczeniach z przeszłości, powiedział:

Dla mnie osobiście ten kryzys to był taki trochę szum w tle, bo ja byłem zaferowany tym, co robię. No ceny poszły w górę, ale my byliśmy na tyle krótko przed kryzysem, że nam się ta rzeczywistość wydawała, że po prostu się zmienia z dnia na dzień. Przez pierwszy rok dorabiałem też jako kierowca w pizzerii, więc jakieś dodatkowe pieniądze miałem. No a jak ktoś ci podniósł czynsz, no to po prostu płacisz więcej. Więc mniej więcej tego kalibru to było dla nas wydarzenie – coś się stało, ale my byliśmy jeszcze nieokrzepli w tej rzeczywistości islandzkiej. Kryzys był, ale te ceny nie uderzyły w nas aż tak bardzo, bo też nie mieliśmy tej konsumpcji, wiesz, na takim poziomie.

Kryzys, doświadczany jako „szum w tle”, o którym wspomina Marcin, nie był dla mnie dużym zaskoczeniem. W rzeczywistości, bardzo często spotykałam się w terenie z pewnego rodzaju obojętnością wobec kryzysu, która towarzyszyła zarówno migrantom, jak i Islandczykom.



Najczęściej przybierała ona formę narracji: „Kryzys? Jaki kryzys? W Polsce to mamy kryzys” lub też „Kryzys był, ale mnie nie dotyczył. Byłem i jestem biedny”. Interesujące dla mnie okazało się natomiast to, że „obojętność” indywidualnych doświadczeń z przeszłości, zaczęła komplikować się w momencie, gdy dyskusja schodziła na teraźniejszość. Kryzys bowiem – mimo że pociągał za sobą różne konsekwencje i doświadczany był z różną intensywnością – stał się znaczącym punktem na temporalnej mapie Islandii. Niemożliwa więc była rozmowa na temat przeszłości, bez nawiązywania do tego, co obecnie dzieje się na wyspie, jak również spekulowania na temat tego, co za chwile może się wydarzyć. W moim terenie, linearna logika temporalności przestała obowiązywać, a przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stały się niemal równoczesne.

### **Antycypacja, temporalne skojarzenia i dostrojenia**

We współczesnej Islandii, niedawna przeszłość wyłania się w teraźniejszości i wytwarza spekulacje na temat najbliższej przyszłości. Islandia ponownie bowiem przeżywa ekonomiczny boom, a Reykjavík jest dziś jednym wielkim placem budowy. Rozsiane po całym mieście żurawie budowlane afektywnie „ładują” atmosferę (por. Stewart 2011) i przypominają o konsekwencjach „szaleńczego milenium”. Dla Natalii, która do Islandii przyjechała w latach 90. XX wieku, obecny krajobraz miasta uruchamia znane jej doświadczenia:

Sytuacja jest podobna, no przecież tylko spójrz na te podobieństwa wszędzie. Nie wiemy czy kryzys będzie czy nie, ale warunki są te same. No zobacz, na przykład te żurawie budowlane wszędzie... mówi się, że to symbol rozwoju ekonomicznego, ale przecież one są wszędzie...

W Islandii krajobraz żurawi budowlanych wprowadza pewien element niepewności i spekulacji. Nie są one bowiem postrzegane tylko jako zwykłe dźwigi, ale również jako „islandzki las”, który wyrasta na bezdrzewnej przecież wyspie, czy też „ptaki narodowe”, których sezonowa „migracja” zwiastuje nadejście kolejnego kryzysu. W konsekwencji, budowane nowe hotele, luksusowe apartamenty i centra handlowe stają się symptomami i uruchamiają stan niepewności, przypominając jednocześnie o czasach „szaleńczego milenium”. Teraźniejszość staje się znacząca i wprowadza kontekst antycypowania kolejnego kryzysu w niedalekiej przyszłości.

Kiedy w jednej z kawiarni w centrum Reykjavíku poznałem Erica – Amerykanina z islandzkim obywatelstwem, mieszkającego w Islandii od 1999 roku – to właśnie tego rodzaju antycypacja kryzysu zdominowała naszą rozmowę. W pewnym momencie Eric zaczął wręcz wyliczać odczuwalne symptomy, które jego zdaniem świadczą o zbliżającym się kryzysie:

Wiele wskazuje na kryzys. Ten ekonomiczny boom, który jest teraz, to zaczął się już mniej więcej w 2011 roku. Wtedy znowu zaczęły pojawiać się żurawie, których nie było tuż po kryzysie. Dziś znowu jest ich pełno i zaczęły się przemieszczać. Jest też więcej kokainy w mieście, tak jak było przed kryzysem, a jeśli to nie jest oznaka dobrych czasów to nie wiem co innego może być. Znowu jest więcej Range Roverów na ulicach, jest też problem z rynkiem mieszkaniowym.

Ożywienie islandzkiej gospodarki i towarzyszące mu symptomy, przypominają o niedawnej przeszłości „szaleńczego milenium” i jego kryzysowych konsekwencjach. Ich doświadczanie w terażniejszości odczytywane jest natomiast nie tyle jako przypomnienie o tym, „co się wydarzyło”, ale raczej jako wyobrażanie sobie tego, „co się wydarzy”. Obecna sytuacja społeczna, ekonomiczna i polityczna w Islandii uruchamia więc afektywne doświadczenia z przeszłości, które niemal natychmiast projektowane są na przyszłość, wywołując jednocześnie antycypacyjne nastroje. Podczas jednej z naszych rozmów Basia jednoznacznie stwierdziła, że:

Czekamy teraz na następny kryzys, bo wszyscy wiedzą, jak to było wtedy. Wystarczy choćby spojrzeć na to, co dzieje się z kursami walut, wtedy też było szaleństwo. Życie było tu wtedy bardzo komfortowe, było pełno ofert pracy, wszystko było w budowie, każdy miał mieszkanie. Ludzie teraz widzą, że to dokładnie ta sama sytuacja, ten sam scenariusz co przed 2008 rokiem. Wtedy było dokładnie tak samo, każdego było stać na samochód, mieszkanie, banki dawały na wszystko kredyt. Więc wiesz, my już to przerabialiśmy.

„Szaleńcze milenium” i kryzys ekonomiczny silnie odbiły się na wyobraźni społecznej Islandii, stając się przy tym afektywnym sposobem doświadczania temporalności. Żurawie budowlane, luksusowe samochody, praktyki konsumpcyjne czy nawet coś tak zdawałoby się banalnego jak wakacje w „egzotycznych” krajach, nie są więc *zwykłymi* aspektami i praktykami w islandzkiej codzienności. Wprowadzają one bowiem

kontekst antycypacji i możliwych przyszłości, przesuując tym samym uwagę badawczą z tego, co „było” na to, „co będzie”. Pojawia się więc interesujący kontekst afektywnych zależności pomiędzy temporalnymi skojarzeniami, antycypacją i sprawczymi w swej formie dostrojeniami (por. Hirsch, Stewart 2005; Kleist, Jansen 2016: 8–10; Knight, Stewart 2016; Stewart 2011).

Dynamiczny charakter relacji pomiędzy przeszłością, teraźniejszością a przyszłością jest nieodłącznym doświadczeniem codzienności (Munn 1992; Hirsch, Stewart 2005). Forma praktyk społecznych i znaczeń kulturowych uwarunkowana jest bowiem nie tylko przeszłymi przeżyciami, ale również wytwarzanymi oczekiwaniami wobec nadchodzącej, możliwej przyszłości. Oczywiście, zarówno przeszłość, jak i przyszłość, są selektywne, polityczne, zazwyczaj wytwarzane (wyobrażane) ideologicznie, co służyć ma osiągnięciu partykularnych celów. W konsekwencji, są one wzajemnie uwarunkowane, relacyjne i oddziałują na siebie za sprawą komunikowanych społecznie znaczeń, praktyk, procesów i zjawisk (por. Hirsch, Stewart 2005: 269).

Mimo że przeszłość i przyszłość nie są nam bezpośrednio dostępne, wyobrażenia o nich wytwarzane są w doświadczeniach teraźniejszości. Przeszłość (polityka pamięci, wspomnienia) oraz przyszłość (oczekiwania, aspiracje, spekulacje) są więc rezultatem temporalnych skojarzeń, które uobecniają i aktualizują różne wersje zarówno tego, co „było”, jak i tego, co „będzie” w odniesieniu do „zdarzeń, politycznych potrzeb, dostępnych form kulturowych i dyspozycji emocjonalnych” (Hirsch, Stewart 2005: 262; por. Knight, Stewart 2016: 6–9). Temporalne skojarzenia przypominają więc w swych znaczeniach „historyczność”, która w przeciwieństwie do „historii”, konstruowana jest w oparciu o indywidualne doświadczenia i wyłania się jako rezultat złożonych relacji społecznych i politycznych (Hirsch, Stewart 2005: 261–263; por. Kleist, Jansen 2016). W temporalnych skojarzeniach nie chodzi więc o żaden „obiektywizm” tego, co dzieje się wokół, a raczej o ucieleśnienie aktualnych relacji, praktyk i procesów, które nabierają afektywnego wymiaru. Tym samym, temporalne skojarzenia są performowane w nieustannym ruchu pomiędzy doświadczeniami przeszłości, a wyobrażeniami o przyszłości, co wskazuje na relacyjność wiedzy i kontekstualność znaczeń doświadczanych w teraźniejszości.

W Islandii temporalne skojarzenia uruchamiają afektywną antycypację, która „przenika sposoby myślenia, odczuwania i strategie rozwiązy-

wania problemów” (Adams, Murphy, Clarke 2009: 248). Antycypacja jest kontekstowa i wielowymiarowa, i ujawnia uwikłania lokalnych doświadczeń w globalnych zależnościach, wskazując jednocześnie na aktywne pozycjonowanie się w czasie, pomiędzy przyszłością, terażniejszością a przeszłością (Adams i in. 2009: 247). W konsekwencji, antycypowanie tego, co (być) może się wydarzyć ma „efekt falujący”, ponieważ emocje z tym związane komunikowane są społecznie za pomocą „skojarzeń pomiędzy znakami, figurami i przedmiotami” (Ahmed 2004: 120). Tego rodzaju afektywna ekonomia sprawia, że antycypacja staje się „reżimem bycia w czasie” (Adams i in. 2009: 247), w ramach którego wyobrażana przyszłość jest możliwa, ale oczywiście jeszcze nie przesądzona. Antycypacja łączy więc różnego rodzaju sposoby myślenia o świecie, formy jego doświadczania oraz działania społeczne z elementami niewiedzy, ponieważ o przyszłości możemy jedynie spekulować (zob. Pink, Salazar 2017; por. Appadurai 2013). Niemniej nie oznacza to, że przyszłość – nawet jeśli jest ona „ewentualna”, często „przypadkowa” i „zdarzeniowa” – nie ma wpływu na terażniejszość, praktyki codzienności, wiedzę kulturową i relacje społeczne (zob. Pink, Salazar 2017: 16). Już przecież samo jej antycypowanie posiada znamiona „wytwarzania jutra” (*tomorrowing*), w ramach którego istniejące wyobrażenia lub spekulacje na temat przyszłych „możliwości” przekuwane są w terażniejsze praktyki (por. Salazar 2017). Ma to zazwyczaj charakter eksperymentalny, który często bywa też nieprzewidywalny w swych skutkach. Niemniej „jutro” nieustannie jest wytwarzane w terażniejszości, czy to w kontekście rozwoju technologicznego i jego zastosowań społecznych (Adams i in. 2009), zarządzania i planowania (zob. Abram, Weszkalnys 2013) czy też ekonomii, która sama w sobie jest spekulatywna i w dużej części opiera się na różnego rodzaju prognozach (Holmes, Marcus 2006).

Perspektywa skierowana na przyszłość, jej wyobrażanie i antycypowanie, pozwala więc na ćwiczenie różnych możliwości w czasie terażniejszym, które często nie są jedynie „praktycznymi zastosowaniami” – jak to często bywa w kontekście nowych technologii – ale także informują nas o istniejących obawach i troskach związanych z „odległymi, możliwymi scenariuszami przyszłości” (Hastrup 2013: 22). Jest to szczególnie widoczne w badaniach i rozważaniach dotyczących zmian klimatycznych i katastrof ekologicznych, w ramach których antycypacja przyszłości i prognozowanie tego, co będzie, stanowi istotny element strategii reagowania (Connor, Marshall 2015; Hastrup, Skrydstrup 2013). W pewnym

więc sensie, „przyszłość zamieszkuje terażniejszość, nawet jeśli jeszcze nie nadeszła” (Fortun 2012: 450). Jej „znaczenia”, „struktury” i „powinności” – jak również obawy, niepewności i nadzieje – wytwarzane są w terażniejszości (Fortun 2012: 450) i doświadczane za pośrednictwem temporalnych skojarzeń.

Przyszłość jest zatem „faktem kulturowym” (Appadurai 2013), a jej antycypowanie pozwala prześledzić istniejące konteksty wyobrażeń, praktyk i relacji społecznych, jak również strategię racjonalizacji doświadczeń i sposoby myślenia o świecie. W konsekwencji antycypacja ma wartość poznawczą dla antropologii, ponieważ wskazuje na istniejące zależności pomiędzy przeszłymi zdarzeniami a przyszłymi możliwościami, które rozgrywane są jako aktualne w dynamice terażniejszości (Salazar 2017: 155). Z jednej więc strony, perspektywa badawcza zwrócona w stronę antycypacji przyszłości we współczesnym świecie, przypomina nam o tym, że w rzeczywistości nigdy nie jesteśmy w stanie przewidzieć, co się wydarzy; z drugiej jednak, uzmysławia nam także istniejącą tendencję do społecznego wyobrażania sobie świata zarówno w oparciu o to, co już się zdarzyło, jak i o to, co zakładamy, że dopiero się zdarzy (por. Pink i Salazar 2017: 17).

Antycypacja „ładuje” tym samym atmosferę terażniejszości (zob. Stewart 2011) i „określa możliwości działań” (Adams i in. 2009: 249) będąc reakcją zarówno na przeszłość, jak i przyszłość (Hastrup 2005: 8). W konsekwencji wywołuje ona dostrojenia, które są sprawcze w swej formie (Stewart 2011). Są one bowiem sposobami radzenia sobie z tym, co jeszcze nieznanne, ale czego symptomy w pewien sposób doświadczane są w terażniejszości. To zatem formy i sposoby negocjowania „afektywnych stanów” (Vigh 2018) w życiu codziennym, które towarzyszą zarówno napięciom, konfliktom i kryzysom, jak również indywidualnym troskom, niepewnościom czy też nadziejom. Samo dostrajanie się ma więc charakter afektywny, dzięki czemu doświadczane na co dzień „coś” nabiera sensu i staje się „czymś” (Stewart 2007: 2). Mówiąc inaczej, dostrojenia to strategię racjonalizacji i społeczne praktyki nadawania znaczeń wyłaniającym się możliwym światom przyszłości, które często opierają się na indywidualnych nawykach, familiarnościach i rutynach życia codziennego, jak również humorze, ironii czy sarkazmie, dzięki którym możliwa przyszłość, przynajmniej na chwilę, oddala się od terażniejszości (Stewart 2011: 445). Antycypowane wówczas obawy, niepewności i kryzysy schodzą na drugi plan, stają się jedynie tłem codzienności, od czasu do czasu

przypominając jedynie o istniejących przyszłych możliwościach. Dostrojania mogą być jednak także działaniem kolektywnym, którego celem jest aktywna zmiana scenariuszy przyszłości. Są one wówczas odpowiedzią na społeczne nastroje, jednoznaczną niezgodą na istniejącą strukturę ekonomiczną i polityczną świata, której potencjalnym rezultatem może być katastroficzna przyszłość. Dostrojania wyrażane są zatem także w różnego rodzaju protestach, społecznych mobilizacjach i radykalnych żądaniach zmian, w których gniew często przeobraża się w nadzieję na to, że jednak możliwe są przyszłości inne niż zakładane w teraźniejszości.

W Islandii dostrajanie się ma różnorodną formę, częstotliwość i intensywność. Są to na przykład dyskursywne praktyki racjonalizowania i wyjaśniania wyobrażanej przyszłości, w ramach których antycypowany kryzys staje się zjawiskiem powtarzalnym i familiarnym, często przyrównywanym do erupcji gejzerów czy wulkanów. W konsekwencji reakcją na nadchodzący kryzys jest pewnego rodzaju obojętność, która zazwyczaj wyrażana jest za pośrednictwem idiomu kulturowego *þetta reddast* („wszystko dobrze się ułoży”). Samo już jednak **czekanie** na kryzys, także jest formą dostrajania, która pociąga za sobą praktyki spekulatywne. Jak bowiem zauważył Marcin podczas jednej z naszych rozmów:

Spotkałem się z kilkoma takimi zachowaniami, że ludzie jednak wstrzymują się z zakupem mieszkania, bo czekają na okazję i wiedzą, że jak będzie kryzys to mieszkania mogą być tańsze i lepsze. Bo wiesz, jak znowu walnie to wszystko, to ceny się zresetują. Mam w pracy dwóch kumpłi, którzy tak robią i mieszkają u rodziców, i cały czas zbierają pieniądze. Wydaje mi się, że to jakby jest wycinek większego obrazu, że ludzie wstrzymują jakieś takie większe ruchy inwestycyjne.

Dostrajanie się może więc zakładać ekonomiczną kalkulację zysków i strategiczne myślenie o jutrze. Praktyki te nabrały szczególnego znaczenia po doświadczeniach kryzysu w 2008 roku, który schłodził przegrzaną wcześniej gospodarkę „szaleńczego milenium”. Według Marcina tego rodzaju spekulatywne czekanie może jednak mieć swe realne konsekwencje ekonomiczne:

Jest to samonapędzająca się machina i wystarczy takie po prostu poczucie kryzysu, żeby był kryzys. Bo to prowadzi do tego, że ludzie się inaczej zaczynają zachowywać. Wiesz, na zasadzie, że jeden ma przeczucie i drugi, i dołączają do siebie, i już coś spada albo się ochładza. I to wszystko tylko dlatego, że coś jest



w powietrzu, co wcale nie musi być jakieś namacalne, bo to mogą być też plotki, które się rozbują.

Nieco inaczej kwestie te postrzega pracujący w sektorze turystycznym Hallur, z którym spotykałem się, aby rozmawiać o islandzkiej historii, ekonomii i polityce. Dla niego bowiem, sam nastrój czekania i mówienia o kryzysie pokazuje raczej istniejącą dziś w Islandii czujność społeczną, dzięki której kolejny kryzys nie nastąpi i pozostanie jedynie w sferze spekulatywnych wyobrażeń:

Kryzys w 2008 roku był niespodziewany, nikt nie widział, że nadchodzi, nawet ludzie, którzy krytykowali wtedy działania banków tego nie przeczuwali. Wydawało się wszystkim, że przyszłość przyniesie bogactwo dla wszystkich. No i dlatego, że kryzys był niespodziewany, to teraz wszyscy antycypują, że będzie kolejny. No ale przyszłość jest trudna do przewidzenia i to, że kiedyś coś się stało nie oznacza przecież, że stanie się to ponownie. No ale wiesz, jak tylko w 2015 i 2016 zaczęło dziać się lepiej, wszyscy automatycznie zaczęli mówić o następnym kryzysie... Bo jak ludzie teraz widzą drogie samochody na ulicach to mają ten obraz z czasów tuż przed kryzysem. Ale to nie oznacza, że jest tu jakaś przyczynowość, wręcz przeciwnie – właśnie dlatego, że wszyscy antycypują kryzys to raczej oznacza, że on się nie zdarzy.

Dostrojenia są oczywiście zmienne, relacyjne i zależne od zmieniających się w terażniejszości uwarunkowań społecznych, ekonomicznych i politycznych. Niemniej Hallur ma rację mówiąc, że nie ma żadnego realnego i przyczynowo skutkowego powiązania pomiędzy przeszłością i przyszłością. Z perspektywy antropologicznej istotne są tu jednak wskazane przez niego zależności, które dostrajają zmysły, praktyki i wyobrażenia w ramach antycypowania „potencjalnych sposobów życia lub też przeżywanych rzeczy” (Stewart 2011: 452).

W konsekwencji antycypowanie przyszłości staje się współcześnie istotnym kontekstem produkowania wiedzy etnograficznej. Szczególnie, jeśli mowa o antycypowaniu, w którym temporalne skojarzenia ukazują różnego rodzaju sposoby myślenia o zależnościach, a sprawcze dostrojenia przekuwają je w racjonalizację i praktykę społeczną. Eksploracja i problematyzacja takiego postrzegania przyszłości może stanowić interesujący i wartościowy poznawczo element zrozumienia naszego „bycia” w świecie: różnorodnych uwikłań społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych.



## Podsumowanie

W Islandii doświadczana codzienność wywołuje afektywną antycypację, w ramach której przeszłość i przyszłość stają się niemal równoczesne, oddziaływując przy tym wzajemnie na siebie. Przeszłość uaktualnia się w teraźniejszości i niemal natychmiast projektowana jest na najbliższą przyszłość. Z antropologicznego punktu widzenia nie jest oczywiście istotne to, czy doświadczane i temporalnie kojarzone w Islandii symptomy rzeczywiście zwiastują nadejście kolejnego kryzysu. Interesujący dla mnie badawczo jest raczej kontekst samego antycypowania kryzysu, jak i związanych z tym wyobrażeń i praktyk ukierunkowanych na możliwą, aczkolwiek nieznaną, przyszłość.

Antycypacja nie ogranicza się tylko i wyłącznie do Islandii. Wręcz przeciwnie, zdaje się ona być powszechnym aspektem współczesnego świata, w którym globalne siły i zależności mają znaczący wpływ na lokalne życie społeczne. Niemniej sama antycypacja rzadko bywa istotnym elementem przedsięwzięć etnograficznych. Jest to oczywiście związane z historią antropologii, w ramach której wytworzyła się specyficzna polityka temporalności zakładająca „logikę reprodukcji, siłę zwyczajów, dynamikę pamięci, trwanie habitusu, powolny ruch codzienności i podstępną tradycję w życiu społecznym” (Appadurai 2013: 285). Innymi słowy, to przeszłość – rozumiana jako „miniona” lub też „znikająca” – na długi czas „skolonizowała” antropologię, badane miejsca, sytuacje i aktorów społecznych” (Adams i in. 2009: 247). Przeszłość dominowała więc w opisach etnograficznych, konstruując jednocześnie „hermetyczne” i „statyczne” przedstawienia „kultur”, które zazwyczaj pozbawione były dynamiki zmian, relacji i zależności. W konsekwencji przyszłość – poza nielicznymi wyjątkami (Gell 1992; Mead 2005; Munn 1992; Wallman 1992; por. Pink, Salazar 2017) – przez długi czas nie stanowiła znaczącego przedmiotu badań w antropologii i dopiero niedawno zaczęła być problematyzowana (Abram, Weszkalnys 2013; Appadurai 2013; Collins 2008; Hannerz 2016; Rosenberg, Harding 2005; Salazar, Pink, Irving, Sjöberg 2017).

Oczywiście, antropologia zawsze praktykowana jest w teraźniejszości (Rabinow i in. 2008), spoglądając na przeszłość i dialektykę ciągłości i zmiany, ale nie oznacza to, że powinna być ślepa na konteksty, w których to przyszłość nieustannie wyłania się jako wyobrażona. Spekulowanie, planowanie, projektowanie, prognozowanie są przecież silnie wpisane

w teraźniejszość (tak jak i w przeszłość), wskazując jednocześnie na scenariusze możliwych przyszłości. Co więcej, istniejące zależności globalne i uwikłania społeczne, kulturowe, ekonomiczne i polityczne stanowią niezwykle ważne elementy doświadczania świata i jako takie mają znaczący wpływ na nastroje społeczne. Kryzysy ekonomiczne, polityczne, ekologiczne, w których biznes i polityka, kultura i natura są ze sobą sprzężone, wytwarzają antycypacyjne dyskursy i praktyki. Zakładana przyszłość może oczywiście nigdy się nie spełnić, jednak zawsze wprowadza kontekst afektywności – niepewności, niepokoju czy też nadziei – i domaga się reakcji (Adams i in. 2009: 249). Doświadczamy i odtwarzamy świat nie tylko w oparciu o to, „co było”, ale także o to „co będzie”, a zatem, aby wyjaśnić, jak „działa świat” musimy stworzyć „nowe powiązania pomiędzy indywidualną wyobraźnią a faktami społecznymi (Hastrup 2005: 8, 11, 16).

Antropologia, w której perspektywa etnograficzna i krytyczna refleksyjność uwrażliwia nas na „palące kwestie” współczesności, ma ogromny potencjał wyjścia poza klasycznie rozumianą temporalność. Uwaga badawcza skierowana na antycypację i możliwe przyszłości może więc pokazać i sproblematyzować istniejące zależności pomiędzy doświadczeniami, sposobami rozumienia i praktykami w kontekście wyobrażanych przyszłości (zob. Narotzky, Bresnier 2014: 13). Tego rodzaju antropologiczne dociekania nie zatrzymują się na przeszłości, a raczej nieustannie poruszają się pomiędzy przeszłością i przyszłością, rzucając jednocześnie poznawcze światło na teraźniejszą dynamikę procesów, praktyk, relacji i zjawisk. Nie chodzi więc o to, że stajemy się prorokami przepowiadającymi przyszłość na podstawie obserwowanych codzienności. Naszym celem badawczym nie jest poznanie tego, „co” się stanie, ale raczej wyjaśnienie, w jaki sposób, kiedy i dlaczego ludzie antycypują, że „coś” się stanie.

## BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture, W: R.G. Fox (red.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (s. 467-478). Santa Fe: A School of American Research Press.
- Abram, S., Weszkalnys, G. (2013). *Elusive Promises: Planning in the Contemporary World*. Oxford–New York: Berghahn Books.

- Adams, V., Murphy, M., Clarke, A.E. (2009). Anticipation: Technoscience, life, affect, temporality. *Subjectivity*, 28, 246-265.
- Ahmed, S. (2004). Affective economies. *Social Text*, 22(2), 117-139.
- Alibar, R.Z., Zoega, G. (red.) (2011). *Preludes to the Icelandic Financial Crisis*. Basingstoke New York: Palgrave Macmillan.
- Appadurai, A. (2013). *Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London: Verso.
- Bergmann, E. (2014). *Iceland and the International Financial Crisis. Boom, Bust and Recovery*. Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan.
- Bernburg, J.G. (2015). Overthrowing the Government: A Case Study in Protest, W: E.P. Durrenberger, G. Pálsson (red.) *Gambling Debt. Iceland's Rise and Fall in Global Economy* (s. 63-77). Boulder: University of Colorado Press.
- Boyes, R. (2010). *Meltdown Iceland*. London–Berlin–New York: Bloomsbury.
- Brubaker, R., Cooper, F. (2000). Beyond “identity”. *Theory and Society*, 29, 1-47.
- Collins, S.G. (2008). *All Tomorrow's Cultures: Anthropological Engagements with the Future*. Oxford–New York: Berghahn Books.
- Connor, L.H., Marshall, J.P. (red.) (2015). *Environmental Change and the World's Futures: Ecologies, Ontologies and Mythologies*. New York: Routledge.
- Durrenberger, P.E., Pálsson, G. (red.) (1989). *The Anthropology of Iceland*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Durrenberger, P.E., Pálsson, G. (red.) (2015) *Gambling Debt. Iceland's Rise and Fall in Global Economy*. Boulder: University of Colorado Press.
- Fortun, K. (2012). Ethnography in Late Industrialism. *Cultural Anthropology*, 27(3), 446-464.
- Gell, A. (1992). *The Anthropology of Time – Cultural Constructions and Temporal Maps and Images*, Oxford: Berg.
- Guðjónsdóttir, G., Loftsdóttir, K. (2016). Being a desirable migrant: perception and racialisation of Icelandic migrants in Norway. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 43(5), 791-808.
- Hannerz, U. (2016). *Writing Future Worlds. An Anthropologist Explores Global Scenarios*. London: Palgrave MacMillan.
- Hastrup, K. (1998). *A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World*. Oxford: Clarendon.
- Hastrup, K. (2005). Performing the World: Agency, Anticipation and Creativity, *The Cambridge Journal of Anthropology*, 25(2), 5-19.
- Hastrup, K. (2013). Anticipating Nature: The Productive Uncertainty of Climate Models, W: K. Hastrup and M. Skrydstrup (red.), *The Social Life of Climate Change Models. Anticipating Nature* (s. 1-29). New York–London: Routledge.

- Hastrup, K., Skrydstrup, M. (red.) (2013). *The Social Life of Climate Change Models. Anticipating Nature*. London and New York: Routledge.
- Hirsch, E., Stewart, C. (2005). Introduction: Ethnographies of Historicity. *History and Anthropology*, 16(3), 261-274.
- Holmes, D.R., Marcus, G.E. (2006). Fast Capitalism: Para-Ethnography and the Rise of the Symbolic Analyst, W: M.S. Fisher, G. Downey (red.), *Frontiers of Capital. Ethnographic Reflections on the New Economy* (s. 33-57). Durham: Duke University Press.
- Illouz, E. (2010). *Uczucia w dobie kapitalizmu* (przeł. Z. Simbierowicz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Jóhannesson, G.Th. (2015). Exploiting Icelandic History: 2000–2008, W: E.P. Durrenberger, G. Pálsson (red.), *Gambling Debt. Iceland's Rise and Fall in Global Economy* (s. 15-22). Boulder: University of Colorado Press.
- Kazubowski-Houston, M. (2018) An Elephant in the Room: Tracking an Awkward Anthropology. *Anthropologica*, 60, 413-426.
- Kleist, N., Jansen, S. (2016). Introduction: Hope over Time–Crisis, Immobility and Future-Making. *History and Anthropology*. DOI:10.1080/02757206.2016.1207636
- Knight, D.M., Stewart, C. (2016). Ethnographies of Austerity: Temporality, Crisis and Affect in Southern Europe. *History and Anthropology*, 27(1), 1-18.
- Loftsdóttir, K. (2010), The Loss of Innocence: The Icelandic Financial Crisis and Colonial Past. *Anthropology Today*, 26(6), 9-13.
- Loftsdóttir, K. (2012). Colonialism at the margins: politics of difference in Europe as seen through two Icelandic crises. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19(5), 597-615.
- Loftsdóttir, K. (2015). Vikings Invade Present-Day Iceland, W: E.P. Durrenberger, G. Pálsson (red.) *Gambling Debt. Iceland's Rise and Fall in Global Economy* (s. 3-14). Boulder: University of Colorado Press.
- Loftsdóttir, K. (2016). The Danes don't get this': the economic crash and Icelandic postcolonial engagements. *National Identities*, 18(1), 35-51.
- Loftsdóttir, K. (2018). Finding a place in the world. Political subjectivities and the imagination of Iceland after the economic crash. *Focaal–Journal of Global and Historical Anthropology*, 80, 63-76.
- Lutz, C. (2017). What matters. *Cultural Anthropology*, 32(2), 181-191.
- Marcus, G.E. (1986). Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System, W: J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing Culture. Politics and Poetics of Ethnography* (s. 165-193). Berkley: University of California Press.

- Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Mead, M. (2005). *The World Ahead: An Anthropologist Anticipates the Future*. New York: Berghahn Books.
- Mixa, M.W. (2009). Once in Khaki Suits: Socioeconomical Features of the Icelandic Collapse, W: I. Hannibalsson (red.), *Rannsóknir í Félagsvísindum X* (s. 435-447). Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Mixa, M.W. (2015). Day in the Life of an Icelandic Banker, W: E.P. Durrenberger, G. Pálsson (red.) *Gambling Debt. Iceland's Rise and Fall in Global Economy* (s. 33-46). Boulder: University of Colorado Press.
- Munn, N. (1992). The cultural anthropology of time: A critical essay. *Annual Review of Anthropology*, 21, 93-123.
- Narotzky, S., Besnier, N. (2014) Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy. *Current Anthropology*, 55, 4-16.
- Ong, A., Collier, S.J. (red.) (2005). *Global assemblages. Technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Malden: Blackwell Publishing.
- Pawlak, M., (2018) *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pálsson, G. (1993). From Commons to Quotas: The Formation of Icelandic Fisheries Policy. *North Atlantic Studies*, 3(2), 17-24.
- Pálsson, G. (1996). Commodity Fiction and Cod Fishing. *Nordic Journal of Political Economy*, 23(1), 75-86.
- Pálsson, G., Durrenberger, E.P. (red.) (1996). *Images of Contemporary Iceland: Everyday Lives and Global Contexts*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Pálsson, G. Durrenberger, E.P., (2015). Introduction: The Banality of Financial Evil, W: E.P. Durrenberger, G. Pálsson (red.), *Gambling Debt. Iceland's Rise and Fall in Global Economy* (s. XIII-XXIX). Boulder: University of Colorado Press.
- Pink, S., Salazar, J.F. (2017). Anthropologies and futures. Setting the agenda, W: J.F.
- Salazar, S. Pink, A. Irving and J. Sjöberg (red.) *Anthropologies and Futures. Researching Emerging and Uncertain Worlds* (s. 3-22). Bloomsbury: London–New York.
- Rabinow, P., Marcus, G.E., Faubion, J. D., Rees, T. (2008). *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham: Duke University Press.
- Richard, A., Rudnycky, D. (2009). Economies of affect. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 57-77.

- Rosaldo, M. (1984). Toward an anthropology of self and feeling, W: R.A. Shweder, R.A. LeVine (red.), *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion* (s. 137-157). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenberg, D., Harding, S. (red.) (2005). *Histories of the Future*. Durham–London: Duke University Press.
- Salazar, J.F. (2017). Speculative fabulation: Researching worlds to come in Antarctica, W: J.F. Salazar, S. Pink, A. Irving and J. Sjöberg (red.) *Anthropologies and Futures. Researching Emerging and Uncertain Worlds* (s. 151-170). Bloomsbury: London–New York.
- Salazar, J.F., Pink, S., Irving, A., Sjöberg, J. (red.) (2017). *Anthropologies and Futures. Researching Emerging and Uncertain Worlds*. Bloomsbury: London–New York.
- Skaptadóttir, U.D. (2015). What Happened to the Migrant Workers? W: E.P. Durrenberger, G. Pálsson (red.) *Gambling Debt. Iceland's Rise and Fall in Global Economy* (s. 175-185). Boulder: University of Colorado Press.
- Skoggard, I., Waterston, A. (2015). Introduction: Toward an Anthropology of Affect and Evocative Ethnography. *Anthropology of Consciousness*, 2(26), 109-120.
- Stewart, K. (2007). *Ordinary Affects*. Durham–London: Duke University Press.
- Stewart, K. (2011). Atmospheric attunements. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29, 445-453.
- Wallman, S. (red.) (1992). *Contemporary Futures: Perspectives from Social Anthropology*. London–New York: Routledge.
- Wojtyńska, A., Skaptadóttir, U.D., Ólafsson, H. (2011). *The Participation of Immigrants in Civil Society and Labour Market in the Economic Recession*. Reykjavík: Faculty of Social and Human Sciences, University of Iceland.
- Vigh, H. (2018). Lives opposed: perceptivity and tacticality in conflict and crime. *Social Anthropology*, 26(4), 487-501.



**Agnieszka Pińczak**

agnieszka.pienczak@us.edu.pl

Instytut Nauk o Kulturze

Uniwersytet Śląski

**CYFROWE ARCHIWUM POLSKIEGO  
ATLASU ETNOGRAFICZNEGO.  
MOŻLIWOŚCI WYSZUKIWAWCZE  
I DALSZE PERSPEKTYWY BADAWCZE**

**THE DIGITAL PLATFORM OF THE POLISH  
ETHNOGRAPHIC ATLAS.  
SEARCH POSSIBILITIES  
AND FURTHER RESEARCH PERSPECTIVES**

**Streszczenie:** W ostatnich latach w Europie Środkowo-Wschodniej realizuje się coraz więcej projektów digitalizacyjnych mających na celu popularyzację różnych zagadnień dotyczących tzw. kultury tradycyjnej. Od 2014 do 2018 roku na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie realizowano projekt *Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I*. Polski Atlas Etnograficzny to jedyne archiwum etnograficzne w Polsce obejmujące swoim zasięgiem cały kraj. Cieszyńskie archiwum stanowi unikalne źródło wiedzy na temat historii wsi, zbierane przez etnografów, etnologów i folklorystów w drugiej połowie XX wieku, jest jednak niewystarczająco znane. Prezentowany artykuł ma na celu zwrócenie uwagi na efekty omawianego projektu badawczego, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki i możliwości unikalnej platformy cyfrowej funkcjonującej jako *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*. Obecnie na platformie dostępne są trzy kolekcje danych etnograficznych: fotografie PAE (1954–1971), wszystkie opublikowane mapy (1958–2013) oraz kwestionariusze dotyczące wykorzystania dziko rosnących roślin do celów konsumpcyjnych i leczniczych (1947–1953) – około 13 200 obiektów. Wszystkie te kolekcje są warte udostępnienia, gdyż mają szczególną



wartość historyczną dla osób zainteresowanych kulturą wiejską i są najbardziej typowe dla działalności atlasowej. Wiele materiałów źródłowych zebranych w cieszyńskim archiwum wciąż jednak czeka na opracowanie naukowe. Kolejne etapy projektu digitalizacji PAE zakładają udostępnienie w wersji cyfrowej kolekcji atlasowych kwestionariuszy dotyczących obrzędowości narodzinowej, weselnej i pogrzebowej (około 1000 notatników) – najczęściej analizowanych przez badaczy.

**Słowa kluczowe:** etnologia; Polski Atlas Etnograficzny; ochrona i zachowanie dziedzictwa kulturowego; digitalizacja; platforma cyfrowa; archiwum cyfrowe; Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego.

**Abstract:** With growing frequency, many digitalization projects aimed at the popularization of various issues concerning the so called traditional culture have been implemented in East-Central Europe over the last years. From 2014 to 2018 at the Faculty of Ethnology and Education in Cieszyn was implemented the project *Polski Atlas Etnograficzny - opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I / Polish Ethnographic Atlas – scientific elaboration, electronic database, publishing the resources in the Internet, stage I*. The Polish Ethnographic Atlas is the only ethnographic archive in Poland the range of which comprises the whole area of the country. The PEA archives are a unique source on the history of rural Poland, collected by ethnographers, ethnologists and folklorists in the second half of the 20th century, however – they are insufficiently disseminated. The presented study is aimed at disseminating the effects of the discussed research project, with special focus on the specificity and possibilities of the unique digital platform of the PEA, which functions as *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego / Digital Archive of the Polish Ethnographic Atlas*. Currently, there are three collections of ethnographic data available on the platform: the photographs of the PEA (1954–1971), all published maps (1958–2013) and the PEA questionnaires on folk collecting wild plants for consumption and healing purposes (1947–1953) – about 13 200 objects. All collections are worth sharing as they are of particular historical value for people interested in rural culture and are the most typical of the atlas activity. However, a lot of documents collected in the Cieszyn workshop are still waiting for scientific processing. The next stages of the PEA digitalization project involve the plan of providing digital access to the questionnaires on birth, wedding and funeral rituals

(about 1000 notebooks), which are most frequently analyzed in PEA collections during the source search.

**Key words:** ethnology; Polish Ethnographic Atlas; protection and preservation of cultural heritage; digitalization; digital platform; digital archive; The Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas.

## Wprowadzenie

Podstawowym celem artykułu jest zwrócenie uwagi na szczególną przydatność naukową i popularyzatorską wyników prac badawczych realizowanych od 2014 roku w cieszyńskim ośrodku etnologiczno-antropologicznym, dotyczących digitalizacji oraz opracowania naukowego materiałów źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego [dalej: PAE]. Digitalizacja zasobów archiwalnych PAE bezpośrednio wiąże się z ideą zachowania dziedzictwa narodowego w zakresie kultury tradycyjnej, a zarazem ideą udostępnienia szerszemu gronu zainteresowanych unikatowej dokumentacji etnograficznej. Jak podkreślają badacze, w ostatnich latach w krajach Europy środkowo-wschodniej coraz częściej realizuje się projekty digitalizacyjne mające na celu popularyzację różnych zagadnień z kręgu tzw. kultury tradycyjnej. Do interesujących przykładów tego typu działań należą słowacka elektroniczna encyklopedia *Tradičná ľudová kultúra Slovenska slovom a obrazom*<sup>1</sup>, czeski geograficzny system informacyjny poświęcony kulturze ludowej (tzw. Gistralik)<sup>2</sup>, a także liczne polskie etnograficzne archiwa cyfrowe, między innymi Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty<sup>3</sup> oraz Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego<sup>4</sup> (zob. więcej: Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska 2017: 99-100 i następane). Istotnym źródłem fachowych treści etnologicznych i antropologicznych są również sukcesywnie wzbogacane zasoby Biblioteki Cyfrowej PIA<sup>5</sup>, powstałej przy Polskim Instytucie Antropologii (zob. więcej: Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska 2017: 143–152).

---

<sup>1</sup> Pozyskane z <http://www.uet.sav.sk/?q=sk/tradicna-ludova-kultura-slovenska-slovom-obrazom>.

<sup>2</sup> Pozyskane z <https://gistralik.muni.cz/>.

<sup>3</sup> Pozyskane z <http://cyfrowearchiwum.amu.edu.pl/>.

<sup>4</sup> Pozyskane <http://www.archiwumpae.us.edu.pl/>.

<sup>5</sup> Pozyskane <http://www.cyfrowaetnografia.pl/dlibra>.

Materiały Polskiego Atlasu Etnograficznego stanowią obecnie istotne źródło historii wsi polskiej o szczególnej wartości dokumentacyjnej, gromadzone przez kilka dekad przez etnografów, etnologów i folklorystów w II połowie XX wieku. W odróżnieniu od innych, wyniki prac badawczych PAE obejmują całą Polskę, pozwalając na różnorodny analizy naukowe nad zróżnicowaniem kulturowym wsi. Tak bogata dokumentacja posiada więc znaczącą wartość społeczną dla badaczy kultury wiejskiej (szczególnie w okresie 1950–1990), a zatem powinna być szerzej udostępniana.

Prace nad digitalizacją PAE zostały rozpoczęte. W chwili obecnej istotne wydaje się kontynuowanie prac związanych z opracowaniem naukowym dalszych elektronicznych katalogów danych atlasowych oraz ich prezentacja na działającej od kilku lat platformie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego. Jest to ważne, aby materiały atlasowe stały się w przyszłości bardziej znanym i docenianym elementem dziedzictwa oraz kultury narodowej, powiększając dostępną bazę źródłową danych etnograficznych istotnych w różnorodnych eksploracjach naukowych i popularnonaukowych.

Potrzeba digitalizacji i wprowadzania materiałów PAE do szerszego obiegu nie budzi zatem żadnych wątpliwości. Pytania dotyczą tego, w jaki sposób tak spore przedsięwzięcie badawcze powinno być realizowane, aby Polski Atlas Etnograficzny stał się w przyszłości dziełem kompletnym i szerzej rozpoznawalnym dla osób zainteresowanych kulturą wiejską w jej historycznym aspekcie.

## **Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego – specyfika platformy**

Pod koniec XX wieku materiały atlasowe zdeponowane w Cieszynie<sup>6</sup>, pomimo ich wartości dokumentacyjnej, były stosunkowo trudno dostępne dla zainteresowanych<sup>7</sup>. Dla wielu osób Polski Atlas Etnograficzny nie był

---

<sup>6</sup> Materiały stanowią depozyt Instytutu Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie. Od 1998 roku znajdują się na cieszyńskim Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Opiekunem zbiorów do 2017 roku był dr hab. emer. prof. UŚ Zygmunt Kłodnicki, obecnie funkcję tę pełni dr hab. Agnieszka Pieńczak.

<sup>7</sup> Wynikło to z kilku powodów. Materiały archiwalne przez wiele lat dostępne były wyłącznie w cieszyńskiej pracowni atlasowej po wcześniejszym umówieniu kwerendy. Do Cieszyna docierali zatem wybrani badacze (np. etnolodzy czy folklorysty), sporadycznie osoby spoza środowiska naukowego. Pomimo że spory dorobek atlasowy zesta-

zbyt rozpoznawalny, a jego działalność naukowo-badawcza była bliżej nieznaną. Sytuację tę miała zmienić stopniowa digitalizacja i opracowanie naukowe materiałów atlasowych dostępnych w cieszyńskiej pracowni, co wymagało pozyskania znacznych środków zewnętrznych na rozpoczęcie prac. W 2014 roku Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w III edycji Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki przyznało dofinansowanie na projekt badawczy pt. „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I” (środki Funduszu Nauki i Technologii Polskiej), wchodzący do puli badań naukowych dotyczących długofalowych prac dokumentacyjnych, edytorskich i badawczych o fundamentalnym znaczeniu dla dziedzictwa i kultury narodowej. Projekt był realizowany na cieszyńskim Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach od lipca 2014 do stycznia 2018 roku.

Można przypuszczać, że realizacja tego pionierskiego grantu przyczyniła się do popularyzacji wiedzy o zbiorach PAE i rzeczywistej pracy cieszyńskiego ośrodka badań atlasowych. W trakcie jego trwania podjęto sporo działań mających na celu promocję przedsięwzięcia, zarówno w środowisku naukowym, jak i pozanaukowym: opracowano między innymi obszerną publikację grantową (Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska 2017), kilka artykułów naukowych (Pieńczak 2016a, 2016b, 2016c), wydano również foldery promocyjne w języku polskim i angielskim (Cyfrowe Archiwum 2017, Digital Archives 2017). Rezultaty omawianego projektu prezentowano także na dwóch konferencjach naukowych (w tym jednej międzynarodowej)<sup>8</sup>, jak również podczas ćwiczeń i warsztatów

---

wiono częściowo na mapach w formie wielkoformatowych zeszytów (1958–1981) oraz w wybranych tomach *Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego* (1999–2013), stosunkowo niski nakład i dawny czas dystrybucji sprawiły, że dostępne były one wcześniej głównie w specjalistycznych bibliotekach i archiwach.

<sup>8</sup> Specyfikę tworzonej platformy cyfrowej przybliżano w ramach międzynarodowego kongresu pt. „Ways of Dwelling: Crisis – Craft – Creativity” (Göttingen, Niemcy, 26-30 marca 2017) w wystąpieniu pt. *The digital platform of The Polish Ethnographic Atlas – from the Project for the Accomplishment* (referentka: A. Pieńczak). Finalne efekty projektu prezentowano także na ogólnopolskiej konferencji „(Post)Dziedzictwo kulturowe Europy środkowej. «Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I» (podsumowanie projektu)” (Cieszyn, 22 listopada 2017). A. Pieńczak i J. Koźmińska wygłosiły wtedy referat pt. *Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I – główne cele, założenia i wyniki badawcze*.

prowadzonych na macierzystym wydziale<sup>9</sup>. Informacje o podejmowanych działaniach dokumentacyjnych relacjonowano na bieżąco w prasie (np. indi 2014; Karwowski 2017; Kłóskowicz 2017, 2018; Kliks-Pudlik 2017) oraz na jednym z portali społecznościowych<sup>10</sup>.

Najbardziej spektakularnym i jednocześnie praktycznym efektem przedsięwzięcia stała się nowoczesna platforma cyfrowa funkcjonująca w internecie pod nazwą *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego* ([www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl)). Głównym celem jej powstania była zakrojona na wiele lat prezentacja i udostępnienie opracowanych naukowo materiałów PAE w zdigitalizowanej formie. Platforma została uruchomiona we wrześniu 2014 roku<sup>11</sup>. Początkowo zawierała ogólne informacje dotyczące dorobku naukowego osób związanych z cieszyńską pracownią atlasową oraz uczestników omawianego projektu, a także wykaz prac dyplomowych o tematyce atlasowej powstałych na cieszyńskiej etnologii<sup>12</sup>. Obecnie znajdziemy na niej różnorodne informacje zgrupowane w formie sześciu zakładek, z których trzy pierwsze odnoszą się wyłącznie do zawartości katalogów elektronicznych dostępnych w serwisie, trzy kolejne mają natomiast charakter informacyjny, przybliżając głównie współczesną działalność naukowo-badawczą PAE (zob. tabela 1). W tym miejscu zestawiono między innymi dorobek naukowy 11 osób współpracujących nad realizacją PAE, tytuły blisko 70 prac dyplomowych opartych na materiałach atlasowych, 8 odnośników do informacji medialnych z przebiegu projektu oraz opis konferencji naukowej organizowanej z tej okazji w Cieszynie.

---

<sup>9</sup> W ramach projektu „Kierunek CIESZYN! – podnieś swoje kompetencje na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ” A. Pieńczak prowadziła zajęcia dotyczące dokumentacji wizualnej 2D dla studentów pedagogiki Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji (październik–grudzień 2017). Badaczka omawiała grant także w ramach modułu *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej*, realizowanego na trzecim roku cieszyńskiej etnologii.

<sup>10</sup> Zob. Polski Atlas Etnograficzny. Pozyskane z <http://www.facebook.com/archiwumpae/>. Według dostępnych statystyk strona posiada 1761 polubień użytkowników, a 1764 osób ją obserwuje (stan na 11.03.2019).

<sup>11</sup> Platforma powstała dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz władz Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji, a także współpracy z Instytutem Archeologii i Etnologii PAN (Warszawa), Polskim Instytutem Antropologii (Warszawa) oraz Polskim Towarzystwem Ludoznawczym (Wrocław). Pod względem technologicznym tworzona z wykorzystaniem intuicyjnego oprogramowania Galeneo (zob. więcej: Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska 2017: 113-114).

<sup>12</sup> Pozyskane z <http://www.archiwumpae.us.edu.pl/exhibits>.

Tabela 1. Zakładki dostępne na platformie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego

	<i><b>nazwa zakładki</b></i>	<i><b>opis zawartości zakładki</b></i>	<i><b>czas powstania zasobu</b></i>	<i><b>liczba kart katalogowych</b></i>
1.	„Kolekcje”	trzy katalogi elektroniczne	1947–1953	13 180
2.	„Obiekty”	obiekty zgrupowane w kolekcjach oraz inne dostępne w systemie	1947–1953, 2011–nadal	13 207
3.	„Mapa”	obiekty z kolekcji ankiet z zielnikami i fotografii	1958–1981, 1954–1971	12 405
4.	„Wystawy/prezentacje”	– dorobek pracowników PAE (Cieszyn) – uczestnicy projektu PAE, – prace dyplomowe oparte na materiałach PAE, – zbiory Pracowni PAE w Cieszynie – przebieg pierwszego etapu digitalizacji i opracowania naukowego materiałów PAE – informacje medialne – konferencje naukowe poświęcone Polskiemu Atlasowi Etnograficznemu	2002–nadal	6
5.	„O nas”	ogólne informacje o stronie i projekcie, adres korespondencyjny	2014–nadal	1
6.	„Kontakt”	formularz kontaktowy	2014–nadal	1
<b>Ogółem:</b>				<b>13 215*</b>

\* w obliczeniach uwzględniono wyłącznie łączną liczbę obiektów z pozycji 2, 5 i 7

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, [www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl).

Pierwsze prace badawcze związane z redakcją cyfrową powstających katalogów elektronicznych rozpoczęto 9 grudnia 2014 roku, wprowadzając metadane mapy pomocniczej *Miejscowości stałej sieci badań PAE w latach 1953-1955*<sup>13</sup>. W kolejnych latach platforma była sukcesywnie wzbogacana o dalsze zasoby cieszyńskiej pracowni atlasowej<sup>14</sup>. Do tej pory na platformie opracowano blisko 13 200 kart katalogowych (stan na 11.03.2019), tworzących trzy obszerne kolekcje danych etnograficznych (zob. tabela 2).

Tabela 2. Kolekcje etnograficzne dostępne na platformie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego

	<i>nazwa zasobu</i>	<i>opis zasobu</i>	<i>czas powstania zasobu</i>	<i>liczba kart katalogowych</i>
1.	„Ankiety Polskiego Atlasu Etnograficznego o zbieractwie roślin dziko rosnących w celach pokarmowych i leczniczych (ankiety I–IV), sygn. A1 (Archiwum PAE w Cieszynie)”	ankiety zebrane w 239 miejscowościach, zawierające niekiedy okazy zielnikowe	1947–1953	229
2.	„Fotografie terenowe Polskiego Atlasu Etnograficznego”	zdjęcia terenowe z 444 miejscowości	1954–1971	12 181
3.	„Mapy Polskiego Atlasu Etnograficznego (opublikowane)”	mapy opublikowane na łamach Polskiego Atlasu Etnograficznego oraz Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego	1958–1981, 1999–2013	770
<b>Ogółem:</b>				<b>13 180</b>

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, [www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl).

<sup>13</sup> Pozyskane z <http://www.archiwumpae.us.edu.pl/items/show/48>.

<sup>14</sup> Na pierwszym etapie realizacji omawianego przedsięwzięcia do cyfryzacji wybrano niektóre obiekty, biorąc pod uwagę trzy kryteria: 1. wartość historyczna, 2. zły



Dotychczasowe prace naukowe prowadzone w latach 2014–2018 stanowią początek realizacji zamierzeń badawczych zmierzających do powstania nowatorskiego opracowania naukowego w formie spójnej, syntetycznej, cyfrowej kolekcji zasobów archiwalnych. Ze względu na wielkość zbiorów PAE jest to jednak działanie długofalowe, wymagające kolejnych edycji projektowych.

### **Możliwości wyszukiwawcze**

Platforma Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego umożliwia szybki dostęp do bliżej nieznannej wiedzy etnologicznej z drugiej połowy XX wieku, obejmującej ponad 13 tysięcy obiektów, wielu użytkowników równocześnie (zob. tabela 2).

Prześledźmy zatem możliwości wyszukiwawcze wybranych danych źródłowych, mogących zainteresować potencjalnego użytkownika platformy. Sprawdźmy przykładowo, w jakim zakresie są reprezentowane zagadnienia obrzędowe związane z narodzinami. Po wpisaniu do wyszukiwarki obsługującej platformę cyfrowego archiwum hasła „obrzędy narodzinowe” (z zaznaczeniem w wyszukiwarce, że chodzi o „dokładne wyszukiwanie” oraz ograniczenie zakresu wyszukiwania wyłącznie do tzw. „obiektów”) w ciągu kilku sekund pojawiły się 123 rekordy, w tym 114 map wyekscerpowanych z Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego oraz 9 fotografii obrazujących pamiątki dawane dziecku do chrztu i jego strój<sup>15</sup>. Analogiczna sytuacja ma miejsce, gdy skorzystamy z gotowego zestawu etykiet zaproponowanego przez redaktorki cyfrowe platformy, dostępnego w zakładce „Obiekty”<sup>16</sup>. Uzyskany wynik kwerendy to niemal 1% wszystkich obiektów ujętych w trzech dostępnych kategoriach elektronicznych. Nie oznacza to jednak, że zaprezentowane wyniki wyszukiwania całkowicie wyczerpują zawartość dostępnych na stronie zbioru

---

stan zachowania, 3. trudności w udostępnianiu ze względu na zagrożenie uszkodzeniem lub zniszczeniem fizycznym w rezultacie udostępniania. Opracowanie naukowe i udostępnienie w internecie dotyczyło zatem fotografii atlasowych, opublikowanych map atlasowych oraz unikatowych ankiet z zielnikami (zob. więcej: Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska 2017: 116).

<sup>15</sup> Pozyskane z: [http://www.archiwumpae.us.edu.pl/search?query=obrz%C4%99dy-narodzinowe&query\\_type=exact\\_match&record\\_types%5B0%5D=Item&submit\\_search=Szukaj&page=13](http://www.archiwumpae.us.edu.pl/search?query=obrz%C4%99dy-narodzinowe&query_type=exact_match&record_types%5B0%5D=Item&submit_search=Szukaj&page=13).

<sup>16</sup> Tamże.

rów. Przykładowo po wpisaniu hasła „narodziny” bądź kliknięciu w tak nazwaną etykietę pojawiają się kolejne dwie mapy poświęcone wierzeniom dotyczącym porywania dziecka przez demony<sup>17</sup>. Możemy zbadać również, w jakim stopniu na analizowanej platformie reprezentowane jest nazewnictwo gwarowe związane z obrzędowością narodzinową. Po wpisaniu do dostępnej w systemie zaawansowanej wersji wyszukiwarki hasła „nazwy gwarowe” i ograniczenia zakresu wyszukiwania wyłącznie do kolekcji map i etykiety „obrzędy urodzinowe” pojawi się 9 dostępnych rekordów na ten temat. Zbliżoną strategię wyszukiwania stosujemy do pozostałych dwóch katalogów (zob. tabela 3 i 4). Wyszukiwarka umożliwia zatem szukanie informacji na różnych polach tematycznych i w różnym stopniu szczegółowości.

Tabela 3. Wyniki wyszukiwania na platformie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego (hasła: „obrzędy narodzinowe”, „narodziny”, „nazwy gwarowe”)\*

<i>katalog hasło</i>	<i>zasób 1 (ankiety z zielnikami)</i>	<i>zasób 2 (fotografie terenowe)</i>	<i>zasób 3 (mapy opublikowane)</i>	<i>ogółem</i>
„obrzędy narodzinowe”	–	9	114	123
„narodziny”	–	–	2	2
„nazwy gwarowe”	–	–	9	9

\* analiza trzech dostępnych na platformie katalogów elektronicznych, zob. Tabela 2.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, [www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl).

<sup>17</sup> Pozyskane z: [http://www.archiwumpae.us.edu.pl/search?query=narodziny&query\\_type=exact\\_match&record\\_types%5B%5D=Item&submit\\_search=Szukaj](http://www.archiwumpae.us.edu.pl/search?query=narodziny&query_type=exact_match&record_types%5B%5D=Item&submit_search=Szukaj) (wersja analogowa, zob. Diakowska, Kłodnicki 2010: 183, 191).

Tabela 4. Wyniki wyszukiwania na platformie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego (hasło: „nazwy gwarowe”)\*

<i>tytuł mapy</i>	<i>skrócony opis mapy</i>	<i>autor</i>	<i>źródło analogowe</i>
<i>Wróżby o urodzinach z zachowania się sowy</i>	<b>Wierzenie, że urodziny wróży:</b> 1 – krzyk sowy. <u>Słowa słyszane w głosie sowy:</u> 2 – „powij”, „powi”, „powił”, „powit”, „puwi”, „powiu”, 3 – „kołys”, „kołysz”.	Barbara Jankowska	Jankowska, 1999: 41
<i>Formy zwracania się dziecka do rodziców chrzestnych, I (mapa 31)</i>	<b>Formy zwracania się dziecka do rodziców chrzestnych:</b> 1 – <i>chrzestni</i> , 2 – <i>chrzesni</i> , 3 – <i>krzesni</i> , 4 – <i>ciocia</i> , <i>wujku</i> , 5 – <i>ojciec</i> , <i>matka</i> , <i>tatusiu</i> , <i>mamusiu</i> (33.21. XII), 6 – inne odpowiedzi (zob. mapy 32 i 33), 7 – brak tradycji, 8 – brak odpowiedzi.	Przemysław Kopp	Kopp, Pieńczak 2010: 318
<i>Formy zwracania się dziecka do rodziców chrzestnych, II (mapa 32)</i>	<b>Formy zwracania się dziecka do rodziców chrzestnych:</b> 1 – „chmotr”, „chmotra”, 2 – „nanzaszko”, „nanzaszka” (określenie znano dawniej), 3 – „paty”, 4 – „Tante”, „Onkel”, 5 – „putkowie”, „potkowie”, „poudkowie”, „pótkowie”, 6 – po imieniu, 7 – „pan”, „pani”, 8 – inne odpowiedzi (zob. mapa 31), 9 – brak tradycji, 10 – brak odpowiedzi.	Przemysław Kopp	Kopp, Pieńczak 2010: 319

<i>tytuł mapy</i>	<i>skrócony opis mapy</i>	<i>autor</i>	<i>źródło analogowe</i>
<i>Nazwy osób trzymających dziecko do chrztu (mapa 1)</i>	<b>Dziecko do chrztu trzymają:</b> 1 – „kum”, „kuma”, 2 – „kumoszko”, „kumoszka”, 3 – „kmełtrowie”, 4 – „kumośka”, „kumosia”, 5 – „kumos”, „kumoska”, 6 – „kumotr”, „kumotra”, „kumoter”, 7 – „nanzaszko”, „nanzaszka”, 8 – brak tradycji.	Przemysław Kopp	Kopp, Pieńczak 2010: 266
<i>Inne nazwy osób trzymających dziecko do chrztu (mapa 2)</i>	<b>Dziecko do chrztu trzymają:</b> 1 – „chrzestni” [„krzestni” – 26.25.VI, 32.22.VI], 2 – „paty”, „potkowie” i pod., 3 – inne odpowiedzi (zob. komentarz do mapy), 4 – we wsi nie stwierdzono nazwy <i>chrzestni</i> , <i>paty</i> , <i>potkowie</i> itp.	Przemysław Kopp	Kopp, Pieńczak 2010: 267
<i>Jak zwracają się do siebie kmotry?, II (mapa 4)</i>	<b>Kmotry odnoszą się do siebie:</b> 1 – per „wy”, 2 – per „kumo, chrzestny, krzesny, krzesna, potku, potko”, 3 – per „pan, pani”, 4 – inne odpowiedzi, 5 – brak tradycji, 6 – brak odpowiedzi.	Przemysław Kopp	Kopp, Pieńczak 2010: 271

<i>tytuł mapy</i>	<i>skrócony opis mapy</i>	<i>autor</i>	<i>źródło analogowe</i>
<i>Nazwy na określenie dawnej akuszerki wiejskiej (mapa 5)</i>	<b>Kobietę zajmującą się dawniej wiejskim akuszerstwem nazywano:</b> 1 – <i>babką</i> , 2 – <i>hebamą</i> [znano również podobne określenia: <i>hebama</i> , <i>hybama</i> , <i>hebame</i> , <i>hebana</i> , <i>hebane</i> , <i>hejbama</i> , <i>ejbama</i> , <i>hejbabka</i> , <i>hebaba</i> , <i>heba</i> , <i>hejbaba</i> ], 3 – nie posiadała specjalnej nazwy, 4 – brak tradycji, 5 – brak odpowiedzi.	Renata Zowada	Zowada, 2010: 67
<i>Nazwy czynności odbierania dziecka przez wiejską akuszerkę (mapa 6)</i>	<b>Czynność odbierania dziecka przez wiejską akuszerkę zwano:</b> 1 – <i>odbierać</i> – <i>odbieranie</i> (i nazwy podobne), 2 – <i>babczyć</i> – <i>babczenie</i> (i nazwy podobne), 3 – brak tradycji, 4 – brak odpowiedzi.	Renata Zowada	Zowada, 2010: 73
<i>Nazwy przyjęcia organizowanego z okazji narodzin dziecka (mapa 9)</i>	<b>Przyjęcie organizowane z okazji narodzin dziecka nazywano:</b> 1 – „poczęstne”, 2 – „pępkowe”, 3 – „pępkowiny”, 4 – „popieliny”, 5 – „odwiedziny”, 6 – „poczęstunek”, 7 – „pępowina”, 8 – „pępkówka”, 9 – „pępkowizna”, 10 – „pypkowe”, 11 – „pępek oblewać”, 12 – „pępkowa wódka”, 13 – inne, rzadsze odpowiedzi (zob. komentarz), 14 – brak tradycji urządzania przyjęcia, 15 – brak odpowiedzi.	Edyta Diakowska-Kohut	Diakowska-Kohut, 2013: 140

\* analiza zasobu 3, zob. Tabela 2.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*, [www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl).

## Perspektywy dalszych prac digitalizacyjnych

W najbliższych latach zakłada się kontynuację omawianych prac dokumentacyjnych. Ze względu na wielkość zasobów archiwalnych PAE oraz ich specyfikę (różnorodność tematyki) prace te zostaną rozłożone na kilka etapów. W pierwszej kolejności digitalizowane będą kwestionariusze wywiadów, pozyskane w trakcie badań atlasowych nad 12 tematami węzłowymi z zakresu tzw. kultury materialnej, duchowej i społecznej (około 3600 sztuk), dalej inne dostępne w archiwum fotografie dokumentacyjne, w końcowej fazie dalsze kwestionariusze ankiet (kilkanaście metrów bieżących archiwaliów). Warto również rozważyć digitalizację i udostępnienie na platformie opublikowanych do tej pory tomów Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego, co do których upłynął termin karencji<sup>18</sup>. W planowanych pracach zakłada się udział 8 osób, w tym 7 uczestniczących w pierwszej edycji projektu, co ma na celu utrzymanie zespołu badawczego złożonego z doświadczonych etnologów i informatyków specjalizujących się w cyfryzacji zbiorów archiwalnych.

Wartość dokumentacyjna pierwszego omawianego zbioru wydaje się szczególnie istotna dla zachowania wiedzy o dziedzictwie kulturowym wsi polskiej. Ze względów merytorycznych digitalizacja i opracowanie naukowe powinno najpierw dotyczyć ponad 1000 obszernych kwestionariuszy z zakresu obrzędowości rodzinnej (blisko 117 tysięcy stron dokumentacji, zob. tabela 5); w najbliższej przyszłości – narodzinowej oraz pogrzebowej. Wprowadzenie tych danych źródłowych do bazy Cyfrowego Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego zwiększy znacznie liczbę dostępnych rekordów poświęconych np. obrzędowi narodzinowym. Potencjalny użytkownik systemu zyska zatem w tym przypadku dostęp nie tylko do opublikowanych map atlasowych i fotografii terenowych, ale również do ponad 35 tysięcy stron unikatowej dokumentacji etnograficznej pozyskanej w blisko 340 miejscowościach w całej Polsce (zob. dalej).

---

<sup>18</sup> Ostatni tom serii wydano kilka lat temu, zob. Kłodnicki, Pieńczak (red.) (2013).

Tabela 5. Kolekcje PAE planowane do digitalizacji i opracowania naukowego w latach 2019–2029

	<i>planowana nazwa zasobu</i>	<i>opis zasobu</i>	<i>czas powstania zasobu</i>	<i>szacunkowa liczba kart katalogowych</i>
1.	„Kwestionariusze Polskiego Atlasu Etnograficznego nr 7 z lat 1969-1976 pt. <i>Wybrane zagadnienia z kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe</i> , sygn. K7 (Archiwum PAE w Cieszynie)”	kwestionariusze wywiadu z 340 miejscowości	1969–1976	340
2.	„Kwestionariusze Polskiego Atlasu Etnograficznego nr 8 z lat 1969-1975 pt. <i>Wybrane zagadnienia z kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe</i> , sygn. K8 (Archiwum PAE w Cieszynie)”	kwestionariusze wywiadu z 348 miejscowości	1969–1975	348
3.	„Kwestionariusze Polskiego Atlasu Etnograficznego nr 9 z lat 1969-1975 pt. <i>Wybrane zagadnienia z kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje i obrzędy weselne</i> , sygn. K9 (Archiwum PAE w Cieszynie)”	kwestionariusze wywiadu z 338 miejscowości	1971–1982	338
<b>Ogółem: 1026 obiektów (116 554 stron)</b>				

Źródło: Opracowanie własne na podstawie analizy wybranych zasobów Archiwum PAE w Cieszynie.



## Materiały dotyczące obrzędowości narodzinowej

Badania nad obrzędowością narodzinową na potrzeby PAE prowadzono w latach 1969–1976. Do ich realizacji wykorzystano obszerny kwestionariusz pt. *Zwyczajy, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (zob. Gajek 1969b). Uwzględniono w nim liczne zagadnienia, zestawione w 16 rozbudowanych grupach tematycznych (zob. tabela 6). Dotyczą one różnych elementów składających się na obrzędowość narodzinową, chronologicznie obejmując okres ciąży (np. zakazy i nakazy izolacyjne, prognozy i wróżby o płci dziecka), poród (np. czynności ułatwiające rozwiązanie, rola i znaczenie wiejskiej akuszerki), połóg (np. ochrona matki i dziecka przed siłami szkodzącymi, odwiedzanie położnicy), wybrane obrzędy recepcyjne (np. chrzest, pierwsza kąpiel, pierwsze karmienie noworodka, odstawienie od piersi, przyjmowanie do rodziny), różne wątki demonologiczne (np. interpretacje pochodzenia dziecka, wiara w możliwość porywania go i odmienienia przez demony, straszdyła i demony, którymi straszono dzieci), wychowanie dziecka (np. zachowania związane z kołyską i ogniem, zabezpieczanie dziecka przed urokami i sposoby ich zdejmowania, praca dzieci przy wypasie zwierząt gospodarskich). W dostępnych w cieszyńskim archiwum kwestionariuszach znajdziemy między innymi sporo informacji z zakresu funkcjonującego w badanych miejscowościach słownictwa gwarowego (np. określeń ludowej położnej czy osób trzymających dziecko do chrztu). Część z nich znalazła już swoje odbicie na mapach PAE zestawionych w ostatnich dwóch tomach Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego (zob. tabela 4, szerzej: Kłodnicki, Pieńczak (red.) (2010, 2013)).

Tabela 6. Analiza zawartości kwestionariusza PAE nr VII poświęconego obrzędowości narodzinowej

<i>Numer rozdziału</i>	<i>Liczba pytań</i>	<i>Problematyka badawcza</i>
<b>I</b>	1	zakazy i nakazy izolacyjne obowiązujące matkę w czasie ciąży
<b>II</b>	2	zakazy i nakazy obowiązujące inne osoby stykające się z ciężarną
<b>III</b>	6	zakazy i nakazy izolacyjne w okresie rozwiązania i po rozwiązaniu

<i>Numer rozdziału</i>	<i>Liczba pytań</i>	<i>Problematyka badawcza</i>
<b>IV</b>	5	czynności magiczne w czasie rozwiązania
<b>V</b>	2	prognozy i wróżby w okresie ciąży co do płci mającego się narodzić dziecka
<b>VI</b>	12	położna, akuszerka, „babka”, „babiąca”
<b>VII</b>	7	urodzinowe zwyczaje przejściowe, ochrona dziecka przed siłami szkodzącymi
<b>VIII</b>	1	odwiedzanie i obdarowywanie położnicy po porożu
<b>IX</b>	7	zwyczaje związane z chrztem
<b>X</b>	18	kum, kuma, kumostwo, kumowie w ludowych zwyczajach urodzinowych
<b>XI</b>	5	przeżytki dawnych obrzędów recepcyjnych do rodu
<b>XII</b>	1	przeżytkowe wierzenia i motywy folklorystyczne o pochodzeniu dziecka
<b>XIII</b>	8	wątek (opowiadań) porywania dziecka przez demony
<b>XIV</b>	4	demony i straszdyła, którymi straszono dzieci
<b>XV</b>	1	zwyczaje i wierzenia związane z obcinaniem dzieciom włosów; przeżytki postrzyżyn
<b>XVI</b>	6	niektóre zwyczaje i wierzenia związane z wychowaniem dziecka
<b>Ogółem:</b>	<b>86</b>	

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Gajek 1969b: 2–103.

### **Materiały dotyczące obrzędowości pogrzebowej**

Obrzędowość pogrzebowa była przedmiotem prac PAE w 1969–1974. Badaniami objęto wtedy blisko 350 miejscowości, w których wykorzystano kwestionariusz pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe* (zob. Gajek 1969a). Obejmował on rozmaite zagadnienia z tej problematyki badawczej ujęte w porządku chronologicznym, w tym: prognozowanie o nadchodzącej śmierci, środki zapobiegające ciężkiemu konaniu, wyobrażenia ludowe o śmierci i duszy, ubiór zmarłego i wyposażanie go w różne przedmioty wkładane do trumny, czuwanie przy zwłokach, nakazy i zakazy dotyczące oplakiwania zmarłego, zwyczaje związane z wyprowadzaniem zwłok na cmentarz, poczęstunek organizowany po pogrzebie; noszenie

i przestrzeganie żałoby etc. Powyższe zagadnienia ujęto w formie 12 grup tematycznych (zob. tabela 7). Część z omawianych tematów badawczych opracowano w formie map, prezentując je w piątym tomie Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego (Bohdanowicz J., Kłodnicki Z., red. (1999)).

Tabela 7. Analiza zawartości kwestionariusza PAE nr VIII poświęconego obrzędowości pogrzebowej

<i>Numer rozdziału</i>	<i>Liczba pytań</i>	<i>Problematyka badawcza</i>
<b>I</b>	12	zapowiedzi śmierci
<b>II</b>	6	środki zapobiegające ciężkiemu konaniu
<b>III</b>	4	wyobrażenia ludowe śmierci i duszy
<b>IV</b>	17	ubiór zmarłego
<b>V</b>	15	wyposażenie zmarłego
<b>VI</b>	1	puste noce
<b>VII</b>	9	nakazy i zakazy oplakiwania
<b>VIII</b>	13	poczęstunek po pogrzebie - reliktowe formy stypy
<b>IX</b>	6	noszenie i przestrzeganie żałoby
<b>X</b>	4	grób i opieka nad nim
<b>XI</b>	11	święta umarłych
<b>XII</b>	2	trumna
<b>Ogółem: 100</b>		

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Gajek 1969b: 2–109.

### **Krytyczna ocena omawianych kwestionariuszy PAE**

Materiały źródłowe PAE poświęcone obrzędowości narodzinowej i pogrzebowej powstawały zgodnie z określoną metodyką prowadzenia prac atlasowych wypracowanych pierwotnie przez Józefa Gajka. Zgodnie z uwagami skierowanymi do badaczy w każdej eksplorowanej wsi zadawano identyczne pytania. Zalecano przeprowadzenie co najmniej dwóch wywiadów z osobami w wieku 35–50 lat oraz powyżej 50 lat. Nie były one w założeniu kierowane do przedstawicieli konkretnej grupy funkcjo-

nującej w danej społeczności. Zwracano natomiast uwagę na pozyskiwanie informacji od ludności przybyłej z innych stron (szczególnie we wsiach, w których żyją osiedleńcy); wskazano jako pożądane wytypowanie w każdym przypadku dwóch takich respondentów (zob. Gajek 1969b: VII: *Wykaz informatorów*)<sup>19</sup>. Na początku kwestionariusza przewidziano miejsce na podstawowe dane personalne respondenta: imię i nazwisko, rok i miejsce urodzenia, miejsce przesiedlenia, umiejętności czytania i pisanie, zawód oraz ogólną charakterystykę respondenta (zob. Gajek 1969b: VII-VIII, *Wykaz informatorów*). Niestety, autor nie uwzględnił w metryczce danych dotyczących czasu przesiedlenia respondentów ani ich wyznania i narodowości, co obniża nieco wartość pozyskanych informacji<sup>20</sup>.

Wiele ze zgromadzonych kwestionariuszy wypełniono właściwie. Znajdują się w nich jednak niedociągnięcia (np. mało precyzyjne zapisy wywiadów czy brak dokładniejszych informacji w metryczce). Niekiedy nie rozróżniano danych uzyskanych od ludności pochodzącej z różnych stron kraju i informacji zebranych wśród autochtonów. Zastrzeżenia te dotyczą jednak niewielu z ponad tysiąca kwestionariuszy i nie wpływają na ich ogólną przydatność naukową. Podkreślmy, że uzyskane odpowiedzi były zróżnicowane, niekiedy ogólnikowe lub niezbyt jasne, co może poniekąd wskazywać na istotne zmiany w poziomie wiedzy członków społeczności wiejskiej o obrzędowości rodzinnej w badanym okresie, a zatem nie jest związane z kompetencjami badaczy.

Dzisiejsza wartość PAE wynika z faktu, że badania atlasowe prowadzono niemal w całej Polsce – eksplorowano nie tylko tereny autochtoniczne, ale też tzw. Ziemie Zachodnie i Północne, zamieszkałe w znacznej mierze przez osadników i przesiedleńców przybyłych po II wojnie światowej z różnych stron. Niektórzy z nich pochodzili z centralnej i południowo-wschodniej części kraju, inni z terenów kresowych (dawne Stanisławowskie, Lwowskie, Tarnopolskie, Wołyńskie, Poleskie, Wileńskie, Nowogródzkie). Dzięki informacjom pozyskanym z tych różnorodnych kulturowo i etnicznie obszarów możemy współcześnie nie tylko opracowywać kolejne mapy etnogeograficzne (a zatem kontynuować realizację Polskiego Atlasu Etnograficznego), ale też, dzięki digitalizacji fotografii i innej dokumentacji terenowej, na nowo odkrywać elementy krajobrazu kulturowego wsi polskiej drugiej połowy XX wieku oraz reinterpretować je z różnych punktów widzenia.

<sup>19</sup> Józef Gajek zalecał, aby ich nazwiska podkreślać czerwonym ołówkiem.

<sup>20</sup> Informacje te jednak pojawiają się marginalnie w badaniach PAE.

## Zakończenie

Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego ułatwia wyszukiwanie różnorodnych słów kluczowych z zakresu kultury wiejskiej. Wzbogacanie platformy o nowe zasoby źródłowe może zatem wpłynąć na rozwój badań naukowych, szczególnie z zakresu nauk humanistycznych. Powstała baza została już wykorzystana do opracowania obszernej monografii naukowej *Polski Atlas Etnograficzny – historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze* (zob. Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska 2017) oraz kilku artykułów naukowych (w tym w renomowanych czasopismach naukowych, zob. Pieńczak 2016a, 2016b, 2016c, 2018). Zawartość elektronicznego katalogu fotografii atlasowych stała się ostatnio przedmiotem zainteresowania innych badaczy. Anna Drożdż w swojej najnowszej publikacji zawarła krytyczne spojrzenie na klasyczne badania etnogeograficzne, założenia teoretyczne przyświecające badaniom terenowym oraz sposoby postępowania z materiałem źródłowym. Ze zgromadzonych materiałów wyodrębniła te treści, które można analizować jako reprezentacje pamięci zarówno rozmówców mieszkających w badanych wsiach, jak i samych etnografów. Odniesienie do teorii pamięci pozwoliło odnaleźć jej w materiałach źródłowych (zarówno zapisach, jak i na zdjęciach) przedstawienia codzienności wymykające się niejako założeniom badawczym głównych redaktorów PAE. Wyodrębnione przez badaczkę fotografie pomieszczone na platformie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego prezentują jej zdaniem osoby, które są kluczowymi postaciami w badaniach nad pamięcią i jej reprezentacjami (zob. Drożdż 2018). Magdalena Szalbot, zajmująca się problematyką ludyczną, podkreśliła natomiast w swoim artykule, że zdjęcia atlasowe pozornie miały potwierdzać jedynie występowanie zaobserwowanych w terenie faktów kulturowych, jednak ich liczebność, różnorodność, a od niedawna również wirtualna dostępność zdigitalizowanych materiałów archiwalnych PAE mogą stanowić zachętę dla kolejnych pokoleń badaczy, aby wydobywać tkwiące w nich, dotąd często pomijane, niezauważane lub „niezdefiniowane” badawczo treści. Tak jak w przypadku podjętej przez nią analizy sfotografowanych zabaw i zabawek, dostępnych na platformie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, przyjrzenie się nierozpatrywanym dotąd treściom zawartym w „szczelinach” udokumentowanej na zdjęciach przeszłości może umożliwić dokładniejsze odczytanie sposobu funkcjonowania wielu innych przedmiotów w ich naturalnym otoczeniu społecz-

no-kulturowym. Wtórny ogląd materiałów atlasowych z zastosowaniem „nietradycyjnych” ujęć oraz obranie niepodejmowanych dotąd tematów badawczych pozwoli zapewne jeszcze wielokrotnie spożytkować materiały PAE (Szalbot 2019).

## BIBLIOGRAFIA

- Bohdanowicz, J., Kłodnicki, Z., (red.) (1999). *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*. Seria: Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 5. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Cyfrowe Archiwum... (2017). *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego* (folder promocyjny). Cieszyn: Studio-CMYK.
- Diakowska, E., Kłodnicki, Z. (2010). Demony porywające i odmieniające dzieci. W: Z. Kłodnicki, A. Pieńczak (red.), *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (s. 176-262). Seria: Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 9, cz. 1: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze–Uniwersytet Śląski–Uniwersytet Wrocławski.
- Diakowska-Kohut, E. (2013). Odwiedzanie i obdarowywanie położnicy oraz jej dziecka. W: Z. Kłodnicki, A. Pieńczak (red.), *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (s. 100-166). Seria: Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 9, cz. 2: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem*. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze–Uniwersytet Śląski–Uniwersytet Wrocławski.
- Digital Archives... (2017). *Digital Archives of The Polish Ethnographic Atlas* (folder promocyjny). Cieszyn: Studio-CMYK.
- Drożdż, A. (2018). *Re/konstrukcje codzienności. Przeszłość w materiałach źródłowych Polskiego atlasu etnograficznego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Gajek, J. (1969a). *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe. Wybrane zagadnienia z zakresu kultury społecznej i duchowej. Kwestionariusz do badań Polskiego Atlasu Etnograficznego. Kwestionariusz-notatnik terenowy Nr VIII*. Wrocław: Zakład PAE.
- Gajek, J. (1969b). *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe. Wybrane zagadnienia z zakresu kultury społecznej i duchowej. Kwestionariusz do badań Polskiego Atlasu Etnograficznego. Kwestionariusz-notatnik terenowy Nr VII*. Wrocław: Zakład PAE.

- indi (2014). *Unikatowe zielniki w Cieszynie*. Portal Śląska Cieszyńskiego ox.pl (15.12.2014). Pozyskano z <http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,28742,unikatowe-zielniki-w-cieszynie.html>.
- Jankowska, B. (1999). *Zapowiedzi śmierci*. W: J. Bohdanowicz, Z. Kłodnicki (red.), *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe* (s. 13-50). Seria: Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 5. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kłodnicki, Z., Pieńczak, A., Koźmińska, J. (2017): *Polski Atlas Etnograficzny – historia osiągnięcia, perspektywy badawcze*. Seria: Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 1. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kłodnicki, Z., Pieńczak, A., (red.) (2010). *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*. Seria: Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 9, cz. I: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze–Uniwersytet Śląski–Uniwersytet Wrocławski.
- Kłodnicki, Z., Pieńczak, A., (red.) (2013): *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*. Seria: Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 9, cz. 2: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem*. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze–Uniwersytet Śląski–Uniwersytet Wrocławski.
- Karwowski, M. (2017): Atlas kulturowego dziedzictwa. *Forum Akademickie*, 10(2017). Pozyskano z <http://prenumeruj.forumakademickie.pl/fa/2017/10/atlas-kulturowego-dziedzictwa/>.
- Kliks-Pudlik, A. (2017): *Część zasobów Polskiego Atlasu Etnograficznego można oglądać w internecie*. Polska Agencja Prasowa (27.12.2017). Pozyskano z <http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C27693%2Cczesc-zasobow-polskiego-atlasu-etnograficznego-mozna-ogladac-w-internecie>.
- Kłoskiewicz, M. (2017, czerwiec): Kultura ukryta w mapach. *Gazeta Uniwersytecka UŚ* 9(49), 26. Pozyskano z <http://gazeta.us.edu.pl/node/420093>.
- Kłoskiewicz, M. (2018): *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*. Strona Uniwersytetu Śląskiego (24.01.2018). Pozyskano z <https://www.us.edu.pl/cyfrowe-archiwum-polskiego-atlasu-etnograficznego>.
- Kopp, P., Pieńczak, A. (2010). *Rodzice chrzestni*. W: Z. Kłodnicki, A. Pieńczak (red.), *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (s. 263-321). Seria: Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 9, cz. I: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze–Uniwersytet Śląski–Uniwersytet Wrocławski.



- Pieńczyk, A. (2016a): The collection of questionnaires concerning wild plants on the digital platform of the Polish Ethnographic Atlas. *Slovenský národopis* 15(2), 228-240.
- Pieńczyk A. (2016b). The Polish Ethnographic Atlas: Research Achievements and Prospects. *Ethnologia Actualis* 15(2) (Dec), 81-94. doi: <https://dx.doi.org/10.21104/CL.2018.4.05>
- Pieńczyk A., (2016c): Polski Atlas Etnograficzny – dokumentowanie, zachowanie i popularyzacja niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi polskiej. W: A. Przybyła-Dumin (red.), *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (s. 205-219). Chorzów–Lublin–Warszawa: Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”–Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej–Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Pieńczyk A. (2018): The Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas – From Idea to Implementation. *Český lid* 4(105) (Dec), 459-473. doi: <http://doi.org/10.1515/eas-2015-0018>
- Szalbot, M. (2019): Photographs of Digital Archives of the Polish Ethnographic Atlas as a source of knowledge about rural children’s toys and games in the years 1954–1971. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne* 19 (w druku).
- Zowada, R. (2010): Babka, babcia w obrzędowości narodzinowej. W: Z. Kłodnicki, A. Pieńczyk (red.), *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (s. 51-82). Seria: Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 9, cz. I: *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze–Uniwersytet Śląski–Uniwersytet Wrocławski.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- <http://www.archiwumpae.us.edu.pl/>  
<http://cyfrowearchiwum.amu.edu.pl/>  
<http://www.cyfrowaetnografia.pl/dlibra>  
<http://www.facebook.com/archiwumpae/>  
<https://gistralik.muni.cz/>  
<http://www.uet.sav.sk/?q=sk/tradicna-ludova-kultura-slovenska-slovom-obrazom>.



**Paulina Niechcial**

paulina.niechcial@uj.edu.pl

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji

Uniwersytet Jagielloński

## ZARATUSZTRIAŃSKI NOWY ROK (NOURUZ) W KONTEKŚCIE BADAŃ TOŻSAMOŚCI

### NEW YEAR (NOURUZ) OF ZOROASTRIANS IN IRAN IN THE CONTEXT OF RESEARCH ON IDENTITY

**Streszczenie:** Artykuł stanowi refleksję nad obrzędowością noworoczną zaratusztrian w kontekście badań nad tożsamością zbiorową tej społeczności w Iranie. Analizie poddano materiał badawczy, pozyskany w trakcie badań terenowych oraz uzupełniające go materiały zastane. W artykule wprowadzono czytelnika w zagadnienia związane z zaratusztriańskim kalendarzem i obrzędowością noworoczną, a następnie pokazano wielowymiarowość Nouruzu. W świetle analizy jest on zarówno jednym z głównych wyróżników zaratusztrian jako odrębnej od pozostałych mieszkańców Iranu grupy etnoreligijnej, jak i elementem kultury mającym łączyć te społeczności w kontraście do nie-Irańczyków, postrzeganych jako obcy.

**Słowa kluczowe:** zaratusztrianie; zaratusztrianizm; kalendarz zaratusztriański; obrzędowość noworoczna; Iran; Nouruz; tożsamość.

**Abstract:** The article reflects on the Zoroastrian New Year's rituals in the context of research on collective identity of the community in Iran. Research materials obtained as a result of fieldwork and the supplemental written data has been analyzed. The article introduces the reader to the issues related to the Zoroastrian calendar and New Year's rituals, and then shows the multidimensionality of Nouruz. According to the analysis it is one of the main features distinguishing Zoroastrian as a separate ethnoreligious group from other Iranian citizens, as well as an element of culture that may connect these communities in contrast to non-Iranians perceived as others.

**Key words:** Zoroastrians; Zoroastrianism; Zoroastrian calendar; New Year's rituals; Iran; Nouruz; identity.

## Wprowadzenie

Zakorzeniony w tradycji starożytnych ludów irańskich Nouruz to periodyczne, kosmogoniczne święto, które zamyka stary i otwiera nowy cykl czasu celem jego odnowy, a towarzyszą mu akty obrzędowe i artefakty zwiastujące szczęście, pomyślność oraz błogosławieństwo. To uroczystości Nowego Roku o świeckim charakterze, obchodzone powszechnie nie tylko w Iranie, ale również w innych rejonach, pod wpływem szeroko pojętej kultury irańskiej – w Afganistanie, Tadżykistanie czy Kurdystanie. To również rozbudowany cykl obrzędów religijnych, poświęconych przede wszystkim zmarłym, składający się na jeden z najważniejszych okresów kalendarza obrzędowego zaratusztrian – wyznawców religii dominującej w przedmuzułmańskim imperium irańskim, którzy dzisiaj (w liczbie niewiele większej niż sto tysięcy) mieszkają w Iranie, Indiach (Parsowie) oraz diasporach na całym świecie. Utrzymywanie przez nich unikatowego systemu odmierzania czasu, stanowi ważny element wspierający tożsamość – o tym, jak to istotne, świadczy chociażby fakt, że niektóre podziały w łonie zaratusztriańskiej społeczności wyniknęły z odmiennych sposobów postrzegania czasu i wyznaczania Nowego Roku. Warto podkreślić, że w wyniku reform kalendarzowych w dwudziestowiecznym Iranie zaratusztrianie obchodzą tam Nowy Rok w tym samym czasie, w którym wypada on według kalendarza państwowego (zob. np. Edensor 2004: 47; Eisenstadt 1998; Niechciał 2013a: 26).

W artykule omówię wieloznaczność Nouruzu w konstrukcji współczesnej zaratusztriańskiej tożsamości zbiorowej, rozumianej jako dynamiczny konstrukt, stale reprodukowany, kształtowany i negocjowany, często oparty na pozornie wykluczających się elementach i przynależnościach (zob. np. Edensor 2004: 47; Eisenstadt 1998; 2013a: 26). Interesuje mnie kontekst irański – to kontynuacja moich zainteresowań badawczych (Niechciał 2013a, 2015, 2018, 2019), wypełniających luki w wiedzy na temat współczesnych zaratusztrian w Islamskiej Republice Iranu. Ta kilkusetmilionowa społeczność jest wciąż mało znana antropologom czy socjologom, gdyż – z uwagi na tamtejszą sytuację polityczno-religijną – temat lokalnych mniejszości niemuzułmańskich jest kontrowersyjny i trudny do eksploracji. Najbardziej znane badania etnograficzne prowadziła wśród zaratusztrian Mary Boyce, w której pracach można znaleźć interesujące opisy Nouruzu konserwatywnej społeczności Szarif-abadu z pierwszej połowy lat 60. ubiegłego wieku (Boyce 1989), jednak z uwagi na od-

mienny od współczesnego kontekst przedrewolucyjnego Iranu, wyniki jej badań trudno odnieść do interesujących mnie współczesnych zagadnień.

W 2008 roku prowadziłam w Iranie badania poświęcone problematyce konstruowania tożsamości zaratusztriańskiej w kontekście muzułmańskiej dominacji. Miałam okazję obserwować pełen cykl obrzędów związanych z Nowym Rokiem (*Dżaszn-e Nouruz*), przede wszystkim w Teheranie, ale też odwiedzając prowincję Jazd, którą zamieszkuje najbardziej konserwatywna i tradycyjna społeczność irańskich zaratusztrian, dziś stosunkowo niewielka w porównaniu z teherańską (zob. Niechciał 2013a: 23-24). Od tamtego czasu utrzymuję kontakty z badanymi oraz śledzę doniesienia o życiu ich społeczności m.in. za pośrednictwem wydawanego w Teheranie zaratusztriańskiego dwutygodnika „Amordad”. Ważnym uzupełnieniem mojej wiedzy o współczesnej obrzędowości są książki Kurosza Niknama (Niknām 2006, 2015), który swoje badania prowadził m.in. we współpracy z irańską Organizacją Dziedzictwa Kulturowego, Rękodzieła i Turystyki.

Tożsamość zbiorowa, do której się tu odnoszę, powstaje w ramach zakorzenionych w społecznych kontekstach procesów konstruowania granic, determinujących przynależność do danej zbiorowości bądź z niej wykluczających. Konstruktorami tożsamości zbiorowej są przede wszystkim postaci wpływowe w danej grupie, za pośrednictwem określonych mediów i w konkretnych sytuacjach społecznych dążące do upowszechnienia określonych wizji tożsamości oraz programów kulturowych (zob. np. Eisenstadt 1998) – w przypadku irańskich zaratusztrian to zarówno osoby duchowne (*mobedzi*), jak i świeccy aktywiści i liderzy społeczni, w tym przedstawiciel tej mniejszości w parlamencie. Układem odniesienia dla prezentowanej tu refleksji jest sytuacja mniejszościowa, w jakiej od wieków pozostają irańscy zaratusztrianie, ważna dla kształtowania się ich poczucia odrębności i samooceny oraz wpływająca na to, które wyróżniki zbiorowości są eksponowane przez liderów i mogą nabierać społecznego znaczenia (zob. Mucha 1999: 20-23). Zaratusztrianie w Iranie to jedna z trzech – obok chrześcijan i Żydów – społeczności niemułmańskich, które mają prawo do swoich obrzędów i edukacji religijnej, kierowania się własnym kodeksem w sprawach dotyczących stanu cywilnego, a także posiadania przedstawicieli w parlamencie. W praktyce jednak doświadczają dyskryminacji na różnych poziomach życia społecznego i politycznego z uwagi na religijną odmienność od grupy dominującej – irańskich muzułmanów-szytów, stanowiących około 90% irańskiego społeczeństwa (zob. np. Niechciał 2013a: 47-62). W artykule

najpierw wyjaśnię zawilosci kalendarza, niezbędne dla zrozumienia zaratusztriańskiej obrzędowości, oraz opowiem o sposobach świętowania Nowego Roku, a następnie – biorąc pod uwagę ów kontekst mniejszościowy – odpowiem na pytanie o wykorzystanie i znaczenie Nowego Roku w konstrukcji zaratusztriańskiej tożsamości zbiorowej.

## **Kalendarz zaratusztrian**

Historia kalendarza irańskich zaratusztrian sięga starożytności, a wpływ nań miały inne cywilizacje regionu – babilońska, elamicka, grecka czy egipska. Na przestrzeni dziejów systemy kalendarzowe zmieniały się, a aktualny nawiązuje do tzw. młodszoawestyjskiego, oficjalnie stosowanego w zdominowanym przez zaratusztrian imperium Sasanidów (lata 224–651) (zob. Boyce 2005; Krasnowolska 1998: 25-48; Panaino 1990b; Stren 2012: 169-178; Taquizadeh 1952). Kontrowersje i niespójności dotyczące datowania świąt sezonowych stanowiły przez wieki problem w zaratusztrianizmie, ale ich eskalacja nastąpiła w XVIII wieku, kiedy w Indiach rozgorzały dysputy nad różnicą miesiąca w aktualnych kalendarzach zaratusztrian irańskich i indyjskich. Ci ostatni podzielili się wówczas na dwie grupy. Tak zwani kadmi (od perskiego słowa *qadimi*) hołdowali „dawnej” mierze czasu, analogicznej do irańskiej i twierdzili, że to właśnie w Iranie zaratusztrianie utrzymali właściwy kalendarz. Z kolei szenszai (lub szarszai – od słowa o niejasnym znaczeniu, potem błędnie podawanego jako *shahanszahi*, czyli „królewski”) utrzymywali, że kalendarz ów „został w tyle”, bo po 120 latach liczących po 365 dni nie dodano wyrównującego miesiąca. W wyniku tej schizmy zaczęto otwierać osobne miejsca kultu, a podjęte na początku XX wieku próby zażegnania sporu i wprowadzenia „poprawnej” wersji kalendarza, zaowocowały pojawieniem się dodatkowo tak zwanych faslich – zwolenników nowego, „sezonowego” systemu. To pod ich wpływem Kejchosrou Szahroch – lider irańskich zaratusztrian – zaangażował się w reorganizację rachuby czasu swoich współwyznawców w Iranie. W 1939 roku oficjalnie społeczność ta przyjęła kalendarz nazwany tu *bastani*, czyli „starożytny”, ale o ile w Teheranie zaakceptowano go stosunkowo łatwo, to w Jazdzie niebawem powrócono do poprzedniego (*qadimi*). Nowy system organizacji czasu postrzegano tam nie tylko jako obcy, ale też niereligijny, bo bliski kalendarzowi państwowemu, jako że w 1911 roku parlament irański zastąpił muzułmański kalendarz księżycowy słonecznym kalenda-

rzem *dżalali*, opartym na koncepcji opracowanej w XI wieku w odniesieniu do systemu młodsoawestyjskiego<sup>1</sup> (Boyce 1988: 247-249, 277, 287-288; 2005: 22-23).

Reformy skomplikowały obrzędowość zaratusztrian – jak stwierdziła Boyce na podstawie obserwacji terenowych z lat 70. XX wieku – większość w Teheranie i Kermanie celebrowała Nouruz w marcu, na prowincji Jazd w lipcu, a w związku z istnieniem trzeciego kalendarza wśród Parsów, niektórzy świętowali w sierpniu (Boyce 1998: 287-288; por. Boyce 1989: 164-166; Mazdāpur 2004: 168-169). W tamtym okresie liderzy zaratusztriancy z Teheranu przeprowadzili kampanię społeczną, aby zunifikować kalendarz i zmodernizować rytuały. Zaratusztrianie irańscy przekształcili się we wspólnotę hołdującą dość uproszczonym obrzędowi i kalendarzowi *bastani* z początkiem w marcu (Boyce 2005: 23), niemniej na wsiach prowincji Jazd pamięć o letnim Nowym Roku przetrwała w formie tak zwanego Nouruzu umarłych (*Nouruz-e mordegan*) (Mazdāpur 2004: 168-169; Rose 2015: 385). Choć w wyniku reform irańscy muzułmanie świętują dziś Nowy Rok w tym samym czasie, co zaratusztrianie, nie ma on dla nich jednak charakteru święta religijnego.

W kalendarzu *bastani* rok słoneczny jest podzielony na 12 miesięcy, nazwanych współczesnymi formami imion starożytnych bóstw: farwardin, ordibeheszt, chordad, tir, amordad, szahriwar, mehr, aban, azar, dej, bahman, esfand. Miesiące mają po 30 dni, więc by osiągnąć liczbę dni właściwą dla cyklu słonecznego, na końcu dokłada się 5 dni – tak zwaną „piątkę” (*pandže, pandži*) lub „czas gatycki” (*gah-e gatabiw*), gdyż nazwy poszczególnych dni nawiązują do Gatów – hymnów religijnych, których autorstwo tradycja przypisuje prorokowi Zaratusztrze. W roku przestępnym dodaje się jeszcze dzień na samym końcu (*awardad*) (Niknām 2015: 13). Każdy dzień miesiąca nosi imię innego patrona – jednego z Amesza Spenta, czyli sześciu najważniejszych bytów zaratusztriańskiego panteonu, lub innych istot boskich (jazarów). Oficjalnie zaratusztrianie używają zgodnego z rachubą państwową roku „hidzry słonecznej” (*hedzri-je szamsi* lub *hedzri-je chorszidi*) – czas, podobnie jak w kalendarzu muzułmańskim, liczy się od ucieczki Mahometa z Mekki do Medyny w 622 roku. Niemniej przetrwała wśród nich też charakterystycz-

---

<sup>1</sup> Nazwami miesięcy były znaki zodiaku, w 1925 roku zastąpione przez szacha Rezę Pahlawiego nazwami starożytnych irańskich bóstw, prawdopodobnie właśnie pod wpływem Szahrocha, w ramach polityki budowania narodowej tożsamości Irańczyków, w odniesieniu do przedmuzułmańskiego dziedzictwa (Boyce 1988: 285).



na dla kalendarza *kadimi* rachuba rozpoczynająca się w 631 roku – od koronacji ostatniego władcy przedmuzułmańskiego Iranu Jazdegarda III (*gahszomori-je jazdegardi*). W latach 90. XX wieku pojawił się ponadto tzw. „rok zaratusztriański” (*sal-e zartoshti*), oparty na kalkulacjach inspirowanych pismami średnioperskimi i wypromowany przez kalifornijskie Zarathushtrian Assembly (Jafarey 2007). Za początek przyjęto szóstego farwardina 1738 roku p.n.e. – dzień, w którym według tradycji, Zaratusztra w trzydzieste urodziny otrzymał prorocstwo. Choć pomysł ten jest rozbieżny z naukowymi ustaleniami, moje obserwacje pokazały, że zaratusztriańscy liderzy w Iranie wykorzystują go celem zaakcentowania długiej historii grupy i wzmacniania jej odrębności kulturowej od pozostałych Irańczyków (Niechciał 2019: 43).

### Zaratusztriańska obrzędowość noworoczna we współczesnym Iranie

Zaratusztriański rok obrzędowy według kalendarza *bastani* rozpoczyna się z astronomiczną wiosną, pierwszego farwardina, a uwagę zwraca się na dokładny moment przejścia Słońca przez punkt Barana (*tahwil-e sal*). Już miesiąc czy dwa wcześniej przygotowywane są nowe ubrania i obuwie dla członków rodziny, ponieważ uważa się, że nikt nie powinien witać nadchodzącego roku w starej odzieży. Zasada odnowy obowiązuje cały dom czy gospodarstwo, a także świątynie i inne wspólne przestrzenie – wszystko musi być odpowiednio wysprzątane lub poddane renowacji przed noworocznymi celebracjami – a w języku perskim takie generalne porządki określa się jako *chane-tekani*, dosłownie „potrząsanie domem”. W domach pali się kadzidła, których zapach ma przywołać na myśl radość, miłość i przyjaźń.

Od starożytności końcówkę roku poświęcano zmarłym, a zaratusztriańskie wierzą, że podczas dziesięciu dni przed Nouruzem wizytę ludziom składają dusze przodków (*frawaszi*). Pierwsze pięć dni to „mała piątka” (*pandže-je kuczak*), służąca intensywnym przygotowaniom do świętowania, a kolejne to „wielka piątka” (*pandže-je bozorg*) – dodatkowe dni roku, podczas których obchodzony jest gahambar o nazwie *Hamas-pat-majdim* lub *Pandži*<sup>2</sup> (Niknām 2015: 115-118).

---

<sup>2</sup> Gahambary to nawiązanie do starożytnego kalendarza z przekazów staroawestyjskich, który dzielił rok na sześć nierównych pór, między którymi obchodzono święta związane z pastersko-rolniczym cyklem gospodarczym. Z czasem zyskały one rangę

Cechy dnia poświęconego zmarłym ma też ostatnia środa starego roku (*Czaharszambe-je Suri*), która pojawiła się już w muzułmańskim Iranie (Krasnowolska 1998: 67, 70). Jej popularnym elementem jest rozpalanie ognisk i skakanie przez nie, czego do niedawna nie praktykowali zaratusztrianie, widząc w tym brak szacunku dla ognia – symbolu boskiego światła i mądrości (Mazdāpur 2004: 171). Współcześnie jednak i oni praktykują to w rozmaitych miejscach, co miałam okazję obserwować w Teheranie – w prywatnych ogródkach, na ulicach przed domami lub na należących do wspólnoty terenach zielonych. Ów okres przednoworoczny to poprzedzający kosmogonię czas chaosu, pozwalający nawiązać łączność między żywymi a umarłymi. Po takim cofnięciu się w ciemność rozpala się ogień symbolizujący „stworzenie, przywrócenie form i granic” (Eliade 2000: 420), który zaratusztrianie tradycyjnie palili przed noworocznym świtem na dachach domostw, wyrażając radość z obecności dusz zmarłych i nadzieję na ich ponowne przybycie (Niknām 2015: 116).



Ilustr. 1. Kapłani zaratusztriańscy podczas gahambaru w teherańskiej świątyni (fot. P. Niechciał).

głównych świąt zaratusztriańskich, a teologia nadała im symboliczne związki z poszczególnymi etapami stworzenia świata i patronat Amesza Spenta (Karsnowolska 1998: 27-28). W pierwszej połowie XX wieku w Jazdzie wspomniany tu gahambar odprawiano latem, przed tak zwanym Nouruzem umarłych, a w Teheranie przed wiosennym Nowym Rokiem, natomiast obecnie w Jazdzie obchodzi się oba (Mazdāpur 2004: 169).

Z okazji Nowego Roku zaratusztrianie przygotowują potrawy obrzędowe, tradycyjnie przyrządzane wspólnie przez gospodynie z sąsiedztwa. To m.in. chlebne placki z mąki pszennej z mlekiem, kardamonem i wodą różaną (*nan-e szir*), słodkie placki z orzechami, migdałami, kardamonem i wodą różaną (*komadž-e szirin*), chlebne placki z cebulą i szczyptą cynamonu (*nan-e pih-pijaz*), chałwy w różnych kolorach i smakach (*halwa-je sen* czy *halwa-je szekar*), gęsta zupa na mące pszenicznej z soczewicą i ciecierzycą (*asz-e reszte*), placki smażone w głębokim oleju (*sirog*), a także specjalna mieszanka z czosnku, dzikiej ruty i mięty (*sir-o-sedab*) (zob. Niknām 2015: 117-123). Przejściu w kolejny rok towarzyszy *sofre-je nouruzi*, które oglądałam w każdym zaratusztriańskim domu czy instytucji, odwiedzonej w okresie noworocznym, choć zawsze w nieco innej formie. To tkanina tradycyjnie rozkładana na ziemi, dziś często na stole, na której umieszcza się przedmioty zwiastujące szczęście, pomyślność oraz błogosławieństwo, nawiązujące do symboliki nowego życia, odrodzenia i płodności, niektóre symbolizujące poszczególne Amesza Spenta. Na tę okazję hoduje się w naczyniu młode pędy pszenicy, soczewicy czy rzeżuchy – tak zwane *sabze* – symbol wiosennej odnowy życia. Do noworocznych artefaktów należą między innymi świece, przypominające o boskim świetle, lustro i naczynie z wodą różaną, z którymi wita się gości, bakalie i słodczyce, jajka, mleko, wino, cyprys, pachnący tymianek i inne rośliny, kadzidło, granaty symbolizujące błogosławieństwo i wiarę, czerwone jabłko – symbol zdrowia, czosnek jako środek bakteriobójczy, monety, igła z nicią służąca „zaszywaniu” konfliktów, a także czerwona rybka – symbol bogini Anahity. Czasem pojawia się też egzemplarz *Księgi Królewskiej* – napisanego przez Abolqasema Ferdousiego na przełomie X i XI wieku eposu czerpiącego z irańskiej mitologii i symbolizującego przetrwanie przez wieki Irańczyków i ich języka. Koncepcja świątecznego *sofre* pojawia się też u irańskich muzułmanów, jednak wyróżnikiem tego zaratusztriańskiego jest zwykle głowa cukru owinięta zielonym, ozdobnym papierem z wizerunkiem Zaratusztry, a także Awesta – zbiór zaratusztriańskich tekstów religijnych. Zestaw siedmiu spośród noworocznych artefaktów określa się mianem „siedem sin” (*haft sin*) – liczba nawiązuje do heptydy, tworzonej przez Ahura Mazdę i Amesza Spenta, ale w praktyce nie ma zgodności, co powinno się wśród tych przedmiotów znaleźć. Generalnie zaratusztrianie uważają, że to rzeczy pochodzenia roślinnego, do których najczęściej zaliczają jabłko (*sib*), zielone pędy (*sabze*), oliwnik wąskolistny (*sendzed*), sumak garbarski (*somaq*), potrawę z młodej pszenicy (*samanu*), ocet (*serke*) i czosnek (*sir*) (Niknām 2015: 126-127; Šahzādi 2007: 3-5; Shahbazi 2003).

W pierwszych dniach Nowego Roku zaratusztrianie przybywają do świątyni. W Teheranie znajomi zaratusztrianie zabrali mnie do tłumnie odwiedzanego przy tej okazji *szah-warahram-izad*, czyli miejsca kultu o niższej randze niż świątynia (*adorjan*), w którym nie ma stale płonącego ognia. Podobnie jak przy innych radosnych okazjach świętowania początku (np. otwarcie nowej instytucji), odprawiane są specjalne modlitwy (*jaszn-chani*). Oprócz tego zaratusztrianie udają się – jak zresztą i pozostali Irańczycy świętujący Nowy Rok – z noworocznymi życzeniami i prezentami do swoich bliskich, a następnie do członków dalszej rodziny i znajomych. Podczas tych tak zwanych *did-o-bazdid-e nouruzi* miałam okazję zaobserwować, że krótkie wizyty składają wówczas nawet dalecy krewni, z którymi gospodarze na co dzień raczej nie utrzymują kontaktu.

Spotkania noworoczne odbywają się nie tylko w domach. Sale udostępniają zaratusztriańskie instytucje, a jako że pierwszy miesiąc w roku poświęcony jest zmarłym, na widok publiczny wystawiane są tam fotografie osób, które odeszły w minionym roku, jest to również okazja do rozmowy z ich bliskimi. W tym okresie wypadają też Narodziny Zaratusztry (*Zadruz-e Aszu-Zartoszt*, dawniej święto *Hafdoru*), obchodzone szóstego farwardina, na pamiątkę dnia, w którym Zaratusztra urodził się, a po trzydziestu latach otrzymał prorocstwo. Z tej okazji odwiedza się świątynie, uczestniczy w modlitwach i spożywa obrzędowe potrawy, odbywają się też imprezy kulturalne. Miałam okazję wziąć udział w obchodach tego święta w teherańskiej dzielnicy Tehran Pars, zorganizowanych przez Radę Zaratusztrian Teheranu (*Andżoman-e Zartosztijan-e Tehran*), na które złożyły się przedstawienia, koncerty, przemówienia i wspólny posiłek. To jedno z pięciu oficjalnych świąt zaratusztriańskich w Islamskiej Republice Iranu – dla zaratusztrian teoretycznie dni wolne od nauki i pracy, chociaż w praktyce decyzja należy do zatrudniających ich instytucji.

Trzynastego farwardina wypada święto *Sizde-je Nouruz*, związane z bóstwem deszczu Tisztrią i jego noworocznym zwycięstwem nad demonem suszy. O świcie rozkłada się *sofre* z tym, co pozostało z noworocznego świętowania, najlepiej w pobliżu źródła czy strumienia, i z życzeniem pomyślności na rozpoczęty rok daruje się żywej wodzie wyhodowane na nowy rok młode pędy roślin (*sabze*). Dzień przed i dzień po wypadają dni wegetariańskiej diety (*nabor*) – o ile zaratusztrianie nie uznają postu całkowitego, to w konkretne dni miesiąca nie spożywają potraw mięsnych, żeby zarówno chronić zwierzęta, jak i poprawić własne zdrowie (Niknām 2015: 129-130). Radosna atmosfera towarzyszy również miesięcznemu świętu Farwardingan, podczas którego zaratusztrianie od-



wiedzącą cmentarze<sup>3</sup> i spotykają się przy modlitwach odprowadzanych przez kapłanów. Wypada ono dziewiętnaście dni po Nowym Roku, w dzień farwardin miesiąca o tej samej nazwie i jest drugim z oficjalnych świąt zaratusztriańskich w Islamskiej Republice Iranu, oficjalnie zwanym Świętem Zmarłych i Poległych (*Bozorgdaszt-e Dargozashtegan-o-Szohada*)<sup>4</sup>. To też okazja do bliższego kontaktu z kapłanami – podczas obserwowanego przeze mnie święta w Teheranie na cmentarzu w rejonie Qasr-e Firuze, po skończeniu modlitw zostali oni przy wspólnym stole do dyspozycji wiernych. Wystawiono również skrzynkę, do której można było wrzucać skierowane do nich pytania. Teherański cmentarz posiada pomieszczenia kuchenne, w której grupa zaratusztrian zajmowała się przygotowaniem obrzędowych potraw, takich jak *sir-o-sedab*, *sirog* i *asz*, rozdawanych potem odwiedzającym (zob. Niechciał 2013a: 160-162). Na grobach bliższych zaratusztrianie zostawiają owoce i bakalie (*lorck*), chociaż spotkałam się z opiniami kapłanów, którzy uznają te praktyki za zabobonne.



Ilustr. 2. Fotografie zmarłych wystawione z okazji święta Farwardingan (fot. P. Niechciał).

<sup>3</sup> Grzebanie zwłok jest w zaratusztrianizmie praktyka nową – w Teheranie wieże pogrzebowe (*dachme*) zastąpiono cmentarzami w latach 30. XX wieku, natomiast na prowincji korzystano z nich nawet do lat 70. Jeszcze w I połowie XX wieku święto, pod nazwą *Forudog*, odbywało się w domach (Mazdāpur 2004: 155).

<sup>4</sup> Pozostałe to: Święto Mehrgan, Dzień Śmierci Zaratusztry oraz zimowe Święto Sade.



Ilustr. 3. Cmentarz zaratusztriański w Teheranie podczas święta Farwardingan (fot. P. Niechciał).

Okres noworoczny to dla wszystkich Irańczyków cztery dni wolne od pracy, ale wiele osób bierze jeszcze dodatkowy urlop, aby wykorzystać go na wycieczki i pikniki. Między siódmym a jedenastym farwardina powinno się też odwiedzić Pir-e Heriszt – pierwsze z sześciu miejsc pielgrzymkowych, usytuowanych w górach na terenie prowincji Jazd (tzw. *nijajeszgh*, *zijaratgah* lub *pirangah*)<sup>5</sup>, niekiedy uważanych za pozostałość przedzaratusztriańskiego kultu Mitry. Wiążą się one z opowieściami o cudach sięgających czasów najazdu arabskiego, kiedy to dzięki boskiej interwencji schroniono się tam przed Arabami, a po pewnym czasie ktoś w religijnej wizji otrzymał nakaz wybudowania sanktuarium (Fischer 1973: 206; Niknām 2015: 49-64). Pir-e Heriszt to miejsce oddalone o 80 kilometrów na północ od Jazdu, które według tradycji posłużyło jako schronienie Gouharbanu, córce Jazdegarda III. Wizyta tam trwa od kilku godzin do kilku dni, a znajomi zaratusztrianie nie mieli problemu z tym, że towarzyszyłam im nie będąc zaratusztrianką – to odróżnia społeczność irańską od indyjskiej, zamykającej swoje święte miejsca przed obcymi.

<sup>5</sup> Kolejne pielgrzymki odbywa się do Pir-e Seti-pir, Pir-e Sabz (tzw. Czak Czak), Pir-e Narestane, Pir-e Pars-banu i Pir-e Naraki (zob. Niechciał 2013a: 84–88).

## Nowy Rok jako element tożsamości zaratusztriańskiej

Fakt posiadania kalendarza innego, niż ten używany przez grupę dominującą, jest przez irańskich zaratusztrian wykorzystywany jako element tożsamości konotujący ich odrębność (Niechciał 2019). Mimo pewnych podobieństw z kalendarzem państwowym, w zaratusztriańskim tygodnie nie są częściami miesiąca, a rok solarny jest inaczej dzielony na miesiące (wobec czego już pod koniec pierwszego miesiąca struktura tych kalendarzy zaczyna się różnić) i pozostawia dodatkowe 5 lub 6 dni na końcu. Chociaż Nowy Rok irańskich zaratusztrian i muzułmanów wypada w tym samym czasie, to tylko w przypadku zaratusztrian obejmuje on rozbudowany cykl obrzędów o nacechowaniu religijnym. Publiczne obchody – nie tylko zresztą Nouruzu, ale i świąt miesięcznych (gdy dzień ma tego samego patrona, co aktualny miesiąc) czy gahambarów – to obszar aktywności religijno-kulturalnej, o który szczególnie dbają zaratusztriańscy liderzy, zarówno świeccy, jak i duchowi, oraz wspierające ich instytucje, takie jak Rada Duchownych Teheranu (*Andżoman-e Mobedan-e Tehran*), oficjalne lokalne rady świeckie o charakterze administracyjno-kulturalnym (*andżomany*) i inne stowarzyszenia. Przy okazji Nowego Roku szkoły czy przedszkola przygotowują akademie i spotkania, takie jak bazar noworoczny i program recytacji fragmentów *Księgi królewskiej* (tzw. *szahname-chani*) w zaratusztriańskiej szkole męskiej Dżamszida Dżama w Teheranie. Rada Zaratusztrian Teheranu organizuje wystawy noworocznych *sofre*, a także koncerty, przemówienia czy przedstawienia, jak chociażby te wspomniane z okazji przypadającego w cyklu noworocznym święta Narodzin Zaratusztry. Dbą się o to, by członkowie społeczności mogli na pewno dotrzeć w dane miejsce – jeśli uroczystości odbywają się w odległej dzielnicy Tehran Pars czy na cmentarzu, w centrum podstawiane są autobusy. Nacisk kładzie się często nie na wspólne modlitwy, ale spotkania członków grupy i programy kulturalne, co pokazuje, że jedną z cech współczesnych przeobrażeń irańskiego zaratusztrianizmu jest nabieranie przezeń charakteru kulturowego. Akty i rytuały są dostosowywane do potrzeb wiernych tak, by z jednej strony dawały poczucie zakorzenienia i przynależności do grupy, służąc odtwarzaniu ich odrębności od niezarusztrian, z drugiej – by mniej religijnym członkom społeczności dostarczały identyfikacji raczej kulturowej niż religijnej, poprzez wykorzystanie szerokiego wachlarza aktywności społeczno-kulturalnych. Zaratusztrianizm przekształca się w „religię kulturową”, zdaniem N. J. Demeratha będącą prawdopodobnie najpopularniejszą obecnie formą afiliacji religijnej (Demerath 2001: 227). Na pierwszy plan wysuwa się nie religijne zaangażowanie, ale podkreślanie ciągłości z przeszłymi pokoleniami oraz



odpowieź na społeczne procesy rywalizacji grup i tożsamości (Niechciał 2013a: 293-294). Koncerty, pokazy taneczne, przedstawienia czy przemówienia dają możliwość promowania określonych wartości i symboli, mających wyróżniać zaratusztrian w wymiarze etnicznym, wzmacniać ich tożsamość i chronić przed asymilacją.

Jednym z wykorzystywanych w takim kontekście „znaków kodujących wspólnotę” (Assmann 2008: 153) jest strój. W ramach ożywiania dawnej zaratusztriańskiej obyczajowości, która ma być wyróżnikiem tej społeczności, skonstrastowanej z grupą dominującą, podejmuje się próby rewitalizacji tradycyjnego ubioru. Do czasów współczesnych przetrwał strój kobiecy (*maqna-wo-szawal*), spotykany przede wszystkim na wsiach prowincji Jazd, który składa się z kolorowej koszuli sięgającej co najmniej kolan, szerokich spodni z bawełny, zebranych w pasie i u dołu nogawek oraz dużej chusty z kolorowego płótna. W zgodzie z podtrzymywanym zwyczajem elementy stroju wyszywano ręcznie (tzw. *gabr-duzi* lub *zartoshti-duzi*) (Niechciał 2013b). W Teheranie w 2008 roku, podczas zaratusztriańskich uroczystości – również Nouruzu, co widać na zdjęciu nr 4 – sporadycznie spotykałam kobiety i dziewczynki w takim stroju, ale obserwacje pokazują, że stał się on bardziej popularny w ciągu minionej dekady i więcej kobiet zakłada go przy okazji rozmaitych wyjątkowych okazji.



Ilustr. 4. Zaratusztrianka w tradycyjnym stroju prezentuje noworoczne *sofire* podczas wystawy w Teheranie (fot. P. Niechciał).

O Nowym Roku i innych świętach dorocznych przypominają zaratusztrianom okolicznościowe publikacje i ogłoszenia na łamach zaratusztriańskiej prasy (przoduje tu popularny dwutygodnik kulturalny „Amordad”). Ważnym narzędziem promowania wiedzy o noworocznej obrzędowości są też kalendarze, w różnych formatach drukowane na kolejny rok na długo przed Nouruzem, z informacjami o obrzędach czy adresami zaratusztriańskich instytucji, stanowiące ważny dla zaratusztrian element tożsamości<sup>6</sup>. Dla odróżnienia od kalendarzy muzułmańskich określa się je jako *salnama*, a nie *taqvim*, mimo że to ostatnie jest powszechnie używanym w języku perskim zapożyczeniem z arabskiego oznaczającym „kalendarz” – promowanie słów o perskich korzeniach, nawet niezrozumiałych dla przeciętnego odbiorcy, jest stosowane przez zaratusztriańskich intelektualistów, aby zdystansować się od muzułmańskiego dziedzictwa Iranu. Taki kalendarz jest chętnie darowanym czy kupowanym atrybutem współczesnego zaratusztrianina. Podczas badań terenowych wiele napotykanym przeze mnie osób albo upewniało się, czy i ja mam już taki kalendarz, albo po prostu uznawało za istotne, żeby mi go ofiarować, postrzegając go jako ważny element, który poszerzy moją wiedzę o zaratusztrianizmie i społeczności jego wyznawców (zob. Niechciał 2019). Na ich łamach, wśród innych kluczowych informacji o religii zaratusztriańskiej, opisywany jest Nouruz i jego mitologiczna historia, w niektórych pojawiają się też związane z nim fotografie czy rysunki.

Istotnym akcentem noworocznego świętowania jest wspomniane już *sofre*, w okresie noworocznym wystawiane w zaratusztriańskich instytucjach, przy świątyniach czy w szkołach. To też symbol ikonograficzny wykorzystywany na plakatach, widokówkach czy kalendarzach, towarzyszący zwykle innym elementom starożytnego dziedzictwa, takim jak grobowiec twórcy starożytnego irańskiego imperium Cyrusa II Wielkiego (550–330 rok p.n.e.), kolumny Pasargad czy reliefy z Persepolis – ceremonialnej stolicy Persów – nawiązujące między innymi do noworocznych obchodów. Elementy te odnoszą się do przedmuzułmańskiej historii Iranu, w którym zaratusztrianizm miał wysoką pozycję, a w pewnym okresie nawet status religii państwowej. Wykorzystanie symboli z uniwersum wspólnego wszystkim Irańczykom – w tym uproszczonego w swej for-

<sup>6</sup> Po reformie Szahrocha pojawiły się na łamach gazet, natomiast w oddzielnej formie – w latach 50. XX wieku w Teheranie, dzięki pierwszemu zaratusztriańskiemu wydawnictwu Rasti. Obecnie specjalizuje się ono właśnie w kalendarzach, choć publikuje je m.in. również wydawnictwo Frawahar (zob. Niechciał 2019: 44).

mie noworocznego *sofre*, pozbawionego elementów religijnych, takich jak Awesta – dobrze obrazuje wielowymiarowość stosunków łączących zaratusztrian z grupą dominującą kulturowo, w zależności od kontekstu postrzeganą zarówno jako „obcą”, jak i „swoją”. Z jednej strony zaratusztrianie podkreślają własną odmienność, konstruując kontrastową relację my-zaratusztrianie *versus* obcy – nie-zaratusztrianie, wśród których status znaczący dla relacji społecznych mają przede wszystkim Irańczycy-muzułmanie. Taka perspektywa pozwala zaratusztrianom zachowywać odrębność i bronić się przed asymilacją, odwołując się do takich wyróżników, jak doktryna, moralność i rytuały religijne oraz elementy o charakterze etnicznym (tradycyjny strój, wspólny język<sup>7</sup> czy pochodzenie). Wzmacniają one granice społeczności i nie pozwalają osobom nieurodzonym w zaratusztriańskich rodzinach na dokonanie konwersji na zaratusztrianizm (Niechciał 2018). Choć zaratusztrianie dzielą przynależność do perskojęzycznej wspólnoty z większością mieszkańców Iranu, to – by nie poddać się asymilacji – ze swojej wielowiekowej izolacji i marginalizacji uczynili wartość, która pozwala im na zachowywanie granic nienaruszalnych przez obcych. Z drugiej jednak strony tożsamość zbiorowa w określonych kontekstach odwołuje się do dychotomii my-Irańczycy – innymi słowy członkowie irańskiego narodu *versus* obcy, czyli ci nie należący do irańskiego uniwersum kulturowego, wśród których szczególne znaczenie mają Arabowie. Swojskość jest w tym wymiarze oparta przede wszystkim na odniesieniach do wspólnego dla wszystkich Irańczyków dziedzictwa kulturowo-cywilizacyjnego. Szukając pól komplementarności podkreśla się, że to nie religia jest najważniejsza, ale kultura, będąca podstawowym czynnikiem narodotwórczym (zob. Eriksen 2002: 50-52; zob. Niechciał 2013a: 273-294).

Tę wielopłaszczyznowość tożsamości zaratusztrian dobrze ilustruje Nouruz – zarówno ważne święto zaratusztriańskiego kalendarza obrzędowego, jak i jeden z kluczowych – obok języka, literatury i mitologii – symbolicznych elementów odróżniających Irańczyków od innych (Krasnowolska 2010: 19-21). W publikacjach zaratusztriańskich Nouruz określany jest jako „najstarsza oraz najwspanialsza pamiątka po naszych przodkach” (Mobarake 1392: 21) i „święto odnowy” ustanowione przez mitycznego króla Dżamszida. Z jednej strony przypomnienie o dawności

<sup>7</sup> Niektórzy nadal używają dialektów tzw. zaratusztriańskiego języka dari (*dari-je zartoshti*) w prywatnej komunikacji, ale na ogół ich nie zapisują (zob. Niechciał 2013a: 207-211).

Nouruzu dodaje splendoru grupie, która dzięki posiadaniu długiej przeszłości jest postrzegana jako bardziej wartościowa od innych (Szacka 2000: 17-18). Z drugiej strony zaratusztriańscy liderzy przy różnych okazach podkreślają, że takie starożytne święta są istotnymi elementami nie tylko tradycji ich społeczności, ale tożsamości narodowej Irańczyków – to „gwiazdy pełne światła i wskazujące drogę” (Rahnamā 2007), „pełna blasku oznaka wierzeń i bogatej kultury tej ziemi” (Behmardi 2017), „najbardziej wyróżniający się i najwspanialszy pomnik Irańczyków” (Niknām 2015: 113). O ile w praktyce noworoczne *sofre* muzułmanów i zaratusztrian różnią się zwykle położoną na nich księgą religijną, to w dyskursie nastawionym na poszukiwanie uniwersalnej, irańskiej wspólnoty, zaratusztriańscy liderzy świeccy i religijni podkreślają, że to nie religia jest najważniejsza, ale wspólna kultura, będąca głównym czynnikiem narodotwórczym, a kluczowe dla budowania tożsamości narodowej jest „rozumienie i ożywienie cennych wzorców kulturowych starożytnego Iranu” (Rahnamā 2007). To stawiać ma zaratusztrian – mimo ich mniejszościowego statusu – na równi z grupą dominującą, legitymizując ich pozycję i poczucie bycia w Iranie jak „u siebie”.

Strategia odwołująca się do historycznej ciągłości wspólnej irańskiej kultury buduje pozycję zaratusztrian w irańskim społeczeństwie jako pełnoprawnych obywateli oraz służy „wzmacnianiu poczucia przynależności oraz symbolizowaniu jedności wewnętrznej” (Hobsbawm 2008: 17). Warto zaznaczyć, że nie jest to strategia charakterystyczna dla wszystkich irańskich mniejszości. Mimo braku systematycznych badań porównawczych warto powołać się na Eliz Sanasarian, która podkreśla, że negocjując swoją pozycję w irańskim społeczeństwie, mniejszość ormiańska nie szuka wspólnej płaszczyzny z wyznawcami innych religii, ale opiera swoją tożsamość na odrębnych wartościach kulturowych i pochodzeniu (Sanasarian 2000: 151). Wynika to przede wszystkim z faktu, że mimo różnic – przede wszystkim religijnych – irańskim zaratusztrianom i muzułmanom blisko do siebie na płaszczyźnie cywilizacyjno-językowej, natomiast Ormian od irańskich muzułmanów odróżnia tak wiele, że wcale nie dążą oni do budowania bliskich relacji z grupą dominującą.

## Podsumowanie

Choć wokół rachuby czasu wyznaczającej święto Nowego Roku istnieją w zaratusztrianizmie spore kontrowersje, odzwierciedlające heterogeniczność społeczności, to stanowi ono niepodważalny, istotny składnik ich kalendarzy. Nouruz irańskich zaratusztrian, wyznaczany obecnie za pomocą kalendarza *bastani* i przypadający na początek astronomicznej wiosny, to źródło rozmaitych praktyk i symboli wykorzystywanych w procesach konstruowania tożsamości. Przedstawione w artykule obrzędy noworoczne stanowią ważny element, do którego odwołują się współczesne konstrukcje zaratusztriańskiej tożsamości zbiorowej. Jednym z głównych wyróżników zaratusztrian, jako odrębnej od pozostałych mieszkańców Iranu grupy etnoreligijnej, jest celebrowanie własnych świąt dorocznych, z Nouruzem na czele – wiosennym świętem służącym odnowie kosmosu i zwiastującym pomyślność na nadchodzący rok, na które składają się rozmaite prywatne i publiczne praktyki upamiętniające w radosnej atmosferze bliższych i dalszych zmarłych, a także proroka Zaratusztrę. Współcześni zaratusztriańscy liderzy duchowni i świeccy starają się o tych obrzędach przypominać i – mimo ich religijnego charakteru – organizować wspólne obchody w taki sposób, by były atrakcyjne nie tylko dla religijnych członków wspólnoty. Zarówno hołdowanie własnym obrzędom, postrzeganym jako zakorzenione w tradycji (choć faktycznie bardzo zmienionym w XX wieku), jak i posiadanie odrębnej rachuby czasu, służy wzmocnieniu zaratusztriańskiej tożsamości, którą za Manuelem Castellsem można zaliczyć do „tożsamości oporu”. To typ konstruowany przez aktorów społecznych będących w gorszym położeniu, stygmatyzowanych i dewaluowanych, starających się przetrwać dzięki swojej odmienności (Castells 2009: 23). W przypadku zaratusztrian chodzi o to, by nie dać się zasymilować i wchłonąć przez dominujących szczytów.

Trzeba jednak zaznaczyć, że obraz siebie i innych nigdy nie jest jednoznaczny, a z niehomogenicznego pojmowania granic własnej grupy wynika ambiwalentny stosunek do obcych, którzy mogą mieć z nią wiele elementów wspólnych i tym samym nie pozostają „zupełnie poza nią” (Nowicka 1990: 33). Zaratusztrianie z jednej strony stawiają się więc w opozycji do irańskich muzułmanów, z drugiej jednak czują się Irańczykami i szukają płaszczyzn komplementarności z innymi mieszkańcami swojego kraju. Paradoksalnie jednym z elementów wykorzystywanych w tym drugim kontekście w dyskursie tożsamościowym zaratusztriańskich



liderów jest również Nouruz, należący – mimo zróżnicowanych form – do wspólnego uniwersum symbolicznego. Wspólnota praktyk i symboli ma legitymizować ich pozycję w irańskim społeczeństwie. Nowy Rok w tym wymiarze to ważny element tradycji, wskazujący na ciągłość historyczną i zakorzenienie w starożytnej historii, co służy budowaniu u zaratusztrian poczucia, że w Islamskiej Republice Iranu – mimo bycia dyskryminowaną na różnych płaszczyznach mniejszością – są jednak „u siebie”.

## BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Behmardi, A. (2017) [org. 1396]. *Sofre-ye nouрузi, namādi az foruzehā-ye ahurā'i*. Pobrane z: <http://amordadnews.com/content/4696/0/>.
- Boyce, M. (1988). *Zaratusztrianie: Wiara i życie. Człowiek i Jego Cywilizacja*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Boyce, M. (1989). *A Persian stronghold of Zoroastrianism: Based on the Ratanbai Katrak lectures, 1975. Ratanbai Katrak Lectures*. Lanham-London: Clarendon Pr.
- Boyce, M. (2005). Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts. *Iran*, 43, 1-38.
- Castells, M. (2009). *Sila tożsamości. Wiek informacji : ekonomia, społeczeństwo i kultura*. Warszawa: PWN.
- Demerath, N.J. (2001). *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. New Brunswick, New York: Rutgers University Press.
- Edensor, T. (2004). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eisenstadt, S.N. (1998). The Construction of Collective Identities: Some Analytical and Comparative Indications. *European Journal of Social Theory*, 2(1), 229-254.
- Eliade, M. (2000). *Traktat o historii religii*. Warszawa: KR.
- Eriksen, T.H. (2002). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. Anthropology, Culture and Society*. London: Pluto Press.
- Fischer, M.M.J. (1973). *Zoroastrian Iran between Myth and Praxis*. Chicago: University of Chicago.
- Hobsbawm, E.J. (2008). Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji. W: T.O. Ranger, E.J. Hobsbawm (red.), *Tradycja wynaleziona* (s. 9-23). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Jafarey, A.A. (2007). *The Precise Iranian Calendar*. Pobrane z: <http://www.zoroastrian.org/articles/The%20Precise%20Iranian%20Calendar.htm>.
- Krasnowolska, A. (1998). *Some key figures of Iranian calendar mythology: (winter and spring)*. Kraków: Universitas.
- Krasnowolska, A. (2010). Wstęp. W: A. Krasnowolska (red.), *Historia Iranu* (s. 5-24). Wrocław: Ossolineum.
- Mazdāpur, K. (2004). Tadāvom-e ādāb-e kohan dar rasmhā-ye mo'āser-e zartoštiyān dar Irān. Farhang. *Quarterly Journal of Humanities and Cultural Studies*, 49-50(17), 147-179.
- Mobarake, B. (1392). *Salnamā-ye zartoštiyān 1393 xoršidi [taqvim]*. Tehran: Frawahar.
- Mucha, J. (1999). Badania stosunków kulturowych z perspektywy mniejszości. W: J. Mucha (red.), *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Niechciał, P. (2013a). *Mniejszość zaratusztriańska we współczesnym Teheranie: O tożsamości zbiorowej w kontekście dominacji szyickiej*. Kraków: Nomos.
- Niechciał, P. (2013b). Strój jako ekspresja tożsamości religijnej. O współczesnych wyznawcach zaratusztrianizmu w Iranie. W: M. Furmanik-Kowalska, J. Wasilewska-Dobkowska (red.), *Strój – zwierciadło kultury* (s. 189-201). Warszawa, Toruń: Wydawnictwo Tako.
- Niechciał, P. (2015). The Key Content of Contemporary Zoroastrian Identity in the Islamic Republic of Iran: A Socio-Anthropological Approach. W: A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska (red.), *Studies on the Iranian World. II: Medieval and Modern* (s. 149-156). Kraków: Jagiellonian University Press.
- Niechciał, P. (2018). Sacred Homeland, Glorious Ancestors and Old-time Language: Ethnic Elements in the Identity of the Zoroastrian Religious Minority in Modern Tehran. W: G.D. Chryssides (red.), *Minority Religions in Europe and the Middle East. Mapping and Monitoring* (s. 65-77). London, New York: Routledge.
- Niechciał, P. (2019). Calendar as an Identity Marker of the Zoroastrian Community in Iran. *Iran and the Caucasus*, 23(1), 35-49. DOI: <https://doi.org/10.1163/1573384X-20190104>
- Niknām, K. (2006) [org. 1385] *Az nouruz tā nouruz: Āyinhā va marāsem-e sonnati-ye zartoshtiyan*. Tehrān: Frawahar.
- Niknām, K. (2015) [org. 1394]. *Yādegāre dirin: Farhang-o bāvarha-ye sonnati-ye zartoshtiyan-e Irān*. Tehrān: Behjat.



- Panaino, A. (1990a). Calendars: IV. Other modern calendars. W: E. Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica* (vol. 4, fasc. 7, s. 675-677). London: Routledge & Kegan Paul.
- Panaino, A. (1990b). Calendars: I. Pre-Islamic Calendars. W: E. Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica* (vol. 4, fasc. 6, s. 658-668). London: Routledge & Kegan Paul.
- Rahnamā, E.A. (2007) [org. 1386]. Hoviyyat va āyinhā. *Amordād*, 169, 2.
- Rose, J. (2015). Festivals and the Calendar. W: M. Stausberg, Y.S.-D. Vevaina (red.), *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (s. 379-391). Malden–Oxford–West Sussex: Wiley Blackwell.
- Šahzādi, M. (2007) [org. 1386] *Miz, xān, sofre*. Tehrān: Sāzmān-e Zanān-e Zartošti.
- Sanasarian, E. (2000). Religious minorities in Iran. *Cambridge Middle East studies*, 13. Cambridge: Cambridge University Press. Pobrane z: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511492259>.
- Shahbazi, A.S. (2003). Haft sin. W: E. Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica* (t. XI, s. 524-526). New York: Encyclopaedia Iranica Foundation.
- Stern, S. (2012). *Calendars in Antiquity: Empires, States, and Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Szacka, B. (2000). Pamięć zbiorowa i wojna. *Przegląd Socjologiczny*, 2, 11-27.
- Taqizadeh, S.H. (1952). The Old Iranian Calendars Again. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14(3), 603-611.

**Katarzyna Kość-Ryżko**

katarzyna.kosc.ryzko@etnolog.pl

Ośrodek Etnologii i Antropologii Współczesności

Instytut Archeologii i Etnologii PAN Warszawa

## **MACIERZYŃSTWO I TRANSMISJA KULTUROWA JAKO PRZYKŁAD WYZWAŃ SOCJALIZACYJNYCH STOJĄCYCH PRZED KOBIECIAMI-UCHODŹCZYNIAMI W POLSCE**

**Cultural transmission and reproduction as an example of socialization  
challenges faced by refugee mothers in Poland**

**Streszczenie:** Macierzyństwo jest niezwykle istotnym aspektem samo-określenia bez względu na kulturę pochodzenia, a w przypadku uchodźczyń (funkcjonujących bez wsparcia bliskich osób, rodziny, własnego społeczeństwa oraz jego norm kulturowych) pełni dodatkowo ważną rolę w konstruowaniu obrazu siebie. Kobiety nierzadko mają pod opieką dzieci, co w znacznym stopniu determinuje ich strategie przystosowawcze, zorientowane przede wszystkim na zapewnienie potomstwu bezpieczeństwa, warunków rozwoju i stabilizacji. Nie mniej istotne znaczenie ma to dla ich samopozostawiania się i samookreślenia, które w znacznym stopniu uwarunkowane są rolami płciowymi obowiązującymi w ich kulturze pochodzenia. W artykule omawiam najczęstsze dylematy identyfikacyjne matek-uchodźczyń z byłych Republiki Radzieckich (Czeczenii, Dagestanu, Tadżykistanu), wśród których prowadzę od 2014 roku badania, oraz analizuję wpływ owych dylematów na wychowanie potomstwa. Na wstępie prezentuję podstawowe kwestie terminologiczne związane z socjalizacją i enkulturacją, które traktuję jako jedne z ważniejszych i trudniejszych wyzwań stojących przed kobietami-uchodźczyniami zamieszkałymi w Polsce. W dalszej części analizuję zależność między samoocena efektywności własnych działań rodzicielsko-wychowawczych dokonywaną przez kobiety-uchodźczynie a ich postawami adaptacyjnymi i strategiami akulturacyjnymi.

**Słowa kluczowe:** uchodźcy; macierzyństwo; transmisja kulturowa; socjalizacja; enkulturacja; lustra społeczne; samopostrzeganie; antropologia psychologiczna.

**Abstract:** Maternity is an extremely important aspect of self-determination regardless of the culture of origin. In the case of refugee women (functioning without the support of close relatives, the family and their own society with its cultural norms), it additionally plays a crucial role in the construction of self-image. Women are often taken care of their children, which largely determines their adaptation strategies focused primarily on providing offspring with safety, development conditions and stability. No less important it is also for their self-perception and self-determination, which are to a large extent conditioned by the gender roles in their culture of origin. In the article, I discuss the most common dilemmas of mothers-refugees among whom I conduct research since 2014 (coming from former Soviet Republics: Chechnya, Dagestan, Tajikistan) and I analyse their impact on the upbringing of offspring.

**Key words:** refugees; motherhood; cultural transmission; socialization; enculturation; social mirrors; self-perception; psychological anthropology.

## Wprowadzenie

Macierzyństwo to jeden z najważniejszych aspektów samookreślenia się kobiet bez względu na kulturę pochodzenia. To nie tylko funkcja biologiczna, rozumiana jako zdolność rodzenia dzieci, lub społeczna – zdolność zapewnienia opieki i wychowania własnemu potomstwu. Jako doświadczenie osobiste i zbiorowe oraz jako społeczno-demograficzna kategoria opisowa (pozornie obiektywna i neutralna) silnie wiąże się z autopercepcją kobiet (Bem 1972; Goldstein, Cialdini 2007), przeżywaniem własnej kobiecości i cielesności (Oliver 2010: 761), widzeniem swojego miejsca w kulturze i społeczeństwie, pełnieniem określonych ról. Równie ważna, choć mniej oczywista, jest jego funkcja aksjonormatywna sprawiająca, że matki są szczególnym obiektem społecznego postrzegania, kontroli oraz oceniania (zgodnie z teorią lustra społecznego<sup>1</sup>). Macierzyństwo posiada

---

<sup>1</sup> Teoria lustra społecznego (tzw. jaźni odzwierciedlonej) zakłada, że samowiedza jednostki kształtowana jest głównie przez interpretację reakcji innych ludzi w stosunku do własnej osoby (Znaniecki 1991: 133; Cooley 1902: 183-184; Mead 1934).

również wiele innych wymiarów, m.in. psychologiczny, tożsamościowy, genderowy – żeby wspomnieć tylko niektóre z nich, bezpośrednio związane z tokiem niniejszej analizy (McMahon 1995: 15-19; Oyëwùmi 2015: 25-27, 54-56). Bywa ono także kluczem do zrozumienia postaw i zachowań kobiet, które upatrują w nim swoją życiową rolę i sens życia. W tym znaczeniu jest ono istotnym czynnikiem identyfikacji osobniczej, determinującym codzienne działania i motywacje, a także odległe plany i cele.

Metaforyczny obraz widziany w lustrze przez większość moich rozmówczyń – uchodźczyń żyjących w Polsce<sup>2</sup> – to na ogół „matka w otoczeniu dzieci”, albo ktoś „pozbawiony ich”. Odzwierciedlony wizerunek oraz emocje, jakie wzbudza, są silnie uwarunkowane kulturowo. Jeśli kultura dopuszcza i promuje inne, poza rolami rodzicielskimi, sposoby samorealizacji członków swojego społeczeństwa, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, to mogą oni postrzegać się i identyfikować zgodnie z nimi. W przypadku jednak kultur patriarchalnych – opartych na tradycyjnym i stereotypowym podziale ról społecznych – z jakich w większości przypadków pochodzą kobiety-uchodźczynie, wśród których prowadzę od lat badania<sup>3</sup>, możliwości jest znacznie mniej. A właściwie, bez zbytnej przesady, można je sprowadzić do dwóch – „bycia” i „nie-bycia” matką (i żoną). W tym drugim przypadku w daną reprezentację *a priori* wpisany jest brak, który kwestionuje ich kobiecość – puste miejsce, czyli coś, czego nie ma w widoczny (dla siebie i innych) sposób. Brak dzieci w tych społecznościach jest odczuwany jako ułomność i niedostatek, determinujące sposób, w jaki kobiety są postrzegane przez siebie, swoich bliskich, pozostałe osoby z własnego otoczenia. Bezdzielnosć, w opinii moich rozmówczyń, bez względu na to, czy spowodowana jest niemożnością zajścia w ciążę, brakiem partnera czy utratą dziecka, postrzegana jest jako stygmat i wewnętrzne kalectwo. Choć pozornie jest ono niewidoczne, to obfituje w określone konsekwencje, przejawiające się m.in. w sposobie, w jaki są traktowane i oceniane przez członków swojej wspólnoty.

---

<sup>2</sup> Terminem „uchodźczynie” posługuję się zarówno w odniesieniu do osób z przyznaną ochroną międzynarodową, jak też w stosunku do osób „w procedurze”, czyli oczekujących na rozpatrzenie wniosku o nadanie statusu.

<sup>3</sup> Badania w środowisku uchodźczym prowadziłam w ramach projektów finansowanych przez NCN. W latach 2009-2013 razem z dr Izabelą Czerniejewską brałam udział w projekcie pt. „Dzieci i młodzież uchodźcza w Polsce. Identyfikacja etniczna i kulturowa w perspektywie antropologicznej”, nr NN 109218136, a od 2014 roku w projekcie pt.: „Autopercepcja kobiet uchodźczyń w Polsce w kontekście stereotypów i tradycyjnych ról płciowych i ich wpływ na tożsamość i adaptację kulturową; nr UMO-2014/15/B/HS3/02462.

Większość moich rozmówczyń pochodzi z krajów muzułmańskich byłego Związku Radzieckiego (Czeczenii, Tadżykistanu, Dagestanu, Inguszetii, Uzbekistanu); w ich kulturach „lustro społeczne” zwyczajowo odzwierciedla wizerunki kobiet przez pryzmat tego, jakimi są matkami. Wyjaśnia to i usprawiedliwia, dlaczego motyw macierzyństwa pojawia się w każdej niemalże rozmowie z nimi. Na ogół też dominuje inne wątki, które wcześniej lub później sprowadzone zostają do kwestii dzieci: ich wychowania, opieki nad nimi, zaspokajania potrzeb, spełniania się jako matka, porównywania się z innymi matkami, troskania się o przyszłość potomstwa itp. Oddają to najczęstsze odpowiedzi udzielane na pytanie o to, co jest w życiu najważniejsze: „Najważniejsze są moje dzieci... Moje dzieci... dla mnie – SAMO NAJWAŻNIEJSZE! Dlatego, że to dla dzieci ja tutaj przyjechałam” (Milana, 39 lat, Czeczenka, matka trojga nastoletnich dzieci).

Pytania o tożsamość, samookreślenie, realizację własnych dążeń spotykają się z początkowym niezrozumieniem, a po doprecyzowaniu – z pobłażliwym uśmiechem. Dopiero sprowadzenie rozmowy na właściwe tory daje szansę dowiedzenia się o kobietach czegoś więcej, ale i tak przez filtr tego nadrzędnego, ich zdaniem, powołania istoty żeńskiej, obdarzonej szczęściem posiadania własnego potomstwa. Przekonanie to towarzyszy im nawet wtedy, gdy zrządzeniem losu lub w konsekwencji własnych wyborów są jedynymi jego opiekunkami i żywicielkami, ponadto w dalekim i odmiennym kulturowo kraju.

W artykule tym przedstawiam wybrane wnioski opracowywanych aktualnie badań dotyczących kobiet-uchodźczyń w Polsce i ich strategii przystosowawczych w kontekście tradycyjnych ról płciowych<sup>4</sup>. Omawiane tutaj zagadnienia wyłoniły się w trakcie spotkań i rozmów z cudzoziemkami, z którymi mam nieprzerwany kontakt od 2009 roku<sup>5</sup>. Wieloletnie

---

<sup>4</sup> W ramach tych badań przeprowadziłam ponad 60 rozmów z migrantami przymusowymi, ich rodzinami i osobami wspierającymi proces integracji cudzoziemców oraz zgromadziłam ponad 80 kwestionariuszy testów psychologicznych, czekających jeszcze na opracowanie.

<sup>5</sup> Wtedy zaczęłam pracę jako wolontariusz jednej z organizacji pozarządowych (CIM – Centrum Inicjatyw Międzykulturowych) w nieistniejącym już ośrodku dla cudzoziemców na Bielanach w Warszawie. W kolejnych latach kontynuowałam współpracę z instytucjami pomocowymi i zaczęłam prowadzić badania w tym środowisku. Równocześnie, z różną intensywnością, podtrzymywałam wcześniejsze kontakty z cudzoziemcami i spotykałam się z nimi przy okazji różnych uroczystości towarzyskich.

kontakty i możliwość prowadzenia obserwacji uczestniczącej<sup>6</sup> dały sposobność poznania funkcjonowania kobiet w otoczeniu domowym (prywatnym), a także ich interakcji z innymi uchodźczyniami i osobami spoza tego środowiska. Nie bez znaczenia był również fakt, że sama jestem kobietą i matką, co pewnie pozostawało nie bez wpływu na interesujące mnie zagadnienia, nawiązane relacje, sposób prowadzenia rozmowy, stosunek do ich problemów. Podawane w tekście imiona są pseudonimami utrudniającymi identyfikację, natomiast kraj pochodzenia i wiek badanych odpowiadają stanowi faktycznemu w czasie rejestracji materiału.

### **Terminy i zagadnienia szczegółowe**

Socjalizacja to, najkrócej mówiąc, nabywanie przez jednostkę kompetencji niezbędnych do życia w danym społeczeństwie; rozpoczyna się w dzieciństwie i trwa nieprzerwanie do końca jej życia. Za funkcje socjalizacji uważa się „międzygeneracyjną transmisję kultury” (Williams 1972) oraz „sposób, w jaki jednostka staje się członkiem społeczeństwa, urzeczywistniony w jej własnym doświadczeniu i odzwierciedlony w wyuczonych przez nią zachowaniach” (Schwartz 1976: 217-230). W takim rozumieniu zagadnienie to od lat stanowi przedmiot zainteresowań badawczych socjologów, etnologów i antropologów kulturowych; niemniej w badaniach etnologicznych problematyka ta pojawia się na marginesie głównych obszarów badawczych i na ogół o tyle, o ile pomaga opisać i zrozumieć, jak dane społeczeństwo się tworzy (Buliński 2002: 50-55). Pionierskie w tej dziedzinie były opracowania Margaret Mead, dotyczące dzieci i nastolatków, stylów ich wychowania i sposobów wdrażania w dorosłość w różnych kulturach (Mead 1963). Jej obserwacje i dokonania interpretacyjne, choć przez niektórych uznane za kontrowersyjne (Freeman 1983; Kruszelnicki 2011), stały się inspiracją dla przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Dostrzegli oni liczne analogie między społeczeństwami opisanymi przez Mead a reprezentującymi kulturę

---

<sup>6</sup> Obserwacje mogłam czynić również m.in. w ramach działań inicjowanych przez Centrum Pomocy Uchodźcom (przy Jezuickim Centrum Społecznym „W akcji”), z którym jestem związana od początku jego funkcjonowania, to jest od przełomu 2013 i 2014 roku. Przez pierwsze 3 lata pracowałam tam społecznie jako asystent kulturowy pomagający w adaptacji migrantów. Miejsce to skupia cudzoziemców różnych wyznań, z dowolnym statusem pobytu w Polsce (przede wszystkim uchodźców), pochodzących z różnych krajów i kontynentów.

Zachodnią<sup>7</sup>. Badaczka, na potrzeby swoich badań, poczyniła wyraźne rozróżnienie między pojęciami stosowanymi niekiedy zamiennie na opisanie zbliżonych, choć odmiennych, zagadnień. Zwróciła uwagę, że termin enkulturacja to przede wszystkim proces uczenia się danej kultury, a socjalizacja to ogólne wymagania wobec istoty ludzkiej czynione przez społeczeństwo, którego jest członkiem (Mead 1963: 184). Współczesne rozumienie terminu „socjalizacja” na ogół zawiera i łączy obie koncepcje, jednak na gruncie antropologii spotka się ich rozróżnienie, które również przyjmują na potrzeby swoich badań.

Dla jasności definicyjnej, enkulturacja to proces, dzięki któremu jednostka nabywa mentalne reprezentacje (takie jak wiedza, wierzenia, praktyki) oraz wzory zachowań wymagane, aby funkcjonować jako członek danej kultury; jest to elementarna część procesu wychowywania dziecka, przebiegająca w okresie dzieciństwa (Rhum 2006: 149). Obrzędy inicjacyjne i inne formy modelowania postaw w późniejszym okresie życia również mogą być widziane jako spełniające funkcje enkulturacyjne. W tym znaczeniu proces ten może być postrzegany jako odpowiednik socjalizacji. Podejście to zakłada bierność jednostki poddawanej wpływowi społeczeństwa, a kultura transmitowana jest, zgodnie z tym założeniem, z generacji na generację, przez dorosłych na dzieci. Tymczasem, jak wykazały liczne badania prowadzone od lat 90., uczenie się nie jest pasywnym procesem, nie wymagającym aktywnego zaangażowania się ucznia (Briggs 1992; Parish 2006: 432). Ludzie wchodzą w relację z daną kulturą m.in. przez kontakt ze znaczącymi dla siebie osobami (rodzicami, nauczycielami, bohaterami, idolami) uosabiającymi tę kulturę, z którymi zaczynają się identyfikować. Mogą również spotkać się z kulturą w formie rytuałów przekazujących symbolicznie określone wzorce osobowościowe i urzeczywistniających wyznawane ideały. Przekaz podstawowych konstruktów kulturowych<sup>8</sup> i ich stwarzanie odbywa się także za

---

<sup>7</sup> Pionierstwo opracowań Mead było na tyle znaczące, że wypracowane przez nią w „egzotycznym terenie” modele zaczęto wykorzystywać do opisu i analizy społeczeństw zachodnich. Był to więc odwrotny kierunek aplikowalności wyników badań, niż dotychczas zwykło się stosować (Lutkehaus 2008).

<sup>8</sup> Termin „konstrukty kulturowe” wykorzystuję w rozumieniu klasycznej teorii konstruktywizmu społecznego, zgodnie z którą postrzeganie fenomenów społecznych jest zinstytucjonalizowane przez interakcje między ludźmi, zaś rzeczywistość społeczna jest kreowana w procesie jej bezustannej interpretacji. Zdaniem konstruktywistów nawet najbardziej oczywiste kategorie społeczne, tj. macierzyństwo, dzieciństwo i praca, są w pewnym sensie stworzone kulturowo (Zybertowicz 1999: 7-28).



pośrednictwem historii opowiadanych sobie i innym o świecie, naturze życia i społeczeństwie (Miller & Moore 1989). Związek jednostki i jej wyobrażeń o sobie oraz życiu społecznym jest niezwykle znaczący, a jego analiza skłania do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o to, co kulturowy system znaczeniowy tłumii (kiedy i jak)<sup>9</sup>, a co (jakie zachowania) wzmacnia, i czemu to służy (jakie skutki wywołuje) (Parish 2006: 433).

### **Wpływ działań wychowawczo-enkulturacyjnych na przebieg adaptacji kulturowej**

Sytuacja kobiet-uchodźczyń radykalnie różni się od tej, która jest udziałem mężczyzn-uchodźców. Poczynając od tak elementarnych kwestii, jak znalezienie pracy i mieszkania, po status społeczno-materialny i prestiż grupowy. Położenie kobiet determinuje fakt, że wiele z nich to samotne matki – w żargonie równościowo-poprawnościowym nazywane samodzielnymi. Choć bez wątplenia samodzielność wpisana jest w ich życie – i to raczej z konieczności niż wyboru – to samotność i zdanie wyłączenie na siebie doskwiera im mocno; o czym zresztą same mówią:

K: A ciężko jest wychowywać dzieci?

L: O matko boska (śmiech). Jeśli nie masz drugiej połówki swojej, to oczywiście ciężko. Wszystko na twojej szyi. Na głowie twojej.

K: A dla was co to oznacza wychowywać dzieci? Co to znaczy waszym zdaniem?

L: U nas matka to, jak matka samotniczka (mat'-odinochka). Wszystko trzeba samemu rozwiązywać, przeżywać. Ojcu nie tak trudno. On może tak lekkomyślnie wszystko robić: jedli oni, czy nie jedli, dla niego nie ważne... paznokcie wyczyszczone, czy oni nie martwią się... czy oni wykąpani, czy przebrani, poprasowani, czy nie... to on nie zajmuje się tym, nie martwi... Jeśli matka... jeśli ojciec jest samotny, to druga jest historia... a matka samotna to druga. Matka samotna martwi się, żeby dobrze zrobić. Jak oni ubrani, przebrani, fryzjer, paznokcie, wyprasowane, czy nie, czy ugotowane... A jutro co zrobić?... co by oni zjedli... co ugotować? Co by zrobić, żeby im dogodzić. Tak? O wszystko się martwi. Jak ja przyjechałam ja nie miałam siwych włosów... naprawdę nie miałam. Tam jeden,

---

<sup>9</sup> Stłumienie występuje tu w znaczeniu psychoanalitycznym (inaczej „supresja”) i oznacza mechanizm obronny polegający na technice wyciszenia / powstrzymywania działania. Wzmacnianie zaś odnosi się do zachowań i postaw pożądaných społecznie, za które jednostkę spotyka nagroda (Fhanér 1996: 107-108).

dwa może być... a teraz ja cała biała. Cała głowa biała. [...] Kiedy przyjechałam, to byłam normalną, zdrową kobietą, a teraz chora... (śmiech). Dlatego, że wszystko trzeba..., że teraz wszystko przechodzi przeze mnie [jestem sama za wszystko odpowiedzialna – K. K.R.]. Ja muszę sama wszystko robić, dać komfort dzieciom. Ja tyle razy byłam w Caritasie... tym dużym, wszystko ja przyniosłam z Caritasu, wszystko zrobiłam sama. Ja zrobiłam sobie dom i ja nie chcę tego już stracić. I nie chce zmieniać mieszkania, naprawdę... (płacze). [Larisa, 41 lat, Czeczenka, matka czworga dzieci].

Sytuacji kobiet nie ułatwia fakt, że diaspory etniczne, poza nielicznymi wyjątkami, nie zawsze udzielają im wsparcia. Zdarza się, że ich status we własnym środowisku kulturowym jest niski i są nieakceptowane ze względu na swoje postępowanie (rozwód, konflikt z rodziną męża, ucieczkę z dziećmi itp.). Warunki te nie sprzyjają spontanicznej i naturalnej enkulturacji i transmisji wzorów kulturowych, jakby to miało miejsce w kraju pochodzenia lub choćby w dobrze zorganizowanej diasporze. Nie sprzyjają również spokojnej i zrównoważonej adaptacji kulturowej. Tymczasem uchodźczynie uważają często przekaz norm i wzorów zachowania swojej kultury za osobistą powinność wobec narodu; wspominają o niej jako o jednym z głównych oczekiwań społecznych stawianych matkom – zwłaszcza wychowującym dzieci poza granicami kraju. Uważają, że jest to nadrzędne kryterium oceny ich jako rodzicielek, które będzie odgrywać decydującą rolę w tym, czy zostaną uznane za godne szacunku i poważania, czy spotka je nagana i pogarda.

Czynniki te wpływają pośrednio i bezpośrednio na warunki adaptacyjne oraz przebieg procesu akulturacji cudzoziemek i ich potomstwa. Fakt, że kobiety na ogół mają pod swoją opieką dzieci, determinuje ich strategie przystosowawcze zorientowane przede wszystkim na zapewnienie im bezpieczeństwa i stabilizacji. Socjalizacja i enkulturacja w warunkach obcości kulturowej wiążą się z licznymi problemami i dylematami, którym uchodźczynie samotnie muszą sprostać, m.in. pokoleniowego generowania dziedzictwa niematerialnego i konstruowania identyfikacji etnicznej i kulturowej nowego pokolenia (Nikitorowicz 2003: 17-18; Nikitorowicz 2007: 79-85). Większość z nich w pełni świadomie podejmuje ciężką na nich odpowiedzialność i pomimo że same czasami decydują się wyłamać z tradycyjnego kanonu ról płciowych i przełamać stereotypy funkcjonujące w ich kulturach, to w przypadku dzieci bywają ostrożne. Wynika to ponieważ z obawy, czy będą mogły w Polsce zostać na stałe, gdyż nie czują się

akceptowane przez miejscowe społeczeństwo. Obawiają się, że jeśli pozwolą dzieciom na przejęcie miejscowych wzorów zachowania, to zostaną one odrzucone przez „swoich” i wykorzenione. Tym samym powściągliwość adaptacyjna to nierzadko przejaw asekuracji kulturowej i strach przed odcięciem siebie i dzieciom „dróg powrotu” do własnej kultury.

Wiele znanych mi kobiet-uchodźczyń mówi też o poczuciu uwikłania w roszczenia wychowawcze względem nich – zarówno ze strony swojej grupy etnicznej (w kraju i w diasporze), jak też ze strony społeczeństwa przyjmującego. Uważają, że normy postępowania przypisane kobietom-matkom w miejscach ich pochodzenia narzucają na nie zbyt dużą odpowiedzialność; wywołuje to permanentny stres związany z oceną społeczną, dotyczącą kluczowych aspektów ich identyfikacji (tj. bycie kobietą, matką, członkinią rodziny i klanu, przedstawicielką narodu itp.). To uwikłanie sprawia, że żyją w stanie stałej samokontroli własnych poczynań, konfrontowanych z wyidealizowanymi wzorcami macierzyńsko-rodzicielskimi, oraz pod presją (rzeczywistych lub wyobrażonych) wymagań względem nich<sup>10</sup>. Sprawia to, że często czują się jak w potrzasku stworzonym przez wymagania własnego i tutejszego społeczeństwa, w potrzasku, którego nie potrafiły uniknąć i z którego nie potrafią się wyzwolić. Poczucie to pogłębia dokonujące się w ostatnich latach w Polsce upolitycznianie macierzyństwa i rozrodczych funkcji kobiety. Sprawia ono, że coraz więcej instytucji czuje się uprawnionymi do ingerowania w prywatną sferę kobiet – matek, żon, córek – narzucania im określonych ról, dyscyplinowania w „poprawnym” ich wykonywaniu oraz rozliczania z efektów. Także z efektów wychowawczych, zgodnie z demagogicznym przekonaniem, że „wszystkie dzieci nasze są” – w znaczeniu, iż należą do narodu lub społeczeństwa i winniśmy współodpowiadać za ich „dobre” wychowanie. Konsekwencje tych tendencji docierają również do cudzoziemek, korzystających z publicznej opieki zdrowia i szkół, których pracownicy na każdym szczeblu władzy czują się upoważnieni do doradztwa pielęgnacyjno-wychowawczego. Oczywiście wszystko to dzieje się w „słusznej sprawie” i jest „wyrazem głębokiej troski”, niemniej nie zawsze tak samo jest odbierane przez osoby, których dotyczy. W przypadku cudzoziemek zmusza je to do umiejętnego lawirowania między wymaganiami przedstawicieli jednej i drugiej kultury, bez możliwości uwzględnienia własnych potrzeb i preferencji. Kolektywizm kulturowy, który ukształtował ich sposób myślenia i postrzegania świata, nie uwzględniła zresztą

---

<sup>10</sup> W kontekście czeczeńskim pisze o tym Issa Adger-Adajew (2005: 217-218).

indywidualistycznej optyki (uważanej za dezintegrującą i niebezpieczną dla interesu grupowego)<sup>11</sup> (Nisbett 2009: 60-62). Sprawia to często, że nawet kobiety, które, obiektywnie rzecz biorąc, efektywnie funkcjonują w nowym środowisku i wydają się dobrze przystosowane do nowych warunków – tzw. wysokofunkcjonujące uchodźczynie<sup>12</sup> – cierpią na dotkliwy samokrytycyzm, niskie poczucie własnej wartości oraz lęk przed odroczonej karą za „złe” wychowanie dzieci.

Opór wobec innego źródła informacji o sobie niż krytyczny głos wewnętrzny, do jakiego uciekają się moje rozmówczynie, odpierające perspektywę miejscowego środowiska<sup>13</sup>, jest trudny do przewyciężenia. Bywa, że wszelkie próby przekonania ich, że postrzegają siebie zbyt negatywnie i niesprawiedliwie, spotykają się z odrzuceniem i zarzutem nierozumienia – specyfiki ich sytuacji i kontekstu indywidualnego położenia. Nierzadko można wtedy usłyszeć, że to nieprawda, albo tylko część prawdy o ich realnym życiu, ponieważ wizerunek, który tak „podziwiamy” (w domyśle: miejscowe badaczki, działaczki, wolontariuszki i „ludzie dobrej woli”), to maska stworzona na potrzeby codziennego funkcjonowania. W rzeczywistości bowiem nikt nie wie, co one czują, z czym się mierzą i co przeżywają każdego dnia, gdy zostają same w swoich czterech ścianach. Ilustruje to wypowiedź jednej z kobiet:

L: Mi naprawdę było ciężko. A pani Marzena, naprawdę... dobra kobieta, chciała mi pomóc. Wszystkim wszystkiego nie wytłumaczysz jak ciężko (płacze)... No i co... (szlocha) Chcesz czy nie chcesz – uśmiechasz się – nie ważne, jak ciężko żyć, jak ciężko jest ci na sercu...

K: No a co daje siłę taką?

L: Dla dzieci chcę żyć, dla nich ja nie wybrałam ani męża ani faceta, nikogo nie

<sup>11</sup> Dlatego też wiele z nich nawet nie rozumie, co mam na myśli, gdy pytam, czego one same chcą dla siebie i swoich dzieci, i uparcie oraz bezrefleksyjnie powtarza słowa, którymi przed chwilą opisywały opresyjne i obciążające je oczekiwania społeczne.

<sup>12</sup> W przeciwieństwie do niskofunkcjonujących uchodźczyń, wysokofunkcjonujące dobrze sobie radzą w nowej kulturze, porozumiewają się w języku polskim, utrzymują rodzinę, mają stałe miejsce zamieszkania i sieć znajomych. Pojęcie to, stworzone na potrzeby tej analizy, jest powiązane z „dobrym zaakultuowaniem”.

<sup>13</sup> Zjawisko negowania efektu „lustra społecznego” i podważania tego rodzaju samowiedzy jako źródła informacji o sobie i własnych kompetencjach jest dosyć zaskakujące i wydaje się nietypowe. Większość badań z zakresu psychologii społecznej dowodzi bowiem, że ludzie na ogół są wrażliwi na tego typu dane (Asendorpf 1996: 313). Ponadto potrzeba „odzwierciedlenia” jest jedną z podstawowych potrzeb społecznych (Ericsson & Simon 1998; Kyle 2014).

wybrałam. Ja żyję dla swoich dzieci, nie żyję z mężczyzną, nie pokazuję się jaka ja jestem, zobacz mnie, nie! Tylko moje dzieci (płacze). [Luiza, 39 lat, Czeczenka, matka trojga dzieci].

Rozmowy z uchodźczyniami dowodzą trudności z internalizacją treści, które nie przystają do wizerunku kobiety przyjętego w ich środowisku pochodzenia (etnicznym, religijnym, kulturowym). Nawet jeśli są one, obiektywnie i subiektywnie, postrzegane jako afirmatywne (np. „jesteś bardzo samodzielna”, „masz dobrze ułożone, posłuszne dzieci”, „jesteś bardzo pilna”, „szybko się uczysz”, „świetnie sobie radzisz w sprawach urzędowych”), to zdarza się, że tylko w niewielkim stopniu pomagają w budowaniu pozytywnego, stabilnego obrazu siebie. Choć słowa te wyrażają aprobatę, to nie wchodzą do stałego, uwewnętrznionego kanonu samoopisu kobiet-uchodźczyń lub dokonuje się to z trudem. W efekcie w momentach kryzysów adaptacyjnych<sup>14</sup> trudno jest im korzystać z własnych zasobów psychicznych i trzeba im komplementy stale i od nowa przypominać. Wygląda to, jakby słowa wypowiedane z intencją udzielenia wsparcia były trudnymi do przyswojenia wyrażeniami z obcego słownika (kulturowego), nie przystającymi do opisu realnej rzeczywistości wewnętrznej – i pewnie tak jest (Wierzbicka 2007: 53-56). Zdarza się, że niektóre kobiety niemalże uczą się ich na pamięć i potrafią świadomie używać, gdy tracą wiarę we własne siły. Zachowanie takie obserwuje się zwłaszcza u tych, które mają za sobą jakąś ścieżkę psychoedukacji (w formie terapii bądź udziału w grupach wsparcia lub warsztatach organizowanych przez organizacje pomocowe) lub też posiadają bliskie relacje z kobietami z kultury przyjmującej. Moje rozmówczynie na ogół zdają sobie sprawę, że jest to zachodni, obcy ich rdzennemu, sposób rozumowania i wewnętrznego motywowania się do działania, ale akceptują go jako skuteczny i pomocny. Mówią, np.:

U nas w takiej sytuacji [gdy jest ciężko – K. K.R.] idzie się do sąsiadki lub krewnej porozmawiać, pogadać, pobiadolić [*pozhalovat sebya*]. Tutaj nie ma takiej

---

<sup>14</sup> Kryzys adaptacyjny to pojawiające się cyklicznie gorsze okresy funkcjonowania, którym towarzyszy obniżone samopoczucie, zwątpienie, negacja (celowości własnych działań, zaangażowania innych osób, intencji instytucji pomagających itp.). Czasami przyczyny wystąpienia kryzysu mają realne uzasadnienie w rzeczywistości, często jednak są nieoczywiste i towarzyszą im problemy natury zdrowotnej (zaburzenia snu, bóle głowy, stany pobudzenia lub apatii, dolegliwości jelitowo-żółdkowe, napady lęku).

możliwości<sup>15</sup>. Wiem, że nie mogę popadać w rozpacz [*vpadat' v otchayaniye*]. Gdy nadchodzi zwątpienie i słyszę, że zaczynam źle o sobie myśleć – a bo dzieci się nie uczą, a bo syn się pobił z kolegą, a bo brakuje pieniędzy – przerywam to. Stop. Jestem silna, dałam sobie radę na początku, dam i teraz. Robię, co mogę, skończyłam kurs w nowym kraju, wyuczyłam się języka. Nie mam pracy, ale ją znajdę. Tak jak już wiele razy wcześniej. Nie oglądać się, tylko iść do przodu [Isma, Czeczenka, 29 lat, matka dwojga dzieci]<sup>16</sup>.

Wypowiedź ta z jednej strony ilustruje skuteczne strategie radzenia sobie z trudnościami oraz umiejętność czerpania wsparcia z własnych zasobów, a z drugiej – nietrudno się w niej dopatrzeć mechanizmów obronnych, chroniących przed konfrontacją z realnymi uczuciami (strachu, lęku, smutku, tęsknoty, złości itp.)<sup>17</sup>. Istnieje więc prawdopodobieństwo, że wyparte emocje dojdą do głosu ze wzmożoną siłą lub ujawnią się niebezpośrednio, np. w formie zaburzeń somatycznych, załamania nerwowego, depresji (Gross & Levenson 1997: 95-103). Narracje jak powyższa ujawniają ponadto kulturowo akceptowane i preferowane sposoby rozładowywania trudnych emocji. Zauważyć przy tym można, że niezbędne do tego są inne osoby. Dostępność (fizyczna i emocjonalna) innych kobiet służy wzajemnej pomocy w trudnych chwilach i polega przede wszystkim na wysłuchaniu, okazaniu zrozumienia, wspólnym spędzaniu czasu. Tworzy to więź, która przeciwdziała osamotnieniu i daje nadzieję na wspólnotowe pokonywanie trudności życiowych (Baumeister & Leary 1995: 497-498). W wywiadach przeprowadzonych z uchodźczyniami przykładów na to jest sporo.

---

<sup>15</sup> Wielu cudzoziemców, z którymi rozmawiam, uznaje miejscową „nietowarzystwość”, „zamykanie się we własnych domach” i konieczność umawiania się na wizytę za jedne z największych różnic między życiem w Polsce a w ich własnym kraju. Niektórzy ubolewali nawet, że ten kulturowy wzór „gościnności” i „goszczenia się” upowszechnia się również wśród ich rodaków. Uważali, że jest to negatywny aspekt zbyt daleko idącej adaptacji, ingerującej w rdzenne tradycje i zwyczaje, stanowiące o odrębności kulturowej.

<sup>16</sup> Wypowiedzi rozmówczyń przytaczam w języku polskim, choć w oryginale część z nich jest po rosyjsku, część w mieszanym polsko-rosyjskim dialekcie, a tylko nieliczne w poprawnej polszczyźnie. Zwroty i wyrażenia, które pojawiają się jako obcojęzyczne wtręty, a odnoszą się do samoopisu kobiet, podaję w nawiasie w oryginalnym brzmieniu, gdyż uważam, że lepiej oddają nastrój i intencje wypowiadających je osób.

<sup>17</sup> W terminologii psychologicznej mechanizmem obronnym odpowiedzialnym za ten typ działań jest „wyparcie” (inaczej „represja”), polegające na usuwaniu ze świadomości myśli, uczuć, wspomnień i pragnień przywołujących przykre i bolesne skojarzenia, zagrażające spójności i mogące powodować trudny do usunięcia dysonans (Folkman 2010: 901-902).



Warto jednak zwrócić również uwagę na ryzyko, jakie kryje się w nachalnym i uporczywym przekonywaniu kobiet-uchodźczyń, że ich sposób samopostrzegania się jest „błędny”, „fałszywy”, „niezgodny z prawdą”, „krzywdzący je”. Takie działania, choć na ogół podyktowane szczerymi intencjami podniesienia na duchu, często przynoszą odwrotny skutek. Zamiast efektu „otwarcia oczu”, np. na własne sprawstwo, skutkują „zamknięciem” na przekaz innej kultury, odbierany jako intruzywny i manipulacyjny. Z opowieści wolontariuszek i działaczek organizacji pozarządowych wynika, że zbyt usilne próby „niesienia pomocy uchodźczyniom” często rodzą ich opór przed ingerencją we własny styl życia i obraz siebie. Bywa, że w takiej sytuacji kobiety zaczynają paradoksalnie bronić „reprezentacji mentalnych na własny temat”, jako czegoś intymnego i należącego wyłącznie do nich, czego ktoś nieuprawniony próbuje je pozbawić. Zdarza się, że odbierają to jako „asymilacyjną przemoc”, czyli próbę nakłonięcia do zmiany siebie i swojego zachowania, zgodnie z oczekiwaniami i wzorcami innej kultury.

Przedmiot i treść uwag, rzekomo ingerujących w tradycyjne wzory kulturowe i grożących popsuciem dobrych relacji, dotyczą na ogół wyglądu, gustów, zachowania dzieci, zwyczajów kulinarnych. Choć kwestie te wydają się umiarkowane istotne, to o ich randze decyduje nie tyle dosłowne, co raczej symboliczne znaczenie. Dla przykładu, pochwalenie znajomej uchodźczynie, że ładnie wygląda w danej spódnicy i powiedzenie, że „powinna częściej tak się ubierać”, może wywołać z jej strony niespodziewany sprzeciw i oburzenie:

Ajaj taka sobie, byle co. Tutaj kupiona za grosze, po domu tylko. A co, jak w swoich długich sukienkach chodzę, to już nie ładnie? Nie podobam się? A nasze to nie takie szmaty, jak tu u was. Materiał tam porządny, szlachetny, wzór piękny [*blagorodny material, krasivyy uzor*]. Ale ty to by takiej już nie ubrała, co? Za długa i ciało skrywa<sup>18</sup> [Heda, 34 lata, Czeczenka].

Innym *exemplum* może być rozmowa o jedzeniu, które z tematu neutralnego nagle staje się nośnikiem ukrytych treści o doniosłym znaczeniu identyfikacyjnym (wskaźnikiem określonych „postaw lojalnościowych”

---

<sup>18</sup> Wypowiedź ta jest o tyle zaskakująca, że osoba, która mi ją opowiedziała (polska wolontariuszka), w ogóle w obcisłej odzieży nie chodzi i raczej preferuje styl luźny i sportowy. Natomiast jej podopieczna wręcz przeciwnie – ubiera się strojnie. Co więcej, jednym z przejawów stopniowej akulturacji tej kobiety była zmiana stylu ubioru.



wobec rdzennej tradycji oraz wyrazem patriotyzmu lub jego braku). Powszechnym przekonaniem, pewnie nie w pełni uświadamianym, jest przypisywanie potrawom lub produktom spożywczym określonej narodowości (Cusack 2000: 207-208; Ariel 2012: 34-42). Sprawia to, że ich spożywanie, w wyobrażeniu niektórych osób, niejako w magiczny sposób umacnia identyfikację z krajem pochodzenia danej strawy. W innym wariancie – może doprowadzić do wewnętrznej przemiany, a nawet konwersji, tego, kto to czyni. Oddanie się „niejednoznacznie etycznie” przyjemności konsumpcji interpretowane jest różnie w zależności od tego, kogo dotyczy. Gdy odnosi się do reprezentanta grupy kulturowej lub etnicznej, która czuje się jedynym uprawnionym posiadaczem danego dobra (w tym przypadku kulinarnego), to jest to interpretowane pozytywnie i afirmująco. Gdy zaś ten sam człowiek zacznie się delektować miejscową kuchnią w nowym miejscu osiedlenia, to może spotkać się z przyganą swoich rodaków, oburzonych takim „niepatriotycznym” gustem. Jeśli zaś smakolykami „obcej” kuchni raczy się przedstawiciel kultury przyjmującej, to dopóki jest to zachwalanie, może czuć się bezpiecznie. Gorzej, gdyby wyraził swoją dezaprobatę dla walorów smakowych. Nadmierna atencja w tym względzie również nie jest dobrze widziana, gdyż rodzi podejrzliwość i nieufność, a nawet posądzenia o nieszczerłość. Obserwacje w tym zakresie, czynione m.in. podczas różnych uroczystości integracyjnych celebrowanych z cudzoziemcami mieszkającymi w Polsce, dostarczyły mi zaskakujących dowodów na to, że tak zwana humusowa wojna może się ziszczyć w każdym miejscu i czasie (Ariel 2012; Hirsch 2011). To pewnie nie przypadek, że rozładowywanie nagromadzonych napięć i podsycanie animozji kulturowych nierzadko odbywa się przy okazji – skądinąd jednoczących – spotkań za stołem. Toczące się przy okazji dialogi i wymiany myśli bywają niespodziewanie płodnym polem badawczym dla niejednego antropologa. Ilustracją dla moich badań w środowisku uchodźczym niech będzie scenka, do znudzenia i wielokrotnie odgrywana przez jedną z podopiecznych i współpracownic zaprzyjaźnionej organizacji NGO (osobę, trzeba dodać, bardzo dobrze funkcjonującą w nowym kontekście społeczno-kulturowym). Każdorazową propozycję zrobienia jej czegoś do picia, na przykład kawy, kwituje zdecydowaną odmową, jako że pewnie, jej zdaniem, jest przygotowywana w ekspresie. Towarzyszy temu rytualne wygłoszenie kwestii: „Naszej [kawy –K. K.R..] możemy się napić”; „Polska kawa to nie kawa. Po bałkańsku wypijmy”; „Cappucino to dla Włochów, ja piję swoją”; „Ja tylko naszą po turecku piję” (cały czas

chodzi o tę samą „naszą bałkańską”). W innym wariantcie, gdy ja decyduję się na „jej kawę”, aby nie robić na dwa różne sposoby, przebieg tej rozmowy wygląda następująco: „O, widzę, że w końcu pijesz normalną kawę”; „A i widzisz! Teraz jesteś już trochę taka nasza”; „Powoli i ty się zaakulturujesz. Jeszcze trochę i na inne rzeczy przejdziesz”.

Drażliwą kwestią, związaną pośrednio z socjalizacją i enkulturacją, są również nawyki żywieniowe dzieci. Odzwierciedlają bowiem przejmowanie lokalnych wzorców kulinarnych i stylu spożywania posiłków, które nierzadko znacznie odbiegają od przyjętych w kraju pochodzenia cudzoziemców. Najczęściej wiążą się z nabywaniem przez dzieci zwyczajów panujących w środowisku szkolnym i rówieśniczym. Z jednej strony wynika to z ogólnych globalnych trendów upowszechniania się pewnych wytworów kulturowych, których ekspansja transgraniczna dokonuje się od wielu lat wraz z nasilającymi się migracjami. Z drugiej zaś – proces ten ilustruje mimowolny i spontaniczny przebieg akulturacji dokonującej się wśród dzieci i młodzieży. W niektórych środowiskach stanowi to impuls do zaniepokojenia „utrata własnej odrębności”; mimo to mało prawdopodobne, aby ten trend udało się powstrzymać. Część moich rozmówczyń wyraźnie jednak akcentowała identyfikację kulturową, której istotnym wskaźnikiem są określone tradycje żywieniowe – pełniące ważną rolę w generowaniu i transmisji dziedzictwa kulturowego (Nikitorowicz 2003: 6-8). Od nich można było usłyszeć np.: „Moje dzieci lubią jeść mączne rzeczy. Ale tłumaczę im, to nie żadne pierogi, pierogi... tylko pielmieni albo mantije” (Ajła, 34 lata, Kirgistan, dwoje dzieci); „Mówię mu, żeby nie chodził do McDonalda i nie jadł tych rzeczy. To nie... Z kolegami chodzi. Mówię – to niezdrowe, a i przecież nie nasze. Do kebabu niech chodzi” (Marika, 29 lat, Czeczenia, troje dzieci).

Podejście do kwestii żywieniowych wiele kobiet-uchodźczyń racjonalizuje i tłumaczy w specyficzny sposób, mówiąc np., że pomimo braku czasu i trudnego dostępu do wielu produktów, starają się dzieciom gotować dania typowe dla swojej kuchni, aby te: „nie zapomniały kultury”, „wiedziały, skąd pochodzą”, „znały swoje smaki” (notatki terenowe, K. K.R.)<sup>19</sup>. Znamienne, że to, co „swoje”, powszechnie uważane jest za

<sup>19</sup> Z moich wcześniejszych badań wynika, że większość rodzin uchodźczych (poza tymi zakwaterowanymi w ośrodkach) stara się podtrzymywać zwyczaje żywieniowe z kraju pochodzenia. Dzieci i młodzież, z którymi rozmawiałam, w minimalnym zakresie znają polskie potrawy (na ogół wyłącznie ze szkolnej stołówki) (Kość-Ryżko 2016: 111-113).

zdrowsze, w przeciwieństwie do lokalnych smakołyków, których wartości odżywcze bywają kwestionowane. Czasami argumenty przemawiające, na przykład, za wyższością („ekologiczną” i „lecniczą”) produktów halal zaskakują. Z doświadczenia wiem jednak, że nie należy z nimi dyskutować, gdyż nie o prymat kulinarny i dietetyczny chodzi, ale raczej o nieuchwytną w laboratoriach spożywczych jakość. Jej wyrazem są subiektywne doznania organoleptyczne i swoisty „patriotyzm”, zmuszające ich zwolenników do orędowania za strawą, która „karmi nie tylko ciało, ale i duszę”. Wypowiedzi te ilustrują sposób, w jaki tworzą się i funkcjonują symboliczne granice wspólnoty (Jaskółowski 2012: 11-13). Zgodnie z zasadą opisaną przez Anthony’ego P. Cohena: „ludzie mogą wykorzystywać obce wpływy strukturalne tak, aby służyły one ich własnemu miejscowemu systemom symbolicznym i w ten sposób symbolicznie wzmacniały zwyczajowe granice ich wspólnoty” (Cohen 2003: 196). W tym przypadku symboliczny „bar z kebabem” (prowadzony na ogół przez Turków) staje się namiastką własnej kultury (Stryjewski 2012: 236-252). Na podobnej zasadzie wielu moich uchodźczych znajomych zaopatruje się, w miarę możliwości finansowych, w orientalnych sklepach oferujących bliskowschodnie produkty spożywcze (herbatę, chałwę, przyprawę, daktyle itp.), w przekonaniu, że są one lepsze i bardziej autentyczne niż te w „zwyczajnych” sklepach. Bynajmniej nie chodzi tutaj wyłącznie o walory smakowe, ale o trudną do uchwycenia „wartość dodaną”. Za pośrednictwem tych artykułów wchodzi ona w „meta-relację” z tym, co kojarzy im się z ideałem/prototypem domu; dochodzi w ten sposób do symbolicznego zbliżenia kulturowego z tym, co swojskie. Nieobojętny, emocjonalny stosunek cudzoziemców do pewnych produktów – spożywczych, użytkowych, społecznych, technicznych, artystycznych – nie tyle oznacza ich „nacionalizację” i uznanie za wyłącznie „swoje”, ile symboliczne włączenie w poszerzony zakres tego, co tworzy wspólnotę (w tym przypadku cywilizacyjną)<sup>20</sup>, choć nadal wyobrażoną (Anderson 1997: 23-24). Metaforycznie puentując, obserwacje te pokazują, że w warunkach odcięcia od własnej kultury – „głodu jej” – pojawia się skłonność

<sup>20</sup> Oprócz wspomnianych artykułów spożywczych występują artykuły: użytkowe (tureckie szklanki do herbaty, obrazki przedstawiające arabskie inskrypcje z Koranu, mihraby), społeczne (portale społecznościowe i randkowe, kluby sportowe, którym się kibicuje, lokale, do których się chodzi), techniczne (gadżety określonych producentów, korzystanie z usług danych operatorów, np. telefonicznych), artystyczne (oglądanie seriali i programów rozrywkowych – nawet bez znajomości języka, słuchanie muzyki etnicznej).

do zastępczego „karmienia się” treściowymi substytutami o „zbliżonymi smaku”. W zasadzie trudno nawet ocenić, czy bardziej przybliżają one cudzoziemców do upragnionej i wyobrażonej wspólnoty „swoich”, czy oddalają od realnej wspólnoty miejscowych – „obcych”.

Wypowiedzi jak te wyżej przytoczone nie powinny być jednak brane zbyt dosłownie. Intencje ich nadawców bywają bowiem złożone, a ponadto nie zawsze uświadamiane. To, co się za nimi kryje, to ani deklaracja konsumencka, zawołowany etnocentryzm, ani, tym bardziej, nieskrywana niechęć do integracji. Obserwacja procesów przystosowawczych w rodzinach uchodźczych, a przede wszystkim dylematy wychowawczo-enkulturacyjne samotnych matek, skłaniają mnie do interpretacji ich narracji i zachowań w nurcie psychologii akulturacji (Sam 2006: 403-419) oraz psychologii wychowawczej<sup>21</sup>. W tym rozumieniu wyrażają one zasadniczo lęk i obawę, że dziecko zbyt szybko oddali się od swoich korzeni (rodziny, kulturowych, narodowych). W sytuacji, gdy kobiety są jedynymi filarami podtrzymującymi – w przerośnięciu – swoje domostwa (będąc pozbawionymi innych fundamentalnych „wsporników” w postaci ojca, krewnych, członków wspólnoty), często zachodzi u nich swoiste przewrażliwienie na punkcie własnego sprawstwa i ekskluzywnej roli „reproduktorów kulturowych”<sup>22</sup> (Bourdieu, 1977: 487-488). Obawa przed niedostatkami zasobów wychowawczych i brakiem autorytetu przejawia się czasami potrzebą ustawicznego kontrolowania dzieci oraz wyrabiania w nich określonych nawyków związanych z codziennymi praktykami. W przekonaniu matek mają one umacniać więź z miejscem pochodzenia i wspólnotą. Równocześnie jednak zaniedbywane są inne, nie mniej istotne sprawy natury pedagogicznej i socjalizacyjnej (np. edukacja, rozwój poznawczy i emocjonalny, opieka zdrowotna, funkcjonowanie w zróżnicowanej etnicznie grupie).

Przeczulenie na punkcie potencjalnej możliwości kulturowego wysferyzowania się dziecka wynika najczęściej ze strachu przed krytyką i negatywną

<sup>21</sup> Szczegółowe uzasadnienie tego wątku wykracza poza zakres tematyczny artykułu, dlatego nie rozwijam go tutaj.

<sup>22</sup> W ten sposób przejawia się klasyczny błąd atrybucji przyczynowej, określającej skłonności do wyjaśniania zachowania obserwowanych osób w kategoriach przyczyn wewnętrznych i stałych, przy jednoczesnym niedocenianiu wpływów sytuacyjnych, zewnętrznych (Zimbardo 1999: 186-195). Nawet bowiem pomimo braku w ich bezpośrednim otoczeniu cieszących się autorytetem ojców i męskich członków rodziny nie można wykluczyć istotnego, formującego wpływu innych ważnych dla dzieci osób (nauczycieli, osób duchownych, trenerów, kuzynów, przyjaciół itp.). Fakt ten jest często przez matki cudzoziemki niedoceniany lub przeceniany.

oceną społeczną. Cudzoziemskie matki boją się, że zachowanie dzieci i ich przyzwolenie na nie zostaną odebrane jako zdrada tradycyjnych wartości i norm kulturowych. Według moich rozmówczyń motyw ten stanowi główny temat plotek i wymiany informacji przy okazji spotkań we własnym gronie. Kobiety obawiają się więc, że jeśli ich dzieci nadmiernie się zasymilują (czyli przejmą obce wzorce kulturowe, takie jak stosunek do starszych, brak szacunku do rodziców, konsumpcjonizm, skupienie na sobie i myślenie indywidualistyczne kosztem kolektywistycznego), to one poniosą porażkę wychowawczą, a ponadto skażą siebie na obmowę, utratę dobrego imienia, wstyd i opuszczenie.

Wielu uchodźczyniom towarzyszy trudny do przewyciężenia konflikt między staraniem o dobrą akomodację dziecka do miejscowego środowiska a powstrzymaniem go przed rozluźnieniem więzi z kulturą pochodzenia. Niepewność samotnych matek wobec siebie jako podmiotów konstytutywnych dla swego potomstwa<sup>23</sup> sprawia, że czują się tą funkcją obciążone, a nawet przytłoczone. W tym kontekście często mówią o frustracji związanej z samotnym wychowywaniem córek i synów w obcym środowisku kulturowym. Zwłaszcza w momencie dorastania dzieci i ich silnej potrzeby indywidualizacji, przynależności do grupy i konstruowania własnej tożsamości. Pomimo bowiem dużego zróżnicowania kulturowego osobnicze cechy rozwojowe są zasadniczo uniwersalne (Erikson 2000). Wątpliwości matek związane z tym okresem życia potomstwa oraz niepokój o jego przyszłość są szczególnie silne w sytuacji, gdy zachodzi realny konflikt między odmiennymi wzorami funkcjonowania kobiet i mężczyzn (rolami płciowymi, skryptami kulturowymi) obowiązującymi w kulturze pochodzenia i osiedlenia. Wiąże się to ściśle z różnicami w wychowywaniu synów i córek przez matki oraz regułami socjalizacyjnymi w tym względzie obowiązującymi w różnych kulturach<sup>24</sup>. Zdarza się, że uchodźczynie doświadczają wtedy dylematów związanych z tym, czy zaakceptować i wesprzeć dziecko w zmianach mentalnościowo-behawioralnych, jakie w nim zachodzą (nawet za cenę potępienia lub

<sup>23</sup> „Podmiotowość konstytutywną” odnosi się do dominującego wpływu osoby matki, jako jedynej rodzicielki aktywnie uczestniczącej w wychowaniu i opiece nad dzieckiem, w przekazywaniu norm, wartości i wzorów zachowania. Formujący i konstytutywny wpływ matki przejawia się nie tylko w zakresie rozwoju psycho-fizycznego i społecznego dziecka, ale również kulturowego, aksjologicznego i genderowego.

<sup>24</sup> Nie sposób w tym miejscu szczegółowo omówić niuansów związane z trudnościami wychowawczymi, z którymi borykają się matki córek i matki chłopców. Piszę o tym szerzej w przygotowywanej obecnie monografii dotyczącej sytuacji uchodźczyń w Polsce.

odrzuć przez rdzenną społeczność, ale z nadzieją, że zapewni mu to lepsze życie w nowym kraju), czy uparcie stać na straży tradycyjnych wartości własnej kultury. Wątpliwości często dotyczą kwestii wrażliwych i fundamentalnych dla danej kultury – związanych z moralnością, obyczajowością, prawem zwyczajowym (Czerniejewska, Kość-Ryżko 2012: 190). Dlatego też podjęcie właściwej decyzji implikuje konsekwencje dla całej rodziny<sup>25</sup>. Zgoda na to, żeby nastoletnia córka pojechała z klasą na tzw. zieloną szkołę, to nie tylko kwestia finansowa (argument często wykorzystywany przy odmowie udziału dziecka w szkolnej imprezie), ale i obyczajowa – ze zgodą wiąże się ryzyko obmowy: krytyka matki za złe wychowywanie córki, jej niewłaściwe prowadzenie się, zbytnie zwesterinizowanie (Toynbee 2000: 53, 730; Huntington 2007: 224-254).

Konsekwencje nadmiernej asymilacji (przez miejscowych ocenianej nierzadko jako podstawowa integracja) bywają dotkliwe, a skutki zbiorowej infamii trudne do zniesienia – tak przez samotne matki, jak i ich potomstwo i krewnych pozostawionych w kraju. Niezależnie jednak od przytoczonych przykładów i analizy decyzji wychowawczych, formujących tożsamościowo potomstwo uchodźczyń, z moich obserwacji wynika, że zdecydowana większość z nich wyraża aprobatę dla emancypacji kulturowej swoich dzieci (zwłaszcza córek). Nie oznacza to jednak, że są wolne od rozterek lub że nie mają świadomości trudnych do przewidzenia konsekwencji swoich decyzji.

Warto jeszcze raz podkreślić, że wypowiedzi przytoczone w tym tekście nie tyle obrazują negację i odrzucenie lokalnych wzorów kulturowych (choć czasami się do tego pozornie sprowadzają), ile dowodzą presji i lęków doświadczanych przez uchodźczynie. Strach przed skutkami wykorzenienia grożącego potomstwu jest jednym z najczęściej wymienianych na liście macierzyńskich obaw. A jak świadczą przytaczane przez rozmówczynie opowieści z kręgu ich bliższych i dalszych znajomych żyjących w europejskich diasporach, stanowi to całkiem realne zagrożenie o trudnych do przewidzenia konsekwencjach. Część uchodźczyń wyznaje swoją własną teorię – podzielaną również przez inne środowiska, w tym naukowo-badawcze – że całe zło i nieszczęście młodych

---

<sup>25</sup> Dotyczy to np. spraw związanych z wychowaniem dziewcząt, ich zamążpójściem i przygotowaniem do dorosłego życia. Czasami decyzja o tym, czy „dorosła” trzynastolatka (w znaczeniu ‘dojrzała biologicznie’) nadal chodzi do szkoły i uczestniczy w życiu rówieśników, może skutkować pomniejszeniem szans udanego zamążpójścia. Dylematy tego typu często dotyczą kwestii, które dla przedstawicieli miejscowej kultury są mniej istotne i konwencjonalne, a dla tych ludzi okazują się problemami wielkiej wagi.



generacji imigrantów z Francji, Niemiec i innych krajów Europy Zachodniej (wchodzących w konflikt z miejscowymi społecznościami) ma swoje źródło w braku własnej tożsamości, w tragedii oderwania od korzeni.

## **Zakończenie**

Kobiety-uchodźczynie decydujące się na ucieczkę z dotychczasowego miejsca zamieszkania często przełamują silne tabu kulturowe, przez co narażają się na ostracyzm, a w skrajnych przypadkach nawet na „śmierć społeczną”. Wiele z nich osobiście doświadcza, że tożsamość społeczna (etniczna i kulturowa) w sytuacji konfliktu ulega rozbiciu i staje się problematyczna (Fricker 2006: 96-97). Zjawiska takie jak przemoc, uchodźstwo i obcość kulturowa zmuszają je do przewartościowania dotychczasowych wskaźników identyfikacyjnych opartych na przynależności grupowej i lokalnych tradycjach – funkcjonalnych w kulturze pochodzenia, ale niekoniecznie w warunkach migracji i nowego miejsca osiedlenia. Zdarza się, że z lęku przed oskarżeniem o bycie „złymi matkami” lub „zdrajczyniami własnego etosu kulturowego”, pomimo otwartości na wartości preferowane w kulturze osiedlenia, wychowują swoje potomstwo w tradycyjnym stylu. Sprawia to, że zarówno ich własna tożsamość, jak też tożsamość dzieci, stają się niespójne, narażone na kryzysy, rodzące poczucie nieprzystosowania, a w konsekwencji prowadzą do izolacji i separacji społecznej.

Badania dotyczące strategii wychowywania młodego pokolenia cudzoziemców przybywających do Polski przyczyniają się do lepszego zrozumienia odmienności kulturowych i sposobów funkcjonowania cudzoziemców w nowej rzeczywistości społecznej. Problematyka socjalizacji i transmisji tradycji oraz dziedzictwa kulturowego wpisuje się w zainteresowania wielu dyscyplin humanistycznych i społecznych. Poznanie kulturowych wzorców kształtowania postaw społecznych młodego pokolenia cudzoziemców jest niezwykle ważne nie tylko ze względu na walory poznawcze i edukacyjne, ale przede wszystkim praktyczne, szczególnie w kontekście ich użyteczności dla instytucji przygotowujących programy adaptacyjne dla cudzoziemców oraz pedagogów pracujących z dziećmi i młodzieżą imigrancką. Badania prowadzone przez etnologów i antropologów wpisują się w ten nurt wiedzy i odpowiadają na wiele istotnych pytań. Pozostaje żywić nadzieję, że zostaną one docenione w szerszym środowisku ekspertów i praktyków, a ich roli i znaczenia nie



umniejszy fakt – trudny zresztą do zrozumienia i zaakceptowania przez krajowe i międzynarodowe środowiska humanistów – że etnologia nie widnieje w aktualnym wykazie dyscyplin naukowych (tzw. Ustawa 2.O/Konstytucja dla Nauki)<sup>26</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Adger-Adajew, I. (2005). *Kamienie mówią. Dzieje i kultura Czeczenów*. Warszawa: Instytut Narodów Kaukazu.
- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu* (przeł. S. Amsterdamski). Kraków: Znak.
- Ariel, A. (2012). The Hummus Wars. *Gastronomica*, 12(1), 34-42.
- Asendorpf, J.B. (1996). Self-Awareness and Other-Awareness II: Mirror Self-Recognition, Social Contingency Awareness, and Synchronic Imitation. *Developmental Psychology*, 32(2), 313-321.
- Baumeister, R.F., & Leary, M.R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117, 497-529.
- Bem, D.J. (1972). Self-perception theory. W: L. Berkowitz (red.), *Advances in Experimental Social Psychology* t. 6 (s. 1-62). New York: Academic Press.
- Bourdieu, P. (1977). Cultural Reproduction and Social Reproduction. W: J. Karabel, A.H. Halsey (red.), *Power and Ideology in Education* (s. 487-511). Oxford University Press.
- Briggs, J. (1992). Mazes of meaning: how a child and a culture create each other. W: W. Corsaro, P.J. Miller (red.), *Interpretive approaches to children's socialization* (s. 25-49). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Buliński, T. (2002). *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Cohen, A.P. (2003). Wspólnoty znaczeń. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 192-215). Warszawa: PWN.
- Cooley, Ch.H. (1902). *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- Cusack, I. (2000). African Cuisines: Recipes for Nation-Building? *Journal of African Cultural Studies*, 13(2), 207-225.

---

<sup>26</sup> Więcej na ten temat na stronach internetowych: <http://obywatelenauki.pl/2018/1-0/w-zwiazku-z-wypowiedzia-min-gowina-o-rol-i-on-w-utworzeniu-dyscypliny-nauki-o-kulturze-i-religii/>, dostęp 23.01.2019; <http://allegralaboratory.net/collectiveletter-against-the-eradication-of-polish-anthropology/>, dostęp 25.01.2019.

- Czerniejewska, I., Kość-Ryżko, K. (2012). Uchodźcy w Grupie i Czerwonym Borze – różne miejsca i różne światy? Wpływ warunków osiedlenia na proces adaptacji. W: M. Buchowski, J. Schmidt (red.), *Imigranci: między izolacją a integracją* (s. 187-213). Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Ericsson, K.A., & Simon, H.A. (1998). How to study thinking in everyday life: Contrasting think aloud protocols with descriptions and explanations of thinking. *Mind, Culture, Activity*, 5(3), 178-186.
- Erikson, E. (2000). *Dzieciństwo i społeczeństwo* (przeł. P. Hejmej). Warszawa: Rebis.
- Fhanér, S. (1996). *Słownik psychoanalizy* (przeł. J. Kubitsky), Gdańsk: GWP.
- Folkman, S. (2010). Stress, Coping and Hope. *Psycho-Oncology*, 19, 901-908.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fricker, M. (2006). Powerlessness and Social Interpretation. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 3(1-2), 96-108.
- Goldstein, N.J., Cialdini R.B. (2007). The spyglass self: A model of vicarious self-perception. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92(3), 402-417.
- Gross J.J., Levenson R.W. (1997). Hiding feelings: The acute effects of inhibiting negative and positive emotion. *Journal of Abnormal Psychology*, 106, 95-103.
- Hirsch, D. (2011). „Hummus is best when it is fresh and made by Arabs”: The gourmetization of hummus in Israel and the return of the repressed Arab. *American Ethnologist*, 38(4), 617-630.
- Huntington, S.P. (2007). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (tłum. H. Jankowska). Warszawa: Wyd. Muza.
- Jaskółowski, K. (2012). *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*. Gdańsk: WN Katedra.
- Kość-Ryżko, K. (2016). Konstruowanie tożsamości w warunkach obcości kulturowej. Przypadek małoletnich uchodźców z Czeczenii w Polsce. *Kultura i społeczeństwo*, 60(1), 93-119.
- Kruszelnicki, W. (2011). Cała prawda o „Dojrzewaniu na Samoa”. O kontrowersji Margaret Mead – Derek Freeman. *Tematy z Szewskiej*, 6, 147-150.
- Kyle, A. (2014). Behind the Mirror: Reflective Listening and its Tain in the Work of Carl Rogers. *The Humanistic Psychologist*, 42(4), 354-369. doi:10.1080/108873267.2014.913247
- Lutkehaus, N. (2008). *Margaret Mead: The Making of an American Icon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- McMahon, M. (1995). *Perspectives on marriage and the family. Engendering motherhood: Identity and self-transformation in women's lives*. New York: Guilford Press.
- Mead, M. (1963). Papers in Honor of Melville J. Herskovits: Socialization and Enculturation. *Current Anthropology*, 4(2), 184-188.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, P.J., Moore, B.B. (1989). Narrative conjunctions of caregiver and child: a comparative perspective on socialization through stories. *Ethos*, 17, 428-449.
- Nikitorowicz, J. (2003). Dziedzictwo kulturowe i etos generacji – problemy przekazu międzypokoleniowego. W: J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska (red.), *Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego. Globalizm versus regionalizm* (s. 17-33). Białystok: Trans Humana.
- Nikitorowicz, J. (2007). *Edukacja międzykulturowa. Kreowanie tożsamości dziecka*. Gdańsk: GWP.
- Nisbett, R.E. (2009). *Geografia myślenia* (przeł. E. Wojtych). Sopot: Smak Słowa.
- Oliver, K. (2010). Motherhood, Sexuality, and Pregnant Embodiment: Twenty-Five Years of Gestation. *Hypatia*, 25(4), 760-777.
- Oyèwùmí, O. (2015). *What Gender is Motherhood?: Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity (Gender and Cultural Studies in Africa and the Diaspora)*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Parish, S.M. (2006). Socialization. W: T. Barnfield (red.), *The Dictionary of Anthropology* (s. 432-433). Oxford: Blackwell Publ.
- Rhum, M. (2006). Enculturation. W: T. Barfield (red.), *The Dictionary of Anthropology* (s. 149). Oxford: Blackwell Publ.
- Sam, D.L. (2006). Acculturation of immigrant children and women. W: D.L. Sam, J.W. Berry, *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (s. 403-419), Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwartz, T. (1976). Relations among generations in time-limited cultures. W: T. Schwartz (red.), *Socialization as cultural communication* (s. 217-230). Berkley: University of California.
- Stryjewski, R. (2012). *Integracja społeczna i gospodarcza imigrantów wyznania muzułmańskiego w Polsce. Raport z badań*. Warszawa: Fundacja „Ocalenie”.
- Toynbee, A.J. (2000). *Studium historii* (Skrót dokonany przez D.C. Somervella). Warszawa: PIW.
- Wierzbicka, A. (2007). *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury* (przeł. I. Duraj-Nowosielska). Warszawa: Wydawnictwo UW.

- Williams, W. (1972). The socialization process: a theoretical perspective. W: F. Poirier (red.), *Primate socialization* (s. 207-260). New York: Random.
- Zimbardo, P. (1999). *Psychologia i życie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znanięcki, F. (1991). *Prawa psychologii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Zybertowicz, A. (1999). Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych. *ASK: społeczeństwo, badania, metody*, 8, 7-28.

**Wika Agnieszka Krauz**

krauzwika@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

**SAFE SPACE CZY HETEROTOPIA?  
O ŻEŃSKIEJ PIŁCE NOŻNEJ  
W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ**

**Safe space or heterotopia? The anthropological study of female football**

**Streszczenie:** Artykuł jest oparty na badaniach etnograficznych prowadzonych w Warszawie od 2016 do 2018 roku wśród kobiet grających w piłkę nożną i należących do żeńskiej, amatorskiej ligi. W tekście zastanawiam się, czy mikroświat ligi można określić jako *safe space*, czyli bezpieczną przestrzeń do negocjowania i kwestionowania granic płci oraz seksualności, czy raczej jako heterotopię, przestrzeń niepokojącą, sprzeczną i naruszającą dany porządek społeczny. Przyjmuję założenie, że gra w piłkę przez kobiety jest taktyką oporu m.in. wobec dominujących wzorców łączących futbol z mężczyznami, a także wobec heteroseksizmu, silnie obecnego w sporcie.

**Słowa kluczowe:** płeć; seksualność; LGBT+; piłka nożna; antropologia sportu; antropologia płci.

**Abstract:** This article is based on ethnographic research conducted in Warsaw in 2016-2018 among women playing football in an amateur league. It asks if the microcosm of the league can be understood as a safe space for young women to test, negotiate and challenge the boundaries of gender and sexuality in relative safety, or rather as a heterotopy, disturbing and violating specific social order. I assume that playing football is a strategy of resistance to dominant patterns connecting football with men, and also to heterosexism, strongly present in a sporting context.

**Key words:** gender; sexuality; LGBT+; football; anthropology of sport; anthropology of gender.

Zajęłam stolik z widokiem na dwa boiska oddzielone siatką, tuż przy kontenerach z damskimi szatniami. Z oddali słychać było jęki i okrzyki młodych piłkarzy. Czekałam, aż pojawi się jakaś dziewczyna. Nigdy wcześniej nie widziałam meczu kobiecej piłki nożnej na żywo. Byłam przejęta i obserwowałam nadchodzące zawodniczki. Wreszcie pojawiła się moja stara znajoma – przywitała się, zapoznała mnie z częścią swojej drużyny i od razu zaprosiła do szatni. Na wejściu rozległo się chóralne: „Uważaj, strasznie tu śmierdzi!”. Zaraz potem usłyszałam, jak dziewczyny psikają pachy dezodorantami, komentują czyjeś włosy na nogach, żartują i wspominają jakąś imprezę. Zobaczyłam też, jak jedna drugiej czesze włosy, a innej pożyczka skarpetki do gry. Tamta szatnia wydała mi się wtedy otwartym, śmiałym, niekonwencjonalnym polem, na którym można czuć się swobodnie i działać bez skrępowania.

Po kilkunastu minutach wszystkie razem weszłyśmy na boisko. Mecz miał rozegrać się na murawie o powierzchni mniej więcej takiej, jaką ma szkolna sala gimnastyczna. Skład przeciwnej drużyny już się na niej rozgrzewał. Zajęłam miejsce na ławce, a dziewczyny zaczęły przygotowywać się do gry. Co jakiś czas splotowały i rzucały wrogie spojrzenia w kierunku przeciwniczek – oczywiście chwilę potem śmiały się i tłumaczyły, że to tylko takie niewinne żarty, bo przecież grają amatorsko. Dało się wyczuć drobne napięcie. Trafiłam akurat na ostatni, decydujący mecz w sezonie. Rozpoczęła się gra, a wraz z nią naprawdę ostra rywalizacja, krzyk i kłótnia – o to, która zawodniczka ma zejść z boiska, a która powinna na nim zostać. Część z nich porównywała swoje „akcje” do innych i głośno upewniała się, czy grupa widziała strzeloną bramkę albo zgrabny unik, atak, obronę.

Wraz z kilkoma kobietami kibicowałyśmy na trybunach i wtedy jedna z nich zapytała, co ja tam robię. Odpowiedziałam, że planuję napisać tekst o kobiecej piłce nożnej, ale wcześniej chcę poznać zawodniczki. Ona rzuciła ot tak: „Wiesz, zanim zaczęłam grać w gałę, byłam hetero. Tutaj większość to lesbijki, hetero są może dwie, najwyżej trzy”. Krótka wymiana zdań z tą dziewczyną uświadomiła mi, że zawodniczki amatorskiej ligi działają przeciw mężczyznom i ich dominacji. Ponadto kobieca wspólnota może być odpowiednią przestrzenią do konstruowania nieheteronormatywnej tożsamości seksualnej<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Fragmenty pochodzą z mojego dziennika badawczego.

## Wprowadzenie

W Europie Zachodniej piłka nożna przez lata była zarezerwowana głównie dla mężczyzn. To historyczna przestrzeń rozwoju i prezentacji cech oraz zdolności, które oznaczają męską władzę i autorytet (Jakubowska 2006; zob. Pfister 2011: 234; por. Theberge 1993: 301), a także dyscyplina najsilniej związana z konceptualizacją męskości (Jakubowska 2006: 28). Kobiety dopiero w latach 50. (a na dobre w 70.) ubiegłego wieku zaczęły zdobywać do niej dostęp. Współcześnie przeważająca część dziedzin sportowych i tak oparta jest na powszechnie stosowanej segregacji płciowej (Pfister 2011: 234; zob. także Birrell 1988).

Kobiety oraz mężczyzn w piłce nożnej obowiązują odmienne regulacje, reguły i standardy, bo płeć nierzadko wciąż traktuje się jako daną (Pfister 2011: 235; por. Butler 2008). Takie podejście można uznać za esencjalistyczne<sup>2</sup>, czyli uzależniające różnice kulturowe pomiędzy płciami od różnic biologicznych (por. Grabowska 2013; zob. także Ortner 1982). Na potrzeby tej pracy przyjmuję założenie Judith Butler, zgodnie z którym tożsamość płciowa i seksualna jednostek kształtowana jest przez praktyki performatywne (2008). Oznacza to, że np. „odgrywamy” płeć, „robimy” płeć<sup>3</sup>, czyli konstruujemy ją w sytuacjach społecznych, w których możemy być postrzegani/e np. jako kobiety czy mężczyźni (Butler 2008). W Polsce wciąż m.in. piłka nożna postrzegana jest raczej w ramach tradycyjnych wzorców, stereotypowo kojarzy się ją z mężczyznami i nierzadko twierdzi, że kobiety nie potrafią w nią grać (zob. Dzik 2008; Jakubowska 2013, 2015). Marginalizuje się osiągnięcia feministycznych studiów konstruktywistycznych, które w latach 80. ubiegłego wieku wyraźnie podważyły binarny podział płci oraz ról płciowych (zob. Vance 2007)<sup>4</sup>. Co za tym idzie – nie tylko płeć traktuje się jako daną, ale także męską dominację w piłce nożnej. Jest to silnie powiązane m.in. z subkulturą kibiców czy z nadreprezentacją mężczyzn w sportowych instytucjach oraz mediach i przyczynia się do umacniania hierarchicznej relacji płci (zob. Jakubowska 2013).

Moje rozmówczynie poddają krytycznej refleksji wyżej opisaną sytuację i sprzeciwiają się jej. Dowodzę, że działalność amatorskiej ligi piłki

---

<sup>2</sup> Podejście esencjalistyczne zakłada, że płeć społeczno-kulturowa (*gender*) wynika z płci biologicznej (*sex*) i jest przez nią całkowicie zdeterminowana (Grabowska 2013).

<sup>3</sup> Od ang. *doing gender*.

<sup>4</sup> Współcześnie wspomniane studia stanowią inspirację np. do działań aktywistycznych w przestrzeni publicznej w Polsce.



nożnej to podjęcie próby zagospodarowania niszy w polskim sporcie i zakwestionowania wiodącego dyskursu, więc można określić ją jako taktykę oporu (de Certeau 2008). Według Michela de Certeau w naszym porządku kulturowym współistnieją strategie, za pośrednictwem których generowane są relacje władzy, a także wspomniane taktyki, czyli podstawowe sposoby obrony nieuprzywilejowanych (tzw. słabych), stosowane przeciwko działaniom owej władzy (de Certeau 2008; por. Pawłowska 2017: 41-47).

Taktyką oporu samą w sobie jest uprawianie sportu stereotypowo skojarzonego z mężczyznami przez kobiety. Marginalizacja kobiecej piłki nożnej nie wynika tylko m.in. z patriarchalnego podejścia grających czy kibicujących, ale także z uznania podrzędnego statusu kobiet przez instytucje państwowe (którym wszyscy podlegamy). Żeńska liga piłki nożnej to odpowiedź na brak możliwości znalezienia miejsca dla kobiet wewnątrz dyscypliny – dziewczyny chciały grać, więc same musiały sobie stworzyć przestrzeń do gry.

Owa przestrzeń jest właśnie przedmiotem antropologicznej refleksji w ramach niniejszego artykułu. Chcę zastanowić się nad tym, czy ligę można rozpatrywać w kategoriach bezpiecznej przestrzeni czy heterotopii. Rozumiem bezpieczną przestrzeń jako teoretyczne, analityczne oraz geograficzne przesunięcie, a także pęknięcie w istniejącym porządku, w jakiejś organizacji, w ramach której np. młode kobiety odnajdują niespodziewane miejsce, dostępne i znajdujące się niedaleko. To także obszar wspólnoty, przynależności, budowania tożsamości, gdzie banalne stereotypy społeczne są kwestionowane (Fine, Bertram 1999: 158). Niektóre piłkarki wykorzystują tę przestrzeń, by zerwać ze wspomnianymi stereotypami oraz z publicznymi wizerunkami, upokarzającymi lesbijki i kobiety w ogóle. Chcą rozbić dotychczasowe heteroseksistowskie<sup>5</sup> wzorce oraz wymyślić i spopularyzować nowe (zob. Fine, Bertram 1999: 158; za: Hillier 2005: 52). James Scott twierdzi, że opór wobec dyskryminacji oraz marginalizacji danej mniejszości może być wręcz niemożliwy

---

<sup>5</sup> Według mnie na heteroseksizm składają się postawy oraz zachowania, które przyzwalają na dyskryminację przedstawicielek, a także przedstawicieli, określonych grup płciowych albo seksualnych i usprawiedliwiają ją (zob. Drabowicz 2008: 102). Heteroseksizm zakłada, że wszyscy ludzie są heteroseksualni, zachowują się jak osoby heteroseksualne i jednocześnie uznaje, że te niemieszczące się w tak przyjętych ramach są „nienormalne”. W znaczący sposób przyczynia się do budowania podziałów społecznych, a osoby nieheteroseksualne uznaje za społecznie niedostosowane albo moralnie gorsze (Best 2005: 14; za: Drabowicz 2008: 102).

bez dostępu do bezpiecznej, nieregulowanej przestrzeni (1990; za: Hillier 2005: 52). Dla moich rozmówczyń jest nią właśnie obszar/środowisko amatorskiej ligi piłki nożnej.

Przeanalizuję zebrany materiał, posługując się także kategorią Foucaultowskiej heterotopii. Michel Foucault (1984: 4) używa tego terminu, żeby opisać „inne” kulturowo-instytucjonalne przestrzenie, pełne niepokoju, intensywności, sprzeczności, ale też kwestionujące i nieco zmieniające dany porządek. Myślę, że przestrzeń amatorskiej ligi jest podobna. Kobiety grające w piłkę nożną naruszają społecznie ustalony porządek i opierają się patriarchalnym wzorcom.

Ponadto ich nieheteronormatywne orientacje czy zachowania seksualne mogą stanowić taktikę oporu wobec męskiej dominacji. Według Foucaulta heterotopia narusza to, co jest „na zewnątrz”. Z kolei wewnątrz niej zachowania, wydarzenia i relacje wykraczają poza oczekiwaną społecznie „normę” (Foucault 1984: 4). Owa niejednoznaczna przestrzeń wykazuje podwójne znaczenie, może być np. jednocześnie odizolowana i przenikalna, ale nie swobodnie dostępna, jak np. inne miejsca publiczne. Wejście do niej wymaga specjalnych rytuałów albo gestów, podejścia czy zachowania (Foucault 1984).

## **Badania**

Materiały, które stanowią podstawę tego artykułu, zostały zebrane w trakcie badań terenowych, prowadzonych przeze mnie od września 2016 roku do lutego 2018 roku. Uczestniczyłam wówczas w wielu wydarzeniach na terenie Warszawy – w meczach amatorskiej ligi piłki nożnej na boisku sportowym, w treningach na sali gimnastycznej i w sparingu, a także w imprezach klubowych, spotkaniach w restauracjach i barach, w domówkach oraz posiadówkach, kiedy wspólnie z rozmówczyniami oglądałyśmy mecze w telewizji. W grudniu 2016 roku wybrałam się z zawodniczkami jednej z drużyn na kilka dni do Lublina, na ogólnopolski turniej piłki nożnej dla kobiet. Za zgodą rozmówczyń zarejestrowałam 17 indywidualnych i zbiorowych, swobodnych, pogłębionych (Babbie 2008: 327-330) wywiadów etnograficznych.

Moje rozmówczynie to kobiety w wieku 20-28 lat. Łączy je to, że wszystkie aktualnie mieszkają w stolicy kraju, gdzie wspólnie grają

w piłkę w lidze amatorskiej<sup>6</sup>. Wywodzą się z różnych kontekstów geograficzno-ekonomiczno-społecznych, mają też różny kapitał kulturowy, czyli określony gust, wiedzę, kwalifikacje zawodowe oraz posiadane dobra kulturowe albo materialne (Bourdieu, Wacquant 2001). Są na tyle różnorodne, że niemożliwe jest jednoznaczne przypisanie ich do szeroko pojętej klasy średniej, ale na pewno w jakiś sposób się z nią identyfikują albo do niej aspirują (por. Heiman, Freeman, Leichty 2012). Wśród rozmówczyń, z którymi przeprowadziłam rejestrowane wywiady, były studentki, trenerki piłki nożnej, pracownice korporacji zajmujące dosyć wysokie stanowiska, prywatne przedsiębiorczynie, właścicielki firmy cateringowej, dziewczyny pracujące w restauracjach jako kelnerki czy kucharki albo w Decathlonie jako ekspedientki. Rozmawiałam też z neurokognitywką, młodą geodetką i logistyczką, ale grono piłkarek (a co za tym idzie – moich rozmówczyń) jest oczywiście znacznie szersze. Na podstawie długotrwałych obserwacji i wielu rozmów stwierdzić mogę, że większość z nich to albo lesbijki, albo dziewczyny otwarte na kontakty z innymi kobietami. Być może jest tak dlatego, że niektóre konteksty sportowe stanowią potencjalnie bezpieczną przestrzeń dla kobiet o nieheteronormatywnej orientacji seksualnej (por. Cahn 1998; Griffin 1998, Hillier 2005), w ramach której można negocjować albo kwestionować granice płci czy seksualności. Oficjalnie cała liga angażuje się w inicjatywy na rzecz kobiet i środowisk LGBT+.

### **#łączynaspilka \*no chyba, że nie masz penisa<sup>7</sup>**

Moje rozmówczynie były bardzo świadome tego, jaką rolę w sporcie odgrywała (i odgrywa) płeć oraz jak kształtuje się historia kobiecej piłki nożnej. Udział kobiet w futbolu kwestionuje „naturalność” m.in. „męskiej” agresji, wytrzymałości, konkurencyjności czy muskularności (Theberge 1993: 301). Piłkarki wielokrotnie krytykowały stereotypowe podejście, które bazuje na różnicach biologicznych pomiędzy płciami, kojarzy futbol przeważnie z mężczyznami, a w konsekwencji wzmacnia

---

<sup>6</sup> Warto wspomnieć, że stopień profesjonalizacji i zaangażowania dziewczyn w grę był różny. Niektóre miały doświadczenie trenerskie, inne grywały w drużynach III, II i I ligi, jeszcze inne wcześniej grały np. w siatkówkę albo wcale nie uprawiały sportu.

<sup>7</sup> Cytat pochodzi z artykułu „Po co gadać z babami o piłce? Zbigniew Boniek i jego bilet do krainy seksistów” (polki.pl [dostęp 20.08.2018 r.]).

niższość i podległość kobiet (1993: 301; por. Ortner 1982; zob. także Pfister 2011).

Jak już wspominałam, m.in. państwowe instytucje są odpowiedzialne za to skojarzenie. W tym kontekście warto przytoczyć wpis Zbigniewa Bońka, prezesa Polskiego Związku Piłki Nożnej (PZPN), który opublikował w marcu 2018 roku na portalu społecznościowym Twitter. Ówczesna dyrektorka ds. komunikacji w Ekstraklasie SA zaproponowała Bońkowi rozmowę o piłce przy kawie, na co mężczyzna niezwłocznie odparł: „ja gdy z @Piechocinski rozmawiamy o piłce to nam baba niepotrzebna, »hehe«” (pisownia oryginalna; kobiecapilka.pl; za: twitter.com – wpis usunięty [dostęp 20.08.2018 r.]).

Ta wypowiedź była zarówno dla mnie, jak i dla kilku moich rozmówczyń wyrazem dominacji, paternalizmu oraz protekcjonalizmu nie tylko ze strony pojedynczego mężczyzny, ale przede wszystkim głowy najważniejszej sportowej instytucji w naszym kraju. Pod „żartobliwą” formą kryje się marginalizacja, dyskryminacja oraz brak społecznego uznania wobec kobiet jakkolwiek związanych z piłką nożną, tj. zawodniczek, kibicek, sędzin, działaczek, komentatorek czy prezesek klubów (por. Dzik 2008; Jakubowska 2013; 2014).

Wypowiedź wzbudziła protesty w przestrzeni publicznej – w Internecie i na stadionach. Wiele ligowych klubów oraz ich kibiców czy kibicek wywiesiło transparenty pełne sprzeciwu, m.in. z hasłem „Boniek to beton – piłka jest kobietą” (kobiecapilka.pl [dostęp 20.08.2018 r.]). Wprost zarzucano byłemu selekcjonerowi reprezentacji seksizm. Ponadto organizacja Football Against Racism in Europe, zajmująca się przejawami dyskryminacji w piłce nożnej, zgłosiła wypowiedź prezesa PZPN do wydziału dyscypliny Union of European Football Associations (kobiecapilka.pl [dostęp 20.08.2018 r.]). Rozmawiałam na ten temat z jedną z piłkarek. Dziewczyna nie gra już w lidze, ale w demokratycznym klubie piłkarskim, który podlega stowarzyszeniu działającemu przeciw dyskryminacji. Jej wypowiedzi stanowią nie tylko potwierdzenie mojej tezy, lecz także jej dobre podsumowanie:

Nie wiem, czemu w Polsce jeszcze panuje przekonanie, że kobieta powinna zmywać gary, a nie grać w piłkę, ale mam nadzieję, że się to zmieni. Niestety prezes Boniek nam w tym nie pomaga [ze złością, przyp. bad.], ale jest betonem, więc generalnie nie chce mi się na jego temat rozmawiać [śmiech]. (...) Już naprawdę nie mam siły się na to denerwować, ale jest kosmicznie słabo u nas

z tym wszystkim. Większość dziewczyn się w ogóle nad tym nie zastanawia, jakby grają swoje, jeszcze w naszej lidze amatorskiej, to tym bardziej, no bo co to w zasadzie je interesuje? Ale jeśli ktoś się interesuje tak, jak ja, to ja naprawdę jestem wkurzona na to, co się dzieje w polskiej piłce. Jeśli Zbigniew Boniek w ogóle ignoruje kobiety w futbolu i są jego zdaniem zupełnie tam niepotrzebne, no to jest prezesem i powinien powiedzieć coś, co da jakąś motywację! I da działanie dziewczynom, jakieś pole do popisu, a nie po prostu... To jest strzał w kolano. W zasadzie strzelił sobie, bo ostatnio nawet na meczu [dwóch drużyn], to była czwarta liga kobiet, kibice [mojej drużyny] już zaczęli po prostu śpiewać wiele różnych przyśpiewek na temat prezesa Bońka (...)<sup>8</sup>.

Piłkarka wyraźnie sprzeciwia się nierównościom w polskiej piłce i opiera „tradycyjnemu” podziałowi płci i ról płciowych. Ponadto denerwuje ją stanowisko instytucji wobec kobiecego futbolu – PZPN (za prezesury Zbigniewa Bońka) lekceważy całą dziedzinę, traktuje jako niszową czy wręcz peryferyjną i nierzadko po prostu ją ośmiesza. Piłkarki z różnych klubów sportowych w jakiś sposób wyraziły albo wciąż wyrażają publiczny sprzeciw. Oczekują lepszych warunków pracy czy płacy, traktowania z należyty szacunkiem i jakiegokolwiek motywacji ze strony instytucji sportowych.

Chciałam zaznaczyć, że piłkarki mają wyraźne powody do opierania się dominującemu dyskursowi i do wypracowania taktyki oporu. Częścią owej taktyki jest także ich nieheteronormatywna seksualność, o czym piszę w dalszych częściach tego artykułu.

### **Negocjowanie granic homo/hetero – o bezpiecznej przestrzeni**

Kobiety zaangażowane w futbol są nierzadko stygmatyzowane, a ich zaangażowanie w sport rodzi skojarzenia z lesbianizmem. Lynne Hillier zauważa, że w kontekście kobiecego sportu drużynowego to skojarzenie może mieć swoją pozytywną stronę. Bycie lesbijką albo dziewczyną otwartą na kontakty seksualne z innymi kobietami pozwala stworzyć opisaną powyżej bezpieczną przestrzeń dla młodych kobiet w ramach ligi. Wewnątrz niej mogą negocjować swoją płć i seksualność, eksperymentować, przesuwać granice (2005). Niezwykle ważna, w kontekście konstruowania tożsamości, wydaje się możliwość wejścia do tych przestrzeni. Można

---

<sup>8</sup> Kobieta, 24 lata, pracownica restauracji, kucharka.

wewnątrz nich rozwijać pozytywne sposoby myślenia o płci i seksualności (czy konkretnie – o różnicach seksualnych), bez większych obaw i przeszkód takich jak np. homofobia albo wspomniany heteroseksizm (por. Hillier 2005). Ponadto twierdzą, że wytworzenie takiego miejsca jest rodzajem taktyki oporu wobec hegemonicznych wzorców kobiecości czy seksualności, a także wobec kultury patriarchalnej.

Wiele rozmówczyń przyznało, że zaczynały grać w piłkę, twierdząc, że są heteroseksualne. Miały wówczas chłopaków i albo w ogóle nie interesowały się kobietami, albo nie traktowały ich na tyle „poważnie”, by wejść z nimi w głębszą relację uczuciową lub seksualną. Dla dużej części zawodniczek przestrzeń amatorskiej ligi stanowiła miejsce, w którym pierwszy raz zetknęły się z lesbijkami na większą skalę.

Myślę, że środowisko piłkarskie można nazwać bezpieczną przestrzenią, w ramach której konstruowane są nieheteronormatywne zachowania i orientacje seksualne. Liga otwarcie nie określa się jako queerowa czy lesbijska, ale środowisko właśnie z tym ją identyfikuje – wewnątrz niej można „być sobą”. Przynależność do takiej grupy wzmacnia pozycję kobiet, zawodniczek, lesbijek, daje im poczucie solidarności, bezpieczeństwa oraz widoczności (Symons, Sbaraglia, Hillier, Mitchell 2010: 81).

Otoczenie, w którym dziewczyny spędzają mnóstwo czasu, determinuje ich podejście do własnej płci i seksualności. Otwiera, pozwala negocjować i kwestionować pewne podziały albo zachęca do zadawania samym sobie nowych pytań. Przesuwanie granic seksualności z pewnością ma ścisły związek z budowaniem zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej tożsamości. Niewykluczone, że wiąże się też z jakąś potrzebą przynależności do grupy:

WK: A mówiłaś, że dopiero po jakimś czasie dowiedziałaś się, że nie jesteś hetero. I kiedy to było?

R: No to się strasznie łączy z piłką w ogóle, wiesz [śmiech]. Nie tylko mi... Ja myślałam, że u mnie to się tak po prostu stało, że to był zbieg okoliczności, ale uważam, że u innych lasek jest podobnie. Dlatego, że... o! I to jest w ogóle ciekawe, jak zaczynasz grać w piłkę i jesteś w tym środowisku, to znam dziewczyny, które normalnie by nie spjrzały na inne laski, po prostu je to nie kręci. I one, będąc w tym środowisku, to wiesz, „kto z kim przystaje, takim się staje”, kurde, nawet jeżeli chodzi o orientację. Naprawdę. Wiesz, przesiąka się tym, utożsamia się z tą drużyną, ze wszystkimi. A w piłkę grają same lesbijki<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Kobieta, 24 lata, studentka.

Przestrzeń kobiet jest mikroświatem, wewnątrz którego kontestowane są normy obowiązujące „na zewnątrz”, dotyczące nie tylko płci (w piłce nożnej), lecz także seksualności. Piłkarki, z którymi rozmawiałam, były przekonane o tym, że seksualność jest płynna (zob. Bailey 2009; Baumeister 2000; Diamond 2007, 2012) i może zmieniać się pod wpływem np. tego, w jakim środowisku przebywa się w danym czasie.

Według Lisy M. Diamond to właśnie istota płynności – możemy czuć pociąg seksualny do osoby, której płeć jest „niewłaściwa” (2008: 203-215) i niekiedy ujawnia się to w tzw. sprzyjających warunkach. Rozumiem te warunki jako takie, które służą eksperymentowaniu z kobiecą seksualnością; w ramach których kobieta może pozwolić sobie na przekraczanie binarnych podziałów, wytwarzanych w (hetero)seksistowskiej rzeczywistości. W owych warunkach teoretycznie nie musi i nie powinna czuć obaw, związanych ze wspomnianym (hetero)seksizmem czy homofobią albo z ewentualną stygmatyzacją. Niektóre dziewczyny mogą np. fantazjować o innych dziewczynach w tajemnicy i dopiero w ramach bezpiecznej przestrzeni ujawnić swoje pragnienia. Inne, być może, chcą po prostu spróbować relacji czy stosunku seksualnego z osobą tej samej płci, bo są ciekawe „jak to jest”:

To było tak śmieszne, że każdy wiedział, że [koleżanka hetero] jest niby tą homofobką i tak dalej, mówiła do nas „fuj, lesby” i robiła śmichy-chichy. Jak pojechaliśmy do Lublina, to ja już spałam z [moją dziewczyną] i nagle słyszę taki histeryczny, na maksa histeryczny śmiech tej naszej dresiary z drużyny i drze się, kurwa, tak o szóstej rano, że po prostu wszystkich obudziła takim śmiechem. No i okazało się, że jak weszła do pokoju, to [wspomniana koleżanka hetero] miała majtki na wysokości kostek, a nad nią jakaś tam inna laska [śmiech]. A dresiara zaczęła się tak histerycznie śmiać. Bo to w sumie było zabawne. Potem jej [koleżance hetero] trochę dogryzałyśmy, ale w końcu się popłakała i powiedziała, żeby nie ruszać tego tematu, że jest to dla niej niewygodne i nie chce o tym rozmawiać. I jakoś tam żeśmy się uciszyły, ale to była po prostu hipokryzja, która się lała każdym jebanym ujściem [śmiech]. Dlatego to było dla nas takie śmieszne. Uważam, że wśród nas jest mnóstwo takich zjawisk, często komicznych. To, co się dzieje i to, jak nasza mała grupka jest w stanie zadziać na osoby, które się niby zarzekają, bo wcześniej nie miały dojścia do takiej części społeczeństwa, że nie wiedziały nic o tym i w ogóle było to dla nich obce i „fuj”, obrzydliwe... I nagle gdzieś tam taka laska jest w tej piłce i okazuje się, że w każdej drużynie większość to są osoby homoseksualne. I one nagle gdzieś tam w to wchodzą - w ramach



eksperymentu, w ramach ciekawości, a może tego, że gdzieś tam odczuwały taką potrzebę, tylko były w takim towarzystwie, gdzie po prostu tego nie było. A jak nagle są w takim towarzystwie, gdzie jest to na porządku dziennym, to okazuje się, że jest to warte próby. To jest takie... fajne<sup>10</sup>.

Jedna z rozmówczyń wspomniała o tym, że kobiety dotychczas niezainteresowane innymi kobietami mogą chcieć z nimi bliższego kontaktu. Jej zdaniem dzieje się tak m.in. dlatego, że mają ochotę poeksperymentować ze swoją seksualnością albo kieruje nimi ciekawość wobec czegoś, czego wcześniej nie znały.

Zacytowana powyżej wypowiedź równocześnie potwierdza i kwestionuje postrzeganie przestrzeni żeńskiej ligi piłki nożnej jako bezpiecznej. Piłkarki oczywiście mogą negocjować granice swojej seksualności wewnątrz grupy, ale jednocześnie nie zawsze spotyka się to z aprobatą ze strony pozostałych zawodniczek. Kiedy koleżanka będąca zdeklarowaną „homofobką” weszła w intymną relację z dziewczyną, inne z niej szydziły, śmiały się i starały udowodnić hipokryzję. Byłam trochę zdziwiona, że w tak inkluzywnym środowisku jakiegokolwiek wcześniejsze deklaracje w kontekście orientacji seksualnych, np. że jest się „heteroseksualną dziewczyną” (albo nawet „homofobką”, choć to osobna kwestia), mogą mieć znaczenie dla późniejszych decyzji, np. kiedy przy tym chce się uprawiać seks z dziewczyną.

Oczywiście zdaję sobie sprawę z lekkiego absurdu całej sytuacji. Jednak podczas moich badań zaobserwowałam o wiele więcej podobnych reakcji czy zdarzeń – zachowań agresywnych albo (hetero)seksistowskich, aktów dyskryminacji, kłótni czy tzw. lesbodramatów. Co za tym idzie, postuluję postrzeganie ligi raczej jako heterotopii – przestrzeni nieoczywistej, niepokojącej, wewnątrz której kwestionuje się normy „z zewnątrz” (Foucault 1984). Równocześnie twierdzę, że liga, w jakimś sensie, nie traci charakterystyki bezpiecznej przestrzeni (Evans, Boyte 1986; Scott 1990; za: Hillier 2005: 52).

## Heterotopia

Po przeprowadzeniu głębszej analizy zebranych materiałów stwierdziłam, że przestrzeń żeńskiego futbolu należy postrzegać głównie w kategoriach

---

<sup>10</sup> Kobieta, 23 lata, studentka.

Foucaultowskiej heterotopii (1984). Michel Foucault używa tego terminu w celu opisanie pewnych kulturowych, instytucjonalnych, publicznie niedostępnych przestrzeni, które są niejako „inne”: niepokojące, intensywne, niekompatybilne, sprzeczne lub kwestionujące czy transformujące dany porządek. Owe niestabilne przestrzenie w jednym realnym miejscu zestawiają ze sobą wiele innych. Pozwalają jednostkom wykraczającym poza przeciętność na wytworzenie własnych norm oraz regulacji życia społecznego (1984: 3-8). Myślę, że przestrzeń amatorskiej ligi jest podobna.

Piłkarki nożne naruszają społeczno-kulturowy porządek i kontestują patriarchalne wzorce. Za ich taktykę oporu wobec dominacji mężczyzn można uznać nieheteronormatywne zachowania czy orientacje seksualne. Według Foucaulta wewnątrz heterotopii wszelkie zachowania, relacje i zdarzenia naruszają zasady obowiązujące „na zewnątrz”, wykraczając poza „normy” społeczne (1984: 3-5). Przestrzeń heterotopii nie jest jednoznaczna, nie można dostać się do niej swobodnie. Wejście do niej łączy się z określonym rytuałem – z wykonaniem serii gestów, z prezentacją odpowiedniego podejścia albo zachowania (Foucault 1984: 7-8). Myślę, że właśnie takim „rytuałem” może być np. kwestia konieczności określania orientacji seksualnej, kiedy dziewczyny wkraczają do przestrzeni ligi. Kiedy już się „określą” i zaczynają wchodzić w relacje, w drużynach nierzadko pojawiają się problemy:

Nie no, po prostu to się odbywa na takiej zasadzie, że ktoś przestaje z kimś być, jedna osoba przywłaszcza sobie swoje stare towarzystwo i tamtej się oficjalnie nienawidzi, ale zawsze się znajdzie kilka osób, które rozumieją punkt widzenia tej drugiej osoby, więc przygarniają ją do tego nowego towarzystwa. Po czym wszystkie się spotykają w klubie i albo się nienawidzą, albo się i tak kochają po alkoholu i sobie wybaczą. I tak, jeżeli wytrzeźwieją, to już nie wkraczają, na przykład w danym miesiącu albo danym półroczu, do swojego towarzystwa. To zasycha gdzieś tam, odnawia się tak po prostu, odrasta powoli i znowu może nastąpić zmiana, znowu może się ktoś z kimś zejść, ktoś kogoś zniechęcić i tak to się wszystko toczy, wszystko w jednym towarzystwie od tylu lat...<sup>11</sup>.

Niektóre z moich rozmówczyń określiłyby taki szereg nieprzyjemnych sytuacji jako „lesbodramę”, czyli, w dużym uproszczeniu, długotrwałą kłótnię pomiędzy dwiema lesbijkami, która oddziałuje na resztę zawodniczek, np. w opisany wyżej sposób, czyli odbija się na nich emocjonalnie,

<sup>11</sup> Wywiad 6: kobieta, 28 lat, pracownica korporacji.

psuje atmosferę w drużynie i nierzadko doprowadza do rezygnacji z gry którejs ze stron konfliktu. Z reguły ważną rolę odgrywa w nich alkohol, po którym puszcza hamulce (dlatego większość tzw. lesbodram ma miejsce na imprezach kobiecych albo podczas spotkań drużynowych). Między innymi owe lesbodramy są wydarzeniami, które w jakiś sposób naruszają oczekiwane społecznie „normy”. Są to kłótnie, akty agresji, nienawiści czy dyskryminacji, których głównymi bohaterkami są kobiety. Także rozszady w drużynach zazwyczaj są wywołane problemami uczuciowymi. Piłkarki w jakiś sposób odwracają normatywną rzeczywistość i odtwarzają ją we własnej przestrzeni heterotopii. Owa przestrzeń jest niepokojąca, intensywna. Znacząco wykracza nie tylko poza społeczne oczekiwania wobec kobiet (albo dominujące wzorce kobiecości), ale poza oczekiwania wobec ludzi w całym społeczeństwie.

### **Odwrócony heteroseksizm i etykietowanie**

Rozmówczynie często przyznawały, że w piłkarskim środowisku bycie lesbijką albo kobietą zainteresowaną innymi kobietami jest pewną „normą”. Wielokrotnie słyszałam o „agresywnych”, „głośnych”, „wydziaranych” „piłkarach” albo „lesbach”, które np. podrywają nowe zawodniczki wbrew ich woli (i przy tym bez cienia skrępowania). Wewnątrz piłkarskiego świata zaobserwowałam zjawisko, które nazywam odwróconym heteroseksizmem. Na heteroseksizm składają się różne postawy albo zachowania, które dają przyzwolenie na akty dyskryminacji wymierzone w osoby nienormatywne seksualnie/płciowo (zob. Drabowicz 2008: 102). Heteroseksizm zakłada, że wszyscy ludzie są orientacji heteroseksualnej, wartościuje ich oraz moralnie ocenia właśnie przez ten pryzmat (Best 2005: 14; za: Drabowicz 2008: 102). Istnieje pewna „norma społeczna”, która wyznacza reguły i kształtuje sposoby zachowań (zob. Giddens 2004: 46), m.in. seksualnych. Owa „norma” została zakwestionowana (oraz w jakimś sensie odwrócona) wewnątrz żeńskiej amatorskiej ligi piłki nożnej.

Dziewczyny, które były lesbijkami albo pozostawały otwarte na kontakty z innymi dziewczynami, stanowiły znakomitą większość całej grupy. Mniejszością za to można określić piłkarki heteroseksualne, których orientację często podważano, żartowano z nich, a niekiedy nawet wykluczano, właśnie ze względu na ich heteronormatywne podejście do seksualności. Jedna z heteroseksualnych rozmówczyń przyznała, że miała opory przed

wstąpieniem do żeńskiej ligi futbolu. Obawiała się, że stereotyp kojarzący kobiecą piłkę nożną z lesbijkami, w jakimś sensie się na niej odbije:

R1: Ja w ogóle... Zresztą, kiedyś Ci to mówiłam [do R2]. Że ja, zanim przyszedłam do nich [do ligi], to miałam opory przed tym... Bo wiedziałam... Znaczy wiedziałam... Jest taki chyba ogólnie stereotyp, że...

R2: (przerywa) że piłkarki to lesby.

R1: No większość przynajmniej. No i ja miałam trochę takie opory. Siostra się ze mnie śmiała, że jestem homofobem, ale... nie jestem. Bo w sumie jakoś mnie to... mmm... nie rusza.

WK: Ale te opory związane były z czym? Czego ty się obawiałaś?

R1: Nie wiem tak naprawdę... Nie wiem... Dziwnie...

R2: (przerywa) Może tego, że ktoś będzie też ją postrzegał jako lesbijkę?

R1: Ale faktycznie tak jest, że chyba trzeba od razu jakby się określić wchodząc w to środowisko...

R2: Tak, trzeba się określić.

R1: Ja na przykład jestem taka, że długo nic nie gadałam i tam za bardzo się nie udzielałam... I nikt...

R2: (przerywa) i nikt nie wiedział na początku, czy [R1] jest homo, czy hetero, czy wiesz... Dopiero jak zaczęła wychodzić czy coś i... Pamiętam, że coś tam mi o facecie napomknęła, a ja taka zdziwiona: „CO, TY?” (śmiech)<sup>12</sup>.

Badania dotyczące doświadczeń osób LGBT+ w sportach zespołowych, przeprowadzone w Australii przez Caroline Symons, Melissę Sbaraglię, Lynne Hillier i Ann Mitchell, wykazały, że ludzie mogą nie angażować się w dane aktywności sportowe m.in dlatego, że obawiają się ewentualnego etykietowania albo dyskryminacji na tle płciowym lub seksualnym (2010). Tak mogło być w przypadku rozmówczyni, której wypowiedź zacytowałam powyżej. Podczas badań obserwowałam ją przez jakiś czas. Trzymała się na uboczu, raczej nie utrzymywała z nikim bliższych kontaktów, niewiele mówiła. Myślałam, że po prostu jest trochę nieśmiała, ale może raczej obawiała się kontaktów z lesbijkami? Zwróciła jednak uwagę na coś istotnego – na fakt, że wkraczając do przestrzeni kobiecej ligi trzeba się „określić”.

Z jednej strony dziewczyny widzą seksualność jako płynną, możliwą do zmiany, np. pod wpływem czynników środowiskowych. Natomiast z drugiej strony za wszelką cenę chcą wiedzieć, z którą orientacją sek-

---

<sup>12</sup> Kobiety, 26 I 28 lat, właścicielka małej firmy i studentka.

sualną ktoś się identyfikuje. W moim przypadku sytuacja wyglądała podobnie – pytanie o to, czy jestem heteroseksualna, homoseksualna czy biseksualna było jednym z pierwszych, które mi zadano.

## Podsumowanie

Żeński futbol pozwala na pokazanie w mikroskali tego, jak kształtuje się porządek płci i hierarchia tożsamości płciowych w naszym społeczeństwie. W swoim artykule określam kobiecą piłkę nożną jako grupową taktykę oporu (czyli sposób obrony osób nieuprzywilejowanych) wobec kultury patriarchalnej, heteroseksizmu oraz uniwersalnej podległości kobiet. Piłkarki nożne walczą z krzywdzącymi stereotypami. Sprzeciwiają się dyskryminacji i marginalizacji zarówno ze strony kibiców, jak i instytucji odpowiedzialnych m.in. za rozwój sektora futbolu w Polsce. Działalność moich rozmówczyń wypełnia lukę w polskim sporcie i kontestuje dotychczasowy porządek społeczny.

Nietrudno wywnioskować, że płeć oraz seksualność odgrywają bardzo istotną rolę w konstruowaniu tożsamości nie tylko jednostek, ale także całej grupy kobiet grających w piłkę w amatorskiej lidze. Ponadto z jednej strony ich nienormatywne zachowania seksualne podtrzymują istnienie bezpiecznej przestrzeni (Hillier 2005), a z drugiej przyczyniają się do (re)produkowania heterotopii (Foucault 1984). Wewnątrz ligi wszelkie normy dotyczące płci i seksualności (obowiązujące „na zewnątrz”) są odwrócone oraz zakwestionowane. Jednocześnie przestrzeń można uznać za bezpieczną, bo wewnątrz niej negocjuje się granice, performuje płeć oraz seksualność (zob. Butler 2008) i eksperymentuje (wykraczając poza binarność płci czy tzw. heteronormę).

## BIBLIOGRAFIA

- Babbie, E. (2008). *Podstawy badań społecznych* (przeł. Witold Betkiewicz). Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Best, S. (2005). *Understanding Social Divisions*. Londyn-Thousand Oaks-Nowe Delhi: Sage Publications.
- Birrell, S. (1988). Discourses on the Gender/Sport Relationship: From Women in Sport to Gender Relations, *Exercise and Sport Sciences Reviews*.

- Bourdieu, P., Wacquant L.J.D. (2001) *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (przeł. Anna Sawisz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* (przeł. Karolina Krasuska). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Cahn, S. (1998). *Coming on strong: Gender and sexuality in twentieth century women's sports*. Cambridge: Harvard University Press.
- De Certeau, M. (2008). *Wynaleźć codzienność: sztuki działania* (przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Diamond, L.M. (2007). A dynamical systems approach to female same-sex sexuality. *Perspectives on Psychological Science*, 2, 142-161.
- Diamond, L. M. (2008). *Sexual fluidity: Understanding women's love and desire*. Cambridge, MA: Harvard University Press. doi: 10.1002/9781118896877
- Diamond, L. M. (2012). The desire disorder in research on sexual orientation in women: Contributions of dynamical systems theory. *Archives of Sexual Behavior*, 41, 73-83.
- Drabowicz, T. (2008). Źródła i konsekwencje heteroseksizmu. W: I. Desperak (red.), *Homofobia, mizoginia i ciemnogród? Burzliwe losy kontrowersyjnych ustaw* (s. 100-111). Pabianice: Omega-Praxis.
- Dzik, A. (2008). Kobieta w męskim świecie – konflikt czy spójność ról? Studium socjologiczne kobiet uprawiających „męskie” sporty. Na przykładzie wspinaczki wysokogórskiej, narciarstwa wysokogórskiego oraz ekstremalnych rajdów przygodowych. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 4(1), 116-135.
- Evans, S.M., Boyte, H.C. (1986) *Free spaces*. Nowy Jork: Harper & Rowe.
- Fine, M., Bertram C. (1999) Sexing the globe. W: D. Epstein i J. Sears (red.), *A dangerous knowing: Sexuality, pedagogy and popular culture*, (153-63). London: Cassell.
- Foucault, M. (1984). Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias. *Architecture/Mouvement/Continuité*. Pozyskano z <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>
- Freeman, C., Heiman, R., Leichty, M. (2012). The global middle classes: theorizing through ethnography. Santa Fe: SAR Press.
- Giddens, A. (2004) *Socjologia* (przeł. Alina Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grabowska, M. (2013). Od „gender” do „transgender”: ewolucja kategorii płci społeczno-kulturowej w naukach społecznych i prawie międzynarodowym. *Równość. info*. Pozyskano z <https://rownosc.info/bibliography/publication/od-gender-do-transgender-ewolucja-kategorii-pci-sp/>
- Griffin, P. (1998). *Strong women, deep closets: Lesbians and homophobia in sport*. Champaign, IL: Human Kinetics.

- Hillier, L. (2005). Safe Spaces: The Upside of the Image Problem for Same Sex Attracted Young Women Playing Australian Rules Football. *Football Studies*, 8(2), 51-64.
- Jakubowska, H. (2006). Kobiety i piłka nożna. *Czas Kultury*, 2, 18-38.
- Jakubowska, H. (2013). Sport kobiet i mężczyzn: uwarunkowania, różnice, granice. *Człowiek i Społeczeństwo*, 36, 7-10.
- Jakubowska, H. (2014). *Gra ciałem. Praktyki i dyskursy różnicowania płci w sporcie*. Warszawa: PWN.
- Jakubowska, H. (2015). Dlaczego kobiety nie oglądają piłki nożnej kobiet. W: R. Kossakowski, J. Kurowski, J. Nowakowski (red.), *Modern futbol a świat kibiców* (s. 71-88). Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior.
- Ortner, S.B. (1982). Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do „kultury”. W: T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą* (s. 112-140). Warszawa: Czytelnik.
- Pawłowska, K. (2017). The Power of the Weak: Strategies of Power and Tactics of Resistance in Organization. *Social Studies: Theory and Practice*, 3(2), 39-60.
- Pfister, G. (2011). Women in Sport – Gender Relations and Future Perspectives, W: R. Giulianotti (red.), *Sociology of Sport 2: Social Divisions and Conflicts in Sport* (s. 57-74). Los Angeles, Londyn, Nowe Delhi, Singapur, Waszyngton: SAGE.
- Scott, J. (1990). *Domination and the arts of resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Symons, C., Sbaraglia, M., Hillier, L., Mitchell A. (2010). *Come out to play. The Sports experiences of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT) people in Victoria*. Melbourne: ISEAL and the School of Sport and Exercise at Victoria University.
- Theberge, N. (1993). The construction of gender in sport: Women, coaching and the naturalization of difference. *Social Problems*, 40, 301-313.
- Vance, C.S. (2007). Konstruktywizm społeczny. Kłopoty z historią seksualności (przeł. Agnieszka Kościańska). W: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna. Kobiecość, męskość, seksualność* (s. 15-32). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.





**Iga Kowalska**

igateresa.k@gmail.com,  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

**Antonina Stasińska**

antonina.stasinska@student.uw.edu.pl  
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych  
Uniwersytet Warszawski

**DYSKURS BIOMEDYCZNY A DOŚWIADCZENIE PACJENTÓW.  
ANOREKSJA W UJĘCIU ANTROPOLOGICZNYM****Bioethical discourse and the patients experience:  
Anorexia in anthropological perspective**

**Streszczenie:** Na przykładzie *anorexia nervosa* artykuł ten krytycznie odnosi się do zjawiska medykalizacji. Artykuł proponuje przyjęcie perspektywy etnograficznej i autoetnograficznej w rozumieniu i badaniu tego złożonego zaburzenia. Opisuje medykalizację i jej wpływ na pacjentów. Praca oparta jest na analizie literatury oraz badaniach etnograficznych (przeprowadzonych przez Igę Kowalską) z młodymi kobietami, które doświadczyły anoreksji i jej leczenia w Polsce. Opisuje historyczne, społeczne i kulturowe konteksty zjawiska anoreksji. Stawiamy tezę, że między naukami społecznymi a medycyną potrzebny jest dialog, gdyż anoreksji nie da się wyjaśnić wyłącznie terminami medycznymi. Mogłoby to pomóc lepiej zrozumieć anoreksję, a co za tym idzie – wdrożyć nowe rozwiązania do systemu jej leczenia.

**Słowa kluczowe:** anoreksja; bioetyka; biomedycyna; ciało; etnografia; leczenie; medykalizacja.

**Abstract:** Drawing on the example of *anorexia nervosa*, this paper critically approaches the issue of medicalization. It argues that using ethnographic autoethnographic perspective leads to better understanding of this

complex disease. It describes the phenomenon of medicalization and its effects on patients. The work is based on the analysis of literature and in depth ethnographic interviews (conducted by Iga Kowalska) with young women who have experienced anorexia and its treatment in Poland. It also describes historical, social and cultural contexts of anorexia. We put forward a thesis that between social sciences and medicine a dialogue is needed because anorexia can not be explained only in medical terms. This could help to implement the different ways of understanding and bring new solutions to the anorexia treatment system.

**Key words:** anorexia; bioethics; biomedicine; the body; ethnography; medicalization; treatment.

## Wstęp

Naukowcy zajmujący się medycyną czy psychologią starają się wysnuć uniwersalne wnioski na temat etiologii powstania anoreksji (*anorexia nervosa*) i opracować jednolity model leczenia tego zaburzenia (Kmieciak 2014, Janas-Kozik, Gawęda, Nowak, Żechowski, Jakubczyk, Jeloniek, Hyrnik 2012). Z uwagi na złożoność anoreksji nie jest to jednak do końca możliwe. Badania etnograficzne wydają się adekwatnym sposobem zdobywania wiedzy na jej temat, gdyż oprócz pewnych wspólnych elementów tego schorzenia, bardzo istotny jest jego wymiar indywidualny. Próbując zrozumieć tę chorobę, warto spojrzeć na kontekst jej powstania i rozwoju, który może być bardzo różny w zależności od przypadku. Bliższy jest nam postulat Richarda O'Connora (2013), który traktuje przyjęcie perspektywy osoby chorej na anoreksję jako warunek zrozumienia choroby. Dlatego też dostrzegamy istotną rolę etnografii, która z założenia bada zjawiska, podążając za narracją osoby badanej.

Anoreksja jest sytuacją graniczną, zaburzeniem odżywiania o charakterze autodestrukcyjnym, które w przypadkach skrajnych prowadzi do śmierci, co podkreśla między innymi Barbara Józefik (2006, 2014). Jednym z jej elementów jest samounicestwienie, stopniowa redukcja ciała. Patrząc z perspektywy antropologicznej i bioetycznej, a zarazem z punktu widzenia osób niegdyś cierpiących na *anorexia nervosa*, dostrzegamy równoległą do medycyny i psychologii przydatność etnografii jako narzędzia do badania i rozumienia anoreksji.

W niniejszym artykule zaczniemy od opisanie historycznych i kulturowych uwarunkowań anoreksji. Następnie omówimy częsty element choroby, którym jest obcość ciała i związane z nią pojęcie prymitywizmu. W kolejnej części przedstawimy doświadczenie choroby i model jej leczenia w polskich szpitalach na podstawie badań etnograficznych Igi Kowalskiej, przeprowadzonych w latach 2015-2016. W końcowych podrozdziałach omówimy alternatywne modele leczenia, przywołamy dyskurs ekspercki oraz perspektywę bioetyczną. Podsumujemy, dodając wątki autoetnograficzne, by ostatecznie przejść do wniosków.

### **Anoreksja jako fenomen historyczny**

Anoreksja jest zjawiskiem zakorzenionym w historii i kulturze. Wczesne przypadki głodzenia się były wyrazem pogardy do ciała oraz jego biologicznych funkcji (Kubat 2008). Wyrzeczenie się jedzenia, które miało być oznaką pobożności, zostało nazwane przez lekarzy w XVII i XVIII w. mianem *anorexia mirabilis* (Giddens 2007). Jadłowstręt jest fenomenem, który w ujęciu biomedycznym funkcjonuje od niedawna, jednak już w XVII wieku został opisany jako jednostka chorobowa przez angielskiego lekarza Richarda Mortona w 1689 r. (Józefik 2006). Wśród głównych objawów anoreksji wymienił on wyniszczenie ciała bez duszności i gorączki. Wskazał także utratę apetytu, zaparcia, zanik miesiączki i obojętny stosunek do własnego zdrowia i życia. W obecnie znanej nam postaci anoreksja miała narodzić się dopiero w latach 70. XIX wieku jako *anorexia nervosa* i zostać zdefiniowana przez Williama Gulla i E.C. Lasequela. Badacze ci niemal jednocześnie (i niezależnie), w Wielkiej Brytanii i Francji, opublikowali pracę na jej temat (Derra 2010). Obecnie anoreksja jest zaburzeniem psychicznym, wyszczególnionym w Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób, Urazów i Przyczyn zgonów (ICD-11) i w DSM-V (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) (Józefik 2014). Uległa więc medykacji (Nowakowski 2015, Zola 1983). Jak zauważał już Irving Zola, medycyna ma coraz większy nadzór nad coraz szerszą częścią życia codziennego. Autor nazwał ją nawet „instytucją społecznej kontroli” oraz „repozytorium prawdy” (Zola 1972). Także w kontekście anoreksji medykację trudno dziś określić jako jednoznacznie pozytywną lub negatywną. Broom i Woodward analizują ją poza dyskursem dominacji, podkreślając, że jeśli relacja pacjent – lekarz będzie miała

partnerski charakter, medykalizacja może być postrzegana jako zjawisko pozytywne (Broom, Woodward 1996, za: Nowakowski 2015).

Najbliższe nam ujęcie medykalizacji to uznanie jej za proces, który jako medyczne określa coraz liczniejsze obszary życia, nie tylko funkcje organizmu, ale też problemy polityczne, moralne i społeczne (Słońska, Misiuna 1993). Skupimy się na tym, w jaki sposób zjawisko to kształtuje relacje władzy na oddziałach leczenia anoreksji oraz wpływa na doświadczenia cierpiących na nią pacjentów w Polsce. Oprócz klasyfikacji jako zaburzenie psychiczne na medykalizację anoreksji wskazuje też sposób pisania o niej w czasopismach medycznych, gdzie opisuje się ją w kontekście gospodarki hormonalnej, skupiając się na ciele i leczeniu farmakologicznym, ignorując czynniki kulturowe. Wskazuje na to choćby analiza artykułu z „Pulsu Medycyny”<sup>1</sup>, dwutygodnika adresowanego do środowiska medycznego. „Gdy żołądek woła: »jeść!«, mózg anorektyka wykrzykuje: »nie będę jeść! Nie obchodzi mnie, czy jesteś głodny, czy nie, ja chcę serotoniny!«” (Biernacka 2015). Ponadto autorka zauważa, że anorektyczne BMI (*Body Mass Index*) może maskować depresję, której epizod występuje w ciągu życia aż u 73 proc. osób z zaburzeniami odżywiania. Współwystępowanie depresji i anoreksji łączone jest też z relacjami z rodzicami w dzieciństwie. Winna jest np. matka, która „raz daje, raz odbiera, raz przyciąga, raz odpycha i nie ma w tym żadnej zasady” (Biernacka 2015). Spowodowany przez to stres aktywuje oś przysadkowo-nadnerczową, co, gdy staje się zbyt długotrwałe, może zmienić na stałe biologię organizmu. Przytoczone zostają także dwa przypadki kliniczne, a w obu z nich jest podkreślana konieczność przyjmowania leków (2015).

Zwracamy uwagę, że konsekwencje medykalizacji odczuwają przede wszystkim pacjenci. To oni w wyjątkowo trudnej sytuacji stają się częścią dyskursu medycznego, w którym lekarze posługują się niezrozumiałym językiem eksperckim.

## Kontekst kulturowy

Współczesne skupienie Zachodu na aspektach takich jak dbałość o fizyczność, ciało – jego zdrowie i wygląd, ale też przywiązywanie coraz większej wagi do świadomości tego, co jemy, o jakich porach, w jakich

---

<sup>1</sup> <http://bonnier.pl/2465972,17054,puls-medycyny>, [dostęp: 20.04.2019].

ilościach i konfiguracjach – nie pozostaje bez znaczenia dla zaburzeń odżywiania. Niemożliwe jest oddzielenie anoreksji od współczesnych kulturowych przekazów dotyczących ideałów piękna, które określają to, jakie ciało jest piękne, a zatem pożądane, a jakie nie. Porady dotyczące strategii, które mają za zadanie pomóc – zarówno kobietom, jak i mężczyznom – osiągnąć „ciało idealne”, są na tyle powszechne, że mogą być przyswajane nawet nieświadomie. Susan Bordo (1997: 243) wymienia trzy priorytetowe cechy owej estetyki: szczupły, chudy i młody, nazywając je „obsesjami naszej kultury”. Taki obraz ciała jest konstruowany i promowany przez środki masowego przekazu takie jak internet, telewizja, czasopisma, a w nich utrwalane są wzorce współczesnej mody.

Co istotne, krytykę dyskursu wokół ciała utrudnia fakt, że odwołuje się on również do zdrowia. Diety, sport, a tym samym dyscyplina są przedstawiane wyłącznie jako pozytywne elementy zdrowego trybu życia, co sugeruje, że szeroko rozumiana kontrola nad ciałem przyczynia się do uzyskania bądź utrzymania pożądanych efektów: zdrowia, piękna i młodości. Warto zauważyć, że takie postrzeganie ciała pięknego jest konstruowane kulturowo i stanowi tylko jeden z możliwych sposobów jego percepcji. Antropolożka Emily Massara (1997), opierając się na badaniach społeczności portorykańskiej, ukazuje pozytywny obraz otyłości jako oznaki zdrowia i zwraca uwagę na jego uwarunkowania kulturowe, związane z podziałem ról w społeczeństwie. Kobieta o pełnym ciele jest tu kojarzona z rolą dobrej żony i matki. Spojrzenie z innej perspektywy pozwala także na dostrzeżenie opresyjności wobec ciała, jaką cechuje się kultura Zachodu, a co za tym idzie – umożliwia zdystansowanie się i zdekonstruowanie tak uformowanego obrazu. Oznacza to również uświadomienie sobie, że nie jest on jedynym możliwym sposobem postrzegania estetyki.

### **Anoreksja jako obcy**

Często wymienianym objawem anoreksji jest poczucie obcości ciała (Bruch 1962), które wiąże się ze sposobem, w jaki postrzega się i traktuje ten szczególny rodzaj zaburzeń odżywiania. Antropolożka Megan Warin (2004) w artykule opartym na badaniach etnograficznych pisze o dominującym, tworzonym przez media, psychiatrię oraz teksty akademickie, redukcjonistycznym dyskursie anoreksji. Warin przeprowadziła

46 wywiadów w Vancouver, Edynburgu i Adelajdzie z 44 kobietami i 2 mężczyznami, u których zdiagnozowana została anoreksja. Stawia ona tezę, że osoby cierpiące na anoreksję są widziane przez pryzmat słów i obrazów związanych z prymitywizmem, co przyczynia się do postrzegania anoreksji jako „spektaklu chudości”. Autorka tłumaczy, że spektakl ten ma historyczne i literackie zakorzenie w naszej kulturze (od średniowiecznych karnawałów po prace Kafki i Bauhina), w której ludzie z odległych krajów i innych kultur byli przedstawiani jako egzotyczny „prymitywny Obcy” (Warin 2004).

Takie redukcjonistyczne podejście sprowadza doświadczenie jednostki do metafory spektaklu. Odbywa się to za pośrednictwem reprodukcji wizerunków wycieńczenia przy jednoczesnym pominięciu kwestii poczucia całkowitej kontroli nad ciałem i cierpienia, które są podstawą doświadczenia anoreksji. Warin stawia ważne pytanie, jak prowadzić badania etnograficzne wśród osób, o których istnieje już pewne przekonanie, upowszechniona opinia na ich temat. Trudność polega na tym, że grupa ta jest z góry zdefiniowana przez wszechobecne kulturowe systemy reprezentacji. Istnieją opisane przyczyny i źródła anoreksji, takie jak chęć powrotu do dzieciństwa, nieumiejętność poradzenia sobie z dorosłością, problemy związane z kontrolą i oporem przeciwko podporządkowaniu kobiet, predyspozycje genetyczne, dysfunkcje biologiczne, podatność na wizerunki kanonu piękna promowane przez media, bądź też „toksyczne” rodziny (Warin 2004). Dyskursy te wywodzą się z interpretacji medialnych, psychiatrycznych czy akademickich. Ciało w ekstremalnej, niemalże przerysowanej postaci, które wzbudza z jednej strony przerażenie, z drugiej stanowi obiekt fascynacji, znajduje się w centrum zainteresowania. Antropolożka zwraca uwagę na to, w jaki sposób chudość jest używana do reprodukcji dyskursu prymitywizmu, wręcz wulgaryzującego chorobę. Złożone związki między badaniami etnograficznymi, mediami a psychiatrią zostają kompletnie przysłonięte bądź nawet wymazane i zastąpione narracją o ucieleśnieniu. „Chudość” staje się spektakularnym produktem, a anoreksja zostaje zniesiona do ludycznego obrazu reprezentowanego przez kobiecość, przerażenie, fascynację i śmierć. Warin pisze wręcz o fetyszizacji zmizerniałego ciała (2004). Staje się ono także obiektem egzotykcji, kulturowym obcym. Angielskie słowo *primitivism* prezentuje je jako zbiór wyobrażeń i wizerunków oraz zasób słów, jaki stoi za kulturowym obcym (Lucas, Barret 1995: 290). Anoreksja staje się więc z jednej strony kulturowym *alienem*, który podlega procesom takim



jak fetyszyzacja, esencjalizacja, egzotyzyzacja, jest tabuizowana; z drugiej zaś strony jest pewnym sposobem rozumienia siebie przez kulturę Zachodu, pewnym narzędziem, refleksyjnym podejściem. Zarówno fascynacja, jak i element przerażenia, jaki zawiera w sobie ta choroba, mają swoje źródło w zachodniej fascynacji śmiercią.

Jednakże wszystkie opisane powyżej dyskursy pomijają to, co najważniejsze – indywidualne doświadczenie, które nie ma związku z reprezentacjami, do jakich jest sprowadzane. Mamy do czynienia z odhumanizowaniem chorych na anoreksję. Chorobę tę należy więc wyjąć z dyskursu czysto medycznego, ukazać jej wielowymiarowość, upodmiotowić chorych, oddać im sprawczość i pokazać nie tylko ich ciało, ale także racjonalność. To, co z zewnątrz zdaje się irracjonalną destrukcją, nie jest nią w oczach osoby chorej. Cierpiący na anoreksję realizuje pewien racjonalny i logiczny plan, osiągając kolejne wytyczone przez siebie cele. Jego działania nie są przypadkowe ani pozbawione sensu.

### **Nasycone głodem. Badania Igi Kowalskiej**

Iga Kowalska przeprowadziła dziesięć pogłębionych, nieustrukturyzowanych wywiadów etnograficznych z osobami, które w młodym wieku cierpiały na anoreksję. Rozmowy odbyły się w Warszawie, Olsztynie i Kielcach oraz przez internet w latach 2014-2015. Interesowała ją perspektywa młodych kobiet, które choć raz próbowały szukać pomocy w medycynie. Ich punkt widzenia jest istotny, ponieważ na anoreksję cierpią przede wszystkim kobiety (90-95 proc. chorych), co podkreślają badaczki Susan Bordo (1997), Barbara Józefik (2014) i Aleksandra Derra (2010). Wybrana do opisywanych badań metoda etnografii wielostanowiskowej wg George'a Marcusa ma uzasadnienie, gdyż anoreksja jest zjawiskiem wielowymiarowym. Zgodnie z tą koncepcją należy sięgać do wielu źródeł i przekonań oraz szukać relacji między nimi (Marcus 1995). Dlatego też w badaniu udział wzięły zarówno osoby chore na *anorexia nervosa*, jak i te starające się leczyć to skomplikowane zaburzenie (psychologowie, psychodietetycy).

Badania prowadzone były zgodnie z międzynarodowymi rekomendacjami etycznymi towarzystw antropologicznych, w tym siedmioma zasadami opisanymi przez Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne

(AAA)<sup>2</sup>. Niezwykle ważne było w badaniu uznanie kompetencji badanych (ich podmiotowości i autonomiczności zapisów ich relacji), otwarcie na badaną rzeczywistość, uważne patrzenie i słuchanie (Wyka 1993). Spośród trzech nurtów rozumienia danych zebranych podczas wywiadów etnograficznych, które wyróżnia David Silverman (pozytywizm, emocjonalizm i konstrukcjonizm) (Silverman 2012), Kowalska wybierała przede wszystkim emocjonalizm, ze względu na przeświadczenie, że wartościowe jest „wydobywanie autentycznych relacji z subiektywnych doświadczeń” (Silverman 2012: 115). Podejście to nie jest wolne od ograniczeń i może stwarzać trudności w zgłębianiu doświadczeń osób, które mogą w pewien sposób zniekształcać swoje opowieści i manipulować emocjami (2012). Istotne było też pozyskanie świadomej zgody badanego (Alderson, Morrow 2011), zapewnienie mu poczucia bezpieczeństwa i anonimowości, uzgodnienie, jak i gdzie będą publikowane jego dane i przekazanie pełnej informacji o badaniu (2011). Kowalska informowała swoje rozmówczynie o fazie, w jakiej są badania, o tym, na jaki temat będą przeprowadzone oraz o ich anonimizacji. Imiona rozmówczyń, na ich prośbę, również zostały zmienione. Rozmówczynie były także powiadomione o możliwości odstąpienia od badania w każdej chwili. Niektóre nie tylko wyraziły zgodę na badanie, ale same zgłosiły się do udziału (np. za pośrednictwem grupy na Facebooku)<sup>3</sup>. Doświadczenie anoreksji i rozmowy o niej są emocjonalne i bardzo osobiste, a każda historia silnie naznaczona jest cierpieniem.

## System leczenia anoreksji w Polsce

Zanim osoba, u której podejrzewa się anoreksję, trafi do szpitala, pomocy szuka u licznych specjalistów. Wizyty te kształtują negatywny stosunek do służby zdrowia i do leczenia w ogóle. Ewelina opowiadała o swojej wizycie u psychiatry, po której całkowicie zrezygnowała z prób szukania specjalistycznej pomocy (Kowalska 2015: 50):

Nie wiem, do czego to porównać, do pani z warzywniaka? On był zupełnie neutralny. Ani mi jakoś nie współczuł, on po prostu żadnych emocji nie wykazywał.

---

<sup>2</sup> <https://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=22869>, [dostęp: 11.09.2019].

<sup>3</sup> Pp. Precz z anoreksją.

Zadawał pytania, notował sobie, ja odpowiadałam, nie było w tym żadnych uczuć zupełnie.

Zdecydowanie najbardziej wstrząsającą opowieść Kowalska usłyszała od Moniki, która była u wielu psychologów i psychoterapeutów, a z anoreksją zmagła się od lat:

Widzę, że ta choroba budzi bardzo sprzeczne emocje, jedni spojrzą na ciebie i powiedzą: Boże, dziecko, co się stało, jak ci pomóc, a drugi mówi: no to co, to przestałaś jeść, to zacznij! Nie jesz, zacznij żreć, no! Kup se Apetizer! By niejadedk zjadł obiadek! (...) Później się zaczęłam z tego śmiać, wyszłam i zaczęłam się śmiać, ale... By niejadedk zjadł obiadek, no kup se Apetizer, normalnie nie byłoby problemów, nie byłoby anoreksji na świecie.

Może dziwić, że wykształcona osoba, która prowadzi psychoterapię, uznaje zaburzonego psychicznie człowieka za kogoś, kto nie ma poważnego problemu. Jest to wynik szczególnego traktowania tego schorzenia w kulturze. Znaczenie ma też fakt, że na anoreksję chorują przede wszystkim młode kobiety (Józefik 2014). Są one, jak w powyższym przykładzie, traktowane jak histeryczki, infantylizowane, a ich historie są uznawane za fanaberie i wymysły. Lekarz, przy szczupłej, chorej na anoreksję nastolatce okazuje swoje paternalistyczne podejście (Kowalska 2015). Paternalizm to działanie w imię dobra chorego, ale wyłącznie z perspektywy medyka. W takim ujęciu lekarz jest niczym ojciec, który troszczy się o swoje dziecko – pacjenta (Łuków 2005). A skoro doktor ma wiedzieć lepiej, co jest dla lezonego dobre, pozbawia go kontroli, a także neguje jego opowieść o doświadczeniu choroby, co w przypadku anoreksji prowadzi do odwrotnego od zamierzonego skutku.

Na podstawie dostępnych opracowań, dokumentów Oddziału Klinicznego Psychiatrii i Psychoterapii Wieku Rozwojowego w polskim mieście o liczbie ludności około 200 tysięcy (Miasto 1) oraz Kliniki Psychiatrii Dzieci i Młodzieży w jednym z największych miast w kraju (Miasto 2) Kowalska analizowała system leczenia anoreksji i zestawiała go z perspektywą swoich rozmówczyń (Kowalska 2015).

Leczenie anoreksji budzi kontrowersje i jest naznaczone największym procentem śmiertelności wśród zaburzeń psychicznych. Na jadłowstręt umiera około 22% osób zdiagnozowanych (Urban 2005). Wskaźnik ten przy bulimii wynosi między 5, a 20 % (Józefik 2014: 104). Ponadto,

w przypadku anoreksji, im dłużej trwa choroba, tym wyższy jest wskaźnik umieralności (2014). Psychiatrzy wyróżniają trzy typy anoreksji: neurotyczny, borderline i psychotyczny (Janas-Kozik i in. 2012). Proces leczenia powiązany jest ściśle z zasadami wewnątrzoddziałowymi i treścią kontraktów terapeutycznych, z którymi pacjent zapoznaje się podczas przyjęcia do szpitala (Kmieciak 2014). Opisane są tam fazy terapii, którym będzie poddany. Czas pobytu w szpitalu zależy od szybkości zyskiwania na wadze przez osobę leczoną na oddziale. W Klinice Psychiatrii Dzieci i Młodzieży w Mieście 2 został zaplanowany na dwanaście tygodni i podzielony na cztery fazy. Kontrakt z pacjentem sprowadza się do stopniowego uzyskiwania przez niego „przywilejów”. Korzystanie z nich zależy od aktualnego poziomu BMI lub tego, czy w danym czasie pacjent przytył o określoną liczbę kilogramów. „Przywileje” te to np.: odzyskanie rzeczy osobistych, swobodne poruszanie się po oddziale, wizyty rodziny, możliwość pójsia na spacer. Pacjentki chronione są przed wysiłkiem fizycznym, a ich stan somatyczny jest stale monitorowany (Kowalska 2015). W programie podkreśla się konieczność osiągnięcia konkretnej wartości BMI, by „awansować” do kolejnej fazy. Wyznaczony jest także czas na zjedzenie posiłku, np. w fazie pierwszej jest to trzydzieści minut. Jasno zaznaczone zostało również, że „Jeżeli pacjent nie spożyje wystarczającej ilości posiłku (według pielęgniarki) otrzyma brakującą ilość w postaci zmiksowanej do wypicia lub sondą”<sup>4</sup>. Ten zapis sprawia, że to pielęgniarka staje się wyrocznią, jeśli chodzi o ilość spożytego jedzenia. Po podpisaniu kontraktu pielęgniarka może więc w praktyce zdecydować o zastosowaniu sondy bez zgody pacjenta w danym momencie. Pacjent i pielęgniarka są w relacji władzy. Łatwo w takiej sytuacji o zachowanie paternalistyczne, zmuszanie do wypicia zmiksowanych resztek lub „wtłaczanie” sondy na siłę (Kowalska 2015).

Stosowane w szpitalu pomiary i obserwacje dla wielu pacjentek są niezrozumiałe. Często nie mają one świadomości, dlaczego trafiają na tego typu oddział (Kowalska 2015). proces terapii jest dla nich uciążliwy i tajemniczy, gdyż mimo że podpisały kontrakt, mało kto tłumaczy im ich prawa i reguły, których muszą przestrzegać na oddziale. Uczestniczki badań często wspominały, że kontrakt był im, czy ich rodzicom, po prostu „przedkładany”. Tak wyjaśniła to Alicja:

---

<sup>4</sup> Cyt. za „Program leczenia anoreksji”. Jako „sondę” określamy w artykule sondę żołądkową, która wprowadzana jest przez nos lub usta do żołądka lub jelita cienkiego.

To też były takie narzucone reguły, których nikt nigdy nie chciał wytłumaczyć, to też dla mnie było takie nie w porządku, bo nikt z nami nie usiadł, nie wytłumaczył: słuchajcie, nie wolno, bo... tylko takie zamykanie nas na siłę, więzienie i później tylko kary bo ktoś się zaczął buntować. Jasne, zakazany owoc smakuje najlepiej, szczególnie jak się nie rozumie dlaczego... Dla mnie to było takie dziwne i złe podejście.

W trakcie leczenia szpitalnego personel skupia się na zwiększaniu wagi i dyscyplinie jedzenia w określonym czasie. Pacjentki pilnowane są przez pielęgniarki w trakcie posiłków oraz po nich, a często także zmuszane do zjedzenia ilości, której po długim czasie głodzenia się nie są w stanie przyjąć. Tak o leczeniu w szpitalach mówi Monika:

W szpitalach zwykle jest nastawienie na to, żeby tuczyć, czy dobrze się czujesz czy źle, żryj, a będzie dobrze, wypuścimy cię jak przytyjesz, wypuścimy cię żebyś spotkała się z rodzicami, jak dotyjesz do tej wagi i nie było nastawienia, że jak poczujesz się lepiej, jak będziesz mogła zjeść sama z własnej woli, nigdy nie było czegoś takiego.

Przyzwolenie na używanie sondy żołądkowej (w sytuacji gdy pacjent nie przytył wystarczająco) według rozmówczyń w praktyce było nadużywane i stosowane na zasadzie kary, np. za niezjedzenie posiłku w pół godziny. Tak swoje doświadczenia z sondą wspomina Monika:

Oni mnie wzięli „na utuczenie”, że tak powiem, to było tak powiedziane albo sama sobie to tak nazwałam, bo byłam w szpitalu i jedyne co miałam, to miałam sondę. Przez trzy dni. Miałam sondę, bo odmawiałam posiłków. Jak osoba chora, która ma zmniejszony żołądek do rozmiarów orzecha włoskiego nagle ma zjeść danie, które składa się z zupy, z kotleta, z jakichś ziemniaków i innych rzeczy? Nawet jeżeli bym chciała, to nie jestem w stanie sobie wpakować tego w żołądek, bo automatycznie żołądek tego nie przyjmuje.

Karą za naruszenie regulaminu często jest pozostanie w sali obserwacyjnej w piżamie, zwane przez pacjentki „reżimem łóżkowym” (Kowalska 2015). Głównym problemem jest brak podjęcia przez personel choćby próby zrozumienia pacjentek, o czym wspomina Alicja:

My siedziałyśmy, jadłyśmy, a ona stała nad nami albo sobie usiadła obok, sama jadła jakieś mega tuczące rzeczy, batoniki, czy jakieś słodycze, gdzie my musiałyśmy jeść po sześć kanapek. To było sześć kanapek na śniadanie, sześć na kolację i trzy na drugą kolację. I my tak siedziałyśmy, musiałyśmy to jeść, miałyśmy na to pół godziny, ona siedziała, objadała się słodyczami i rzucała nam tekstami, że my nie wiemy, co to jest prawdziwy głód, że przecież dzieci głodują, a my sobie coś wymyśliłyśmy, że teraz to taka piękna moda na to odchudzanie, że przecież mamy to na własne życzenie, i wiele było takich pielęgniarek.

**Koncentracja na jedzeniu i wzroście BMI oraz nieustanne ważenie zazwyczaj źle wpływają na pacjentki. To, co ma być lekarstwem, staje się tutaj symbolem braku kontroli. Alicja tak określa te metody:**

To było na zasadzie: masz to zjeść, masz na to pół godziny i koniec, tak... i nie było żadnego zrozumienia, żadnej pomocy, pokazania mi, że to jest choroba i że ja muszę się wyleczyć, tylko to było na zasadzie żryj i tyle, to jest najważniejsze (...). No jakby zmuszanie do jedzenia nie jest lekarstwem, na pewno nie w 100%, jasne, jedzenie to jest główna rzecz, dzięki której trzeba się wyleczyć, która pomaga, ale to nie jest najważniejsza rzecz, bo jeżeli ma się to wsparcie psychiczne, to człowiek sam zaczyna jeść.

„Przywileje” opisane w kontraktach szpitalnych to w rzeczywistości prawa należne każdemu na mocy Ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta z dnia 6 listopada 2008 r. Decydując o wejściu na oddział, dobrowolnie rezygnuje się z niektórych z nich, np.: osobistych kontaktów z bliskimi, rozmów telefonicznych, wolnych wyjść poza oddział (Kmieciak, 2014). Przykładem może być Rozdział 9 wyżej wspomnianej ustawy, który zapewnia prawo pacjenta do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego. Artykuł 33 określa prawo pacjenta do kontaktu osobistego, telefonicznego lub korespondencyjnego z innymi osobami, co na podstawie kontraktu zostaje uznane tutaj za „przywilej”, na który trzeba sobie zasłużyć (Kowalska 2015).

### **Inny model leczenia anoreksji**

Warto wspomnieć o innych modelach leczenia anoreksji stosowanych na świecie, np. o FTB (*family based therapy*). W tej metodzie rodzice

odgrywają kluczową rolę w procesie terapii młodego człowieka z anoreksją. Nie są oni oddzielani od dziecka, tak jak dzieje się to w polskich szpitalach. Kiedy osoba chora uzyska odpowiednią wagę, nastąpić może kolejny etap leczenia, czyli rozwiązywanie problemów dotyczących wieku dorastania. Harriet Brown, autorka książki *Kiedy jedzenie wymaga odwagi* (2011) podkreśla, że nastawienie na terapię rodzinną na świecie jest coraz większe, czego dobrym przykładem oprócz Stanów Zjednoczonych jest Australia. W szpitalu dziecięcym w Westmead powstały dwa oddziały rodzinne, gdzie bliscy mogą stale towarzyszyć choremu w walce z anoreksją (Brown 2011).

W Polsce także istnieją alternatywne modele leczenia anoreksji, np. w ośrodku terapeutycznym, z którego założycielką rozmawiała Iga Kowalska. Helena Rogowska postanowiła założyć fundację, ponieważ jej córka, cierpiąca na anoreksję i bulimię, bardzo długo nie mogła znaleźć pomocy. Dopiero kontakt z psychoterapeutką pracującą w Stanach Zjednoczonych pozwolił Rogowskiej znaleźć wsparcie dla córki. Razem rozpoczęły starania o założenie fundacji i ośrodka.

## Leczenie w ośrodku terapeutycznym

Pomoc odbywa się w nim na zasadzie turnusów terapeutycznych, których przewidywany czas trwania wynosi 42 dni<sup>5</sup>. Z zakwalifikowanymi osobami podpisywane jest porozumienie. Różni się ono od wspomnianego wcześniej kontraktu. Istnieje w nim informacja o kosztach pobytu w ośrodku, które ponoszone są przez pacjenta<sup>6</sup>. Możliwość leczenia w tego typu miejscach mają więc tylko wybrani, których na to stać. Uczestnicy turnusów biorą udział m.in. w terapiach grupowych, rodzinnych czy warsztatach z dietetykiem.

Zakwaterowanie, wyżywienie, opieka lekarzy specjalistów czy badania kontrolne, jak powiedziała Kowalskiej szefowa ośrodka, zapewniane są ze środków prowadzonej przez Rogowską fundacji. Podobnie jest z przyjemnościami, które funduje się podopiecznym, takimi jak kino,

---

<sup>5</sup> Informacje zebrane podczas wywiadu z Heleną Rogowską i dzięki analizie tekstu porozumienia zawieranego z pacjentami oraz regulaminu ośrodka terapeutycznego.

<sup>6</sup> Wynosi on 12 tys. zł. Pacjent (lub rodzina) musi sam pokryć koszty terapii i zajęć „o podłożu terapeutycznym i psychologicznym”. Każda godzina tych zajęć kosztuje 100 zł. Terapia i zajęcia prowadzone są przez co najmniej 20 godzin w tygodniu.



kągle czy bilard. Fundacja utrzymuje się z darowizn i korzysta z pracy wolontariuszy, którzy sprawują całodobową opiekę nad pacjentami<sup>7</sup>. Zasady pobytu w ośrodku różnią się od tych obowiązujących w szpitalu. Istnieją formy zakazów i nagród, wdrażane jednak w zupełnie inny sposób niż w omawianych wcześniej szpitalach.

Pacjenci mają kontakt z bliskimi w czasie terapii rodzinnych, ale mogą spotykać się częściej lub dłużej, w zależności od decyzji terapeutów. „Terapia rodzinna jest nieodzownym elementem terapii, ja nie rozumiem dlaczego np. nie ma tego w szpitalach, ci rodzice są zagubieni. Rodzina często zamiast pomagać – przeszkadza. Zresztą wiem to po sobie, bo sama to robiłam” – podkreśla założycielka ośrodka. Na przepustkę wyjść można po dwóch tygodniach, jednak w zależności od okoliczności może odbyć się to wcześniej. Dodatkowe spotkania z przyjaciółmi są formą nagrody, podobnie jest ze spacerami poza terenem ośrodka.

Jeśli chodzi o jedzenie, posiłki przygotowywane są wspólnie z dietetykiem i opiekunką. Jedynie gdy okaże się, że pacjent zaczął oszukiwać, zostanie „poproszony” o odstąpienie od przygotowywania swoich posiłków i zrobi to za niego opiekun.

Ze względu na zbyt niską wagę można nie zakwalifikować się do leczenia w ośrodku. Niedożywienie uniemożliwia bowiem intensywną psychoterapię, która jest tam prowadzona. Tak mówi o tym Rogowska: „Wychodzimy z założenia, że niemoralnym jest proponować komuś nadzieję, która i tak nie przyniesie odpowiednich rezultatów, więc przekonujemy wtedy ludzi niestety do tego, żeby położyć to dziecko w szpitalu, (...) «dorobić» mu wagi, niestety taka jest prawda, nie lubię tego słowa «podtuczyć», ale tak się dzieje w szpitalach, że to jest «tuczenie»”. Mimo że metody leczenia w ośrodku terapeutycznym są inne i, zdawałoby się, bardziej etyczne, to jednak bez wcześniejszego pobytu na oddziale leczenia zaburzeń odżywiania terapia w ośrodku bywa niemożliwa. Leczenie w ośrodku terapeutycznym można zatem uznać za drugi etap w walce z anoreksją, do którego niezbędny może okazać się pobyt w szpitalu, a kojarzy się on przecież pacjentkom z „tuczeniem” i przemocą. Trudno więc jednoznacznie stwierdzić, że system leczenia w publicznych szpitalach jest „gorszy” od tego w prywatnym ośrodku, ponieważ ten ostatni wyklucza osoby nie tylko ze względu na ich sytuację materialną, ale także na stopień wychudzenia. Wyłaniający się z tego obraz leczenia anoreksji nie

---

<sup>7</sup> Ta kwota według Heleny Rogowskiej wynosi 10-15 tys. zł miesięcznie, w zależności od pory roku i liczby pacjentek przebywających w ośrodku.

jest czarno-biały, ukazuje raczej potrzebę przebudowania systemu opieki w ośrodkach publicznych, ponieważ w większości przypadków leczenie tam okazuje się niezbędne.

Tym, co najbardziej różni ośrodek terapeutyczny od szpitala, jest duża względność zasad, które często dostosowywane są do indywidualnych motywacji zgłaszających się pacjentów<sup>8</sup>. Zupełnie inaczej wygląda też kwestia kontroli wagi. W przeciwieństwie do sytuacji w szpitalu, gdy każdy wie, ile waży i stara się oszukiwać co do liczby kilogramów, tutaj system został skonstruowany inaczej:

Waga jest dla mnie, nie dla nich. I taką informację otrzymują zaraz na dzień dobry jak przyjeżdżają, że są ważone rano i wieczorem, ale waga jest dla nas, a nie dla nich. Dlatego, że musimy wiedzieć, co się dzieje. Zbyt duża różnica między wagą wieczorną a ranną pokazuje, że trzeba zwrócić uwagę na takiego pacjenta. Nikt od razu nie idzie i nie mówi: „Słuchaj, ty coś kombinujesz”, tylko zwraca się uwagę i najczęściej się go przyłapuje. Np. na ćwiczeniach o 5 rano w łóżku.

Po konsultacji ze specjalistami w dziedzinie leczenia anoreksji Rogowska stwierdziła: „Rozmawialiśmy o tym, że szpital: OK, waga idzie w górę, ale po szpitalu natychmiast sanatorium naszego typu. Wtedy intensywna i różnorodna psychoterapia przyniesie lepszy efekt. Bo mózg jest odżywiony i pracujemy na emocjach”. Swoją postawę do szpitala wyraża jednak w bardzo zdecydowany sposób: „Przybieranie na wadze anorektyczek bez psychoterapii to jest nic innego jak tuczenie kurczaka. I ona wychodzi z tego szpitala bez świadomości i po prostu wraca z powrotem do tego samego”.

## **Perspektywa bioetyczna**

Bioetyka powstała początkowo w odpowiedzi na eksperymenty prowadzone na ludziach, czego przykładem jest Kodeks Norymberski (Weindling 2011). To pierwszy poświęcony badaniom klinicznym kodeks

---

<sup>8</sup> Punkt 25. regulaminu stanowi: „W okresie przebywania w Ośrodku obowiązuje przestrzeganie niniejszego regulaminu. We wszystkich sprawach, których nie obejmuje niniejszy regulamin obowiązują normy etyczne i międzyludzkie, oraz polecenia personelu Ośrodka”.

etyczny, w którym zawarta została chociażby zasada świadomej zgody (2011). Źródła bioetyki odszukać można także w teologii, filozofii analitycznej i moralnej, a problemy z jej zakresu były pierwotnie rozpoznawane i rozwiązywane w sposób teoretyczny, formalistyczny, proceduralny i „bezciesny” (Lopez 2004, za: Kowalska 2015). Dowodem tego są próby tworzenia pewnych uniwersalistycznych pryncypiów, co zrobili chociażby Tom L. Beauchamp i James F. Childress (1996), wymieniając wśród nich zasadę dobroczynienia, nieszkodzenia, szacunku i autonomii oraz zasadę sprawiedliwości.

Medycyna, którą przecież w dużej mierze zajmuje się bioetyka, jest nie tylko nosicielem pewnej społecznej moralności, ale także częścią społecznej kontroli populacji (Lopez 2004). Jest więc silnie osadzona w rzeczywistości analizowanej przez nauki społeczne, takie jak socjologia czy antropologia. Dzięki etnografii bioetyka zyskuje narzędzia potrzebne, by włączyć do rozważań ludzkie doświadczenie, a nawet uznać je za prymarne. Nauka ta dostarcza instrumentów potrzebnych, by odkryć znaczenia i związki w charakterystycznych, lokalnych środowiskach i interpretację ich rzeczywistego wpływu, oraz próbuje stworzyć spójną narrację interakcji, które są niejednoznaczne i zmienne (Lopez 2004, za: Kowalska 2015). Etnografia proponuje więc nieco szersze spojrzenie niż tylko formalne i abstrakcyjne dyskursy, które obecne są w bioetyce od początków jej powstania. Zdaniem Lopeza bioetyka jest jednak dyskursywnym tworem i w jej obrębie potrzebne jest także zrozumienie pewnych społecznych uzgodnień, które pozwolą wyjaśnić wagę tej dziedziny i jej pojawienie się w przestrzeni społecznej (Lopez 2004, za: Kowalska 2015). Chociaż socjologia i etnografia nie są użyteczne w rozwiązaniu każdego konfliktu moralnego, to obie te nauki mają szansę wnieść do bioetyki ogromną wartość: autentyczność ludzkich przeżyć. Co zatem łączy etnografię i bioetykę? Dobrze wyraża to Magdalena Radkowska-Walkowicz: „Etnografię i bioetykę będzie wówczas spajać zaangażowanie, (...) chęć, jeśli nie rozwiązania istotnego problemu dla danej grupy czy nawet jednostki, to przynajmniej próby jego naświetlenia tak, by łatwiejsze było funkcjonowanie w świecie i jego udamawianie” (Radkowska-Walkowicz 2013: 232). Antropolożka zwraca uwagę także na ważną funkcję antropologii: rozpoznanie mechanizmów stygmatyzacji i wykluczania (2013). Wychudzone, wyróżniające się ciała osób cierpiących na jadłowstręt czynią tę grupę szczególnie podatną na wykluczenie i pogardę. Takie właśnie są odczucia rozmówczyń Kowalskiej, szczególnie ujawniające się pod-

czas kontaktów z lekarzami czy terapeutami (Kowalska 2015). Wskazują na to również doświadczenia autorek niniejszego artykułu.

Leczenie *anorexia nervosa* jest wyjątkowo trudne ze względu na fakt, że na zaburzenie to cierpią przede wszystkim osoby w wieku dojrzewania, w większości młode dziewczyny, a etiologia tej choroby może być bardzo zróżnicowana. W szpitalach psychiatrycznych istnieje przyzwolenie na stosowanie wątpliwych etycznie środków (sonda żołądkowa, „reżim łóżkowy”), by w brutalny sposób przywrócić do życia wycieńczone ciało. Sondę żołądkową uznajemy za nieetyczną, gdy stosuje się ją jako karę, a nie środek medyczny ratujący życie. Trzeba postawić zatem pytanie: czy zależy nam na leczeniu, czy „zaleczeniu”? Warto bowiem zauważyć nieskuteczność szpitalnego procesu terapii anoreksji. Świadczy o tym wracanie pacjentów na leczenie nawet po kilkanaście razy<sup>9</sup>. Zarówno z naszych autoetnograficznych doświadczeń, jak i z narracji rozmówczyń Igi Kowalskiej wynika, że pacjentki na oddziałach zaburzeń odżywiania czują się jak w więzieniu, wychodzą, chudną i wracają na leczenie. Obserwacja ciała powoduje jeszcze większą fiksację na liczbach, dyscyplinie i rywalizacji, co prowadzi do pogorszenia choroby, bo dyscyplina i liczby i tak są ważną jej częścią. Tworzenie jednolitego modelu anoreksji obarczone jest także ryzykiem wspomnianego już paternalizmu.

## Perspektywa autoetnograficzna

Współcześnie autoetnografia rozwija się w dwóch kierunkach: paradygmatu ewokatywnego (Ellis 1997, 2004, Ellis, Bochner 2006), zmierzającego w stronę artystyczną i performatywną, oraz autoetnografii analitycznej, która na pierwszym planie stawia analizę materiału etnograficznego i podejścia teoretyczne (Kacperczyk 2014). Posługujemy się tą drugą (Anderson 2006a: 374). Jest ona rozumiana jako całościowa metoda lub strategia badawcza. W takiej roli obsadza ją Leon Anderson w swoim projekcie powrotu do „realistycznych i analitycznych tradycji etnograficznych” (Anderson 2006a: 373). Proponuje on i rozwija rodzaj podejścia

---

<sup>9</sup> [https://www.onet.pl/?utm\\_source=www.facebook.com\\_viasg\\_kobieta&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=leo\\_automatic&src=ucs&pid=8950bb08-e769-446a-86d6-b96cd5440b76&sid=63eeb4cc-4788-4ae3-a160-ddd0a01f6209&utm\\_v=2&fbclid=IwAR2ocTrg1a5sB21pJ1XVPLZGVvPP9RdPMGzEFcPLhmVEj0Hdw\\_bbxYPhVHA](https://www.onet.pl/?utm_source=www.facebook.com_viasg_kobieta&utm_medium=social&utm_campaign=leo_automatic&src=ucs&pid=8950bb08-e769-446a-86d6-b96cd5440b76&sid=63eeb4cc-4788-4ae3-a160-ddd0a01f6209&utm_v=2&fbclid=IwAR2ocTrg1a5sB21pJ1XVPLZGVvPP9RdPMGzEFcPLhmVEj0Hdw_bbxYPhVHA), [dostęp: 06.04.2019 r.]

nawiązującego wyraźnie do klasycznej etnografii, koncentrującej się na próbie realistycznego opisu rzeczywistości, ale wzbogaconej dodatkowo o ujawnienie i świadome włączenie do procesu badawczego osobistego odniesienia badacza, jego odczuć i refleksji pojawiających się w toku zadań poznawczych. Autoetnografia analityczna jest więc połączeniem autonarracyjnego przekazu badacza, opartego na systematycznej autorefleksji i autoobserwacji, oraz złożonych czynnościach etnograficznych, takich jak prowadzenie wywiadów, rozmów nieformalnych, ujawnianie lokalnych przekonań, zapisywanie historii życia uczestników badanej grupy, obserwacja uczestnicząca czy gromadzenie materiałów zastanych, i stanowi całościową metodę zbierania i analizowania materiałów empirycznych (Kacperczyk 2014). Kluczowe w projekcie autoetnografii analitycznej staje się dążenie do budowania objaśnień teoretycznych oraz wyjścia poza zebrane dane w stronę pewnych uogólnień. Własne narracyjne „ja” używane jest, by lepiej zrozumieć świat Innych. W takim procesie generowana jest wiedza naukowa oparta na analizie starannie dobieranych danych, która prowadzi do wyłonienia abstrakcyjnego modelu i generalizacji wniosków. W takiej perspektywie następuje pełne uznanie subiektywnego doświadczenia i autorefleksyjności badacza, a refleksyjność ta uznawana jest za „nieodłączny element procesu badawczego” (Davies 1999: 5). Jest ona podporządkowana zadaniom poznawczym i ma na celu służyć rozwijaniu wiedzy naukowej.

W ujęciu wielostanowiskowej etnografii Marcusa perspektywa autoetnograficzna może być widziana jako kolejne, dodatkowe stanowisko – w tym wypadku badacza, który dzieli z rozmówcami podłoże empiryczne – doświadczenie choroby. Własne doświadczenie choroby jest ważnym czynnikiem podjęcia takiego tematu przez nas jako badaczki. Obie byłyśmy chore na anoreksję, choć, co istotne, były to zupełnie inne doświadczenia.

Antonina Stasińska: Choroba się zaczęła, gdy byłam w gimnazjum, zostałam zdiagnozowana w wieku 15 lat. Powszechnym aspektem jadłowstrętu psychicznego jest wspomniana już, doprowadzana z biegiem choroby do skrajności, kontrola nad własnym ciałem. W moim przypadku była ona nie tylko narzędziem służącym do dyscyplinowania ciała, ale także niejako przyczyną zaburzenia. To właśnie ona dawała mi, oczywiście tylko początkowo, poczucie bezpieczeństwa. Ponieważ na wszystkich innych polach, takich jak rodzina czy życie uczuciowe, miałam poczucie tracenia kontroli, postanowiłam mieć wpływ przynajmniej na tę jedną sferę –

własne ciało i jego wygląd. Niestety nawet w tym przypadku osiągnięty efekt był odwrotny do zamierzonego. Z biegiem rozwoju choroby zaczęłam zamykać się wewnątrz własnego ciała, jednocześnie chcąc je zredukować do możliwie jak najmniejszego rozmiaru. Wówczas reakcje znajomych na utratę wagi były niemalże zawsze pozytywne, co dawało mi zwykle chwilę zadowolenia z własnych osiągnięć. Jednak w krótkim czasie zrozumiałam, że niemożliwe jest osiągnięcie satysfakcji, która pozwoliłaby przerwać dietę. Coś, co wedle założenia miało mi dać poczucie panowania i władzy, stało się moim więzieniem. Stopniowo zyskiwałam coraz większą kontrolę nad rozmiarem i wagą swojego ciała, nie dostrzegając, że tracę ją nad własnym umysłem. Udawało mi się przekraczać granice zmęczenia, wycieńczenia czy fizycznego bólu, lecz nigdy nie osiągnęłam samozadowolenia. Punktem zwrotnym mojej choroby był moment, kiedy zdałam sobie sprawę, że nie jestem już w stanie przestać myśleć o tym, co zjadłam, ile zjadłam i co muszę zrobić, by spalić spożyte kalorie. Niemal nie odbierałam bodźców zewnętrznych, byłam jak cień, nie umiałam się skoncentrować na niczym innym. Takie myślenie całkowicie wyobcowało mnie z otaczającego świata, było męczące i doprowadziło do poczucia skrajnej samotności, bezsilności i niemocy. Uświadomiłam sobie, że jestem więźniem własnego umysłu. Po raz pierwszy zostałam oficjalnie zdemaskowana, gdy po pięciu miesiącach od zatrzymania się miesiączki przestałam również odpowiednio trawić. Z uwagi na to, że nie byłam jeszcze pełnoletnia, do gabinetu pani gastrolog musiałam wejść z tatą. Zostałam poproszona o opowiedzenie, co mi dolega, wymieniliśmy kilka zdań, zostałam zapytana czy w ostatnim czasie straciłam na wadze. Gdy wymijająco udzieliłam odpowiedzi, padło oskarżające i kompletnie paralizujące stwierdzenie: „Pani ma anoreksję”. Wtedy usłyszałam diagnozę po raz pierwszy. Najbardziej szokujące było dla mnie to, że pomimo moich wszelkich starań, by chorobę zachować w ukryciu (w czym odniosłam sukces w gronie rodziny i przyjaciół), zostałam w pięć minut przejrzana na wylot, w dodatku przez osobę całkowicie mi obcą. Nigdy wcześniej nie przypuszczałam, że kiedykolwiek mogłabym zostać określona mianem „anorektyczki”. Początkową reakcją była samoobrona, później wyparcie, dopiero po jakimś czasie nadeszła akceptacja i chęć pomocy sobie samej, która zakończyła się terapią.

Gdy patrzę na swoje doświadczenie z perspektywy 9 lat, jestem skłonna stwierdzić, że jest to jedna z najbardziej egoistycznych i samotnych chorób, jakie znam. Jej egoizm nie jest cechą osoby chorej, jest raczej symptomem zaburzenia bądź jego efektem. Osoby bliskie zostają automatycznie odsunięte jako potencjalnie te, które ze względu na swoją troskę mogłyby zdemaskować chorobę lub namówić do jedzenia. Osoba cierpiąca na anoreksję prawie przestaje uczestniczyć w procesie socjalizacji, tworzy swój własny, zamknięty świat.

Iga Kowalska: Zaczęłam kontrolować swoją dietę w wieku dziewięciu lat. Im mniej jadłam, tym bardziej czułam się czysta, niezłomna i silna. Wśród rówieśników czułam się słaba i nierozumiana. Chudłam coraz bardziej, aż w pewnym momencie przestałam mieć energię, miałam coraz gorsze wyniki badań, a mój wzrost się zatrzymał. Nie pamiętam wszystkiego z tego okresu, pamiętam jednak doskonale pogardę, z jaką traktowali mnie lekarze (byli to endokrynolog i psychiatra w krakowskim szpitalu w Prokocimiu). Nikt mnie o niczym nie informował, tylko wypraszano mnie z gabinetu i prowadzono rozmowy z moją mamą. Ja nie miałam żadnej świadomości, że robię sobie krzywdę. Czułam się coraz chudsza i lepsza od innych, coraz bardziej zamykałam się w swoim świecie. Kiedy rodzice zmuszali mnie do jedzenia, robiłam brzuszki w ubikacji lub biegałam po pokoju. Wyznaczałam sobie wielkość jedzenia, np. porównując je do wielkości talerza, i kiedy ktoś mnie zmuszał do jej przekroczenia, płakałam i intensywnie ćwiczyłam. W wieku dziesięciu lat znalazłam się w szpitalu na oddziale endokrynologicznym, ponieważ podejrzewano u mnie anoreksję, nikt jednak nie powiedział mi, dlaczego mnie przyjęto. W ogóle nikt ze mną nie rozmawiał. Słyszałam tylko szepty lekarzy o podejrzeniu anoreksji, codziennie kontrolowano mi wagę i wzrost i zmuszano do jedzenia ogromnej ilości obrzydliwego jedzenia. Pielęgniarka siedziała koło mnie i wmuszała we mnie kilka kanapek, pilnowała, czy jem. Codziennie rano przed ważeniem byłam obserwowana przy oddawaniu moczu, aby nie oszukać, że ważę więcej (wiele dziewczyn w ten sposób oszukiwało personel). Te doświadczenia, a także obserwowanie przebywających ze mną na sali osób, które były karmione sondą, zostaną ze mną na zawsze. Na zawsze zostanie też ze mną przekonanie, które wpajane jest także wielu z moich rozmówczyń: sama to sobie robiłam. Wciąż odczuwam też następstwa anoreksji nie tylko w sferze psychicznej, ale i fizycznej. Mama wypisała mnie z tego szpitala na własne żądanie. Momentem przełomowym była chwila, kiedy obudziłam się bardzo słaba i zrozumiałam, że się zabijam. Bardzo długo nie zdawałam sobie z tego sprawy. I kiedy wreszcie zrozumiałam, że mogłam odebrać sobie szansę na dalsze życie, zaczęłam jeść więcej. Ale był to długotrwały i trudny proces zmiany podejścia do jedzenia, życia i terapii.

Nasze autoetnograficzne doświadczenia były punktem wyjścia do podjęcia tematu anoreksji, a także stanowią dodatkowy wkład w analizę omawianego przez nas zjawiska. Choć wiele łączy je z doświadczeniami rozmówczyń Kowalskiej, takimi jak utrata kontroli, głodzenie się, sukcesywna utrata wagi czy obsesyjne ćwiczenia fizyczne, są to bardzo różne od siebie perspektywy. To, co zauważa zarówno Kowalska, jak i jej rozmówczynie, to opresyjność systemu leczenia szpitalnego i przeświadczenie o jego nieskuteczności.



## Podsumowanie

Podjęcie biomedyczne jest redukujące i uprzedmiotawiające, dlatego dostrzegamy potrzebę zastosowania ujęcia interdyscyplinarnego, łączącego podejście medyczne z etnograficznym i bioetycznym. Na podstawie przeanalizowanych przez nas danych oraz badań wnioskujemy, że podjęcie dialogu interdyscyplinarnego może okazać się pomocne dla systemu leczenia, a dzięki temu zwiększyć szanse na jego skuteczność. Z uwagi na różnorodność doświadczeń anoreksji kładziemy nacisk na wielość perspektyw, a co za tym idzie – istotność indywidualnego doświadczenia pacjentów. Zwracamy uwagę na nieskuteczność obecnego systemu leczenia szpitalnego. Leczone tam zaburzenie wyrwane jest bowiem zupełnie z kontekstu społecznego, oderwane od prawdziwych powodów powstania choroby (O'Connor 2013). Osoby cierpiące na anoreksję są etykietowane, patologizowane i izolowane od opiekunów (Kowalska 2015). Nic dziwnego, że pacjentki buntują się przeciw tak zorganizowanemu, opresywnemu i opartemu na relacjach władzy systemowi (Brown 2011). Jego hierarchiczny charakter oparty jest na liczbach i rywalizacji, a przecież to właśnie one są częścią anoreksji, dlatego system ten grozi powrotem do niezdrowych nawyków.

Uważamy, że włączenie antropologii, dla której indywidualne doświadczenie jest prymarne, może pomóc dzisiejszej medycynie w leczeniu anoreksji (O'Connor i Van Esterik, 2008). Richard O'Connor (2013) twierdzi, że jednym z najważniejszych elementów wychodzenia z zaburzeń łaknienia jest przyjęcie perspektywy osoby cierpiącej przez osoby z zewnątrz, takie jak rodzice, przyjaciele, terapeuci. Oznacza to próbę zrozumienia, że to, co z zewnątrz wydaje się uparcie stosowaną, nieustającą autodestrukcją, nieuzasadnionym reżimem, dla anorektyczki oznacza zdolność racjonalnego kontrolowania własnego ciała i własnej woli. Bliscy – rodzina – potencjalnie mają największą siłę, by zdemaskować osobę chorą, są więc często traktowani jako wrogowie, to przed nimi trzeba kryć się najbardziej. Jednocześnie nie potrafią zrozumieć świata chorego, są *outsiderami* (2013). Po części właśnie dlatego postulat O'Connora (2013), by spojrzeć na anoreksję z perspektywy osoby chorej, wydaje się tak istotny. Autor ten zwraca uwagę, że kulturowe stereotypy dotyczące wizerunku anoreksji stygmatyzują zarówno chorych, jak i ich rodziny. Przyczyniają się także do tworzenia zniekształconego obrazu anoreksji, który ma niewiele wspólnego z doświadczeniem choroby i jej przyczyna-

mi (O'Connor 2013: 281). Stereotypy te zaciemniają obraz anoreksji, tym samym utrudniając zarówno potencjalną samopomoc, jak i proces leczenia. By lepiej rozumieć anoreksję, powinniśmy zatem zaprzestać szukania ukrytych przyczyn i podążyć za tym co dostępne – perspektywą pacjenta. Reżim, restrykcja, intensywne ćwiczenia fizyczne w jego świecie udowadniają moralną wartość, wyjątkową siłę woli i samokontrolę. Warunkiem zawiązania się dialogu jest więc zrozumienie i przyjęcie racjonalnej perspektywy chorego. Zdaniem O'Connora wtedy, i tylko wtedy, możliwe jest dostrzeżenie przez osobę cierpiącą na anoreksję zagrożeń owych wartości (2013: 282).

Opierając się na doświadczeniach swojej córki, Penny van Esterik i Richard O'Connor proponują, by leczyć za pośrednictwem praktyk, które ponownie włączałyby osobę cierpiącą na zaburzenia odżywiania w kontekst otoczenia, by nie separować, nie zamykać w odosobnieniu i nie piętnować terminami takimi jak „choroba psychiczna” (2008).

Nie chcemy jednoznacznie potępiać metod, które opierają się na restrykcjach. Być może rzeczywiście istnieją sytuacje, gdy okoliczności tego wymagają. Pragniemy jednak podkreślić, że doświadczenie systemu leczenia anoreksji, któremu i my zostaliśmy poddane, jest niezwykle bolesne. Zagubienie w świecie biomedycyny ma wpływ na drogę do wyleczenia, jej ostateczny wynik, a także całe późniejsze życie.

## BIBLIOGRAFIA

- Alderson, P., Morrow, V. (2011). *The Ethics of Research with Children and Young People. A Practical Handbook*. Sage Publishing. doi: 10.4135/9781446268377
- Anderson, L. (2006a) Analytic autoethnography. *Journal of contemporary ethnography*, 35(4), 373-395.
- Anderson, L. (2006b). On Apples, Oranges and Autopsies: A Response to Commentators. *Journal of contemporary ethnography*, 35(4), 450-465. doi: 10.1177/0891241606287395
- Beauchamp T.L., Childress J. F. (1996). *Zasady etyki medycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i wiedza.
- Biernacka, E. (2015). Podwójny problem: choroba afektywna spleciona z zaburzeniami odżywiania. *Puls medycyny* 8(301).
- Bordo, S. (1997). *Anorexia nervosa*. Psychopathology as Crystallization of Cul-

- ture. W: C. Counihan, P. Van Esterik (red.), *Food and Culture. A Reader*. Londyn-New York: Routledge.
- Bordo, S. (2013). Not Just „A White Girls Thing”: The Changing Face of Food and Body Image Problems. W: C. Counihan, P. Van Esterik (red.), *Food and Culture. A Reader*. Londyn-New York: Routledge.
- Bruch, H. (1962). Perceptual and conceptual disturbances in *anorexia nervosa*. *Psychosomatic medicine*, 24(2), 187-194.
- Broom, D.H., Woodward, R.V. (1996). Medicalisation reconsidered: toward a collaborative approach to care. *Sociology of Health & Illness*, 18(3), 357-378. doi: 10.1111/1467-9566.ep10934730
- Brown, H. (2011). *Kiedy jedzenie wymaga odwagi*. Wydawnictwo Czarna Owca.
- Davies, Ch.A. (1999). *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. Londyn: Routledge. doi: 10.4324/9780203822272
- Derra, A. (2010). Kobiety jako czynnik przemilczany. Epistemologiczne uwikłanie medycznego zjawiska anoreksji. *Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria*, 19, nr 2(74), 33.
- Ellis, C. (1997). *Evocative Autoethnography: Writing Emotionally About Our Lives*. W: W. G. Tierney, Y.S. Lincoln (red.), *Representation and the Text: Re-framing The Narrative Voice* (s. 115-142). Albany: State University of New York Press. doi:10.1177/1077800406294947
- Ellis, C. (2004). *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Ellis, C., Bochner, A.P. (2000). Autoethnography, Personal Narrative, and Reflexivity: Researcher as Subject. W: N. K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research* (wyd. 2, s. 733-768). Thousand Oaks: Sage.
- Giddens, A. (2007). *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Janas-Kozik, M., Gawęda, A., Nowak, M., Żechowski, C., Jakubczyk, A., Jelonk, I., Hyrnik, J. (2012). Różne oblicza anoreksji – model jej leczenia na oddziale klinicznym psychiatrii i psychoterapii wieku rozwojowego. *Psychoterapia* 2(161), 65-73.
- Józefik, B. (2006). *Relacje rodzinne w anoreksji i bulimii psychicznej*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Józefik, B. (2014). *Kultura, ciało, (nie) jedzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. X, nr 3, 32-75.

- Kmieciak, B. (2014). Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego z perspektywy wybranych wyzwań oraz dylematów. Pozyskano z: <https://www.mp.pl/poz/psychiatria/prawo/108367,ustawa-oochronie-zdrowia-psychicznego-zperspektywy-wybranych-wyzwan-oraz-dylematow>.
- Kubat, K. (2008). Zaburzenia jedzenia jako fenomen kulturowy. *Barbarzyńca* 2(12).
- Kowalska, I. (2015). *Nasycone głodem. Leczenie anoreksji w ujęciu etnograficznym i bioetycznym*. Praca magisterska napisana w Instytucie Filozofii Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego na kierunku bioetyka pod kierunkiem dr hab. Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz.
- Lopez, J. (2004). How Sociology Can Save Bioethics... Maybe. *Sociology of Health and Illness* 26(7). doi 10.1111/j.0141-9889.2004.00421.x
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, s. 95-117. doi: 10.1146/annurev.an.24.100195.000523
- Lucas, R. H., Barret, R. J. (1995). Interpreting culture and psychopathology: Primitivist themes in cross-cultural debate. *Culture Medicine and Psychiatry*, (9), 287-326. doi: 10.1007/BF01381915
- Łuków, P. (2005). *Granice zgody. Autonomia zasad i dobro pacjenta*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Massara, E. (1997). Que Gordita. W: C. Counihan, P. Van Esterik (red.), *Food and Culture. A Reader*. Londyn-New York: Routledge.
- Nowakowski, M. (2015). *Medykalizacja i demedykalizacja. Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- O'Connor, R.A. (2013). De-medicalizing Anorexia: Opening A New Dialogue. W: C. Counihan, P. Van Esterik (red.), *Food and Culture. A Reader*. Londyn-New York: Routledge.
- O'Connor, R.A., Van Esterik, P. (2008). De-medicalizing anorexia. A new cultural brokering. *Anthropology Today*, 24(5), 6-9. doi 10.1111/j.1467-8322.2008.00611.x.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2013). *Doświadczenie in vitro. Niepłodność i nowe technologie reprodukcyjne w perspektywie antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Silverman, D. (2012). *Interpretacja danych jakościowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Słońska, Z., Misiuna, M. (1993). *Promocja zdrowia. Słownik podstawowych terminów*. Warszawa: Agencja Promo-Lider.

- Urban, M. (2005). Śmiertelność i przyczyny zgonów w przebiegu jadłowstrętu psychicznego - przegląd piśmiennictwa oraz opis przypadku. *Postępy Psychiatrii i Neurologii*, 14(4), 367-370.
- Warin, M. (2004). Primitivising anorexia: The irresistible spectacle of not eating. *The Australian Journal of Anthropology*, 15(1). doi:10.1111/j.1835-9310.2004.tb00368.x
- Weinling, P. (2001). The Origins of Informed Consent: The International Scientific Commission on Medical War Crimes, and the Nuremberg Code. *Bulletin of the History of Medicine* 75(1), 37-71. doi:10.1353/bhm.2001.0049
- Wyka, A. (1993). *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Zola, I. (1972). Medicine as an Institution of Social Control. *The Sociological Review*. 20(4), 487-504. doi:10.1111/j.1467-954X.1972.tb00220.x
- Zola, I. (1983). *Socio-medical Inquiries: Recollections, Reflections, and Reconsiderations*. Temple University Press. doi:10.1001/jama.1985.03350290101043

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- <http://www.terapiacognitiva.eu/dwl/dsm5/DSM-5.pdf>, [dostęp: 31.05.2018]
- <http://bonnier.pl/2465972,17054,puls-medycyny>, [dostęp: 27.03.2019]
- <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20090520417/O/D20090417.pdf>, [dostęp: 31.05.18]
- [https://www.onet.pl/?utm\\_source=www.facebook.com\\_viasg\\_kobieta&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=leo\\_automatic&srcc=ucs&pid=8950bb08-e769-446a-86d6-b96cd5440b76&sid=63eeb4cc-4788-4ae3-a160-ddd0a01f6209&utm\\_v=2&fbclid=IwAR2ocTrg1a5sB21pJ1XVPLZGvPP9RdPMGzEFcPLhmVEj0Hdw\\_bbxYPhVHA](https://www.onet.pl/?utm_source=www.facebook.com_viasg_kobieta&utm_medium=social&utm_campaign=leo_automatic&srcc=ucs&pid=8950bb08-e769-446a-86d6-b96cd5440b76&sid=63eeb4cc-4788-4ae3-a160-ddd0a01f6209&utm_v=2&fbclid=IwAR2ocTrg1a5sB21pJ1XVPLZGvPP9RdPMGzEFcPLhmVEj0Hdw_bbxYPhVHA)

## AKTY PRAWNE I INNE DOKUMENTY

Ustawa z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta. Dz.U. 2009 nr 52 poz. 417.

“Program leczenia anoreksji” - kontrakt terapeutyczny ze szpitala. Tekst porozumienia zawieranego z pacjentami oraz regulaminu ośrodka terapeutycznego.

Regulamin ośrodka terapeutycznego.



**Michał Żerkowski**

zerkowskimichal@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Łódzki

## CLAUDE LÉVI-STRAUSS, JACQUES LACAN I CZAROWNICTWO

## CLAUDE LÉVI-STRAUSS, JACQUES LACAN AND SORCERY

**Streszczenie:** Relacje łączące antropologię kulturową Claude'a Lévi-Straussa z psychoanalizą Jacquesa Lacana nie doczekały się do tej pory w literaturze antropologicznej właściwej krytyki. Tymczasem opublikowane w 1949 prace poinformowanego psychoanalitycznie Lévi-Straussa odegrały kluczową rolę w Lacanowskim „powrocie do Freuda” w duchu językoznawstwa strukturalnego. Dokładniejsze badanie tych tekstów, jak również centralnych koncepcji antropologii strukturalnej i psychoanalizy lacanowskiej, uwzględniające nie tylko historyczny rozwój tych ostatnich, ale także ich etnograficzne i kliniczne źródła, rodzi zasadnicze pytania o falsyfikowalność, spójność, moc wyjaśniającą oraz prawdopodobieństwo strukturalistycznych hipotez. Kierunek inspiracji był określony i prowadził zawsze od strukturalizmu antropologicznego do psychoanalitycznego, przy czym ten pierwszy często formowany był w oparciu o nieuzasadnione analogie, faktograficzne nieścisłości i nadmierne generalizacje, a ten drugi dodatkowo o manipulacje obecne zarówno w pismach Freuda, jak i Lacana.

**Słowa kluczowe:** strukturalizm; antropologia strukturalna; psychoanaliza; psychoanaliza lacanowska; „powrót do Freuda”.

**Abstract:** The relations linking cultural anthropology of Claude Lévi-Strauss to psychoanalysis of Jacques Lacan have not yet been properly criticized in the anthropological literature. Whereas published in 1949 works of psychoanalytically informed Lévi-Strauss played a key part in



Lacan's "return to Freud" in the spirit of structural linguistics. A closer examination of these texts as well as central concepts of structural anthropology and Lacanian psychoanalysis, taking into account not only the historical development of the latter, but also their ethnographic and clinical sources, raises fundamental questions about falsifiability, consistency, explanatory power and plausibility of structuralist hypotheses. The direction of inspiration was defined and always led from anthropological to psychoanalytic structuralism, although the former was often built on the basis of unjustified analogies, factual inaccuracies and excessive generalizations, and the latter additionally on the basis of manipulations present in both Freud's and Lacan's writings.

**Key words:** structuralism; structural anthropology; psychoanalysis; Lacanian psychoanalysis; "return to Freud".

Z zapisu „umysłowości symbolicznej (Francuza), która napotyka inne umysłowości symboliczne (Bororo, Kaduweo, Nambikwara)” (Geertz 2000: 65), i to pomimo że z decydujących o symbolicznym znaczeniu „przekazów składa się świat Francuzów, a ogólniej Zachodu” (Sperber 2008: 80):

Okres 1920–1930 był okresem rozpowszechnienia teorii psychoanalitycznych we Francji. Poprzez te teorie dowiedziałem się, że antynomie statyczne, wokół których radzono nam budować nasze dysertacje filozoficzne, a później wykłady: racjonalne i irracjonalne, intelektualne i emocjonalne, logiczne i prelogiczne – sprowadzały się do próżnej zabawy. Przede wszystkim ponad kategorią racjonalnego istniała kategoria ważniejsza i bardziej wartościowa, kategoria znaczenia, która jest najwyższą formą racjonalnego, ale której nazwy nasi profesorowie (bardziej zajęci medytowaniem nad *Bezpośrednimi danymi świadomości* niż nad *Ogólną lingwistyką* F. de Saussure'a) nawet nie wypowiadali. Następnie dzieło Freuda objawiło mi, że te przeciwieństwa nie są naprawdę przeciwieństwami, ponieważ właśnie postęпки pozornie najbardziej emocjonalne, działania najmniej racjonalne, przejawy uważane za prelogiczne są zarazem najbardziej znaczące (Lévi-Strauss 1964: 51-52).

W latach 1941-1947, podczas swojego emigracyjnego pobytu w Nowym Jorku, Claude Lévi-Strauss odkrywa za pośrednictwem Romana

Jakobsona nie tylko lingwistykę Ferdinanda de Saussure'a, ale także poznał osobiście syna tego ostatniego – Raymonda, ustosunkowanego psychoanalityka i ucznia Sigmunda Freuda (Wilcken 2010: 173). To właśnie Raymondowi dedykuje swój, włączony później do *Antropologii strukturalnej*, esej *Skuteczność symboliczna* (Lévi-Strauss 2000: 167-183). Jest rok 1949 i Lévi-Strauss przechodzi „moment psychoanalityczny” w swojej twórczości (Loyer 2018: 289). *Skuteczność symboliczna* już wkrótce stanie się szczególnie ważna dla Jacquesa Lacana i jego postulowanego „powrotu do Freuda”, a relacje łączące obydwu autorów i ich idee, pomimo że omawiane później w piśmiennictwie zarówno pro- (Lang 2005; Zafiroopoulos 2010; Simonis 2010), jak i antipsychoanalitycznym (Roustang 1990; Borch-Jacobsen 1991; Webster 2002), nie doczekają się w literaturze antropologicznej właściwej krytyki. Warto dziś przyjrzeć się tym związkom bliżej i spróbować odpowiedzieć na pytanie o to, jak, biorąc pod uwagę współczesny i historyczny stan wiedzy antropologicznej, psychologicznej, lingwistycznej i medycznej, należy oceniać leżące u źródeł antropologii strukturalnej i psychoanalizy lacanowskiej pojęcia i tezy, które na drodze swojego rozwoju określiły historię obydwu nurtów. Będzie to możliwe przede wszystkim dzięki przywołaniu kluczowych dla ukształtowania się psychoanalitycznej wersji strukturalizmu tekstów i omówieniu problemów związanych z przedstawionymi w nich poglądami, których wartość zbadania logiczna spójność i konsekwencje okazały się równie znaczące dla przyszłości całej orientacji strukturalistycznej, co historyczne i biograficzne okoliczności, w których te poglądy zostały sformułowane.

Po raz pierwszy Lacan (1987: 6) przywołał nazwisko Lévi-Straussa w kontekście *Skuteczności symbolicznej* i uczynił to w swoim sztandarowym *Stadium zwierciadła jako czynnika kształtującym funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego* – poprawionej w 1949 wersji trzynaście lat starszego nieudanego referatu z XIV Międzynarodowego Kongresu Psychoanalitycznego w Marienbadzie.

Dla Lacana, jednoznacznie czerpiącego z pracy Henriego Wallona z 1931<sup>1</sup>, „faza lustra” (*vel* „stadium zwierciadła”) jest nie tylko jednym

<sup>1</sup> Lacan nigdy do tego się nie przyznał, a w jego pismach ledwie wzmiankowane nazwisko Wallona pojawia się jedynie w kontekście społecznych uwarunkowań ekspresji ludzkich emocji (Lacan 2006: 91) i Freudowskiej zabawy *fort-da* (Lacan 2006: 38). Choć artykuł Wallona pt. *Świadomość i indywidualizacja własnego ciała* [*Conscience et individualisation du corps propre*] włączony w 1949 do zbioru *Źródła charakteru u dziecka. Początki poczucia osobowości* [*Les origines du caractère chez l'enfant. Les*

z krytycznych momentów, „które przestankują historię mentalnej genezy człowieka” (Lacan 2006: 91)<sup>2</sup>, ale przede wszystkim wyrazem „ontologicznej struktury ludzkiego świata” (Lacan 1987: 5). Stadium ma przypadać w przybliżeniu na czas pomiędzy szóstym a osiemnastym miesiącem życia i odpowiadać Freudowskiemu okresowi pierwotnego narcyzmu – wczesnemu etapowi rozwoju dziecka, w którym teoretycznie jest ono samo dla siebie obiektem miłości (Freud 2007a: 43–51). W tym czasie niemowlę zaczyna rozpoznawać swoje odbicie w lustrze, czemu towarzyszyć ma doznanie przyjemności. Dziecko, zaaferowane swoim obrazem, próbuje się z nim bawić i kontrolować go. Pomimo, że początkowo myli obraz z rzeczywistością, wkrótce doświadcza jego specyficznych właściwości i ostatecznie akceptuje fakt, że odbicie jest przedstawieniem jego samego. Według Lacana w „fazie lustra” dziecięcy podmiot po raz pierwszy uświadamia sobie, dzięki ujrzaniu własnej reprezentacji oraz doświadczeniu sprawiającej radość kontroli nad nią, że jego wyobrazeniowe ciało ma skończoną, nierozczłonkowaną formę. Z drugiej strony to poczucie pełni i sprawczości kontrastuje z doznaniem ciała realnego, wciąż pogrążonego w motorycznej nieudolności i uzależnionego od opieki. Na drodze tych doświadczeń podmiot identyfikuje się ze swoim obrazem; symultanicznie obraz alienuje go jednak w tym sensie, że to, co odzwierciedla, mylone jest z samą podmiotowością. Tym samym dziecko czuje się o tyle kompletne i spójne, o ile utożsamia się ze swoim zwierciadlanym odbiciem, czyli wyobrazeniowym „innym” (nazywanym nieco później „małym innym”) – źródłem freudowskiego „idealnego ja”, tj. reprezentacji wyidealizowanego obrazu samego siebie. Dla Lacana *ego*, czyli „ja” wyłania się właśnie w momencie tak pojętej alienacji i jest w istocie fikcyjne<sup>3</sup>. „Faza lustra” kończyć ma się momentem, który „zapoczątkowuje poprzez

---

*préludes du sentiment de personnalité.*] zasługuje na to, aby podać jego pełny adres bibliograficzny, w związku z wymogami redakcyjnymi w bibliografii końcowej przywołuję jedynie tytuły tych prac, których znajomość jest szczególnie ważna dla oceny problemów poruszanych w niniejszym eseju i/lub z których pochodzą cytowane przeze mnie fragmenty.

<sup>2</sup> Stwierdzenie z jedyne go tekstu Lacana przywołanego później przez Lévi-Straussa (1973: XXIII).

<sup>3</sup> Choć może być to uznane za konsekwencję i radykalizację poglądu Freuda (2007a: 233): „«Ja» jest przede wszystkim cielesne, jest ono nie tylko powierzchniowe, lecz wręcz samo stanowi projekcję powierzchni”, to jednak z psychoanalitycznego punktu widzenia wypada zapytać o to, w jaki sposób „ja” i porządek wyobrazeniowy wyłaniają się w momencie identyfikacji, skoro do zaistnienia tej ostatniej potrzebna jest już partycypacja podmiotu w owym porządku.

identyfikację z *imago* bliźniego i przez dramat pierwotnej zazdrości (tak dobrze ukazany przez szkołę Charlotte Buhler w faktach *tranzytywizmu dziecięcego*), dialektykę, która odtąd łączy *ja* z sytuacjami społecznymi” (Lacan 1987: 8). W ramach tej koncepcji podmiot ostatecznie stanie się podmiotem społecznym dzięki mowie, która „wyznaczy mu w obrębie powszechności funkcję podmiotu” (Lacan 1987: 6)<sup>4</sup>.

Pisząc te słowa Lacan zaznajomiony był już z językoznawstwem Saussure’a i to nie tylko dzięki wcześniejszej lekturze dzieł Henriego Delacroix oraz kontaktom z Édouardem Pinchonem (Roudinesco 2005: 294), ale przede wszystkim dlatego, że w roku 1949 poznał za sprawą Alexandra Koyré Lévi-Straussa (Loyer 2018: 291).

Abstrahując od problemów psycholingwistycznych, związanych z domniemaną cezurą mającą wyznaczać kres „fazy lustra”, wizja samego przebiegu stadium metodologicznie i teoretycznie jest wątpliwa. Być może zawiniło tu podejście Lacana, które ujawniło się już w trakcie przygotowywania zawodowo formacyjnej dysertacji, opartej na klinicznym studium przypadku Marguerite Pantaine (ukrytej pod pseudonimem „Aimée”), kiedy to Lacan ani razu „nie chciał usłyszeć prawdy innej niż własna, nie chciał wiedzieć o niczym, co nie byłoby potwierdzeniem jego hipotezy” (Roudinesco 2005: 73). Empiryczna replikacja obserwacji przytaczanych w *Stadium zwierciadła* jest problematyczna, a sama hipoteza – choćby ze względu na wiek badanych – nie może być w żaden znany sposób przetestowana<sup>5</sup>. Nie prezentuje się też lepiej ani pod względem spójności, ani mocy wyjaśniającej, ani prawdopodobieństwa. Chociaż ma

<sup>4</sup> W polskim przekładzie francuski wyraz *langage* odnoszący się do pojęcia mowy, niefortunnie tłumaczony jest jako „język”. Aby w pełni zrozumieć ten problem, należy pamiętać, że pisząc o porządku symbolicznym, Lacan zawsze odwołuje się do mowy (*langage*), która w teorii Saussure’a (1961: 25) została wyeksplikowana jako zdolność, dziedzina indywidualna i społeczna, która obejmuje język grupy (*langue*) i mowę jednostkową, czyli mówienie (*parole*). Mówienie „to mowa przyjęta przez podmiot” – jak później zinterpretuje to na swój sposób i we własnych celach Lacan (2015: 75). Pod koniec pierwszego paragrafu trzeciego rozdziału *Kursu językoznawstwa ogólnego* czytamy: „W celu przyznania językowi pierwszego miejsca w badaniach nad mową można wreszcie wysunąć argument, że zdolność – wrodzona lub nie – wymawiania słów może być realizowana jedynie za pomocą narzędzia wytworzonego i dostarczonego przez społeczeństwo; nie jest więc fantazją twierdzenie, że język jest tym, co stanowi jedność mowy” (Saussure 1961: 27).

<sup>5</sup> Na obecność tego ostatniego problemu we współczesnych badaniach nad niemowlęcym samorozpoznawaniem się i nabywaniem samoświadomości słusznie zwracają uwagę Lorraine E. Bahrick, Lisa Moss i Christine Fadil (1996: 205).

oferować jednoznaczne wytłumaczenie obserwowanej radości niemowlęcia, zaaferowanego swoim lustrzanym odbiciem, trudno dowieść stałego występowania u dzieci afektywnej reakcji właśnie tego rodzaju (Fiamenghi 2007: 155-157). Z kolei zjawisko wyrwania się niemowlęcia, które „wychylone do przodu, stara się uchwycić, zatrzymać, ten ulotny obraz” (Lacan 1987: 5) może opisywać jedynie typową reakcję dziecka na pojawienie się w jego pobliżu nowego obiektu<sup>6</sup>. Lacan niefortunnie odnosi się również do kwestii neurologicznych (wbrew jego twierdzeniu anatomia układu piramidowego noworodków nie jest inna niż dorosłych)<sup>7</sup> i immunologicznych (obecność matczynych przeciwciał u nowo narodzonych osobników nie jest wyróżnikiem gatunku ludzkiego)<sup>8</sup>, mających jakoby potwierdzać „przekonanie o *szczególnej przedwczesności narodzin* u człowieka” (Lacan 1987: 7), a jednocześnie zakłada, że percepcja wizualna niemowlęcia stoi na nieporównanie wyższym poziomie względem jego zdolności motorycznych. Z punktu widzenia psychologii rozwoju sam okres między szóstym a osiemnastym miesiącem życia nie jest też w żadnej mierze jednorodny, a Lacan wzmiankując o tranzytywizmie dziecięcym (domniemanej identyfikacji, w wyniku której jedno dziecko imituje

<sup>6</sup> W związku z Lacanowską chronologią stadium, wypada wspomnieć o badaniach poświęconych samorozpoznawaniu się niemowląt, które wykazywały, że podczas obserwowania się w lustrze tzw. zachowanie skierowane na znacznik (np. namalowaną na nosie dziecka kropkę) pojawia się po raz pierwszy w wieku około piętnastu miesięcy, a po dwudziestu czterech miesiącach jest niemal powszechne. W tym samym czasie inne zachowania (np. dotykanie lustra) stają się coraz rzadsze (Lewis, Brooks-Gunn, Jaskir 1985: 1181). Należy w tym miejscu zaznaczyć, że wnioski dotyczące samorozpoznawania się niemowląt ufundowane są w tym wypadku na dwóch założeniach: po pierwsze, że zdolność lokalizowania przez dziecko znacznika na swojej twarzy wskazuje, że kojarzy ono własną twarz z twarzą w lustrze oraz po drugie, że pojawienie się takiego zachowania oznacza zapoczątkowanie rozpoznawania samego/samej siebie (Amsterdam 1972: 304). Z tego powodu Geraldo A. Fiamenghi (2007: 158) – zwolennik teorii wrodzonej intersubiektywności – sugeruje: „Być może dziecko uznaje znacznik na swoim nosie za coś dziwnego, a następnie go dotyka, ponieważ wie na podstawie wcześniejszych doświadczeń z samoobserwacją w lustrze, że kropki nie powinno tam być”.

<sup>7</sup> Jak zauważa Raymond Tallis (1988: 144): „*Nie* ma dowodów anatomicznej niekompletności układu piramidowego – wszystkie neurony są obecne już w chwili narodzin – chyba że «anatomia» odnosi się do *łączy* neuronów. Jeśli tak, to wywód sypie się w gruzy, ponieważ niedojrzałość systemów percepcyjnych jest jeszcze większa pod tym względem, co jasno wykazała ogromna ilość badań kory wzrokowej przeprowadzonych w ciągu ostatnich trzydziestu lat”.

<sup>8</sup> Niestety w błędnym polskim przekładzie zamiast uwagi o odporności humoralnej mowa jest o hormonach (Lacan 1987: 7).

zachowanie drugiego, np. gdy jedno dziecko jest karane, drugie również zaczyna płakać), rozciąga w konsekwencji analizowany etap do dwóch i pół roku (Lacan 2006: 92). Niemniej największą bolączką całej koncepcji jest uniwersalizowanie ściśle określonego historycznie, kulturowo, społecznie i jednostkowo zjawiska wzrokowego kontaktu dziecka ze swoim lustrzanym odbiciem. Banalny problem uzasadnienia fundamentalnego znaczenia „fazy lustra” w świecie bez lusterek lub innych powierzchni odbijających światło w pobliżu niemowlęcia (nie mówiąc o przypadkach dzieci niewidomych od urodzenia), jest przez lacanistów albo nie odnotowywany, albo zmusza ich do intelektualnej gimnastyki. Redukowanie dysonansu poznawczego umożliwiły pochodzące z lat sześćdziesiątych reinterpretacje: antynaturalistyczna uwaga Lacana (2017: 350-351) z *Seminarium VIII* poświęconego przeniesieniu<sup>9</sup> i nieco późniejszy krótki esej Donalda Woodsa Winnicotta (2011: 153-161)<sup>10</sup>. Co znaczące, w *Seminarium VIII* Lacan dokonał również przeformułowania części wywodu, sugerując, że identyfikacja z lustrzanym obrazem następuje za sprawą aprobującego gestu rodzica, który trzyma dziecko przed lustrem i wyraża zainteresowanie jego odbiciem (Lacan 2017: 353-354). Choć takie postawienie sprawy w lacanizmie klinicznym uchodzi za doniosłe (Fink 2002: 130), to w żadnej mierze nie uprawdopodobnia ono słuszności hipotezy.

<sup>9</sup> Por. np. fragment pracy Elisabeth Roudinesco (2005: 168), w którym autorka niespójnie stwierdza, że „*stadium zwierciadła* nie jest w żaden sposób związane ani z realnym zwierciadłem, ani z jakimkolwiek konkretnym doświadczeniem. Chodzi tu o operację psychiczną czy zgoła ontologiczną, za sprawą której istota ludzka, gdy jako dziecko postrzega w zwierciadle własny obraz, konstytuuje się w identyfikacji z podobnym do siebie”. Shuli Barzilai (1999: 80) utrzymuje właśnie w tym duchu, że „Lacan ma na myśli bardziej skomplikowane lustro. Może (ale nie musi) być ono prawdziwe. Lacan nie wyklucza rzeczywistej reduplikacji podmiotu; jednak lustro jest również metaforą i, jak to zauważa przy okazji innego odniesienia, «nie jest metaforą» (*Écrits*, 528 / 175 [wyd. pol.: Lacan 2014a: 45])”.

<sup>10</sup> Teza Winnicotta (2011: 155) brzmi: „Co widzi niemowlę, kiedy patrzy na twarz matki? Twierdzą, że głównie widzi wtedy siebie”. Por. fragment pracy Bice Benvenuto i Rogera Kennedy’ego (1986: 54), w którym autorzy utrzymują, że nie mając kontaktu z lustrem, dziecko uzyskuje swój koherentny obraz za sprawą odróżnienia siebie od matki: „Lacanova faza lustra odnosi się do szczególnego momentu rozpoznania i radości, kiedy to niemowlę oddala się od zwykłego odzwierciedlenia w spojrzeniu matki”. Absurdalne powielenie zdania Winnicotta można z kolei odnaleźć np. w opracowaniu Seana Homera (2005: 24): „W wieku od sześciu do 18 miesięcy niemowlę zaczyna rozpoznawać swój wizerunek w lustrze (nie oznacza to dosłownego lustra, lecz raczej powierzchnię odbijającą, na przykład twarz matki), czemu zwykle towarzyszy przyjemność”.



Przeciwnie – do zasadniczego problemu fizycznej obecności powierzchni odbijającej światło, dodaje konieczność rodzicielskiej interwencji i odpowiednio sekwencjonalnej interakcji (Tallis 1988: 142-153)<sup>11</sup>.

Jeśli tekst *Stadium zwierciadła* „nie był czymś, co Lacan wymyślił w jednej chwili, ale był perłą, którą starannie hodował przez jakieś trzy-nastacie lat” (Nobus 1999: 104), to nie należy dziwić się wstrzemięźliwości Lévi-Straussa względem Lacanowskich osiągnięć (Lévi-Strauss, Eribon 1994: 91-92). Kierunek inspiracji był określony i prowadził od antropologicznego strukturalizmu do psychoanalitycznego, który na początku lat pięćdziesiątych miał stać się znakiem rozpoznawczym programowego „powrotu do Freuda” (Zafiroopoulos 2010).

Po zdobyciu w Brazylii i Stanach Zjednoczonych specyficznego doświadczenia antropologicznego, Lévi-Strauss zastał w powojennej Francji odmieniony pejzaż intelektualny. Zerwanie z niepodzielnym władztwem durkheimizmu, bergsonizmu i kantyzmu przyniosło zwrot ku Hegłowi (głównie w wydaniu Kojève’owskim), Heideggerowi i Husserlowi. Rodził się egzystencjalizm Sartre’a i Merleau-Ponty’ego. Francuska etnologia została zdominowana do połowy XX wieku przez tradycję maussowską oraz twórczość spod znaku Collège de Sociologie. W obliczu tych przemian zorientowany lingwistycznie i poinformowany psychologicznie Lévi-Strauss stał się postacią wpływową, ale w ostatecznym rozrachunku – jak stwierdził po latach Philippe Descola – „intelektualnie osamotnioną” (Wilcken 2010: 220). Dzięki rekomendacji Jakobsona poznał jednak analizującego już od pewnego czasu indoeuropejskie mity w kategoriach „cyklu”, „systemu” i „struktury” Georges Dumézila, a w paryskim Musée de l’Homme (powołany tam przez Paula Riveta na zastępcę dyrektora) – Michela Leirisa. Wreszcie nawiązała się jego znajomość z Lacanem, który z kolei za sprawą Lévi-Straussa został przedstawiony Jakobsonowi (Roudinesco 2005: 395-396; Wilcken 2010: 159).

Temu ostatniemu, podobnie jak Lévi-Straussowi, nie była obca idea języka jako formacji nieświadomej, ale ich rozumienie nieświadomości było zasadniczo odmienne od freudowskiego<sup>12</sup>. W wydanych w 1949

<sup>11</sup> Należy dodać, że wśród modyfikacji z roku 1961 pojawia się jeszcze stwierdzenie, że źródłem wizerunku „innego” może stać się drugie dziecko, co oczywiście stoi w całkowitej sprzeczności ze szczegółowymi uwagami na temat kluczowej roli rodzica asystującego dziecku w kontakcie z lustrem (Lacan 2017: 352).

<sup>12</sup> Z powodu systemowego (w saussure’owskim sensie) i niehydraulicznego (we freudowskim sensie) rozumienia nieświadomości przez Lévi-Straussa, utożsamiającego ją z tym, co nazywa „funkcją symboliczną” (Lévi-Strauss 2000: 182),



*Elementarnych strukturach pokrewieństwa* Lévi-Strauss teoretyzując na temat zakazu kazirodztwa jako procesie, „w którym natura sama siebie przekracza” (Lévi-Strauss 2011: 57), uzna egzogamię „za archetyp wszelkich innych manifestacji opartych na wzajemności” (Lévi-Strauss 2011: 550). Pomimo że aluzja jungowska jest tu nie mniej oczywista niż w wypadku słynnego „Nie zamierzamy więc pokazywać, jak ludzie myślą w mitach, ale jak mity myślą się w ludziach, bez ich wiedzy” (Lévi-Strauss 2010: 19)<sup>13</sup>, to jednak ważniejszym, choć negatywnym punktem odniesienia będzie Freud.

JW wielokrotnie wówczas już krytykowanym antropologicznie<sup>14</sup> *Totemie i tabu. Kilku zgodnościach w życiu psychicznym dzikich i neurotyków* Freud (2009) zaprezentował autorską wizję kultury, opierając się na wybiórczo przywoływanym i w przeważającej mierze spekulatywnym materiale antropologicznym<sup>15</sup>. Euhemerystyczna hipoteza próbująca rekonstruować filogenezę ludzkich społeczeństw zawierała twierdzenie o roli totemizmu i egzogamii jako środków zaradczych względem inicjowania kazirodczych relacji i związanych z nimi konfliktów, których podłożem miał być kompleks Edypa (Freud 2009: 359-364). Lévi-Strauss przedstawił wersję niemal odwrotną, a autentycznie mityczny (bo zrównany z przekazem południowoamerykańskich Jivaro) charakter *Totemu i tabu* był przez niego analizowany jeszcze w latach osiemdziesiątych (Lévi-Strauss 1996: 185-206). Jego zdaniem źródło zakazu kazirodztwa jako reguły społecznej nie leżało w konieczności wyrzeczenia się przez mężczyznę dysfunkcyjnego społecznie incestu, ale miało być warunkowane społecznie integrującą funkcją wymiany ich sióstr: „(...) w momencie gdy zabraniam sobie wykorzystania danej kobiety, staje się ona dostępna dla innego mężczyzny i gdzieś znajduje się mężczyzna,

---

Pacal Boyer (2014: 175) nieco na wyrost uzna, że antycypuje on tym samym pojęcie nieświadomości kognitywnej. Sam Lévi-Strauss był świadomy ograniczeń swojej teorii: „Gdy zaczynałem, nie było jeszcze żadnej nauki o umyśle. [...] Od tamtej pory dużo się zmieniło. Obecnie coś do powiedzenia ma psychologia” (Atran 2013: 226).

<sup>13</sup> Zdanie to wypada uznać za trawestację sformułowania Carla Gustava Junga (2014: 112): „Dzisiaj każdy już wie, że człowiek «miewa kompleksy». Ale to, że kompleksy «mają człowieka», to fakt znacznie mniej znany, choć tym bardziej ważny z teoretycznego punktu widzenia”.

<sup>14</sup> W kwestii długiej historii tej krytyki zob. Wallace 1983.

<sup>15</sup> Kluczowe dla wizji Freuda okazało się sięgnięcie po darwinowskie w duchu spekulacje Jamesa Jaspiera Atkinsona z 1903 na temat pierwotnej „hordy” oraz uwagi Williama Robertsona Smitha z 1889 poświęcone totemicznemu charakterowi semickich rytuałów ofiarnych.

który rezygnuje z kobiety, a ta z tej racji staje się dostępna dla mnie” (Lévi-Strauss 2011: 88).

Traktując egzogamię jako wymianę „archetypową” (cokolwiek to znaczy), Lévi-Strauss powołał się na model Maussowski z jego zasadą wzajemności (Mauss 1973). Celem było zapewnienie ram odniesienia dla odpowiednio dobranych parafraz z pracy Susan Isaacs (1946)<sup>16</sup> na temat wczesnego rozwoju społecznego u dzieci, co z kolei miało potwierdzać realność i uniwersalność „fundamentalnych struktur ludzkiego umysłu” (Lévi-Strauss 2011: 123). Do tych ostatnich zaliczył „wymaganie Reguły jako Reguły; pojęcie wzajemności uznane za najbardziej bezpośrednią formę pokonania opozycji między mną a innym; wreszcie syntetyczny charakter Daru” (Lévi-Strauss 2011: 123). Pomijając arbitralność takiego wykazu oraz kwestię jawnego androcentryzmu całej koncepcji – z jednej strony sprzecznego z danymi etnograficznymi, a z drugiej lekceważącego kontekst historyczny i biologiczny „myśli symbolicznej” (Godelier 2018: 49-54) – na osobną krytykę zasługuje programowe wykorzystanie pojęć językoznawstwa i teorii komunikacji.

Prawa małżeńskie są według Lévi-Straussa odzwierciedleniem struktury samego społeczeństwa, jednak wymiana kobiet nie odnosi się jedynie do rzeczywistych osób, ale jest gwarantem trwałości społecznej struktury przede wszystkim za sprawą symbolizacji ich do postaci „znaków” i w ten sposób włączenia w obręb systemu wymiany, utożsamionego z systemem komunikacji (Lévi-Strauss 2011: 565-566). Lévi-Strauss zreasumuje ten pomysł w artykule *Język i społeczeństwo z 1951*:

Cały dowód, którego główne kroki zostały tu przypomniane, mógł być doprowadzony do końca pod jednym warunkiem; było nim uznanie reguł zawierania małżeństw oraz systemów pokrewieństwa za swego rodzaju język, tzn. za zespół operacji mających zapewnić pewien typ komunikacji między jednostkami a grupami. Fakt, że tym razem „przekaz” stanowią kobiety należące do grupy, które krążą między klanami czy rodzinami (nie zaś jak w samym języku, słowa należące do grupy i krążące między jednostkami) – fakt ten nie narusza w niczym tożsamości zjawisk rozpatrywanych w obu przypadkach (Lévi-Strauss 2000: 59-60).

<sup>16</sup> Lévi-Strauss całkowicie pomija przy tym psychoanalityczne aspekty wywodów Isaacs, twierdzącej na przykład, że prototypem daru jest pierś matki (Isaacs 1946: 225, 273).

Dan Sperber (1985: 67) ma rację, kiedy zauważa, że do tego uderzającego wniosku mogło dojść jedynie dzięki skonstruowaniu kolejnych synekdoch. Wymiana małżeńska i systemy pokrewieństwa zostają tu zredukowane do obiegu kobiet, a język do obiegu słów. Wszystkie rodzaje cyrkulacji z kolei są utożsamiane z komunikacją, a zestaw operacji ją umożliwiających z językiem. Każda z tych metonimizacji jest nieuzasadniona nie tylko etnograficznie, ale i lingwistycznie. Po pierwsze, zestaw zobowiązań, postaw, oczekiwań, obiegu dóbr, przekazów wiedzy itd. związanych z małżeństwem i pokrewieństwem nie może być zredukowany do krążenia kobiet. Po drugie – by użyć terminów generatywistycznych – istnieje różnica między kompetencją a wykonaniem, czy też przywołując samego Saussure’a – między językiem („słowa należące do grupy”) a mówieniem („krążące między jednostkami”). Po trzecie, jeśli język jest rodzajem kodu, na pewno nie jest siecią społeczną w rodzaju wymiany małżeńskiej. I po czwarte, przekaz informacji nie musi mieć charakteru językowego (Sperber 1985: 68). Bez względu zresztą na rodzaj relacji łączących język z komunikacją i dyskusję wokół języka jako systemu zamkniętego (Wilden 1980; Tallis 1988), całkowicie podstawowym problemem pozostaje zrównanie go ze zdefiniowaną funkcjonalistycznie strukturą, czyli strukturą społeczną. Z drugiej strony, przekonanie, że reguły językowe służyc mają krążeniu przekazów tak, jak reguły ekonomiczne wymianie usług i dóbr, a reguły pokrewieństwa i zawierania małżeństw – zapewnieniu krążenia kobiet (Lévi-Strauss 2000: 79) – ograbia komunikację, do której każda z tych cyrkulacji zostaje sprowadzona (Lévi-Strauss 2000: 265), z jej podstawowego celu, tzn. tego, że komunikując się, zwykle informujemy o czymś więcej niż samym fakcie jej zainicjowania i trwania. Dodatkowy problem stanowi strukturalistyczna wizja umożliwiającego komunikację systemu, który oparty ma być na istnieniu manifestowanych w jej wyniku binarnych opozycji, określających pojęciowe granice naszego myślenia, co przyjęte zostało przez strukturalistów za pewnik, choć zasadność ekstrapolowania na procesy mentalne i zjawiska kulturowo-społeczne rozwiązań fonologii nigdy nie była oczywista<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Cytując bezpardonowego Ernesta Gellnera (1985: 163): „Społeczeństwo nie jest językiem. Język też nie jest językiem, jeśli o to idzie. Praktycznie nic nie jest «językiem» w sensie strukturalistycznym [*structuraliste*], być może za wyjątkiem systemów takich jak talia kart. W prawdziwym języku mówimy o skomplikowanych i konkretnych rzeczach: nie pokazujemy i nie machamy przed sobą obiektami wybranymi ze względu na ich usytuowanie na granicach zakresów widm, które definiują nasz świat, tylko po to, żeby wzajemnie przypominać sobie o tych granicach i przypadkiem o nich nie zapomnieć”.

Twierdzenie, że system pokrewieństwa to rodzaj języka lub wręcz pewien język (Lévi-Strauss 2000: 51) jest wyłącznie skomplikowaną metaforą zbudowaną na bezpodstawnych metonimiach (Sperber 1985: 69)<sup>18</sup>, a sama koncepcja zakazu kazirodztwa, tak jak jej freudowska poprzedniczka, okazuje się niewiele więcej niż naukowym mitem. Antropolog strukturalny tylko pozornie przypomina (w istocie mitycznego) praktyka psychoanalizy, który sięgać ma „od doświadczenia do mitów i od mitów do struktury” (Lévi-Strauss 2011: 562). W rzeczywistości jedynie spekulując na temat struktur mentalnych, ukrytych tak głęboko i tak uniwersalnych, że samo ich istnienie jest niefalsyfikowalne, postępuje jak jej teoretyk, który w takim samym stopniu, co pacjent, wymyśla „mit, by wyjaśnić fakty” (Lévi-Strauss 2011: 562)<sup>19</sup>. Tytułowe „elementarne struktury pokrewieństwa” już niedługo jednak pomogą Lacanowi (2013: 35) legitymizować własną interpretację „systemu słów, które je wyrażają (...)”. W jednym ze swoich wczesnych seminariów pytając o oryginalność pojęcia elementarnej struktury u Lévi-Straussa, odpowie:

Nie ma żadnej biologicznej przyczyny, a w szczególności genetycznej, która wyjaśniałaby egzogamię, a on pokazuje to z wyjątkową precyzją, omawiając dane naukowe. (...) Ludzki porządek charakteryzuje się tym, że funkcja symboliczna interweniuje w każdym momencie i na każdym etapie jego istnienia (Lacan 1991: 29).

---

<sup>18</sup> Próba obrony stanowiska Lévi-Straussa, którą odnaleźć można u Marcela Hénaffa (1998: 72-77) jest nie tylko mało przekonująca, ale zawiera w sobie pewną sprzeczność: Hénaff najpierw interpretuje to podejście jako metodologicznie oparte jedynie na heurystycznej analogii między pokrewieństwem a językiem (nie dostrzegając jej fałszywości), a następnie wskazuje na problem przypisywanego im homologicznego charakteru w ramach całej koncepcji.

<sup>19</sup> Oczywiście w sensie czysto operacyjnym sposób myślenia Lévi-Straussa można uznać nie tyle za podobny, ile komplementarny względem mitycznego. Dan Sperber (1985: 70) trafnie zauważa (niemal w duchu Jamesonowskiej krytyki z jej pojęciem „błędnego abstrakcjonizmu”), że „Lévi-Strauss ma tendencję do reprezentowania konkretnego obiektu przez jedną z jego abstrakcyjnych właściwości; sprawia to, że jest on szczególnie skłonny do rozszyfrowywania myśli ludzi, którzy przeciwnie, reprezentują abstrakcyjną właściwość przez jakiś konkretny obiekt, który ją posiada, tj. ludzi stosujących formę synekdochy «konkret za abstrakcją»”. Problem polega jednak na tym, że Lévi-Strauss konkretyzuje – czego nie należy mylić z reifikowaniem (Rossi 1974: 90-91) – do postaci „struktury” wzór różnic i zgodności między tymi arbitralnie dobranymi abstrakcyjnymi właściwościami.

W 1949 ukazał się artykuł, który razem z zaprezentowanym w nim sceptycyzmem wobec naukowych roszczeń psychoanalizy, stał się dla Lacana objawieniem większym niż *Elementarne struktury pokrewieństwa*. Była nim *Skuteczność symboliczna*. Pisząc o uzdrowicielskich rytuałach towarzyszących porodom u środkowoamerykańskich Guna (do niedawna funkcjonujących w literaturze jako Kuna, a wcześniej Cuna)<sup>20</sup> – praktykach, których celem jest „uczynić bóle, których ciało nie chce znieść, czymś, co może być uznane przez umysł” (Lévi-Strauss 2000: 177) – Lévi-Strauss powołał do życia atrakcyjną analogię między dwoma kuracjami: szamanistyczną świata tubylczo-amerykańskiego i psychoanalityczną Zachodu. Bez wartościowania kulturowego czy osobistego znaczenia tych zabiegów, uznał ich funkcjonalną tożsamość przy jednoczesnej strukturalnej (choć nie w sensie strukturalistycznym) odmienności. O ile bowiem psychoanalityk przede wszystkim słucha, o tyle – zdaniem Lévi-Straussa – szaman (czy raczej uzdrowiciel zwany *nele*) mówi. Za sprawą pełnionej funkcji jeden i drugi staje się – wyrażając to językiem psychoanalizy – obiektem przeniesienia, a terapia psychoanalityczna i szamanistyczna mają być sobie równoważne „przy równoczesnym odwróceniu wszystkich terminów. Obie dążą do spowodowania pewnego doświadczenia; obie osiągają to, odtwarzając mit, który chory ma przeżyć lub przeżyć ponownie” (Lévi-Strauss 2000: 179). W tym miejscu pojawia się rozróżnienie: analityk ma do czynienia z „mitem indywidualnym” opowiadany przez pacjenta, uzdrowiciel zaś opowiada „mit społeczny” w trakcie zamawiania. Pierwszy budowany ma być przez chorego ze składników pochodzących z jego własnej przeszłości, drugi jest mitem w sensie etnoreligijnym – opowieścią z repertuaru kulturowych wyobrażeń i przekazów, które do chwili doświadczenia szamanistycznego są przez jednostkę traktowane jako zewnętrzne wobec jej własnych losów<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> U Lévi-Straussa ten posługujący się językiem *dulegaya* lud zamieszkujący tereny należące do Panamy i Kolumbii – występuje pod nazwą Cuna. Ostatnia zmiana w zapisie jego nazwy nastąpiła w 2010.

<sup>21</sup> W koncepcji „mitu indywidualnego” dostrzec można wyraźny wpływ słów Freuda z przypisu w *Uwagach na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw*, które w przyszłości staną się podstawą analizy Lacana zainspirowanego *Skutecznością symboliczną*: „(...) «wspomnienia z dzieciństwa» można stwierdzić dopiero wtedy, gdy osoby, których one dotyczą, osiągną późniejszy wiek (najczęściej w okresie dojrzewania), wtedy zaś są one poddawane skomplikowanemu procesowi przepracowywania podobnemu do procesu, w wyniku którego jakiś lud z pradawnej historii tworzy sobie sagę” (Freud 2014: 55). Co więcej, Lévi-Strauss (2000: 183) zrównuje „mit indywidualny” z kompleksem, co odpowiada Freudowskiemu pojęciu rdzeniowego kompleksu nerwic (Freud 2014: 56).

Skonstruowana przez Lévi-Straussa analogia nie jest figurą stylistyczną. Pod koniec eseju pisze:

Analogia między dwiema metodami byłaby jeszcze pełniejsza, gdybyśmy mogli przyjąć to, co Freud zdawał się dwukrotnie sugerować, a mianowicie, że opis psychoz i nerwic w terminach psychologicznych powinien kiedyś zniknąć i zostać zastąpiony przez poglądy fizjologiczne lub nawet biochemiczne. (...) Niepodobna wykluczyć możliwości, iż badanie szamanizmu zostanie kiedyś wykorzystane dla wyjaśnienia tych punktów teorii Freuda, które pozostały dotąd ciemne. Mamy tu na myśli zwłaszcza pojęcie mitu i pojęcie nieświadomości (...) Zespół (...) struktur tworzyłby to, czemu nadajemy miano nieświadomości. W ten sposób zniknęłaby ostatnia różnica między teorią szamanizmu a teorią psychoanalityczną (Lévi-Strauss 2000: 180-182).

Lévi-Straussowska interpretacja materiału etnograficznego zaprezentowanego przez Erlanda Nordenskiölda (1938) oraz Nilsa Magnusa Holmera i Henry'ego Wasséna (1947), jak i wyciągnięte z niej wnioski budzą poważne zastrzeżenia (Neu 1975; Wall 1996; Mjönes 2010). Znaczna część *Skuteczności symbolicznej* to analiza pieśni *Mu-Igala* zarejestrowanej przez Guillermo Hayę (*vel* Hayansa), pochodzącego z ludu Guna informatora, którego Wassén spotkał w 1935. *Mu-Igala* („droga *Muu*”) opisuje szczególną sytuację, w której *purba* (dusza) przyszłej matki zostaje pochwycona przez ambiwalentną moc *Muu*, a uzdrowiciel dzięki pomocy *nuchus* (duchów opiekuńczych wyobrażanych przez przyniesione przez niego drewniane figurki), które również stają się *nelegan* (l. mn. od *nele*), po licznych perypetiach odzyskuje duszę położnicy i dokonuje pojednania z *Muu*. Spisany przez Hayę tekst pochodził od starego mężczyzny imieniem Huauquiñe i został opublikowany w Göteborgu w roku 1947, stając się dwa lata później podstawą hipotez Lévi-Straussa. Na przełomie 1951 i 1952 jednak, Haya (przedstawiający się teraz jako Sr. Hayans) wysłał do Szwecji list, w którym donosił o kolejnych materiałach, które zamierza przekazać göteborgskiemu Muzeum Etnograficznemu. Wśród dosłanych pod koniec 1952 tekstów znalazła się brakująca trzecia część *Mu-Igala* oraz zapis całej pieśni pismem obrazkowym (Holmer, Wassén 1953: 7). Pół roku później Wassén ponownie współpracując z lingwistą Holmerem, wydał nową poprawioną wersję pracy, która tym razem zawierała sześćset pięćdziesiąt siedem wersów pieśni oraz ich piktograficzny ekwiwalent (Holmer, Wassén 1953). Pomimo że zbiór *Antropologia strukturalna*



ukazał się dopiero w roku 1958 i był przez następne lata wielokrotnie przekładany na inne języki i wznawiany, Lévi-Strauss nigdy nie dokonał rewizji swojego eseju.

Pomijając pomyłkę anatomiczną Lévi-Straussa (2000: 171) twierdzącego, że opisana w pieśni „biała wewnętrzna tkanka» jest tożsama ze sromem”, a nie błonami płodowymi i pępowiną (Mjönes 2010: 20) – poważniejsze konsekwencje przyniósł brak znajomości właściwego zakończenia przekazu, lekceważenie informacji obecnych nawet w jego wersji niepełnej oraz skłonność do daleko idących uogólnień.

Według Lévi-Straussa, daje się wyróżnić trzy rodzaje kuracji szamanistycznych: albo na chorą część ciała uzdrowiciel oddziałuje fizycznie tak, by wydobyć z niej przyczynę choroby i w odpowiednim momencie zwodniczo ukazać w postaci określonego obiektu (kolca, kryształu, pióra), albo symuluje walkę ze szkodzącymi choremu duchami, albo „wypowiada zaklęcia i zaleca działania (...), których bezpośredni związek ze szczególnym zaburzeniem, jakie ma być wyleczone pozostaje nieuchwytny” (Lévi-Strauss 2000: 171). We wszystkich przypadkach odnotowywana skuteczność zabiegów jest zdaniem Lévi-Straussa możliwa do wyjaśnienia jako przykład działania terapii psychologicznej, a rytuał Guna ma być najlepszym dowodem na to, w jaki sposób kuracja, podczas której „szaman nie dotyka ciała chorej ani nie podaje jej leków” (Lévi-Strauss 2000: 172), sprawia, że „pieśń stanowi psychologiczną manipulację chorego narządu” (Lévi-Strauss 2000: 172). Wbrew temu, co zostało właśnie zacytowane, nawet w niepełnej wersji przekazu można przeczytać, że uzdrowiciel wprowadza rękę do kanału rodnego kobiety i fizycznie go oczyszcza; zamierza również użyć leczniczych roślin jako absorbentów (Holmer, Wassén 1947: 57). W trzeciej części pełnej wersji mowa jest o poszukiwaniu i zbieraniu przez *nele* tych naturalnych opatrunków, których zadaniem będzie powstrzymanie krwawienia (Holmer, Wassén 1953: 75-79, 147-151). Co więcej, z perspektywy *etic* wydaje się wielce prawdopodobne, że wyrażone językiem mitu czynności prowadzące do pomyślnego rozwiązania są opisem (znanego również w tradycyjnym położnictwie) zabiegu *ablatio placentae manualis* – ręcznego wydobycia łożyska (Mjönes 2010: 21-23).

Twierdzenie Lévi-Straussa o wyłącznym wpływie środków psychologicznych na proces tego rodzaju leczenia musi być ocenione jako mało realistyczne i to bez względu na ich ewentualny związek z wciąż dyskusowanym efektem placebo (Brown 2013). Choć działanie tego ostatniego



może wiązać się ze sprzyjającą kuracji redukcją symptomów takich jak subiektywne odczucie bólu czy podwyższone ciśnienie krwi – nie będzie ono nigdy decydujące. Nawet jeśli w czasie zabiegu ogólna poprawa psychiczna i fizyczna następują równolegle, nie może być to uznane za dowód tego, że pierwsza jest przyczyną drugiej – korelacja to nie kauzalność. Budowanie z kolei analogii między wieloletnią terapią psychoanalityczną zwykle zdrowego fizycznie pacjenta, a liczoną w godziny interwencją położniczą jest co najmniej nieuprawnione<sup>22</sup>. Dodatkowym nieporozumieniem jest użycie psychoanalitycznych terminów „odreagowanie” i „przeniesienie” w kontekście zamawiania choroby (Lévi-Strauss 2000: 178)<sup>23</sup>. Sam proces zaś nazywania (oznaczania w sensie lingwistycznym) czysto fizycznych przypadłości, z którymi mamy do czynienia w wypadku trudnego porodu (Lévi-Strauss 2000: 177) nie może mieć również niczego wspólnego z tym, co na początku lat siedemdziesiątych Edwin Fuller Torrey (1981: 41-45) nazwał „zasadą Rumpelstilzchena” w odniesieniu do działania psychoterapii (w tym pozaeuropejskiej i tradycyjnej) i w konsekwencji sugestii.

Problemy te pojawiły się również w opublikowanym w tym samym roku co *Skuteczność symboliczna* i także włączonym później do *Antropologii strukturalnej – Czarownika i jego magii* (Lévi-Strauss 2000: 149-165). Tekst przywołuje kilka historii związanych z postaciami czarowników i przypisywanych im mocy, niemniej centralne miejsce zajmuje w nim paradoksalny przypadek George’a Hunta, dorastającego nieopodal ludu Kwakwaka’wakw (Kwakiutl) informatora i współpracownika Franza Boasa (1930a: 1-41). Sceptyczny Maxulagilis (pod tym imieniem pojawia się w tekście Hunt, co przemilcza Boas i czym nie interesuje się Lévi-Strauss) został szamanem i otrzymał imię Qa’selid (zniekształcone przez Lévi-Straussa do „Quesalid”), ponieważ ku własnemu zdziwieniu zauważyć miał skuteczność zastosowanej przez siebie szalbierczej tech-

<sup>22</sup> Biorąc pod uwagę obstetryczny charakter prezentowanego w pieśni przypadku i czas trwania zabiegu akuszerskiego, również wszelkie śmiałe hipotezy psychoneuroimmunologiczne dotyczące wpływu określonych przekonań i praktyk religijnych na proces zdrowienia (Koenig, Cohen 2002) powinny być traktowane w tym wypadku z dużym sceptycyzmem.

<sup>23</sup> Pierwsze pojęcie opisuje jedynie wyładowanie emocjonalne, w wyniku którego jednostka uwalnia się od afektu, związanego ze wspomnieniem wydarzenia urazowego; drugie – nieświadomy proces, za sprawą którego pragnienia i fantazje dotyczące ważnych w dzieciństwie osób, przenoszone są na inne obiekty, w kontekście psychoterapii – na analityka.

niki uzdrawiania, której uczył się wcześniej po to, aby zdemaskować szamanów jako oszustów. „Quesalid nie został wielkim czarownikiem, ponieważ leczył swych chorych; leczyl swych chorych, ponieważ został wielkim czarownikiem” – stwierdza Lévi-Strauss (2000: 161), zdając się nie odróżniać społecznego uznania statusu uzdrowiciela od jego realnej mocy uzdrawiania (Neu 1975: 287). Bez względu na to, że „sytuacja magiczna ma charakter zgody powszechnej” (Lévi-Strauss 2000: 150), podstawowy problem pozostaje tu w równym stopniu nierozwiązany, co w wypadku rytuału Guna: nie wiadomo w jaki sposób konsensualność i fiducyjność systemu magicznego mogą być wystarczającymi warunkami jego bezpośredniej materialnej skuteczności<sup>24</sup>. Co więcej, do właściwej oceny przypadku Qa’selida niezbędna jest wiedza na temat samego George’a Hunta i łączącej go z Boasem zażyłości (Cannizzo 1983; Berman 1996; Whitehead 2000)<sup>25</sup>.

Ojcem urodzonego w Fort Rupert przyszłego szamana był Anglik, a matką kobieta wysokiego rodu z ludu Tlingit (skonfliktowanego z Kwakwaka’wakw). Hunt wżenił się w społeczność Kwakwaka’wakw, ale pozostał outsiderem. Jego współpraca z Boasem (a w rzeczywistości autorstwo większości Boasowskich tekstów w języku Kwak’wala) pomogła mu w zabezpieczeniu swojego statusu zarówno w społeczeństwie indiańskim, jak i amerykańskim<sup>26</sup>. Boas zataił tożsamość Maxulagilisa, twierdząc, że Hunt był jedynie odpowiedzialny za zarejestrowanie przekazu (Boas 1930b: IX-XVIII). Zdaniem Judith Berman (1996: 230) prawdopodobnie chciał przez to nie tyle uchronić Hunta przed ewentualnymi represjami ze strony władz i misjonarzy<sup>27</sup>, ile w naukowo trudny do zaakceptowania

<sup>24</sup> David A. Jopling (2008: 111-112) wyróżnia trzy nieszamanistyczne wyjaśnienia pozornego lub relatywnego powodzenia kuracji Qa’selida. Zakładając możliwe kombinacje tych scenariuszy, można domniemywać, że ewentualny skutek terapeutyczny mógł być wynikiem niegroźnego i niewymagającego interwencji charakteru przypadłości, odpowiedniego doboru pacjentów i/lub działania hipotetycznego efektu placebo.

<sup>25</sup> Co zaskakujące, Lévi-Strauss najprawdopodobniej był jej świadomy. W przyszłości postać Hunta została przez niego przywołana w *Drogach masek* z 1979, a następnie w jednej ze słynnych rozmów radiowych przeprowadzonych w 1977 w Kanadzie i wydanych rok później w postaci książki *Mit i znaczenie* (*Myth and Meaning*).

<sup>26</sup> Hunt odgrywał kluczową rolę m.in. w tworzeniu etnograficznych kolekcji artefaktów z Wybrzeża Północno-Zachodniego oraz w zaprezentowaniu Kwakwaka’wakw podczas World’s Columbian Exposition w Chicago w 1893.

<sup>27</sup> Uczestnictwo w potlachach było zakazane prawem do roku 1951, jednak nie przeszkodziło to Boasowi nie pozostawić cienia wątpliwości, co do tożsamości swojego informatora np. w *Etnologii Kwakiutłów, na podstawie danych zebranych przez George’a*

sposób „uniknąć akademickiego sporu o autentyczność swoich tekstów, czy też o to, jak należy interpretować opisane w nich wydarzenia”. Sam materiał etnograficzny Hunta sprawia zresztą trudności interpretacyjne, ponieważ nie tylko bywa kompilacją osobistych wspomnień, obserwacji i opowieści pochodzących od innych osób (należących do rywalizujących ze sobą grup pochodzeniowych), ale również zniekształcony został przez późniejszą redakcję i tłumaczenie (Berman 1996: 231-252).

Wbrew twierdzeniu Lévi-Straussa (2000: 159), Qa’selid nie kontynuował swojej szamańskiej kariery „bogaty w tajemnice, demaskujący oszustów i pełen lekceważenia dla swego zawodu”. Harry Whitehead (2000: 162) zadaje retoryczne pytanie na temat pochodzącej z 1930 wersji, o ponad pół wieku wcześniejszych, autobiograficznych wydarzeń<sup>28</sup>: „Co zatem tu mamy (...)? Sprytną sztuczkę Hunta służącą manipulacji «racjonalnym» czytelnikiem (...) – który ma uwierzyć, że szamanizm jest prawdziwy, a «racjonalność» nie musi być jedynym sposobem bycia i myślenia – posiadania «wiedzy»?”. Hunt jako w pełni świadomy oczekiwania etnografów i ich publiczności, rozumiejący idee zachodniej medycyny pośrednik kulturowy i handlowy, przewodnik, tłumacz, kolekcjoner, a w końcu współautor filmu *W krainie łowców głów* Edwarda Sheriffa Curtisa, okazał się „tym, który wniósł największy wkład w wynalezienie Kwakiutłów jako bytu etnograficznego” (Cannizzo 1983: 45). Wydaje się, że zarówno Boas ze swoją rekonstrukcją obrzędowości Kwakwakawakw, jak i Hunt ze swoim skonstruowanym szamanizmem, pośrednicząc między kulturą plemienną a uniwersytecką, w równym stopniu walczyli o swoją pozycję w każdej z nich.

Dwie dekady później Lévi-Strauss w swoich esejach niestety nie tylko nie podjął trudu krytycznej oceny źródeł, na których oparł swoje hipotezy, ale budując te ostatnie, wyraźnie przecenił rolę narzędzi psychologicznych w leczeniu stanów zagrożenia życia i zdrowia. Nie był też w stanie wykazać, że interesujące go kuracje szamanistyczne i terapia psychoanalityczna są do siebie podobne, i to nie tylko dlatego, że każda z nich zmierza do wyleczenia odmiennego rodzaju przypadłości, czyniąc to w różny sposób w niejednakowym okresie czasu, ale również dlatego, że trudno

---

*Hunta (Ethnology of the Kwakiutl, Based on Data Collected by George Hunt)*, opublikowanej w 1921.

<sup>28</sup> Ich poprzednią wersję można odnaleźć na początku szóstego rozdziału zredagowanej w 1966 przez Helen Codere *Etnografii Kwakiutłów (Kwakiutl Ethnography)* Boasa.

jest mówić, także w świetle podanych przez niego przykładów, o istnieniu jednego typu kuracji, którą moglibyśmy nazwać szamanistyczną. Te fundamentalne problemy utonęły jednak w morzu formalistycznej, a przy tym niezwykle atrakcyjnej retoryki charakterystycznej dla wszystkich jego pism, które – cytując ironiczną uwagę Sperbera (1985: 92) – „dowodzą pragnienia rygoru wciąż poza zasięgiem. (...) W swojej prezentacji dowodów lub w swoich najbardziej abstrakcyjnych spekulacjach Lévi-Strauss odwołuje się bardziej do intuicyjnej zgody swoich czytelników niż do ich umiejętności rozumowania: aby przekonać – urzeka”. Sam wyraźnie urzeczony pojęciami lingwistyki, zapewniającymi pozory ścisłości wywodu, pisze o metodzie kuracji szamanistycznej, że „niekiedy jest to manipulowanie ideami, a niekiedy – narządami, przy czym wspólnym warunkiem pozostaje, by dokonywało się ono za pomocą symboli, tzn. znaczących równoważników tego, co znaczone, należących do innego niż ono porządku rzeczywistości” (Lévi-Strauss 2000: 180). W swoim o rok późniejszym *Wprowadzeniu do twórczości Marcela Maussa*, teoretyzując na temat pojęcia *mana*<sup>29</sup>, uzna również, że „symbole są bardziej realne niż to, co symbolizują, elementy znaczące poprzedzają i określają elementy znaczone” (Lévi-Strauss 1973: XXXVII). To twierdzenie jest co najmniej zaskakujące. Choć Lévi-Strauss, podobnie jak Saussure, nie przywiązuje wielkiej wagi do odróżniania symbolu od elementu znaczącego znaku<sup>30</sup>, to jednak

<sup>29</sup> W kwestii czysto fonologicznego (a tym samym nieprzekonującego jeśli chodzi o jego analityczną użyteczność w antropologicznej reinterpretacji *mana*) źródła Lévi-Straussowskiego pojęcia płynnego znaczącego jako „zerowej wartości symbolicznej” (Lévi-Strauss 1973: LV-LVI), por. Jakobson, Lotz 1962: 431. Co do wpływu tej koncepcji na Lacanowskie rozumienie „Imienia-Ojca” jako operatora zob. Zafiroopoulos 2010: 158-165.

<sup>30</sup> W *Kursie językoznawstwa ogólnego* można odnaleźć dość kłopotliwą uwagę: „Używano wyrazu symbol na określenie znaku językowego albo ściślej tego, co my nazywamy elementem znaczącym. Wyraz ten jest niewygodny do przyjęcia właśnie z powodu naszej pierwszej zasady [dowolności znaku – przyp. M.Ż.]. Cechą symbolu jest to, że nie jest on nigdy całkowicie dowolny; nie jest pusty, istnieje w nim zawsze zaczątek więzi naturalnej między elementem znaczącym i znaczonem. Symbol sprawiedliwości – waga – nie może być zastąpiony czymkolwiek innym, na przykład wozem” (Saussure 1961: 80). Przez „zaczatek więzi naturalnej” Saussure rozumie najprawdopodobniej to, że „symbol ma racjonalny związek z rzeczą, którą przedstawia” (Saussure 1961: 84), co może być definiowane jako „analogiczna odpowiedniość” (Arrivé 1992: 19). Tak podejście Lévi-Strauss (1996: 205) do tego problemu po latach: „Symbol ze swej strony jest bytem, który w obrębie danej sfery pojęciowej podejmuje te same relacje syntagmatyczne w swoim kontekście, co w obrębie innej sfery pojęciowej symbolizowana rzecz w swoim. Myśl symboliczna łączy zatem w jeden zestaw paradygmatyczny terminy ho-

wbrew fundamentom teorii językoznawstwa (Saussure 1961: 121) utrzymuje, że *signifiant* ma być niezależny od *signifié* i mieć względem niego co najmniej logiczne pierwszeństwo. Prawdziwym wyzwaniem jest w tym wypadku nie tylko niezrozumiały z lingwistycznego punktu widzenia prymarny charakter „obrazu akustycznego”, ale również to, że samo mówienie o „znaczącym” zakłada, że istnieje już coś, co jest oznaczane – obraz jest zawsze obrazem czegoś (Culler 1986: 132). To przekonanie jednak razem z innymi nominalistycznymi modyfikacjami obecnymi w całym zestawie postsaussure’owskich interpretacji (relatywizm językowy, przejście od systemowej wizji języka do uznania go za system zamknięty, przejście od stwierdzenia arbitralności znaku do zanegowania możliwości pozajęzykowej referencji, przejście od koncepcji znaczenia jako realizowanego przez wartości językowe, które są dowolne i różnicujące do przekonania, że znaczenie jest efektem języka itd.) – stanie się wkrótce jednym z bardziej rozpoznawalnych elementów twórczości poststrukturalistów (Tallis 1988: 49-99). W 1956 Lacan stwierdzi w wystąpieniu po referacie Lévi-Straussa w Société française de philosophie:

Jeśli miałbym scharakteryzować kierunek, w którym byłem podtrzymywany i niesiony przez dyskurs Claude’a Lévi-Straussa, to powiedziałbym, że polega to na akcencie, jaki położył – mam nadzieję, że nie odniesie się on z dezaprobatą do zakresu tej formuły, do której nie zamierzam redukować jego badań socjologicznych czy etnograficznych – na to, co nazwę funkcją *znaczącego*, w znaczeniu, jakie ten termin ma w lingwistyce, jako że ten *znaczący* nie tylko wyróżnia się z uwagi na swoje prawa, ale więcej, góruje nad znaczoną, któremu owe prawa narzuca (Lacan 2015: 88).

Bez zwracania specjalnej uwagi na definiowanie takich pojęć jak znak, znaczący, symbol i słowo, Lacan uznał, że cały świat człowieka uporządkowany jest „zgodnie z symbolami, które się wyłoniły, zgodnie z symbolami które się raz pojawiły” (Lacan 1991: 29). I dalej: „Wszystko, co ludzkie, musi być urządzone w uniwersum utworzonym przez funkcję symboliczną” (Lacan 1991: 29). To, co zostało nazwane przez Lévi-Straussa „funkcją symboliczną” miało określać nieświadomość rozumianą jedynie jako zespół struktur, które ograniczają się do narzucenia swoich praw „nieartykułowanym elementom przychodzącym skądinąd: popędom, emocjom, przedstawieniom, wspomnieniom” (Lévi-Strauss 2000: 182). Dla Freuda

---

mologiczne, z których każdy należy do własnego łańcucha syntagmatycznego”.

nieświadomość, choć określana mianem systemu (Freud 2007a: 99-101), była sferą latentnych myśli i wypartych procesów. W teorii „powrotu do Freuda” nieświadomość jako strukturalnie coś „definiowalnego, dostępnego i poddającego się obiektywizacji” (Lacan 1998: 21)<sup>31</sup>, warunkowana jest przez będący poza naszą kontrolą proces oznaczania. Co więcej, nieświadomość ma być „ustrukturyzowana jak mowa” (Lacan 1998: 20, 149, 203), ale również być mową (Lacan 2014b: 23), która nie tyle jest przez nas artykułowana w języku za sprawą mówienia, co raczej artykułowana jest poprzez nas. W konsekwencji Lacan definiuje nieświadomość jako dyskurs „Innego” (Lacan 2006: 10). Można w tym, tak jak w wyróżnieniu rejestrów: symbolicznego, wyobraźniowego i realnego (Lacan 2013: 11-57), rozpoznać wpływ Lévi-Straussowskiej wersji dawnego podziału na podświadomość i nieświadomość, gdzie pierwsza „jest jednostkowym leksykonem, w którym każdy z nas gromadzi słownik swojej osobistej historii, ale ten słownik zyskuje znaczenie dla nas samych i innych tylko w tej mierze, w jakiej nieświadomość organizuje go wedle swych praw i czyni zeń przeto mowę” (Lévi-Strauss 2000: 182)<sup>32</sup>.

Lacanowski „Inny” to figura odmienna od tej z filozofii dialogu Buber’a i Levinasa; nie można go też zrównywać z empirycznym „Innym” antropologii. „Inny” teorii psychoanalitycznej, wywiedziony z heglowskich wykładów Kojève’a, to „wielki Inny” – upodmiotowiony porządek symboliczny (Lacan 2014b: 105), który jako determinująca nasze życie sieć symboli (Lacan 1996: 77) jest porządkiem i rejestrem mowy (Lacan 2013: 25-26). W ostateczności „Inny powinien być najpierw rozpatrywany jako miejsce, miejsce, w którym konstytuuje się mówienie” (Lacan 2014b: 500).

Lacan traktuje porządek symboliczny jako pojęcie totalne i to w sposób, który wykracza poza formułę Wittgensteina na temat granic języka. „To świat słów stwarza świat rzeczy” (Lacan 1996: 72) – stwierdzi, a uniwersalizując emiczne uwagi Maurice’a Leenhardta (2007: 150-180) na temat języka i kultury melanezyjskich Kanaków – uzna, że „prawo

---

<sup>31</sup> Jest to konsekwencja podejścia Lévi-Straussa (1973: XLV-XLIV), twierdzącego, że rzeczywistość symboliczna „jest wykrywalna w nieświadomianych strukturach myślowych, które można uchwycić w instytucjach, a jeszcze lepiej – w języku, nie zaś w wytworach świadomości”. Sam Lacan (1998: 20) przywołuje przed swoją uwagą *Mysł nieoswojoną*.

<sup>32</sup> W polskim przekładzie jako „mowę” przetłumaczono pojawiający się w oryginale wyraz *discours*.



człowieka to prawo mowy” (Lacan 1996: 65)<sup>33</sup>. Dzięki tej ostatniej artykułowane są nawet nie tyle pragnienia innych i nasze własne, ile pragnienie „Innego”, a Lacanowska formuła „pragnienie człowieka jest pragnieniem Innego” (Lacan 2006: 690), oznaczać ma, że pragniemy „Innego”, ale i jego pragnienia, a jako że pragniemy pragnąć, pragniemy tego, czego pragnie on. Wszelkie społeczne (oparte na wymianie symbolicznej) realizacje libidinalne, jak choćby te mediowane mówieniem, możliwe są właśnie ze względu na „Innego” (Lacan 2013: 36). Życie człowieka otaczane jest więc „siecią symboli tak wszechogarniającą, że to one łączą, zanim przyjdzie na świat, tych, co mają go zrodzić «kością i ciałem»” (Lacan 1996: 77), bowiem „rodzimy się zarówno ze słów, jak i z przespania się ze sobą obojga rodziców, a słowa pośrednika (...) odgrywają w tym rolę równie genetyczną” (Lacan 2015: 74). Wyrażając tę myśl jeszcze inaczej – Lacan założy, że zintegrowani jesteśmy z tym, co nazwie „obiegiem dyskursu”: „Jestem jednym z jego ogniw. Jest to dyskurs mojego ojca na przykład, o ile mój ojciec popełniał błędy, na których reprodukcję jestem absolutnie skazany – oto co nazywamy *superego*” (Lacan 1991: 89). „Inny” lacanizmu rozumiany jako instancja psychiczna, zwornik naszego aparatu psychicznego, nigdy nie może być w pełni przyswojony przez podmiot, ponieważ jest innością radykalną i absolutną (Lacan 2014b: 251-252, 499).

Te retorycznie radykalne i absolutystyczne spekulacje nie byłyby oczywiście możliwe, gdyby nie Lévi-Straussowska antropologia i jej budzące zastrzeżenia wykorzystanie w ramach teorii „powrotu do Freuda”. W 1952 wygłoszony został przez Lacana w paryskim Collège philosophique wykład pt. *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy*. Jego tekst został rok później powielony i rozpowszechniony, ale oficjalnie wydany dopiero w roku 1978.

Lacan (2015: 9-43) sięga w nim po Freudowski przypadek „Człowieka-szczura” (Freud 2014) oraz fragment autobiografii Johanna Wolfganga Goethego (1957: 438-446)<sup>34</sup>, i czyniąc to, ma nadzieję ukazać strukturę neurotycznych formacji w sposób, w jaki antropolog strukturalny postępuje z faktami społecznymi. Koncentruje się na przypadku Ernsta Lanzer – słynnego pacjenta Freuda i analizuje strukturalne przekształcenia

<sup>33</sup> Lacan przemilcza przy tym Leenhardtowską interpretację kanackich konceptualizacji ciała (Leenhardt 2007: 24-37), która stoi w jawnej sprzeczności z postulatami *Stadium zwierciadła*.

<sup>34</sup> Epizod erotyczny u Goethego wspominany jest przez pacjenta Freuda jako źródło pobudzenia seksualnego, rozładowywanego masturbacją (Freud 2014: 53).



zachodzące pomiędzy jego historią rodzinną a „mitem indywidualnym”. Pojęcie Lévi-Straussa jest tu rozumiane jako przekształcona „konstelacja pierwotna, która patronuje rodzinom podmiotu” (Lacan 2015: 19) i która „jest ukształtowana w tradycji rodzinnej przez opowiadanie o pewnej liczbie cech, które stanowią o specyfice związku rodziców” (Lacan 2015: 19). Mit Lanzera ma być indywidualną wersją podmiotowych przeżyć, zbudowaną w oparciu o zasłyszane historie z życia jego ojca. Lacan wyróżnia w materiale pewną liczbę elementów strukturalnych i stara się zademonstrować, że symptomy nerwicowe wiążą się z ich określonym układem. W ten niespójny sposób opowie o tym w późniejszym wystąpieniu:

Udało mi się nawet ściśle sformalizować przypadek zgodnie z pewną formułą podaną przez Claude’a Lévi-Straussa, w wyniku czego okazuje się, że jakiś *a* związany początkowo z jakimś *b*, gdy jednocześnie *c* był związany z *d*, w drugim pokoleniu zmienia z nim swojego partnera, ale nie tak, żeby nie utrzymywała się nieusuwalna pozostałość w postaci negatywizacji jednego z czterech elementów, która narzuca się jako korelatywna względem zachodzącej w grupie przemiany: gdzie odczytuje się to, co nazwę znakiem swego rodzaju niemożliwości całkowitego rozwiązania problemu mitu (Lacan 2015: 90-91).

Prawdopodobnie Lacan sięgał tu pamięcią do artykułu *Struktury społeczne w centralnej i wschodniej Brazylii* Lévi-Straussa (2000: 109-118) z 1952 i pomieszał schemat ilustrujący strukturę rytualnych usług łączących cztery męskie stowarzyszenia ludu Xerénte (Szerente)<sup>35</sup> z uwagą na temat przechodzenia członka określonego stowarzyszenia do innego w zgodzie z ustalonym porządkiem – co według Lévi-Straussa (2000: 113) „ściśle odpowiada prawu wymiany uogólnionej” – oraz wcześniejszymi spostrzeżeniami poświęconymi małżeństwu patrylateralnemu (Lévi-Strauss 2000: 111). Bez względu na to, że sam pomysł przeszczepienia wyabstrahowanych schematów pokrewieństwa badanych etnograficznie społeczeństw na zaprezentowane w gabinecie psychoterapeutycznym i dziele literackim osobiste perypetie dwóch historycznych postaci – jest zgoła absurdalny, sam analityczny aspekt *Mitu indywidualnego neurotyka* ufundowany jest na podwójnej manipulacji: pierwszej będącej udziałem Freuda, drugiej – Lacana.

---

<sup>35</sup> Co znaczące, schemat ten ludzko przypomina słynny „schemat L” opisujący relację podmiotu z „Innym”, zaprezentowany przez Lacana po raz pierwszy w roku 1955 (Lacan 1991: 243).

Symptomami „Człowieka-szczura” (wariantywnie „Człowieka od szczurów” – pseudonim pochodzi od fantazmatu dotyczącego tortury, w której szczury wgrzają się w odbył skazańca) były natręctwa, wątpliwości powstrzymujące określone działania i fantazje na temat śmierci. Według Freuda symptomy miały wyrażać konflikt wyparty do nieświadomości; za ich determinanty uznał ukaraną przez ojca (z którego śmiercią pacjent nie mógł się pogodzić) dziecięcą masturbację, nieświadomy ambiwalentny stosunek wobec ojcowskiej figury (idealizacyjno-nienawistny jak w o kilka lat późniejszym *Totemie i tabu*) oraz fiksację na analno-sadystycznej fazie rozwoju psychoseksualnego.

Pomijając współczesny stan wiedzy psychologicznej i neurobiologicznej na temat zaburzenia obsesyjno-kompulsywnego oraz toczone wokół niego dyskusje (Menzies, Silva 2003; Abramowitz, Houts 2005), same metodologiczne nadużycia Freuda przy analizie nerwicy natręctw Lanzera są trudne do obrony (Cioffi 1985: 35-36; Mahony 1986; Esterson 1993: 62-67). Aby dodać powagi swojemu studium przypadku, Freud utrzymywał, że trwająca w rzeczywistości trzy i pół miesiąca nieregularna terapia, była z powodzeniem kontynuowana przez rok. Aby sprawić wrażenie, że założona już na samym początku teza o edypalnym konflikcie jest naturalnym wnioskiem wynikłym w toku analizy, zaprezentował zmienioną chronologię rejestracji materiału. Zasadnicze wątpliwości budzi także twierdzenie o terapeutycznym sukcesie leczenia Lanzera. Do tego zaistnienie kluczowego epizodu, czyli traumy dotkliwej kary fizycznej za infantylną aktywność autoerotyczną, kształtującej „później utajoną wściekłość na ukochanego ojca” (Freud 2014: 56), nie znajduje pokrycia w oryginalnych notatkach z sesji. Mowa jest w nich jedynie o słownym zakazie masturbacji i całkowicie domniemanej przez Freuda groźbie kastracji (Cioffi 1985: 36). Co więcej, w samych *Uwagach na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw* pojawia się informacja o tym, że pacjent pamiętał o całym zdarzeniu tylko dlatego, że historia ta była przywoływana przez jego matkę, a ta z kolei twierdziła, że kara była wymierzona ze względu na to, że mały Ernst ugryzł dorosłą osobę – prawdopodobnie niańkę (Freud 2014: 55).

Konsekwencje uznania przez Freuda (2014: 54-57) za treść wypartą traumatycznego wspomnienia kary, które w rzeczywistości zostało pacjentowi jedynie zaszczerpione, staną się w końcu XX wieku poważne. Lata dziewięćdziesiąte będą czasem wybuchu zarówno „wojen o Freuda”, jak i „wojen o pamięć”, toczonych nie tylko w świecie akademickich dyskusji, ale również w sądach (Crews 2001). Pomimo braku naukowych do-

wodów istnienia wypartych wspomnień (Holmes 1990; Loftus 1993), do dziś utrzymuje się obserwowalny rozłam w środowisku psychologicznym na zwolenników i przeciwników koncepcji, przy czym większy sceptycyzm prezentowany jest przez zorientowanych badawczo psychologów klinicznych, a mniejszy przez studentów i praktyków dyscypliny (Patihis, Ho, Tingen, Lilienfeld, Loftus 2014).

Lacan posłużywszy się przypadkiem „Człowieka-szczura”, dokonał zasadniczej zmiany w teorii psychoanalitycznej. Przełomem było zastąpienie trójkowej relacji edypalnej – relacją czwórkową, w której poza podmiotem, matką i ojcem pojawiać ma się w postaci zastępczego rodzica, przyjaciela itp. wyobrażeniowy „inny”, którego genealogia sięga „fazy lustra” i którego łączy z podmiotem relacja narcystyczna (Lacan 2015: 40-43). Lacan sięgnął tu bezzasadnie po Lévi-Straussowską koncepcję czteroczłonowej struktury elementarnej (rodzina nuklearna plus osoba dająca żonę) definiowanej jako atom pokrewieństwa (Lévi-Strauss 2000: 51). Co ważniejsze jednak, kładąc główny nacisk na domniemane strukturalne zależności łączące epizody z biografii Lanzera i jego ojca, dokonał zastanawiającej manipulacji tego zmanipulowanego już przez Freuda materiału.

W tekście *Uwag na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw* obok fałszywego twierdzenia o ukaranej masturbacji jako głównej przyczynie nieświadomego konfliktu edypalnego, pojawia się informacja o tym, jakoby ojciec – sam ożeniony z bogatszą od siebie matką pacjenta, dla której zakończył zaloty do ubogiej dziewczyny – sprzeciwił się związkowi Lanzera z niemajątką kobietą. Bez względu na to, czy uzasadniona jest tak radykalna interpretacja słów ojca radzącego synowi, „że to niemałdre, że tylko się zbłąźni” (Freud 2014: 52), Lacanowska wersja, w której pominięty został całkowicie epizod autoerotyczny (*sic!*), jest przeinaczeniem: „Konflikt *kobieta bogata/ kobieta biedna* został odtworzony bardzo dokładnie w życiu podmiotu w chwili, gdy jego ojciec nakłaniał go do poślubienia bogatej kobiety, i to wówczas rozpełtała się nerwica” (Lacan 2015: 21). Według relacji Freuda to matka już po śmierci ojca „powiedziała synowi, że rozmawiała z zamożnymi krewnymi o jego przyszłości – jeden z kuzynów wyraził gotowość, by wydać go za swą córkę, kiedy tylko skończy on studia” (Freud 2014: 50). Ta zmiana była potrzebna, aby móc uzasadnić znaczenie Lévi-Straussowskiej „funkcji symbolicznej” (Lacan 2015: 39) i przede wszystkim obecny w „micie indywidualnym” Lanzera problem długu. Tak przedstawi to Lacan rok później:

To *imię ojca* powinniśmy uznać za podstawę funkcji symbolicznej, która od zarażania historii identyfikuje jego osobę z figurą prawa. Koncepcja ta pozwala nam jasno odróżnić w analizie przypadku skutki nieświadome tej funkcji od relacji narcystycznych, albo relacji realnych, jakie wiążą podmiot z obrazem i działaniem osoby, która ucieleśnia ją, i wynika z tego pewien sposób rozumienia, który ma wpływ na samo prowadzenie naszych interwencji. (...) Zatem to moc słowa utrzymuje ruch „Wielkiego Długu”, którego ekonomię Rabelais, za pomocą słynnej metafory, rozszerza aż do gwiazd. (...) Utożsamiany z sakralnym *hau* albo z wszechobecnym *mana*, ten nienaruszalny Dług jest gwarancją, że podróż, w którą wysłane są kobiety i dobra, przywieździe poprzez niezawodny cykl do punktu wyjścia inne kobiety i inne dobra; jedne i drugie są nośnikami tego samego elementu: symbolu zero, mówi Lévi-Strauss, sprowadzając do znaku algebraicznego moc mówienia (Lacan 1996: 76-77).

Dług Lanzera (drobna kwota, którą w rzeczywistości winien był urzędnicze pocztowej za przysłane binokle) dzięki pomocy zaufanego przyjaciela został spleoniony jeszcze przed poznaniem Freuda i rozpoczęciem terapii (Freud 2014: 35). Lacan uznał go jednak za ideę na tyle wiążącą, że w *Micie indywidualnym neurotyka* zaburzył chronologię i stwierdził, że spleta długu nastąpiła dopiero po podjęciu leczenia (Lacan 2015: 25). W tym wybiegu – na co zwrócił uwagę John Forrester (1997: 81) – widać długofalową strategię: na drodze strukturalistycznej lektury przypadku „Człowieka-szczura” możliwa jest implementacja pojęcia długu jako kluczowego elementu relacji czwórkowej, a ta z kolei zastąpić ma ortodoksyjne pojęcie kompleksu Edypa, którego anachronizmu Lacan musiał być na tym etapie świadomy. Niestety nie był najwyraźniej świadomy tego (oczywiście zakładając, że miałyby to jakiegokolwiek znaczenie), że nowe i heterodoksyjne koncepcje Lévi-Straussa były rezultatem nieuzasadnionych etnograficznie i lingwistycznie analogii i metonimizacji. Wykorzystanie ich jako centralnych pojęć operacjonalizujących manipulacyjną reinterpretację tekstu będącego już wynikiem fundamentalnych nadużyć – wprowadza w konsternację. Być może sukces zarówno *Skuteczności symbolicznej*, jak i *Mitu indywidualnego neurotyka* należy dziś odczytywać przede wszystkim jako paradoksalne uzasadnienie niepokojów samego Lévi-Straussa (2000: 163), przestrzegającego przed ewolucją, „która zmienia od kilku lat system psychoanalityczny z zespołu hipotez poddających się eksperymentalnej weryfikacji w określonych i ograniczonych przypadkach w swego rodzaju mglistą mitologię, przesycającą świadomość grupy (...)”.

Lévi-Strauss był bez wątpienia człowiekiem paradoksów, bo, jak sami się przekonaliśmy, stosowane przez niego analogie – czy to dotyczące systemu pokrewieństwa i języka, czy fizycznych kuracji szamanistycznych i terapii psychoanalitycznych – bardziej przypominają te obecne w redefiniowanym przez niego totemizmie, niż w nauce. Bardziej czarownictwo, niż metodę naukową przypominają jego próby zmatematyzowania swoich wywodów. „Topologia”, „arytmetyka” i „algebra” stosującego całkowicie arbitralną analogię między matematyką a psychoanalizą Lacana, za sprawą krytyki Sokala i Bricmonta (2004: 31-48) urosły już do rangi symbolu, a apologie Lacanowskich pretensji, nawet jeśli poprawnie zwracają uwagę na określone niedostatki tej krytyki, chybają celu *en gros*. „Matematyczność” Lévi-Straussowskiego wkładu w rozwój antropologii należy oceniać równie surowo (Andreski 1972: 131-136) i to nawet jeśli nie mamy powodów, by wątpić w dobrą wiarę jego autora (Sperber 1985: 65)<sup>36</sup>. „Podniesienie do potęgi minus jeden” czy „funkcja” z kolejnych tomów *Mitologik* nie mają matematycznego sensu w równym stopniu, co „macierz” z *Myśli nieoswojonej*, czego Lévi-Strauss, nadając im specyficzne znaczenie, był ostatecznie świadomy. Strukturalistyczne pozorowanie matematycznego rygoru osobliwie przypomina przywołany przez niego epizod z czasu pobytu u Nambikwara, kiedy to naczelnik grupy z Utiarity otrzymał papier i ołówek, szybko zrozumiał, że samo użycie odpowiednich utensyliów i symulowanie umiejętności pisania jest kluczem do utrzymania własnej pozycji:

Zażądał ode mnie bloku do notowania i oto byliśmy jednakowo wyekwipowani, kiedy pracowaliśmy razem. Nie podawał mi ustnie informacji, o które go prosiłem, lecz kreślił na papierze wijące się linie i pokazywał mi je tak, jak gdybym

<sup>36</sup> Warto odnotować, że krytyka Sperbera (1985: 65-66) odnosi się do podejścia Lévi-Straussa w stosowaniu formuły  $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y)$  i pochodzi z 1985, w którym Lévi-Strauss (1996) znów ją zaprezentuje; formuła pojawi się następnie w *Opowieści o rysiu* z 1991. Co uderzające (i w czym można dopatrywać się aluzji do pracy Lacana), pierwsze jej przedstawienie zostało opatrzone następującym komentarzem: „Formuła ta uzyskuje pełnię swego znaczenia, gdy przypomnimy sobie, że wedle Freuda dwa urazy (nie zaś jeden, jak się często przypuszcza) są nieodzowne dla zrodzenia się tego indywidualnego mitu, na którym polega nerwica. Usiłując stosować podaną formułę do tych urazów (...), można by zapewne nadać genetycznemu prawu mitu postać bardziej ściśle i dokładną. Przede wszystkim zaś byłibyśmy w stanie rozwinąć równoległe socjologiczne i psychologiczne badanie myślenia mitycznego, a może nawet prowadzić je laboratoryjnie, poddając hipotezy robocze kontroli doświadczalnej” (Lévi-Strauss 2000: 206).

miał odczytać odpowiedź. Sam był na wpół oszukany tą komedią; [...] Czego się po niej spodziewał? Może oszukać siebie samego, ale raczej zadziwić towarzyszy, przekonać ich, że pośredniczy przy rozdziale towarów, że zawarł przymierze z białym i dzielił jego tajemnice (Lévi-Strauss 1964: 274).

W tym kontekście pragmatyzm Freuda rozważającego szanse polepszenia statusu psychoanalizy i psychoanalityków – brzmi całkowicie zrozumiale:

Nie mówcie tylko, że w chwili gdy autorytet społeczny przybędzie nam w sukurs, dając nam większe szanse odniesienia sukcesu, to nie będzie to miało znaczenia, jeśli chodzi o uznanie poprawności naszych przesłanek. Sugestia może rzekomo wszystko, a wówczas nasze sukcesy będą sukcesami sugestii, a nie psychoanalizy (Freud 2007b: 98).

Pomijając wątpliwą leczniczą efektywność określonych aspektów rytuałów uzdrawiania, wiemy dziś dzięki eksperymentalnym badaniom kognitywnym (Barrett, Lawson 2001), że dla pozytywnej oceny skuteczności rytuału ważniejsza od samych przeprowadzanych czynności jest dla jego uczestników obecność odpowiednio intencjonalnego aktora, który te czynności inicjuje. Lacan ze swoją charyzmą, hermetycznym językiem i obskuranckim stylem wypowiedzi znakomicie odgrywał tę rolę wśród swoich seminarzystów i zdesperowanych pacjentów: „Kwestia dowodów nie była nawet poruszana przez jego zwolenników. Wszystko, co wielki mistrz napisał brano na wiarę, jakby to było pismo święte” (Evans 2005: 45). Wymowne wspomnienie Lévi-Straussa:

To, co było uderzające, to promieniujący wpływ, który emanował zarówno z powierzchowności Lacana, jak i z jego dykcji, jego gestów. Widziałem co najmniej kilku szamanów działających w egzotycznych społeczeństwach i odkryłem tam na nowo rodzaj odpowiednika szamańskiej mocy. Przyznaję, że z tego, co usłyszałem, nie zrozumiałem niczego. A znalazłem się wśród publiczności, która zdawała się rozumieć (za Roudinesco 1990: 362).

W artykule z 1967 jeden z byłych członków *École Freudienne de Paris* (ciała powołanego przez Lacana po konflikcie z *International Psychoanalytical Association*)<sup>37</sup> – Didier Anzieu (syn pacjentki „Aimée”) – oskarżył

---

<sup>37</sup> Rozpad *Société Française de Psychanalyse* na *Association Psychanalytique*



swojego niedawnego mistrza o utrzymywanie uczniów w stanie niekończącej się zależności. Istnienie szkoły ufundowane było na obietnicy istnienia „fundamentalnych prawd, które mają być ujawnione (...) ale zawsze innym razem (...) i tylko tym, którzy wciąż przy nim trwają w jego podróży” (za Turkle 1978: 131). „Dlaczego tak długo za nim podążaliśmy?” – zapytywał niegdyś François Roustang (1990: 3-17), inny dawny uczeń Lacana. Dan Sperber (2010) opisując zjawisko „efektu guru” w perspektywie teorii relewancji i mechanizmu epidemiologicznego postawił hipotezę, że skoro wszelkie wypowiedzi budzą oczekiwania relewancji, które ukierunkowują proces rozumienia w stronę interpretacji spełniającej te oczekiwania, to wypowiedzi niejasne udzielane z pozycji autorytetu będą jedynie potęgowały i multiplikowały tego rodzaju efekt potwierdzenia, czyli błąd konfirmacji. Im większy będzie autorytet autora niezrozumiałej wypowiedzi, z tym większą niepewnością dotyczącą własnych kompetencji intelektualnych będą interpretować ją jej egzegeci. Z drugiej strony udział w zbiorowym procesie interpretacji wiąże się ostatecznie ze społeczną korzyścią przynależności do grupy, której opuszczenie zwykle skutkuje marginalizacją.

W przeciwieństwie do ludzi z baśni Andersena, którzy udają, że podziwiają nieistniejące szaty cesarza, uczestnicy kolektywnej dynamiki guruifikacji nie muszą działać i, ogólnie rzecz biorąc, nie działają w złej wierze: mają mocne zewnętrzne powody dla swojego uznania – powody, które wzajemnie sobie zapewniają – co z kolei prowadzi ich do preferowanych interpretacji, które dostarczają im dalszych wewnętrznych powodów. Co więcej, nie muszą się nawet mylić: ludzka historia intelektualna jest pełna wymagających twierdzeń i tez, które okazały się prawdziwe i ważne (Sperber 2010: 592).

Wypada mieć nadzieję, że fundacyjne twierdzenia strukturalistycznej odmiany psychoanalizy, czyli postulowanego „powrotu do Freuda” w duchu postsaussure’owskiego językoznawstwa, który dokonał się w połowie XX wieku za sprawą psychoanalitycznie i lingwistycznie poinformowanych tekstów Lévi-Straussa, i który wciąż wywiera określony wpływ na

---

de France i właśnie École Freudienne de Paris, było spowodowane ultimatum IPA, nieakceptującego skracania przez Lacana sesji terapeutycznych z obowiązujących minimum pięćdziesięciu minut do zaledwie kwadransu (bez zmniejszania przy tym wysokości opłat). Po założeniu własnego stowarzyszenia nieetyczne praktyki Lacana były kontynuowane (Tallis 2000: 286-287).



antropologię kulturową (Trawick 1992; Caton 1993; Pradelles de Lator 2002; Moore 2007) – w końcu dowiodą swojej prawdziwości i wagi większej, niż ta przypisywana im przez lacanowskich komentatorów nieodmiennie niechętnych jakiegokolwiek dyskusji na temat ich falsyfikowalności. Bez zmiany tego nastawienia, w świetle obecnej wiedzy naukowej i immanentnych aporii samego strukturalizmu należy jednak zachować w tej kwestii najdalej posuniętą rezerwę.

Jeśli pomimo zasług Lévi-Straussa dla rozwoju teorii antropologicznej i jego nieraz uzasadnionych intuicji uznamy, że istotnie wśród antropologów „niewiele było bardziej niejasnych” (Sperber 1985: 64), a jego metoda rzeczywiście była „niewiele więcej, jak licencją na swobodne ćwiczenie wyobraźni” (Pettit 1975: 96), i nawet jeśli fundamentalne hipotezy antropologii strukturalnej oparte bywają na błędnych analogiach, a całą sprawę dodatkowo pogarszają zasadnicze nieporozumienia, wielkie generalizacje, bezkrytyczna ocena etnograficznych źródeł i zwykle pomyłki – to wszystkie te zarzuty błędną w porównaniu z problemami obecnymi w spuściznie pozostawionej przez Lacana. Jeśli „powrót do Freuda” można uznać za gest obrony teorii psychoanalitycznej przed wymogami testowalności (Evans 2005: 49), to sięgnięcie po strukturalizm Lévi-Straussa i jego mity (*sensu largissimo*) miało w tym pomóc poprzez zapewnienie pozorów intelektualnego rygoru i nadziei klinicznej skuteczności<sup>38</sup>. Praktyka terapeutyczna Lacana formowana była jednak z lekceważeniem elementarnej zawodowej etyki, a jego idee jeśli nie okazywały się wewnętrznie sprzeczne, były tak nieprecyzyjne i wieloznaczne, że do dziś możliwa jest ich interpretacja na tyle szeroka, że satysfakcjonuje nieraz przeciwstawne stanowiska ich propagatorów. Co więcej, idee te były nieustannie modyfikowane w czasie, prowadząc w końcu Lacana poza bezpośrednie wpływy strukturalizmu w jego seminariach z lat siedemdziesiątych coraz wyraźniej skupionych na „realnym” – najbardziej niejasnym pojęciu lacanizmu, mającym opisywać tak wiele rzeczy, jak wychodzącą poza freudowską zasadę przyjemności rozkosz, wyobrażeniowy obiekt-przyczynę pragnienia, freudowską Rzeczą, obiekt lęku, coś, co pojawia

<sup>38</sup> Lévi-Strauss był tego faktu wyraźnie świadomy i dał temu wyraz w rozmowie z Didierem Eribonem przeprowadzonej już po śmierci Lacana, kiedy przyznał się do swojej irytacji z powodu przypisywania tego ostatniego do „konstelacji «strukturalizmu»” (Lévi-Strauss, Eribon 1994: 91). W wywiadzie udzielonym z kolei w roku 1991, zapytany o wątpliwości dotyczące empirycznych podstaw samego strukturalizmu, stwierdził: „Wielkie spekulatywne konstrukcje powstają po to, żeby zostać przełamane” (Smyth 1991: 51).

się pod postacią halucynacji, co przedstawia się jako trauma, co prowadzi do wytworzenia fantazmatu czy też ogólnie przyczynę, a zarazem retroaktywny efekt funkcjonowania samej rzeczywistości symbolicznej.

Na trzy lata przed śmiercią Lacan wprowadził swoich (już niedługo wzajemnie się zwalczających) uczniów w realne poruszenie. Zamykając kongres swojej paryskiej szkoły, skonkludował: „Jak to się dzieje, że dzięki działaniu znaczącego są ludzie, którzy potrafią leczyć? (...) Bez względu na wszystko, co mówiłem na ten temat, nic o tym nie wiem. To kwestia triku [*truquage*]” (Lacan 1979: 220). Pisząc o przypadku Qa’selida z *Czarownika i jego magii*, Jerome Neu (1975: 289) stwierdził niegdyś przenikliwie, że „jeśli wiara praktykującego nie jest konieczna, to być może nie jest konieczna również prawda”.

## BIBLIOGRAFIA

- Abramowitz, J.S., Houts, A.C. (red.). (2005). *Concepts and Controversies in Obsessive-Compulsive Disorder*. New York: Springer.
- Amsterdam, B. (1972). Mirror Self-Image Reactions Before Age Two. *Developmental Psychobiology*, 5(4), 297-305.
- Andreski, S. (1972). *Social Sciences as Sorcery*. London: André Deutsch.
- Arrivé, M. (1992). *Linguistics and Psychoanalysis: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan and Others* (przeł. J. Leader). Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Atran, S. (2013). *Ewolucyjny krajobraz religii* (przeł. M. Kolan). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bahrack, L.E., Moss, L., Fadil, C. (1996). Development of Visual Self-Recognition in Infancy. *Ecological Psychology*, 8(3), 189-208.
- Barrett, J.L., Lawson, E.T. (2001). Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy. *Journal of Cognition and Culture*, 1(2), 183-201.
- Barzilai, S. (1999). *Lacan and the Matter of the Origins*. Stanford: Stanford University Press.
- Berman, J. (1996). “The Culture as it Appears to the Indian Himself”: Boas, George Hunt and the Methods of Ethnography. In: G.W. Stocking Jr. (red.), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (s. 215-256). Madison: University of Wisconsin Press.

- Boas, F. (1930a). *The Religion of the Kwakiutl Indians: Part II – Translations*. New York: Columbia University Press.
- Boas, F. (1930b). *The Religion of the Kwakiutl Indians: Part I – Texts*. New York: Columbia University Press.
- Borch-Jacobsen, M. (1991). *Lacan: The Absolute Master* (przeł. D. Brick). Stanford: Stanford University Press.
- Boyer, P. (2014). Explaining religious concepts: Lévi-Strauss the brilliant and problematic ancestor. In: D. Xygalatas, W.W. McCorkle Jr. (red.), *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion* (s. 164-175). London – New York: Routledge.
- Brown, W.A. (2013). *The Placebo Effect in Clinical Practice*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Cannizzo, J. (1983). George Hunt and the invention of Kwakiutl culture. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 20(1), 44-58.
- Caton, S.C. (1993). Icons of the Person: Lacan's "Imago" in the Yemeni Male's Tribal Wedding. *Asian Folklore Studies*, 52(2), 359-381.
- Cioffi, F. (1985). Psychoanalysis, Pseudo-Science and Testability. In: G. Currie, A. Musgrave (red.), *Popper and the Human Sciences* (s. 13-44). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Crews, F. (2001). *Wojna o pamięć: Spór o dziedzictwo Freuda* (przeł. U. Krzysztonek, L. Wroński, J. Wrońska). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Culler, J. (1986). *Ferdinand de Saussure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Esterson, A. (1993). *Seductive Mirage: An Exploration of the Work of Sigmund Freud*. Chicago – La Salle: Open Court.
- Evans, D. (2005). From Lacan to Darwin. W: J. Gottschall, D.S. Wilson (red.), *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative* (s. 38-55). Evanston: Northwestern University Press.
- Fiamenghi, G.A. (2007). Emotional expression in infants' interactions with their mirror images: an exploratory study. *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 25(2), 152-160.
- Fink, B. (2002). *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika* (przeł. Ł. Mokrosiński). Warszawa: Wydawnictwo Andrzej Żórawski.
- Forrester, J. (1997). Lacan's Debt to Freud: How the Ratman Paid Off His Debt. W: T. Dufresne (red.), *Returns of the "French Freud": Freud, Lacan, and Beyond* (s. 67-89). London – New York: Routledge.
- Freud, S. (2007a). *Psychologia nieświadomości* (przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Freud, S. (2007b). *Technika terapii* (przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (2009). *Pisma społeczne* (przeł. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (2014). *Charakter a erotyka* (przeł. R. Reszke, D. Rogalski). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (przeł. E. Dzurak, S. Sikora). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gellner, E. (1985). *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M. (2018). *Claude Lévi-Strauss: A Critical Study of His Thought* (przeł. N. Scott). London – New York: Verso.
- Goethe, J.W. (1957). *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda* (t. 1, przeł. A. Guttry). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hénaff, M. (1998). *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology* (przeł. M. Baker). Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Holmer, N.M., Wassén, H. (1947). *Mu-Igala or the Way of Muu: A Medicine Song from the Cuna Indians of Panama*. Göteborg: Etnografiska Museet.
- Holmer, N.M., Wassén, H. (1953). *The Complete Mu-Igala in Picture Writing: A Native Record of a Cuna Indian Medicine Song*. Göteborg: Etnografiska Museet.
- Homer, S. (2005). *Jacques Lacan*. London – New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library).
- Holmes, D.S. (1990). The Evidence for Repression: An Examination of Sixty Years of Research. W: J.L. Singer (red.), *Repression and Dissociation: Implications for Personality Theory, Psychopathology, and Health* (s. 85-102). Chicago – London: University of Chicago Press.
- Isaacs, S. (1946). *The Social Development of Young Children: A Study of Beginnings*. London: George Routledge & Sons.
- Jakobson, R., Lotz, J. (1962). Notes on the French Phonemic Pattern. W: R. Jakobson, *Selected Writings I: Phonological Studies* (s. 426-434). The Hague: Mouton & Co.
- Jopling, D.A. (2008). *Talking Cures and Placebo Effects*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Jung, C.G. (2014). *Dynamika nieświadomości* (przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kennedy, R., Benvenuto, B. (1986). *The Works of Jacques Lacan*. New York: St. Martin's Press.

- Koenig, H.G., Cohen, H.J. (red.). (2002). *The Link between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Lacan, J. (1979). Conclusions – 9<sup>e</sup> Congrès de l'École Freudienne de Paris sur „La transmission”. *Lettres de l'École*, 25(2), 219-220.
- Lacan, J. (1987). Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego (przeł. J.W. Aleksandrowicz). *Psychoterapia*, 63(4), 5-9.
- Lacan, J. (1991). *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955* (przeł. S. Tomasselli). New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1996). *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie. Referat wygłoszony na kongresie rzymskim 26-27 września 1953 w Istituto di psicologia della università di Roma* (przeł. B. Górczyca, W. Gajewski). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lacan, J. (1998). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (trans. A. Sheridan). New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006a). *Écrits: The First Complete Edition in English* (przeł. B. Fink). New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006b). Tuché i automat (przeł. K. Kłosiński). W: A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia* (s. 30-41). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Lacan, J. (2013). *Imiona-Ojca* (przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lacan, J. (2014a). Instancja litery w nieświadomości albo rozum od czasów Freuda (przeł. J. Waga), *Psychoanaliza. Czasopismo NLS*, 5, 9-46.
- Lacan, J. (2014b). *Seminarium III. Psychozy* (przeł. J. Waga). Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN.
- Lacan, J. (2015). *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy* (przeł. T. Gajda, J. Kotara, J. Waga). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lacan, J. (2017). *Transference: The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII* (przeł. B. Fink). Cambridge: Polity.
- Lang, H. (2005). *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana* (przeł. P. Piszczatowski). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Leenhardt, M. (2007). *Do kamo. Mit i osoba w świecie melanezyjskim* (przeł. A. Reif). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Lévi-Strauss, C. (1964). *Smutek tropików* (przeł. A. Steinsberg). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévi-Strauss, C. (1973). Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa (przeł. K. Pomian). W: M. Mauss, *Socjologia i antropologia* (s. XI-LVIII). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *The Jealous Potter* (przeł. B. Chorier). Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna* (przeł. K. Pomian). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *Surowe i gotowane* (przeł. M. Falski). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *Elementarne struktury pokrewieństwa* (przeł. M. Falski). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Lévi-Strauss, C., Eribon, D. (1994). *Z bliska i z oddali* (przeł. K. Kocjan). Łódź: Wydawnictwo Opus.
- Lewis, M., Brooks-Gunn, J., Jaskir, J. (1985). Individual Differences in Visual Self-Recognition as a Function of Mother-Infant Attachment Relationship. *Developmental Psychology*, 21(6), 1181-1187.
- Loftus, E.F. (1993). The Reality of Repressed Memories. *American Psychologist*, 48 (5), 518-537.
- Loyer, E. (2018). *Lévi-Strauss: A Biography* (przeł. N. Vinsonneau, J. Magidoff). Cambridge: Polity.
- Mahony, P.J. (1986). *Freud and the Rat Man*. New Haven – London: Yale University Press.
- Mauss, M. (1973). Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych (przeł. K. Pomian). W: M. Mauss, *Socjologia i antropologia* (s. 211-415). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Menzies, R.G., Silva, P. de (red.). (2003). *Obsessive-Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Mjönes, S. (2010). Shaman, Psychoanalyst or Obstetrician: A Critical Reading of Claude Lévi-Strauss' Essay "The Efficiency of Symbols". *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 45, 7-26. doi: 10.7592/FEJF2010.45.mjones
- Moore, H.L. (2007). *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge: Polity.
- Neu, J. (1975). Lévi-Strauss on Shamanism. *Man. New Series*, 10(2), 285-292.
- Nobus, D. (1999). Life and Death in the Glass: A New Look at the Mirror Stage. W: D. Nobus (red.), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis* (s. 101-138). New York: Other Press.



- Nordenskiöld, E. (1938). *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians, in Collaboration with the Cuna Indian*, Ruben Pérez Kantule. Göteborg: Göteborgs Museum.
- Patihis, L., Ho, L.Y., Tingen, I.W., Lilienfeld, S.O., Loftus, E.F. (2014). Are the “Memory Wars” Over? A Scientist-Practitioner Gap in Beliefs About Repressed Memory. *Psychological Science*, 25(2), 519-530.
- Pettit, P. (1975). *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Pradelles de Latour, C.-H. (2002). Lacanian ethnopsychanalysis. W: S. Heald, A. Deluz (red.), *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter Through Culture* (s. 153-162). London – New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library).
- Rossi, I. (1974). Structuralism as Scientific Method. In: I. Rossi (red.), *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective* (s. 60-106). New York: E.P. Dutton & Co.
- Roudinesco, E. (1990). *Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985* (przeł. J. Mehlman). Chicago: University of Chicago Press.
- Roudinesco, E. (2005), *Jacques Lacan. Jego życie i myśl* (przeł. R. Reszke) Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Roussang, F. (1990). *The Lacanian Delusion* (przeł. G. Sims). New York – Oxford: Oxford University Press.
- Saussure, F. de (1961). *Kurs językoznawstwa ogólnego* (przeł. K. Kasprzyk). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Simonis, Y. (2010). A Way of Comparing Lévi-Strauss and Lacan. *Konturen*, 3, 149-161.
- Smyth, R. (1991, September 29). Forging links with the lynx. *The Observer*, 51.
- Sokal, A., Bricmont, J. (2004). *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów* (przeł. P. Amsterdamski). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Sperber, D. (1985). *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, D. (2008). *Symbolizm na nowo przemyślany* (przeł. B. Baran). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Sperber, D. (2010). The Guru Effect. *Review of Philosophy and Psychology*, 1(4), 583-592.
- Tallis, R. (1988). *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*. London: Macmillan Press.



- Tallis, R. (2000). The Shrink from Hell. In: M. Grant (red.), *The Raymond Tallis Reader* (s. 284-288). Basingstoke – New York: Palgrave.
- Torrey, E.F. (1981). *Czarownicy i psychiatrzy* (przeł. H. Bartoszewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Trawick, M. (1992). Desire in Kinship: A Lacanian View of the South Indian Familial Self. W: D.H. Spain (red.), *Psychoanalytic Anthropology After Freud: Essays Marking the Fiftieth Anniversary of Freud's Death* (s. 49-62). New York: Psyche Press.
- Turkle, S. (1978). *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*. New York: Basic Books.
- Wall, L.L. (1996). The Noble Savage in Labor; or, Claude Lévi-Strauss Has a Baby. *Perspectives in Biology and Medicine*, 40(1), 33-44.
- Wallace, E.R. (1983). *Freud and Anthropology: A History and Reappraisal*. New York: International Universities Press.
- Webster, R. (2002). *The cult of Lacan: Freud, Lacan and the mirror stage*. Pozy-skano z: <http://www.richardwebster.net/thecultoflacan.html>
- Whitehead, H. (2000). The hunt for Quesalid: tracking Levi-Strauss' shaman. *Anthropology & Medicine*, 7(2), 149-168.
- Wilcken, P. (2010). *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*. London: Bloomsbury.
- Wilden, A. (1980). *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*. London: Tavistock Publications.
- Winnicott, D.W. (2011). *Zabawa a rzeczywistość* (przeł. A. Czownicka). Gdańsk: Imago.
- Zafiroopoulos, M. (2010). *Lacan and Lévi-Strauss or the Return to Freud (1951-1957)* (przeł. J. Holland). London: Karnac Books.



### III. POLEMIKI I DYSKUSJE

**Agnieszka Halemba**

[a.halemba@uw.edu.pl](mailto:a.halemba@uw.edu.pl)

Instytut Archeologii i Etnologii

Polska Akademia Nauk

ORCID: 0000-0002-3900-4880

#### **KOŚCIÓŁ JAKO ORGANIZACJA, CZYLI O NEGOCJOWANIU NIE TYLKO ZNACZEŃ. ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ MAGDALENY ZOWCZAK**

**Church as an organization: or on negotiating more than meanings.  
Response to Magdalena Zowczak's review**

Bardzo się cieszę, że profesor Magdalena Zowczak ([doi.org/10.12775/lud101.2017.15](http://doi.org/10.12775/lud101.2017.15)), która jest jedną z najbardziej znanych i wpływowych antropolożek religii w Polsce, poświęciła tak wiele uwagi wydanej przeze mnie książce (Halemba 2015). Dziękuję też redakcji „Ludu” za umożliwienie mi publikacji odpowiedzi na jej recenzję. Jest to względnie krótka wypowiedź, nawiązująca jedynie do najważniejszych punktów krytyki przedstawionej przez Magdalenę Zowczak. Zdecydowałam się na napisanie tej krótkiej odpowiedzi, mimo że dyskusje i komentarze, które dotarły do mnie po opublikowaniu książki, sprawiły, że wiele kwestii w niej przedstawionych muszę na nowo przemyśleć, co wymaga czasu i napisania dłuższego artykułu. Taki artykuł (czy nawet nowa książka) muszą jeszcze dojrzeć i poczekać. Recenzja profesor Zowczak zasługuje jednak na szybszą reakcję. Uważam, że kwestia miejsca badań nad religią w ramach antropologii jako nauki o człowieku jest sprawą ważną, trudną i zbyt mało otwarcie dyskutowaną, żeby taką okazję do dialogu pominać, szczególnie że polskie badania antropologiczne nad religią w dużym

stopniu zostały ukształtowane w odniesieniu do prac profesor Zowczak i w polskim czasopiśmie taka dyskusja jest niezwykle potrzebna. Zbyt mało jest w polskiej etnologii teoretycznych dyskusji i debat, zapisanych w formie publikacji w czasopismach naukowych. Taki format sprawia, że zainteresowani badacze mogą do nich dołączyć nawet po dłuższym czasie. Dlatego mam nadzieję, że nasza dyskusja się rozwinie, dołączą do niej kolejne osoby i zbierze ona ciekawe głosy. Jednakże chcę jeszcze raz podkreślić, że niniejsza odpowiedź jest jedynie wstępem do dłuższego artykułu, który zamierzam przygotować, a w tym miejscu komentuję tylko niektóre z kwestii podniesionych przez Magdalenę Zowczak.

Dłuższy artykuł jest, moim zdaniem, konieczny, ponieważ moja próba uporządkowania pojęć używanych w badaniu religii okazała się z jednej strony interesująca, o czym świadczą dość liczne recenzje książki (Hann 2017, Luehrmann 2017, Siekierski 2017, Kormina 2019, Pasięka 2017), a przede wszystkim recenzja Magdy Zowczak (2017) oraz pisana z kognitywnego punktu widzenia recenzja Konrada Talmonta-Kamińskiego (Talmont-Kamiński 2019), na którą również odpowiedziałam (Halemba 2019); z drugiej jednak strony była to zdecydowanie próba nieudolna, ponieważ najwyraźniej nie udało mi się przedstawić mojego punktu widzenia wystarczająco klarownie. Co więcej, już w momencie pisania książki zdawałam sobie sprawę, że zaplecze pojęciowe, które przedstawiłam w jej wstępie i które stało się przedmiotem dyskusji, jest tylko pierwszym krokiem, pierwszą próbą na drodze do zbudowania aparatu pojęciowego, pozwalającego na opisanie zjawisk religijnych holistycznie i relacyjnie, aparatu tworzącego miejsce dla najróżniejszych aspektów tego, co pod pojęciem „religia” może się kryć i co dla pola religijnego ma znaczenie. Używam tu pojęcia holizmu w specyficzny sposób, opierając się na pracy Marylin Strathern (1999), dla której podejście holistyczne oznacza nie tyle opisywanie jakiejś całości, ile pozwolenie sobie na skupienie się na relacjach, związkach i połączeniach, także, a może nawet przede wszystkim, tych najmniej spodziewanych. Badaczka-etnografka musi, zdaniem autorki, być otwarta na zauważanie relacji i powiązań, powinna śledzić połączenia, lecz jednocześnie nigdy nie może podążać za nimi wszystkimi – to jest jej decyzja, które z nich uzna w swojej pracy za warte opisanie. Holistyczne znaczy tu potencjalnie nieskończenie powiązane i to z dużo większą liczbą zjawisk, niż jesteśmy w stanie czy nawet powinniśmy zanalizować podczas danych badań.

Dla pola religijnego ma znaczenie niezmiernie wiele zjawisk: emocje, władza, ekonomia, architektura, tożsamość, sztuka, pokrewieństwo,

transmisja wiedzy w czasie i przestrzeni – potencjalnie można badać zjawiska religijne w odniesieniu do każdego z tych pól i jeszcze wielu innych. Ale nie to jest głównym problemem w badaniach nad religią. Problemem jest to, że pojęcie religii jest używane w antropologii (i nie tylko) jako centralne dla co najmniej dwóch bogatych pól znaczeniowych. Pierwsze z nich odnosi się do człowieka, jako tworzącego relacje z tym, co wychodzi poza jego powszednie i jednostkowe życie; drugie zaś odnosi się do pojęcia religii budowanego w relacji do świeckiego oraz do rozwoju nowoczesnego państwa w konkretnym historycznym procesie, o czym pisał na przykład Talal Asad (1993). Etnograficznie rzecz biorąc, problemy tu są dwa: po pierwsze, to drugie pojęcie czerpie z zasobów pola znaczeniowego zbudowanego wokół pojęcia pierwszego, jednocześnie często odbierając pierwszemu prawo do nazwy „religia”; a po drugie, to drugie pojęcie jest częścią procesu globalizacji, kolonizacji czy ekspansji europejskiej i w wielu miejscach świata jest używane do tworzenia (lub czasem przekraczania) różnego rodzaju hierarchii i relacji władzy. Bardzo jasno widać to na Syberii, gdzie przecież już od dawna trwa dyskusja – zarówno akademicka, jak i wśród samych ludzi korzystających z porad szamanów – czy szamanizm jest religią. Z jednej strony badanie praktyk szamanów nie może pozostawać poza zakresem antropologii religii – wokół nich ludzie budują swoje praktyki i sposoby bycia w świecie; z drugiej jednak strony dyskusje, czy można go nazywać religią, były wielokrotnie powtarzane wśród badaczy i trwają wśród samych mieszkańców Syberii.

Dla mnie religia jest głównie pojęciem heurystycznym: pozwala mi ono na poszukiwanie przede wszystkim w świecie akademickim, ale też poza nim, tych prac i osób, z którymi mam szansę podyskutować o zjawiskach, które chcę badać. Nie zakładam, czym religia jest; interesuje mnie, czym religia być może, czym się może stać w konkretnych historycznych warunkach. Religia jako pojęcie heurystyczne jest narzędziem kapryśnym – czasem może zaprowadzić w niespodziewaną stronę. Jeśli zdjąć z półki w bibliotece kilka książek dotyczących antropologii religii, to jest duża szansa, że wpadną nam do ręki bardzo różne prace – śmiem nawet twierdzić, że ich zróżnicowanie będzie większe niż w wielu innych antropologicznych subdyscyplinach: możemy znaleźć zarówno książkę o osobistych narracjach dotyczących przemiany duchowej, książkę o relacjach kościół-naród-państwo, pracę o emocjach związanych ze spotkaniem z tym czy innym bytem nie-ludzkim, jak i dzieło dotyczące lokalnej tożsamości.

Maurice Bloch, od lat prowadzący krytyczny dialog z podejściami kognitywnymi, opublikował już 10 lat temu artykuł pod tytułem *Why religion is nothing special but is central?* Wprowadza on w nim to samo rozróżnienie, które ja starałam się pokazać powyżej: religia w drugim rozumieniu jest oparta na mechanizmach powstałych w trakcie rozwoju gatunkowego człowieka; jednocześnie jest też specyficznym historycznym fenomenem. Według Blocha najważniejszą ewolucyjną adaptacją, która umożliwiła powstanie szeregu zjawisk społecznych, w tym religii w sensie historycznym, jest rozwój wyobraźni, a szczególnie tego, co Bloch nazywa „społecznym transcendentalem” (*transcendental social*). Jest to umiejętność jednostki do wyjścia poza samą siebie oraz wyobrażenia sobie, że człowiek, z którym wchodzi w kontakt, nie jest jedynie tym, co bezpośrednio dociera do zmysłów, ale także czymś, co wychodzi poza jego jednostkowe istnienie – co do wpływów Durkheimowskich nie ma tu wątpliwości. Bloch kontrastuje „społeczne transcendentale” ze „społecznym transakcyjnym”, nazywając to pierwsze specyficznym ludzkim, a drugie tym, co dzielimy z innymi naczelnymi i wieloma innymi zwierzętami. Bloch daje tutaj przykład wiekowego starca, który jako jednostka jest schorowany i niedołączony; w perspektywie transakcyjnej nie może zająć jakiegokolwiek ważnej pozycji. Ale jeśli w danym społeczeństwie „starzec” jako rola społeczna wiąże się z szacunkiem i poważaniem, to ten sam człowiek będzie się cieszył wieloma przywilejami, a ludzie zobaczą w nim coś, co wychodzi poza jego istnienie jako jednostki tu i teraz. Bloch twierdzi, że wyobraźnia jest konieczna, aby ludzie rozumieli role społeczne, spójność społeczną, a nawet takie pojęcia jak „życie” (Bloch 2016: 82).

Religia według Blocha z jednej strony nie jest niczym specyficznym, ponieważ jest oparta na tych samych ewolucyjnych i adaptacyjnych mechanizmach, co inne zjawiska społeczne; z drugiej jednak strony jest problemem kluczowym dla antropologii jako nauki o człowieku ze względu na znaczenie wyobraźni dla życia społecznego, jej wielką rolę właśnie w sferze religijnej i niezmiernie wprost teoretyczne możliwości badawcze, jakie z tego względu sfera religijna daje. Znaczenie wyobraźni dla Blocha (a w pracach innych badaczy także innych mechanizmów, które pojawiły się w procesie ludzkiej ewolucji gatunkowej) nie jest ograniczone do religii jako zjawiska historycznego; te mechanizmy są ważne w wielu dziedzinach działalności człowieka. Dlatego tak wiele zjawisk „przypomina” nam religię – u ich podstaw leżą podobne mechanizmy. Religia w tym sensie nie jest zjawiskiem *sui generis*. Chcę tu nadmienić,

iż mam wrażenie, być może mylne, że gdy recenzentka zwraca uwagę, że u podłoża mojego podejścia teoretycznego leżą podejścia ewolucyjne, brzmi to w jej ustach jak zarzut. Muszę przyznać, że nie do końca rozumiem, dlaczego odwołanie do procesów ewolucyjnych (co nie jest tożsame z ewolucjonizmem społecznym, którego uczą się studenci na pierwszym roku etnologii!) jest czasem odbierane przez niektórych antropologów jako co najmniej *faux pas*, jeśli nie powód dla anatemy.

W przeciwieństwie do tego, jak odczytała moją pracę Magdalena Zowczak, nie jest moim celem tworzenie wielkiej teorii i wielkiej narracji o religii. Nie jest moim celem odpowiedzenie na pytanie, czym jest religia i jak ona działa. Zgadzam się z Mauricem Blochem, że stawianie takich celów jest błędem wielu współczesnych prac kognitywistycznych. Nie jest też moim celem powiedzenie, że religia jest instytucjami, doświadczeniami i organizacjami. Moim celem jest budowanie języka, aparatu pojęciowego, dzięki któremu będziemy mogli lepiej, staranniej opisać – a dzięki opisowi zrozumieć – świat, w najogólniejszym tego słowa znaczeniu: świat, w którym religia w pierwszym i drugim znaczeniu odgrywa wielką rolę. Talal Asad pokazał, że religia jest pojęciem praktyki politycznej i społecznej, a dla mnie instytucje i organizacje są pojęciami naukowej analizy, a nie sposobem na definiowanie religii.

Moje odwołanie do antropologii kognitywnej na poziomie doświadczenia było właśnie próbą, pierwszą i nieudolną jeszcze, wyrażenia przekonania, że antropologia religii powinna się zajmować tym, co Bloch nazywa „społecznym transcendentnym”, tym, co pozwala człowiekowi wyjść poza jego indywidualne, transakcyjne istnienie i użyć wyobraźni, aby zobaczyć, czym potencjalnie może stać się świat. Jak piszą Kapferer, Eriksen i Telle (2010), domeny religijne są przestrzeniami twórczej i eksperymentalnej wyobraźni. Mechanizmy ewolucyjne i adaptacyjne są podstawą, dzięki której budowana jest wyobraźnia i kreatywność, także wychodząca poza to, co kryje się pod pojęciem religii w drugim, historycznym rozumieniu. W tym właśnie sensie doświadczenie indywidualne nie jest doświadczeniem religijnym. Religijnym ono się staje przez rozpoznanie danych praktyk, uczuć, stanów umysłu jako odnoszących się do sfery sacrum, co zawsze jest procesem społecznym.

Ten moment przejścia pomiędzy doświadczeniem opartym na wypracowanych w toku ewolucji gatunkowych mechanizmach a ich społecznym rozpoznanem jako religijnych jest jednak dla mnie rzeczywiście najtrudniejszy teoretycznie i pojęciowo. Dlatego nie stanowił on głównego



przedmiotu zainteresowania w mojej książce – jego rozpracowanie musi jeszcze poczekać. Co ciekawe, recenzja Magdaleny Zowczak uświadomiła mi, że zastanowienie się nad tym, skąd się biorą podstawy myślenia i działania religijnego, pojawiło się w mojej refleksji w reakcji na postrzeganie doświadczenia religijnego jako zjawiska *sui generis*, które powinno być rozpatrywane nie tyle w relacji do psychologii człowieka, jego pozycji społecznej czy moralności, ile jako zjawisko samoistne, rządzące się swoimi prawami. Moim zdaniem holistyczne podejście antropologiczne, tak jak je przedstawiłam powyżej, stoi wprost w opozycji do takiego traktowania doświadczenia religijnego. Antropolożka może, a nawet powinna, pozostawać w dialogu z religioznawstwem czy nawet teologią, jednak cele jej pracy są odrębne. I nie są przejawem redukcjonizmu, próby wyjaśnienia czy zrozumienia danego zjawiska przez odnośzenie go do innych zjawisk. Zwrócenie uwagi na to, że objawienie ma aspekt ekonomiczny, psychologiczny, architektoniczny czy przestrzenny, nie jest przecież jego redukcją do żadnego z tych aspektów. Każde z tych odniesień jest częścią antropologicznego, holistycznego opisu. Natomiast niebezpieczne badawczo jest traktowanie jakiegokolwiek sfery życia człowieka jako samoistnej, oddzielnej i dającej się zrozumieć tylko w swoich własnych kategoriach. W przypadku religii takie podejście jest raczej podejściem teologicznym. Nie jest też redukcją stopniowe ograniczanie opisu do aspektu organizacyjnego. Skupienie się na wybranym wątku nie jest tożsame ze stwierdzeniem, że tylko ten wątek jest ważny. Natomiast problematyczne jest stwierdzenie, że *a priori* wiemy, czym religia jest i tylko gdy ten jeden aspekt opisujemy, to dotykamy rdzenia, kośca czy sensu religii. Na ogół wcześniej czy później okazuje się, że ten „kościół” czy „rdzeń” jest charakterystyczny dla konkretnego historycznego rozumienia religii i widząc sytuację, gdy go brak, antropolog traktujący religię jako zjawisko *sui generis* wykrzykuje: „ale przecież to nie jest religia!”. Moim zdaniem w tym momencie dopiero powinno się rozpocząć badanie czerpiące z bogatej teoretycznej spuścizny antropologii religii.

Oczywiście wiele osób definiuje swoje własne doświadczenia jako religijne – na tym właśnie polega zjawisko instytucjonalizacji. Recenzentka cytuje fragment z mojej książki, podając stronę 279, w którym mam mówić, że na czysto osobistym poziomie doświadczenie nigdy nie jest religijne i że pole religii tworzą instytucje i organizacje. Niestety nie udało mi się odnaleźć na tej stronie tego fragmentu, a także wydaje się on kontrowersyjny. Rzeczywiście uważam, że nadawanie doświadczeniu

statusu religijnego jest procesem społecznym, który nazwałam instytucjonalizacją lub za Ann Taves (2009) tworzeniem „specjalnych ścieżek”. Doświadczenie na poziomie jednostki nie jest religijne tylko, gdy mówimy o nim jak o zjawisku opartym na tych samych cechach ludzkiego myślenia i działania, które leżą u podłoża także wielu innych działań człowieka. Tylko w tym sensie na poziomie jednostki doświadczenie nie jest religijne. Natomiast nigdzie nie napisałam (a jeśli to zrobiłam, to muszę napisać sprostowanie; na razie jednak takiego fragmentu nie znalazłam), że osobiście, personalnie, ludzie nie doświadczają sacrum. Mamy przecież tysiące prac, chociażby prace samej Magdaleny Zowczak dotyczące osób, które postrzegają swoje doświadczenie jako religijne. Moje rozważania dotyczące doświadczenia miały na celu wyłącznie pokazanie, że u podstaw zjawisk definiowanych społecznie jako kontakt z sacrum leżą cielesne (włączając w to umysłowe), odczuwalne przez konkretne jednostki zdarzenia psychologiczne, będące u podłoża także wielu innych zjawisk, nie zawsze postrzeganych w danym miejscu i czasie jako powiązane z sacrum. W tym sensie doświadczenie religijne i religia nie są zjawiskami *sui generis*. Tak jak ekonomii nie musimy, jako antropologów, opisywać w terminach ekonomicznych, polityki w politycznych, a działalności naukowców w terminach nauk przez nich uprawianych, tak i nie musimy, a nawet nie powinniśmy, opisywać religii w terminach religijnych – jak już pisałam, jest to zadanie teologów. Nawet religioznawcy buntowali się przeciw takiemu podejściu, jak pokazała chociażby zażarta dyskusja wokół książki Russella McCutcheona (1997).

Rozróżnienie analityczne, które jest dla mnie najważniejsze i na którym się skupiałam w mojej pracy, to rozróżnienie między instytucją, jako społecznie rozpoznawalną drogą czy sposobem kontaktu z sacrum, a organizacją, jako rozpoznawanym aktorem społecznym. Wzięło się z antropologicznej praktyki porównawczej, która to praktyka jednocześnie pociąga i niepokoi recenzentkę. Jednak moim zdaniem antropolog zawsze dokonuje porównań, chociażby wtedy, gdy posługuje się pojęciem ukutym przez innego badacza, ale modyfikuje je tak, aby pomogło mu w zrozumieniu sytuacji w innym miejscu i czasie. Porównanie jest częścią tak zwanego momentu etnograficznego, czyli takiego podejścia do badań, kiedy antropolożka zdaje sobie sprawę, że nie wie, kiedy, co i w jaki sposób w jej obserwacjach jest ważne, i gdy daje sobie prawo, aby doświadczenie etnograficzne zdobyte podczas badań przekraczało te konkretne badania, jednocześnie będąc im totalnie oddaną (Starthern 1999).

Jak piszą Holbraad i Pedersen: „w Strathernowskim holizmie zawarte jest to, że przyszła etnografka mgliście przeczuwa, że niezbrane powiązania pojawią się w przyszłości, przekształcając pole jej informacji z historycznego artefaktu ograniczonego do konkretnego punktu w czasie (gdy miały miejsce badania terenowe) w transczasową skalę porównawczą (dzięki której mogą być budowane analogie). W tym sensie moment etnograficzny jest zarówno czymś więcej, jak i czymś mniej niż zdarzenie terenowe” (2017: 194).

Konieczność jasnego rozgraniczenia pojęciowego między instytucją a organizacją pojawiła się, gdy zaczynałam badania w Ukrainie, ale jeszcze ciągle prowadziłam badania na Ałtaju. Dopiero dzięki badaniom ukraińskim dotarło do mnie, w jaki sposób mogę mówić o tym, co obserwowałam na Ałtaju. Porównanie jest tu zatem rozumiane nie jako procedura naukowa oparta na stosowaniu tych samych metod, powiązanych z teorią wyższego rzędu, a jako kluczowa praktyka antropologiczna, polegająca na budowaniu i przebudowywaniu pojęć w rezultacie badań terenowych.

Dla Magdaleny Zowczak, o ile rozumiem, problematyczne nie jest samo odróżnienie instytucji od organizacji, a moje skupienie na działaniach Kościoła katolickiego jako organizacji religijnej. W tym kontekście recenzentka zarzuca mi tautologiczność i ideologiczny charakter mojego podejścia. Nie jest jasne, o jakiego rodzaju ideologię chodzi, ale wydaje się, że może chodzi o podejście do Kościoła z pozycji obserwatora, a jeśli nawet uczestnika, to nie tyle wiernego w Kościele, co z pozycji antropologicznej obserwacji uczestniczącej. Sposób, w który recenzentka pisze, sugeruje, że używa pojęcia ideologii w sensie potocznym jako pewnego rodzaju bariery uniemożliwiającej spojrzenie na rzeczywistość wykraczającą poza jej ramy. Magdalena Zowczak sugeruje, że moja ideologia każe mi postrzegać Kościół przede wszystkim jako scentralizowaną i zbiurokratyzowaną globalną organizację polityczną, która, jak każda organizacja, jest zainteresowana kontynuacją organizacyjnej kontroli doświadczeń i instytucji. A przecież, jej zdaniem, mamy Sobór watykański II z jego naciskiem na rozumienie Kościoła katolickiego jako wspólnoty wiernych; jest też *sensus fidei* – nadprzyrodzony zmysł wiary, swego rodzaju, o ile dobrze rozumiem, zmysł sprawiający, że od biskupa do wiernego istnieje zgoda w podstawowych kwestiach wiary i obyczajów. Zaznaczę na marginesie, że odwołanie do *sensus fidei* jest dla mnie zaprzeczeniem spuścizny antropologicznej przyznającej, że w każdej grupie społecznej, w każdej sieci relacji istnieją zmieniające się w czasie wielorakie postawy,

także kontestujące. Ale to jest temat dla rozważań poważniejszych, które muszę zostawić na inną okazję.

Recenzentka pisze, że to nie dla Kościoła, a dla mnie indywidualne objawienie nie ma znaczenia i to dla mnie doświadczenie wizjonera nie ma związku z tym, co się dzieje na miejscu objawienia. To zdanie podważa moją wiarygodność jako etnografki, mimo wszystkich komplementów, które od recenzentki otrzymałam w innych miejscach jej analizy mojej pracy. Powtórzę więc tutaj: to, że można wspierać rozwój miejsca objawień jednocześnie będąc przekonanym, że nie miały one miejsca, było dla mnie odkryciem, a nie założeniem badawczym. Podczas moich badań wielu przedstawicieli hierarchii kościelnej otwarcie mówiło, że podstawowym kryterium ich stosunku i działań wobec miejsca objawień jest ich ocena wpływu tego miejsca zarówno na pozycję, a przede wszystkim jedność Kościoła, w tym przypadku konkretnej eparchii, jak i na życie duchowe wiernych. Zdaję sobie sprawę, że dla wielu z nich obrona Kościoła jest obroną nie tylko hierarchicznej organizacji, lecz także wspólnoty wiernych, a nawet samej świętości. Nie zmienia to jednak faktu, że dla mnie odkryciem badawczym było, iż wsparcie czy odrzucenie miejsca objawień przez danego kapłana nie wynikało z tego, czy jest on przekonany o realności spotkania wizjonerek i pielgrzymów ze świętością, a raczej z innych, skomplikowanych względów.

Kościół katolicki jest jedynie przykładem organizacji religijnej i, tak jak Magdalena Zowczak zauważa, twierdzę, że pod wieloma względami nie różni się on od innych organizacji, także tych niereligijnych w drugim znaczeniu słowa religia. Jednakże Kościół katolicki jest też organizacją wyjątkową na wielu poziomach – jest przede wszystkim organizacją niezwykle trwałą. Moim zdaniem wynika to z tego, że zdołał on wypracować instytucje (!), które pozwalają na zachowanie trwałości i innowacyjność w ramach organizacji. Gdy piszę o tym, że Kościół katolicki nie jest zainteresowany tym, czy objawienie się wydarzyło na poziomie spotkania między boskością a wizjonerką, to wyraźnie zaznaczam, że piszę o Kościele jako organizacji. Nie redukuję Kościoła do tego aspektu, ale na nim się skupiam. Co ważne, interesował mnie przede wszystkim Kościół jako organizacja, ponieważ moim zdaniem tego aspektu w badaniach społecznych, a szczególnie antropologicznych, jest za mało.

Czy Kościół różni się od innych organizacji? Moim zdaniem tak, ale niekoniecznie jedynie w ten sposób, który sugeruje recenzentka. Jej spojrzenie jest w gruncie rzeczy spojrzeniem teologicznym. Dla mnie takie

spojrzenie jest przedmiotem analizy – nie do końca jeszcze przeprowadzonej, czekającej na dalsze prace, ale już zasygnalizowanej. Kościół jest organizacją i działa tak jak one, starając się zachować ciągłość i integralność, ale – i widać to wyraźnie także w recenzji – mobilizuje też znaczenia, które stawiają pod znakiem zapytania sam zamiar analizy jego działania jako organizacji. Jednym z zabiegów, często stosowanych w przypadku zwrócenia uwagi na fakt, że Kościół katolicki jest organizacją, jest natchmiastowa redefinicja Kościoła jako wspólnoty wiernych albo nawet jako ciała Chrystusa, działania Ducha Świętego, odbitego światła Chrystusa i tak dalej. To właśnie zrobiła w swojej recenzji Magdalena Zowczak. Zasugerowała, że Kościoła nie można analizować tak jak innych organizacji, bo jest to też wspólnota wiernych. Jeśli badacz próbuje to robić, to musi to robić z pobudek ideologicznych (czytaj: antykościelnych) i przyjmuje postawę redukcjonistyczną. Moim zaś zdaniem obowiązkiem badacza jest próba spojrzenia na zjawisko z różnych stron, a szczególnie z tych, które nie były za często analizowane.

Indywidualne doświadczenie wizjonerek i pielgrzymów nie zajmuje wiele miejsca w mojej pracy, dlatego że w przypadku objawień maryjnych to właśnie ono było najczęściej przedmiotem analiz naukowych, jak pokazuję w rozdziale drugim książki. Podążając za Marylin Strathern, postanowiłam zająć się tym, na czym się dotychczas w pracach antropologicznych nie koncentrowano. Oczywiście sytuacja w Dżubliku mi tę decyzję ułatwiła – wiele prac antropologicznych zwraca uwagę na rolę wizjonerów w tworzeniu samego miejsca objawień i na ich interakcje z pielgrzymami oraz olbrzymią pracę, także duchową, jaką ci ostatni wykonują, aby miejsce objawienia trwało. Nie jestem pewna, czy Dżublik stanowi wyjątek, jest jednak ciekawy, ponieważ pokazuje, że miejsce objawień może trwać w sytuacji, gdy wizjonerki zostały praktycznie odsunięte od interakcji z pielgrzymami i w relatywnie niewielkim stopniu angażują się w rozwój miejsca pielgrzymkowego.

Skupienie na Kościele jako organizacji pociągnęło u mnie pewne decyzje metodyczne, między innymi konieczność przeprowadzenia wywiadów z księżmi. Uważam, że uwagi recenzentki co do metodologii i metod przez mnie używanych mogą stanowić ważny punkt wyjścia do dyskusji o kształcie badań terenowych w antropologii, w szczególności w Polsce. Prawdą jest, że w książce znalazły się cytaty z wywiadów prowadzonych przede wszystkim z księżmi. Recenzentka sugeruje, że rozmawiałam z nimi dlatego, że jest to prostu wygodniejsze – wykształceni i uczeni wygłaszania

kazań duchowni potrafią w jasny sposób przekazać etnografce już niemal gotową interpretację rzeczywistości społecznej. Jest to niesprawiedliwa interpretacja mojej metodologii, i to na wielu poziomach. Ta krytyka pokazuje, jak ryzykowne jest umieszczanie cytatów z wywiadów w pracy, szczególnie w przypadku, gdy wywiady są tylko jedną z metod prowadzenia badań, i to bynajmniej nie najważniejszą. Forma cytowania dłuższego fragmentu wypowiedzi nawet wizualnie bardzo wpływa na odbiór książki, w dużym stopniu go dominując. Jednocześnie sprawia wrażenie „oddawania głosu” rozmówcom, co jest twierdzeniem nieuprawnionym. Co ciekawe, gdy Chris Hann wysłał mi link do własnej recenzji mojej książki, napisał w tekście emaila, jako dodatkową uwagę: mniej cytatów – więcej etnografii! Postaram się, aby stało się to moim mottem na najbliższe lata.

Wywiady z księżmi prowadziłam nie dlatego, że łatwiej jest z nimi rozmawiać niż ze świeckimi. Rozmawiałam z księżmi, bo interesowało mnie działanie organizacji religijnej. Wywiad był podstawową metodą, ponieważ umawianie się na konkretny termin stanowiło najprostszy sposób dojścia do tej ważnej dla mnie grupy badanych; sposób niedoskonały, dużo słabszy moim zdaniem niż obserwacja uczestnicząca. Dlaczego natomiast nie ma w pracy wielu cytatów z wywiadów z osobami świeckimi? Ponieważ ta metoda badawcza jest w moim odczuciu antropologicznie najmniej użyteczną dla zrozumienia rzeczywistości społecznej, a do osób świeckich mogłam dojść w inny sposób, po prostu z nimi mieszkając, jeżdżąc na pielgrzymki, podwożąc samochodem czy odwiedzając. Proszę zauważyć, że w mojej książce o Ałtaju, opartej na, muszę przyznać, bardziej gruntownych i długotrwałych badaniach terenowych niż badania ukraińskie (Halemba 2006), cytatów z wywiadów niemal nie ma. Prowadziłam je oczywiście, bo głównie tej metody byłam uczona podczas moich studiów magisterskich w Warszawie i do dziś mam w szufladach dziesiątki nagranych (i nieprzepisanych!) kaset z Ałtaju, które okazały się, jak widać, mniej użyteczne niż obserwacja uczestnicząca, a przede wszystkim staranne prowadzenie dziennika terenowego.

Po tym, co napisałam powyżej, powinno być jasne, dlaczego nie ma w mojej książce ani spisu rozmówców, ani spisu wywiadów. Nie ma ich, ponieważ wywiady nie są dla mnie główną metodą badawczą. Nie podważam ważności wywiadu jako metody badawczej *in toto*; podważam jednak jego status jako metody dominującej. Podstawowymi narzędziami antropologa w terenie są cierpliwość, czas i uwaga. Oraz rzetelnie prowadzony dziennik badań.



Antropologia religii jest dla mnie fascynująca, ponieważ umożliwia badaczce pozostawanie w samym centrum najważniejszych teoretycznych debat na najróżniejsze tematy: polityki, psychologii, pojęcia osoby, działania organizacji, tożsamości, rytuału, uczenia się, materialności, emocji, a także leczenia, teorii umysłu i poznania, kolonizacji. Można tak wymieniać bez końca. Moim zdaniem to, że ja i Magdalena Zowczak podchodzimy do zjawisk religijnych tak różnie, dobrze świadczy o kondycji antropologii religii w Polsce. Dobrze świadczy o jej poziomie też to, że mimo tak znaczących różnic w naszych podejściach potrafimy rozmawiać i zapraszać innych do debaty.

## BIBLIOGRAFIA

- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bloch, M. (2008). Why religion is nothing special but is central. *Philosophical transactions of The Royal Society B: biological sciences*, 363(1499), 2055-2061. doi: 10.1098/rstb.2008.0007
- Bloch, M. (2016). Imagination from the Outside and from the Inside. *Current Anthropology*, 57(S13), 80-S87. doi: 10.1086/685496
- Halemba, A. (2019). Response to Konrad Talmont-Kaminski's Review: Embracing Apparitions for Unity. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 4(2), 196-208. doi: 10.1558/jcsr.38249
- Halemba, A. (2015). *Negotiating Marian Apparitions*. Budapeszt, Nowy Jork: Central European University Press. doi: 10.31250/1815-8870-2019-15-40-179-187
- Halemba, A. (2006). *The Telengits of Southern Siberia: landscape, religion and knowledge in motion*. Londyn, Nowy Jork: Routledge.
- Hann, C. (2017). Review of Negotiating Marian Apparitions. The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine. By Agnieszka Halemba. *Slavic Review*, 76(2), 538-540.
- Holbraad, M., Pedersen, M. A. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/9781316218907
- Kapferer, B., A. Eriksen, K. Telle (red.) (2010). *Contemporary Religiosities: Emergent Socialities and the Post-Nation-State*. Berghahn Books.
- Kormina, J. (2019). A Review of Agnieszka Halemba, Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine, *Antropologičeskij forum*, 40: 179-187.



- Luehrmann, S. (2017). Negotiating Marian Apparitions: Book Review. *The Anthropology of Christianity Bibliography Blog*. Pozyskano z <https://www.blogs.hss.ed.ac.uk/anthrocybib/>
- McCutcheon, R.T. (1997). *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford University Press.
- Pasieka, A. (2017) Review of Negotiating Marian Apparitions. The Politics of Religion in Transcarpatian Ukraine, by Agnieszka Halemba. *Journal of Religion in Europe*, 4, 487-489. doi:10.1163/18748929-01004006
- Siekierski, K. (2017). Review of Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine. By Agnieszka Halemba. *Religion, State and Society*, 45, 2, 160-162. doi: 10.1080/09637494.2017.1314081
- Strathern, M. (1999). *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. Athlone Press.
- Talmont-Kaminski, K. (2019). Embracing Apparitions for Unity: Agnieszka Halemba on a Marian Apparition Site. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 4(2), 184-195. doi: 10.1558/jcsr.37552
- Zowczak, M. (2017). Negocjowanie znaczenia objawień maryjnych na Zakarpaciu, czyli badania polityki religii w perspektywie kognitywistycznej według monografii Agnieszki Halemba. *Lud*, 101(1), 425-444. doi:/10.12775/lud101.2017.15



## IV. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

**Zbigniew Jasiewicz**

jasezb@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**„ETNOLOGIA I UNIWERSYTET WYPEŁNIAŁY  
MOJE ŻYCIE I NADAWAŁY MU SENS”.  
ODPOWIEDZI NA PYTANIA  
DANUTY PENKALI-GAWĘCKIEJ  
I... ZBIGNIEWA JASIEWICZA**

**“Ethnology and the University have filled my life and given  
it meaning.” Answers to Danuta Penkala-Gawęcka’s and...  
Zbigniew Jasiewicz’s Questions**

*Jakie były źródła i początki etnologicznych zainteresowań Pana Profesora? Co doprowadziło Pana do wyboru tej drogi życiowej? Czy może Pan wskazać jakiś czynnik/czynniki kluczowe dla podjęcia tej decyzji?*

Od zawsze miałem zainteresowania humanistyczne, pomijając czas z dzieciństwa, kiedy chciałem pójść do Technikum Leśnego w Goraju, pod Czarnkowem. Dużo czytałem. W okresie okupacji, kiedy dostęp do książek był ograniczony, a ja nie miałem jeszcze dziesięciu lat i miałem wiele czasu, bo nie było dla mnie szkoły, nawet niemieckiej, wrogiej dla polskich dzieci, czytałem co popadło, od kryminałów Antoniego Marchyńskiego po *Ogniem i mieczem*. Pierwszą moją biblioteką publiczną był cmentarz w Szamotułach. Nie wpadały tam watahy Hitlerjugend, polujące na nas; tylko tam zachowały się polskie napisy, starannie zamalowane w całym mieście. Nigdy, z wyjątkiem VIII klasy szkoły w Katowicach-Ligocie, ze wspaniałymi nauczycielami ze Lwowa, wśród nich z mądrą

i piękną panną Urbanówną, nie byłem dobry w matematyce. W czasach Gimnazjum w Szamotułach wybór lektur był już inny. Pamiętam fascynację Stendhalem, także postanowienie, zresztą zrealizowane, aby przeczytać trzy tomy *Dziejów kultury polskiej* Aleksandra Brücknera. Na lekcjach historii wrywałem się niekiedy z uzyskaną z nich wiedzą. Nauczyciel historii, dobroduszny prof. Braniewicz, zwracał się do mnie: „A teraz nasz Brückner”. Koledzy z klasy, a byłem najmłodszy (klasy powojenne były bardzo zróżnicowane wiekowo), trochę złośliwie, trochę z pewnym uznaniem, też mnie czasami tak nazywali. Po maturze w roku 1951 postanowiłem pójść na socjologię. Wybrałem Uniwersytet Jagielloński, informowano, że tam socjologia jest. Została jednak zlikwidowana, kiedy przyjechałem do Krakowa. Byłem bez przydziału, odsyłano mnie bez końca z dziekanatu, pamiętam noce na dworcu krakowskim; jeździłem, aby się najeść, ogrzać i wysuszyć przemoknięte buty, do ciotki w Katowicach. Wreszcie zaproponowano kilka kierunków studiów, na które mogłem zostać przyjęty. Wybrałem historię kultury materialnej, interesująca była zarówno historia, jak i kultura materialna. Dostałem miejsce w akademiku, był to „Zaczek”, długo nie dawano mi stypendium. Kilka pokoi dalej mieszkał Piotr Skrzynecki, z którym kilkakrotnie, w grupie kilku osób, chodziłem na spacerunki po Błoniach. Wśród kolegów na roku było wielu przyszłych pracowników uniwersyteckich, akademickich i muzealnych, w momencie kończenia przez nas studiów rozbudowywano instytucje naukowe i kulturalne i istniało zapotrzebowanie na pracowników. Byli to późniejsi archeologowie i etnografowie, m.in. Kazimierz Godłowski, Marek Gedl, Danuta Broda, później Tylkowa, Ewa Fryś, Zofia Szromba, Zbigniew Biały, Jan Bujak, Maryna Lechowska-Bujakowa. Zapamiętałem Adama Macedońskiego, nie skończył studiów etnograficznych, ale później znany był z rysunków, które publikował w „Przekroju”. Wyciągnął mnie z łóżka, kiedy głodem zniechęcony do życia, nie miałem ochoty się ruszać. Głodowanie (w końcu dano mi stypendium częściowe), sprawiło, że kiedy po studiach przyjeżdżałem do Krakowa, miałem, na zasadzie odruchu Pawłowa, wielką chęć na jedzenie. Szedłem wówczas do „Jadłodajni Ludowej”, blisko Collegium Maius, i zamawiałem wielką porcję pierogów, których w Poznaniu nie było wówczas wiele. Opiekunką roku była ówczesna doktor Jadwiga Klimaszewska. Zwykle opiekuńcza, o wielkich zasługach w opiece nad sierotami w czasie okupacji, mnie traktowała z dystansem. Może z powodu mojej przynależności do Związku Młodzieży Polskiej, a może dlatego, że pozostające

w bliskich z nią kontaktach koleżanki doniosły, że na egzamin z historii Polski u prof. Lepszego poszedłem w krótkich spodniach. Zapewne nie wiedziała, że nie był to brak szacunku dla profesora i instytucji egzaminu uniwersyteckiego. Po prostu długie spodnie się podarły, nie miałem innych. Ubóstwo nie zawsze jest błogosławione. Żałuję, że w czasie rocznego pobytu w tamtym czasie w Krakowie ani razu nie byłem w teatrze czy na innej imprezie kulturalnej. Przykładałem się natomiast do nauki. Pamiętam znakomite wykłady archeologa klasycznego prof. Stanisława Gąsiorowskiego, w salce przylegającej do jego mieszkania, do której docierały zapachy kuchenne; ćwiczenia z dr Anną Kutrzebianką i, oczywiście, wykłady prof. Kazimierza Moszyńskiego, który mówił na podstawie przygotowywanego wówczas skryptu *Ludy zbieracko-łowieckie*. To właśnie te wykłady przekonywały, jak bardzo interesująca jest etnografia.

Po pierwszym roku w Krakowie i po obowiązkowym obozie w Biskupinie, na którym poznałem koleżanki i kolegów z historii kultury materialnej w Poznaniu, przenieśliem się, w roku 1952, na Uniwersytet Poznański. Tak się jeszcze nazywał. Było łatwiej, bliżej do Matki w Szamotułach, dostałem miejsce w akademiku, zostałem zaakceptowany przez kolegów z roku. Zabawne, że na początku byłem „krakowiakiem”. Tak nazywała mnie prof. Sabina Ruxer, archeolog klasyczny, sama wykształcona w Krakowie, kiedy chciała się dowiedzieć, czego nauczyłem się od prof. Gąsiorowskiego.

Katedra Etnografii mieściła się na trzecim piętrze Collegium Maius przy ul. Fredry. Wykładał prof. Eugeniusz Frankowski, dość interesująco, bo prowokował słuchaczy, ale chaotycznie, bez możliwości zapisania czegokolwiek – starsi koledzy opowiadali, że wcześniej miał wykłady bardzo wartościowe – oraz prof. Józef Gajek, niezwykle schematycznie; do dziś pamiętam ciąg typologiczny motyk-kopaczek, po poznańsku „haczek” albo w pewnej odmianie „dziabek”: kwadratowe, prostokątne, sercowate, dwuzębne itd. Obok profesorów w Katedrze adiunktem była dr Maria Frankowska, a asystentem mgr Tadeusz Wróblewski. Nawet do studentów docierały informacje o konflikcie między obydwoma panami profesorami. W Polskim Towarzystwie Ludoznawczym, które pojawiło się na Fredry razem z prof. Gajkiem, pracowały dr Olga Gajkova oraz mgr Zofia Staszczak. Uczestniczyłem w pakowaniu książek z biblioteki PTL w czasie jej przeprowadzki, za prof. Gajkiem, do Wrocławia. Etnografia nie wydała mi się pasjonująca, zdecydowałem się na specjalizację z archeologii. Słuchałem wykładów z historii kultury materialnej

Polski ówczesnego docenta Józefa Burszty. Pracę magisterską, na temat rzemiosła we wczesnym średniowieczu, pisałem u prof. Witolda Hensla, najwybitniejszego w tym czasie archeologa, od roku 1954 dyrektora założonego w 1953 roku Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Dyplom zakończenia studiów na Uniwersytecie Poznańskim w roku 1955 głosi, że jestem magistrem historii kultury materialnej.

Moja droga do zawodu etnografa wiodła przez Zakład Historii Kultury Materialnej, który utworzono w roku 1956, w ramach Katedry Etnografii, dla doc. Józefa Burszty. Zostałem w nim asystentem. Po przekazaniu w roku 1957 kierownictwa Katedry Etnografii doc. Burszcie stałem się asystentem Katedry. Katedra miała swój lokal przy ul. Kantaka 2. Skrzyżujące, drewniane podłogi wysmarowane jakimś smarem, kaflowe piece, biurka umieszczone pomiędzy półkami z książkami, w pokoju mgr. Tadeusza Wróblewskiego kolekcja obiektów etnograficznych z imponującym tribulum i wiązką włóczni. W tymże roku 1957 wznowiono studia etnograficzne, z nielicznymi, kilkusobowymi rocznikami studentów. Jakże łatwo było tych studentów poznać i na zawsze zapamiętać. Studentami i pomieszczeniem opiekowała się p. Stefania Molowa, atmosferę życzliwości, wzajemnego zaufania i chęci do pracy wprowadził doc. Burszta. Byłem sekretarzem Katedry, bibliotekarzem i prowadziłem zajęcia ze studentami, uczestniczyłem w badaniach terenowych, opublikowałem pierwsze artykuły. Poczulem się etnografem, byłem zadowolony, bo w archeologii i historii kultury materialnej brakowało mi żywych ludzi. Do etnografii/etnologii doszedłem przez studia, miejsce pracy i zainteresowanie ludźmi.

*W trakcie długoletniej pracy naukowej prowadził Pan Profesor badania w obrębie kilku szerokich i ważnych dla polskiej etnologii i antropologii kulturowej zespołów tematycznych, m.in. przeobrażeń społeczno-kulturowych na Ziemiach Zachodnich i Północnych; rodziny i pokrewieństwa; historii i przemian zawodów rzemieślniczych; kultury ludów Azji Środkowej i ich badaczy; historii etnologii polskiej. Jakie postaci, lektury i wydarzenia wywarły największy wpływ na wybór tych kierunków Pana pracy naukowej? Jak rozwijały się te zainteresowania i badania; co uważa Pan za ich najważniejsze efekty?*

Wyliczyła Pani Profesor sporo tych kierunków zainteresowań. Być może było ich zbyt wiele, ta wielość nie pozwalała na pogłębioną specjalizację.

Z drugiej jednak strony odpowiadały one potrzebom zespołów, w których pracowałem, i w pewnej mierze związane były z rozwojem etnologii polskiej. Niektóre z nich przerwane zostały na skutek uznania procesów społeczno-kulturowych, których dotyczyły, za zakończone. Tak było ze studiami nad integracją i adaptacją społeczno-kulturową osadników na Ziemiach Zachodnich. Innych nie można było kontynuować z powodu wydarzeń politycznych. Bardzo chcieliśmy powrócić do Afganistanu, ale nie było sposobu. Niekiedy w nowo podejmowanym temacie mogłem wykorzystać wiedzę uzyskaną w poprzednim. Tak było np. z kowalstwem, obserwowanym w Wielkopolsce, Uzbekistanie i Afganistanie. Nowy temat czasami zachęcał także do podejmowania zagadnień rozwijanych później. Historią polskich zainteresowań etnograficznych zająłem się już w trakcie studiów nad kulturami Azji Środkowej oraz rodziną jako środowiskiem kulturowym, na Ziemiach Zachodnich i Północnych, w Wielkopolsce, a także w Azji Środkowej. Ta wielość zainteresowań miała pewne dobre cechy, pozwalała dotknąć wielu spraw, zapobiegała rutynie i znudzeniu. Jestem zadowolony, że w ramach każdego z tych kierunków badań pozostawiłem albo książkę albo choćby kilka artykułów.

Pierwszym z kierunków badań była kultura ludowa, albo lepiej wiejska, Wielkopolski. W roku 1957 prof. Burszta zorganizował zespół dla przygotowania monografii kultury ludowej Wielkopolski. Zjeździliśmy region wzdłuż i wszerz. Powstały trzy tomy (Burszta, red., 1960–1967), w których znalazły się moje rozdziały nie tylko o rzemiosłach, ale również o czarach i wróżbach. O wielkopolskich „ciotach” – czarownicach – napisałem, na podstawie tych badań, oddzielny artykuł, opublikowany w poznańskim miesięczniku „Nurt”. Pamiętam ten artykuł, bo tylko on dał mi szerszą popularność. W czasach purytańskiego racjonalizmu pytały o niego panie portierki i sprzątaczkę na Uniwersytecie. Wspecjalizowałem się w kowalstwie; „ludowe” było tylko osadzenie kowala w społecznościach wiejskich, instrumentarium i techniki były uniwersalne, niekiedy tylko bardziej proste w porównaniu z miejskimi, bardziej zbliżone do przeszłości. Z badań tych powstała książka *Studia historyczno-etnograficzne nad kowalstwem wiejskim w Wielkopolsce* (1963), moja praca doktorska. Kulturę ludową traktowaliśmy wówczas jako immanentny element praktykowanego życia wsi, prof. Burszta nie odkrył jeszcze folklorystyki. Do tej kultury, już jako dziedzictwa, wracam obecnie, współpracując z Zespołem Folklorystycznym „Szamotuły”, wystawiającym „Wesele szamotulskie”. W tym „Weselu” tańczyłem, kiedy przygotowaliśmy je w 1954



roku jako studenci historii kultury materialnej i występowaliśmy z nim na Auli Uniwersyteckiej i w świetlicach wiejskich.

Doświadczenia w stacjonarnych badaniach etnograficznych dostarczyły studia nad procesami adaptacji i integracji kulturowej osadników na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski, niezwykle ważne, bo dotyczące 1/3 terytorium państwa. Poszukiwania terenowe prowadziliśmy od roku 1958, oczywiście w zespole zorganizowanym i prowadzonym przez prof. Bursztę, na Ziemi Lubuskiej i w Koszalińskim. Prof. Bogusławowi Linette i mnie przypadła wioska Iwięcino pod Sianowem. Żyliśmy i pracowaliśmy w tej wiosce, po kilka tygodni, przez kilka lat. Dramatyzm sytuacji zetknięcia się osadników nie tylko z nowym, inaczej wyposażonym kulturowo środowiskiem geograficznym, ale także z odmiennymi kulturowo grupami współmieszkańców wsi, próbował przedstawić artykuł *Zderzenie kultur na Ziemiach Zachodnich i Północnych...* (1962), napisany razem z prof. Bursztą. Sytuacja niezwykle dla badacza. Przejście z domu do domu, od jednej rodziny do drugiej, oznaczało zmianę świata kultury. Żałuję, że nie zdołałem przygotować monografii Iwięcina. Opublikowałem natomiast książkę *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej* (1977). Badania na Ziemiach Zachodnich były ważne także dla etnologii polskiej. Były pierwszym krokiem, który wyprowadził ją z niszy studiów nad kulturą ludową, w której schroniła się w latach stalinizmu, ku obserwacjom całościowo ujmowanych społeczności wiejskich i ich kultury. Dostarczają ważnych świadectw procesów społeczno-kulturowych, które w okresie powojennym objęły znaczną część obszaru państwa polskiego. Jestem zadowolony, że po okresie zaniechania studiów nad problematyką Ziemi Zachodnich, uznanych za dostatecznie już zintegrowane z resztą kraju, próbują do nich wrócić młodzi etnologowie/antropologowie kulturowi, koncentrujący swoją uwagę na znakach pamięci z pierwszego, dramatycznego okresu osadnictwa.

Po wykładach prof. Moszyńskiego byłem przekonany, że prawdziwy etnograf/etnolog musi zająć się ludami pozaeuropejskimi. Kolega z roku studiów, Olech Podlewski, podsunął mi książkę Bronisława Grąbczewskiego *Podróż po Azji Środkowej*. Uznałem, że Uzbekistan jest terenem najbliższym i najłatwiej dostępnym, nie wymagającym środków dewizowych, o których trudno było wówczas marzyć. W roku 1963 uzyskałem zgodę na wyjazd do Związku Radzieckiego, przypisano mnie jako stażystę do Uniwersytetu Moskiewskiego, opiekunem wyznaczono prof. Aleksandra Siergiejewicza Tokariewa. Przedstawiłem swój projekt badań

nad zmianami w kulturze Uzbeków. Pokiwał sceptycznie głową, odradzał zajmowanie się zmianami, uważał, że wystarczy kultura tradycyjna. Może bał się nadmiernej ideologizacji studiów nad zmianami społeczno-kulturowymi, a może był wobec nich krytyczny. Później koledzy, etnografowie uzbeckcy, powiedzieli mi, że prof. Tokariew nie ma czego szukać w Taszkencie. W jednym ze swoich artykułów napisał, niezwykle odważnie jak na ten czas i miejsce, że Uzbekcy, w latach 60. XX wieku, nie stanowili jeszcze zintegrowanego narodu. Pozostałem przy swoim zamiarze obserwowania zmian, obejmujących także zmieniający się kształt tradycji, poddanych przecież presji kulturowej i społecznej każdorazowej współczesności. Miałem ograniczone możliwości badań wynikające zarówno z braku moich kompetencji, jak i pozycji; dopiero uczyłem się uzbeckiego, byłem także rzadkim w tych czasach „inostrącem”. To ostatnie pozwalało jednakże Rosjanom żyjącym w Uzbekistanie mówić mi niekiedy o niewdzięczności Uzbeków, dla których oni zrobili tak wiele. Pracujących na rzecz Uzbeków, w trudnych warunkach, rosyjskich i z innych narodów europejskich nauczycieli i lekarzy, ale także etnografów, było przecież wielu. Uzbekcy z kolei skarżyli się na brak zrozumienia dla ich kultury przez wielu Rosjan, na upokorzenia doznane w trakcie wymuszonych zmian, czasami je interpretowali. „Słuchaj Zbigniew” – mówił uzbecki etnograf, wskazując wzrokiem na świecącą, pozłożoną głowę Lenina z pomnika na kołchozowym ryneczku, kiedy staliśmy pod murkiem za potrzebą. „Gdyby nie on, to nie stałbym tu z tobą, ale kucał z podwiniętymi połami chałatu. Moi dziadkowie byli niewolnikami w Chorezmie”. Włączyłem się, chłonąc atmosferę uliczek, z grupami świętującymi „sunnat-toj” – obrzęd obrzezania; bazarów, z organizowanymi gdzieś w kącie walkami kogutów, znikającymi z pojawieniem się milicjanta; mazarów – grobowców ludzi uznanych za błogosławionych, odwiedzanych wówczas głównie przez kobiety i starców. Z „czojchany” – herbaciarni, w jednej z „mahalli” – dzielnic w Samarkandzie, gdzie przyjęty zostałem życzliwie przez biesiadujących tam starców, wyprowadzony zostałem z całym ceremoniałem przez milicjanta. Po skontaktowaniu się na posterunku z Uniwersytetem, zostałem wypuszczony, powrotu jednakże do mahalli nie było. Te, jakże odległe od solidnych badań terenowych, obserwacje, miały jednakże swoją wartość. Pozwalały z większym zaangażowaniem i zrozumieniem czytać literaturę.

Po dwukrotnym wyjeździe do Azji Środkowej, w roku 1963 i 1974, niespodziewanie dla siebie, ale z wielkim zadowoleniem, znalazłem się

na drugim, lewym brzegu Amu-darii, już poza granicą Związku Radzieckiego, w Afganistanie. Stało się to dzięki inicjatywie i ogromnemu wysiłkowi moich młodszych kolegów, na czele z ówczesnymi magistrami Markiem Gawęckim i Danutą Penkałą, którzy zorganizowali w roku 1976 ekspedycję „EWA” – Etnologiczną Wyprawę Azjatycką do Afganistanu, poprzedzoną założeniem przy Katedrze Etnografii, w roku 1975, Zespołu do Badania Kultury Azji Środkowej. Dołączono mnie do ekspedycji w charakterze znawcy sąsiadującego z Afganistanem terenu, zostałem kierownikiem naukowym wyprawy. Miesiące starań o żywność, wyposażenie, niezbędne środki dewizowe, samochody, wszystko, co wydawało się w tamtym czasie nieosiągalne. Kompletowanie zespołu, przygotowania, m.in. nauka języka dari oraz obóz badawczo-integracyjny na terenie naszego Orientu, w pobliżu tatarskich wsi Bohonik i Kruszynian. Obóz ten zresztą zaowocował kilkoma naszymi artykułami dotyczącymi kultury Tatarów polskich. Długa, ale jakże interesująca podróż dwoma samochodami, starem 266 i nyską, wypracowywanie zasad funkcjonowania w zespole, którym podporządkowanie się nie było łatwe dla mnie, jeszcze niedawno dziekana wielkiego Wydziału Filozoficzno-Historycznego. Kilka miesięcy podróży, kilka punktów badań stacjonarnych w różnych prowincjach kraju. Zespół okazał się skuteczny: tłumacze, Zofia i Andrzej Ananiczowie, nie tylko znakomici językowo, ale także potrafiący przełamywać bariery nieufności swoją znajomością etykiety orientalnej; lekarz, Tomasz Jaroszewski, dbający o zdrowie zespołu i leczący miejscowych, podnosił naszą wartość w ich oczach i zapewniał kontakty oraz pomoc; fotograf, Stanisław Ubermanowicz, stworzył kolekcję zdjęć i interesujące filmy; kierowcy, Władysław Majda i Zbigniew Bańcer, w pełni profesjonalni, dali sobie radę z trudnościami drogi; wreszcie my, etnologowie, zafascynowani krajem, każdy z nas wracający ze zdobytymi materiałami. To na podstawie tych materiałów Danuta Penkała i Marek Gawęcki przygotowali swe rozprawy doktorskie, Teresa Okoniewska pracę magisterską, a Marek Bero artykuły o miejscowej architekturze. Osiągnięciem zespołu było także dotarcie, w Qaysār, do nieopisanej dotąd grupy etniczno-zawodowej kowali Haydarihā, o niskiej pozycji społecznej, endogamicznej i posługującej się tajnym językiem typu argot. Opierając się na mojej wiedzy o kowalstwie, materiały dotyczące tej grupy opracowałem w kilku artykułach. Star zappełnił się obiektami etnograficznymi przekazanymi po powrocie do muzeów w Warszawie i Poznaniu. To w Afganistanie poznaliśmy uczących się w Kabulu studentów orientalistyki: Jadwigę

Pstrusińską, Bohdana Bielkiewicza i Jolantę Sierakowską, z którymi, już w Polsce, współpracowaliśmy przy opracowaniu materiałów. Zaprzyjaźniliśmy się także z przydzielonym nam do ochrony i kontroli, pomocnym, wędrującym z nami młodym oficerem policji Muhammadem Daudem. W liście z lutego 1977 roku napisał do mnie: "Po rozstaniu się z Wami wspominam cały czas wszystkich członków naszej grupy. Nigdy nie zapomnę tego miłego tygodnia, kiedy byliśmy razem". Korespondencja urwała się, zapewne był uczestnikiem rewolucji tzw. kwietniowej, gdy młodzi i wykształceni Afgańczycy widzieli potrzebę zmian; chyba nie przeżył wydarzeń, które nastąpiły po niej.

Planowaliśmy powrót do Afganistanu. Przeszkodziły wspomniana już rewolucja, następnie od roku 1978 bezpośrednia, zbrojna interwencja radziecka oraz trwająca do dziś wojna domowa. Pozostały jednak opracowania, w tym artykuł dotyczący Hazarów przygotowany wspólnie z Markiem Gawęckim i Danutą Penkałą-Gawęcką (1990), bogate materiały wykorzystywane przez nas i innych zainteresowanych Afganistanem. EWA-76 miała jeszcze jeden skutek. Rozpaliła wyobraźnię, zrodziła chęć działania i przyczyniła się do wyrwania się do świata studentów etnografii Uniwersytetu w Poznaniu. Wyjechały „Wyprawa Indie 76” oraz „Studencka Ekspedycja Etnograficzna Afryka 76–77”, a nieco później grupy studentów, m.in. „AMPED 1980/1981”, do Ameryki Południowej i Australii. Dla wszystkich uczestników tych wyjazdów były one ważne, niektórzy na stałe związali się z badanymi terenami i stali się cenionymi specjalistami w zakresie kultury ludów tam żyjących. Pomagałem w tych działaniach i jestem z nich dumny.

Kolejny, już ostatni mój wyjazd na teren Azji Środkowej w roku 1990, również zorganizowany przez dr. Marka Gawęckiego, w ramach otrzymanego przez niego grantu, był związany z podjęciem badań nad Polakami żyjącymi w Kazachstanie, ich kulturą i świadomością etniczną i narodową. Pozostała pamięć o gościnności rodzin, u których zamieszkaliśmy i z którymi rozmawialiśmy o tragicznych losach grupy deportowanej w latach 30. XX wieku z radzieckiej Ukrainy, a także przekonanie o odpowiedzialności badacza wobec ludzi, którym stworzono nadzieję na łatwą odmianę ich losów poprzez zabranie do Polski. To tam zdobyłem wiedzę o możliwych różnych kształtach kultury i świadomości etnicznej, także o podzielnej tożsamości etnicznej i problemach związanych z podjęciem decyzji o migracji z terenu, w który się wrosło, ale który okazał się niestabilny, a nawet wrogi. Badania te ponadto kazały mi zastanowić się nad miejscem etniczności i narodo-

wości wśród innych przyjmowanych wartości. Studia środkowoazjatyckie, uprawiane długo przeze mnie i innych pracowników Katedry Etnografii/Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, były jednym z istotnych kierunków naszych prac badawczych, nigdy jednak jedynym. Można je uznać również za „kuźnię ambasadorów”. Dr Marek Gawęcki został pierwszym ambasadorem RP w Kazachstanie i pełnił tę funkcję w latach 1995–2000. Dr Andrzej Ananicz, turkolog i iranista, nie będący naszym pracownikiem, ale związany z nami udziałem w wyprawie do Afganistanu, był w latach 2001–2004 ambasadorem RP w Turcji, a w latach 2011–2015 w Pakistanie. Kontynuowaniu prac środkowoazjatyckich służyło, już poza Instytutem Etnologii, Centrum Badań Środkowoazjatyckich UAM założone przez prof. Marka Gawęckiego w roku 2004.

Rozpoczęte na Ziemiach Zachodnich, w środowisku osadników pochodzących z różnych regionów, studia nad rodziną, jako ważną instytucją reprezentującą odrębne wzory kultur regionalnych czy, rzadziej, etnicznych, uzyskały kontynuację w ramach trzech programów badań rodziny, z których dwa zapoczątkowane zostały w roku 1976. Udział w pierwszym z nich, międzynarodowym programie o nazwie „Culture”, prowadzonym pod auspicjami Europejskiego Centrum Koordynacji Badań i Dokumentacji Nauk Społecznych w Wiedniu, którego dyrektorem był Adam Schaff, a pierwszym sekretarzem Międzynarodowej Rady Nauk Społecznych tego Centrum Claude Lévi-Strauss, spowodowany został wyznaczeniem przez Wydział I Nauk Społecznych PAN prof. Józefa Burszty na organizatora i kierownika polskiego zespołu badawczego. Funkcję tę prof. Burszta, obciążony innymi pracami, zlecił mnie. Tematem badawczym stała się aktywność kulturalna rodzin europejskich i przekaz w nich kultury. Spośród kilkunastu krajów, które w różnych okresach uczestniczyły w projekcie i na trwałe zaangażowały się w niego, do końcowej publikacji dotrwało siedem: Francja, Grecja, Polska, Rumunia, Węgry, Włochy i ZSRR. W związku z różnymi doświadczeniami i potrzebami zespołów z różnych krajów trudne było ustalanie zasad postępowania badawczego, w tym kwestionariuszy wywiadów i wyboru prób badawczych, a nawet terminologii. Pamiętam dyskusje wokół terminu i kategorii społecznej „inteligencja”, niejasnej dla uczestników z Zachodu. Badania terenowe w roku 1979, ze sformalizowanym kwestionariuszem i, dodatkowo, wywiadami pogłębionymi, którymi objęliśmy 300 rodzin w Wielkopolsce, poprzedzone były badaniami pilotażowymi w latach 1977–1978. Były konflikty, np. socjolog z Grecji o lewackich poglądach zaatakował nas

za nasze dane dotyczące religijności, oskarżając o stronniczość i niesumienność naukową. Informacje mówiące o matkach, deklarujących, że są wierzące oraz że regularnie uczęszczają do kościoła odpowiednio w ponad 90% i w 70% w dużym mieście, a w 88% i 80% w środowisku małego miasta i wsi, wydały mu się nieprawdopodobne w państwie i społeczeństwie socjalistycznym. Były rzeczywiście niezwykle, odzwierciedlały sytuację końca lat 70. XX wieku, okresu frustracji i protestu. Podobne wyniki byłyby trudne do powtórzenia w jakimkolwiek innym czasie. Prace, w których niezwykle skutecznie, obok wielu innych osób, pomagał ówczesny magister Jacek Bednarski, zakończyły się napisanym wspólnie z nim, obszernym artykułem *The family as a Cultural Unit. Tradition and Modernity in Cultural Activity within the Family in Poland*, opublikowanym w zbiorowym opracowaniu z badań (Bednarski, Jasiewicz 1984). Z kontynuowania prac w ramach programu zrezygnowano. Osłabła pozycja wiedeńskiego ośrodka, pojawiły się trudności wewnętrzne i we współpracy naukowej w krajach obozu socjalistycznego. Ważnym wynikiem uczestniczenia w badaniach europejskich były uzyskane materiały dotyczące rodziny polskiej w okresie kryzysu gospodarczego i politycznego, a także sytuacji kulturowej rodzin w innych krajach europejskich lat 70. XX wieku. Istotne było również otrzymanie środków na prowadzenie badań terenowych, w które zaangażowanych było kilku pracowników i kilkudziesięciu studentów Katedry Etnografii. Zdobyliśmy ponadto umiejętność współdziałania w ramach zespołu międzynarodowego. Planowaliśmy dalszą współpracę z najbliższymi z nami kontaktującymi się zespołami, francuskim i włoskim. Przygotowywaliśmy plan badań porównawczych: polsko-francuskich i polsko-włoskich, członkowie tych zespołów przyjeżdżali w celu opracowania tego planu do Poznania. Badań tych nie podjęliśmy w związku z naszą sytuacją po wprowadzeniu stanu wojennego, która utrudniała kontakty z zagranicą, a także z powodu braku środków finansowych i chyba naszego niepełnego przygotowania do tego rodzaju studiów. Z uczestniczenia w programie „Culture” skorzystaliśmy także w innej sferze niż naukowa. Odwiedziliśmy, wraz z mgr Jackiem Bednarskim, niedostępne dotąd miejsca w Europie, przewyciężając tak silny w naszych pokoleniach syndrom zamknięcia; wracałem z walizką pełną papieru toaletowego, mydła i innych środków higienicznych oraz produktów spożywczych.

Także w roku 1976 przystąpiliśmy do międzydyscyplinarnych studiów nad rodziną w ramach tzw. węzłowych i podstawowych, państwowych



problemów badawczych, umiejscowionych w naszym Uniwersytecie. Koordynatorem ich początkowo był prawnik, prof. Zbigniew Radwański, później, przez długie, lata prof. Zbigniew Tyszka, psycholog a następnie socjolog, kolega z tego samego roku studiów. Nosił różne nazwy: „Badania nad rodziną w Polsce”, „Stan i przeobrażenia rodziny polskiej w latach 1976–1985”, „Stan i przeobrażenia współczesnych rodzin polskich”. Pracowaliśmy nad tematami: „Rodzina jako środowisko kulturowe. Na podstawie badań w Wielkopolsce”, „Kultura rodziny. Miejsce i rola tradycji w rodzinie współczesnej w ujęciu porównawczym”. Obserwowaliśmy potęgę rodziny w okresie kryzysu, poszerzanie się kręgu rodzinnego i jego umacnianie. Jeden z naszych rozmówców wyliczył ponad 150 żyjących krewnych i powinowatych. Jakże dobrze wówczas było mieć część rodziny na gospodarstwie na wsi, ciotkę w sklepie mięsny, a kuzyna w urzędzie gminnym. Pisaliśmy wówczas o „kulturze własnej rodziny” i w moim ówczesnym myśleniu rodzina jawiła się jako dobrze umocniona twierdza, rządząca się własnymi wartościami, chroniona od ingerencji z zewnątrz.

Ten mój sposób myślenia ukształtował się nie tylko na podstawie przedstawionych powyżej badań w Wielkopolsce oraz wspomnianych studiów na Ziemiach Zachodnich i w Azji Środkowej, ale także własnych doświadczeń. Okres okupacji wzmacniał rodzinę jako chroniącą, często w sposób niedostateczny, przed wrogim państwem, ale ważną w przetrwaniu. Działała na mnie również historia rodziny. Rodzina Matki to rodzina inteligencko-mieszczańska z Poznańskiego, szkoła, w której uczył pradziadek, nauczyciel wiejski, stoi w Kąsinowie do dzisiaj, a ulice nazwane imionami innego pradziadka oraz dziadka są w Kościanie i w Szamotulach. Dziwne koleje spotkały ulicę mojego pradziadka, Wojciecha Maja, dekarza w Kościanie, który oddał miastu kawał swego gruntu. Zaraz po II wojnie światowej została nazwana ulicą 3-go Maja, po 1949 roku ulicą 1-go Maja, aby po roku 1989 wrócić do pierwotnej nazwy, ulicy Wojciecha Maja. W zbiorach rodzinnych pozostał Familien-Stammbuch, ze wspaniałą, złoto-brązową okładką, początkowo starannie prowadzony, oraz fotografie. Z tych z pierwszej połowy XIX wieku patrz na nas wyprostowane sylwetki dorosłych, bez śladu uśmiechu, i dzieci o wystraszonych oczach. We wspomnieniach starych szamotulan pozostał obraz Dziadka, burmistrza, który w niedzielne popołudnie wychodził na obchód miasta. Przodem, dwójkami, a było tych dwójek cztery, maszerowały dzieci, za nimi Dziadek pod rękę z Babcją. Dziadek laską wskazywał jakiś wypatrzony



śmieć, dziecko z pierwszej dwójki podbiegało i przynosiło do woreczka. Śmieci, na szczęście dla dzieci, było niewiele; każdy kawałek papieru lub tkaniny, nie mówiąc już o metalach, był ceniony, obywatele w soboty zamiatali teren przed swoimi posesjami. Nie było także odchodów psich, z psami nie wychodzono na ulice, trzymano na podwórkach. Babcia, kierująca rodziną twardą ręką, uważała, że kobiety mają do spełnienia ważne i trudne role i dlatego powinny być do nich dobrze przygotowane. Z tego powodu ostro traktowała córki i wnuczki, natomiast inaczej, łagodniej, synów i wnuków. Korzystałem z tego, przechowywany w Szamotułach i dobrze karmiony przez Babcie w czasie miesięcy zimowych, kiedy trudno było dojechać rowerem do liceum z Obrzycka. Rodzina Ojca była inna. Przybyła do Środy spod Rzeszowa na początku lat 20. XX wieku i osiadła na wykupionym gospodarstwie, opuszczonym przez Niemców. W Poznaniu byli „Galileuszami”. Przedstawiciele młodego pokolenia w tej rodzinie, w tym mój Ojciec, w większości, bo aż w pięciu, byli nauczycielami. Przyzwyczajeni byli do usług świadczonych przez rodziców uczonych przez nich dzieci, co było niewyobrażalne dla mojej Matki. W Galicji przodkowie pojawili się po powstaniu styczniowym, przybyli z Białorusi. Dlatego prawdopodobna jest hipoteza o tatarskim pochodzeniu tej rodziny, o czym poinformowała mnie dr Antonina Pisarczyk, znakomita znawczyni etnografii Uzbekistanu i Tadżykistanu, spotkana w Duszanbe, której matka była polską Tatarką, z domu Jasiewicz. Byłem zafascynowany, hipoteza ta tłumaczyła moje zainteresowanie Wschodem, natomiast ciotki Jasiewicz w Poznaniu były zde gustowane i nie chciały o niej sły szyć. Odwiedziny w rodzinie Ojca ukazywały jej odrębność, także w zakresie znakomitych potraw kuchni galicyjskiej.

Dzisiaj zrelatywizowałem swój pogląd na daleko posuniętą autonomię rodziny i odrębność jej kultury. Jest właściwa tylko określonym czasom i sytuacjom, i w takich przyszło mi żyć i je obserwować. Uczestnictwo dużego zespołu pracowników i studentów od roku 1982 już nie Katedry, a Instytutu Etnologii w realizacji problemów węzłowych związanych z rodziną, nad którymi pracowaliśmy do roku 1990, dawało umiejętności pracy zespołowej, tworzyło potrzebę i możliwości badań terenowych i dostarczało nowych materiałów.

Problematyka rodzinna stała się także głównym tematem współpracy z etnologami serbskimi z Instytutu Etnologii Serbskiej Akademii Nauk i Katedry Etnologii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Belgradzie, nawiązanej na początku lat 80. XX wieku. Współpraca ta stała

się możliwa dzięki przyjaznej postawie prof. Petara Vlahoviča, wciągniętego do opracowania materiałów Kolbergowskich z terenów południowo-słowiańskich przez prof. Józefa Bursztę. Dobrze do niej nastawieni byli także młodszy współpracownicy prof. Vlahoviča, przede wszystkim Dušan Drljača, Srebrica Knežević i Nikola Pavković. Kierowała nimi, obok zainteresowań naukowych, chęć wsparcia nas w szczególnie trudnym okresie kryzysu politycznego i gospodarczego po ogłoszeniu stanu wojennego. Pragnęliśmy wymieniać informacje dotyczące posiadanych już materiałów z badań nad rodziną, chcieliśmy dla naszych materiałów uzyskać kontekst porównawczy, nie przewidywaliśmy nowych poszukiwań terenowych. W obu zespołach, polskim i serbskim, było nas w sumie kilkunastu. W organizację działań z naszej strony włączeni byli przede wszystkim dr Jacek Bednarski i dr Andrzej Brenz, który poznał środowisko etnologów serbskich w czasie swego stażu w Belgradzie w roku akademickim 1974/75. Świadectwem trudności współpracy w tym czasie z zagranicą jest pismo z podpisem Dziekana Wydziału Historycznego UAM z 11 października 1982 roku, skierowane do Urzędu Celnego, stwierdzające, że wyjeżdżający do Belgradu pracownicy Instytutu Etnologii zabierają ze sobą referaty naukowe, które „nie zawierają materiałów objętych tajemnicą wojskową, państwową lub służbową”. Odbyły się trzy konferencje, dwie w Polsce, w Poznaniu w roku 1981 i w Czerniejewie w roku 1984, oraz jedna w Serbii, w Belgradzie i w Prijepolju, w roku 1982. Jako rezultat tych spotkań powstały dwie książki zbiorowe, pierwsza z nich pod red. P. Vlahoviča (1982), a druga pod redakcją moją i P. Vlahoviča (1986). Planowaliśmy przedłużenie współpracy. Zaklinając rzeczywistość, kolejną konferencję w Polsce nazwaliśmy III Sympozjum Polsko-Jugosłowiańskim, mając nadzieję na kolejne. Jugosławia, z której wracaliśmy pod wrażeniem jej dobrobytu i otwarcia na Zachód, zaczęła pogrążyć się w kryzysie, zapoczątkowanym już po śmierci Józefa Broz-Tity w roku 1980. Kontakty zostały przerwane, z grozą słuchaliśmy doniesień o krwawej i wyniszczającej wojnie. Po roku 1990 zakończyliśmy nasze badania nad kulturą rodziny, badacze zainteresowały inne problemy. Studia te były jednak ważne i w ciągu kilkunastu lat w poważnej mierze kształtowały charakter naukowy Instytutu. Pozostały bogaty i unikatowy materiał, będący świadectwem stanu i sytuacji rodziny w ostatnich dziesięcioleciach PRL i zmagania się etnologów z tą rzeczywistością. Żałuję, że nie zdołałem syntetycznie tego materiału i procesu jego gromadzenia opracować.

Ostatnim poważnym i nadal uprawianym kierunkiem moich zainteresowań (zagadnień podejmowanych z mniejszym użyciem czasu i sił było przecież wiele) była i jest historia etnologii polskiej. Zajmowałem się nią i nadal zajmuję z przyczyn poznawczych, chciałem i chcę poznać, w jaki sposób doszło do jej ukształtowania się w dyscyplinę naukową w XIX wieku i rozwoju w czasach późniejszych. Piszę o niej także jako jej świadek. Historię etnologii traktuję również jako istotny środek przekazu nagromadzonej wiedzy, niezbędny w kształceniu akademickim i w podnoszeniu świadomości metodologicznej uprawiających dyscyplinę badaczy, a ponadto jako ważną podstawę integracji i element tożsamości etnologów/antropologów kulturowych. Badania moje, przedstawione w książce *Początki polskiej etnologii...* (Jasiewicz 2011), objęły wiek XIX i pierwsze dziesięciolecie wieku XX. Inne dotyczyły okresu po II wojnie światowej, ze zwróceniem uwagi na reakcje na wpływy etnografii radzieckiej (Jasiewicz 2005), zajmowałem się także przemianami w etnologii polskiej po przełomie politycznym w roku 1989 (Jasiewicz 2003), a ostatnio, w związku z rocznicą uzyskania nieodległości przez Polskę, przygotowałem artykuł omawiający przejście naszej dyscypliny z okresu rozbiorów do działalności w ramach własnego, odzyskanego państwa (Jasiewicz 2018b). Były to zatem opracowania dotyczące fragmentów dziejów etnologii polskiej; na przygotowanie syntezy całości tych dziejów mnie nie stać. Mam nadzieję, że dla badacza, który się takiego dzieła podejmie, moje prace będą użyteczne. Jednym z ważnych powodów zajęcia się historią etnologii była chęć, o czym już wspomniałem, integrowania przy jej pomocy etnologów/antropologów, odczuwających, z różnym natężeniem w poszczególnych okresach, zagrożenie utratą tożsamości. Mówiłem o tym w trakcie współorganizowanej przeze mnie w Toruniu, w roku 2000, konferencji „Przeszłość etnologii polskiej w jej terażniejszości” (Jasiewicz, Karwicka, red., 2001), w wywiadzie dla prof. Grażyny Kubicy (2013), a także pisałem w niedawno opublikowanym artykule (Jasiewicz 2018a). Przez kilka ostatnich lat współpracuję z Instytutem im. Oskara Kolberga, poznając materiały pozostawione przez patrona tej instytucji, jakże ważnego dla rozwoju polskiej etnologii. Wspólnie z zespołem z tego Instytutu pracujemy nad biografią naukową Kolberga. Także w tych pracach, opartych na dokumentach z przeszłości, pozostają na stanowisku tzw. prezentyzmu, według terminologii Georga W. Stockinga, zakładającego badanie przeszłości pozostającej w związku z terażniejszością. Jest to jednak prezentyzm uwzględniający kontekst

historyczny badanych zjawisk, jednocześnie pozwalający na zadawanie pozostawionym przez niego materiałom pytań formułowanych współcześnie i dostrzegający znaczenie przeszłości dla teraźniejszości oraz współczesności dla poznania minionych czasów. Podobną postawę przyjmuję w stosunku do siebie, własnych działań i ich wyników. Były uwarunkowane czasem, w którym je podejmowałem i tym, kim byłem, w poszczególnych okresach mojego dość długiego trwania. Działalność na Uniwersytecie była dla mnie ważna, niekiedy ze szkodą dla rodziny. Z trudem przełamywałem opory w kontaktach z innymi, do dzisiaj snię mi się sceny z badań terenowych. Dorastałem przecież w czasach, kiedy jednostka, poza rodziną, miała niewielkie znaczenie. Odwaga wzrastała, kiedy przychodziło brać odpowiedzialność za zespół lub kiedy reprezentowałem instytucję. Uniwersytet dostarczał zadowolenia z wykonywania obowiązków i kończenia prac. Radość sprawiało dokonanie czegoś, co mogło zostać uznane za odkrycie lub choćby wyciągnięcie na światło dzienne faktów nieznanych lub mało znanych, przyjemne było także sformułowanie koncepcji, nawet jeśli próbowała wyjaśnić tylko fragment rzeczywistości i to w ograniczonym czasie. „Odkryciem” było np. dotarcie do Hajdarów w północnym Afganistanie i opisanie ich, odnalezienie w archiwum w Petersburgu maszynopisu Dmitrija K. Zielienina „Pol’skij narod”, uważanego za nieistniejący lub utracony, czy włączenie do dziejów etnologii polskiej artykułu *Nauka o narodowości, czyli ethnologia* z roku 1849 autorstwa Jana Rymarkiewicza, cenionego profesora gimnazjalnego w Poznaniu. Nową tezę była choćby koncepcja „zderzenia kultur” w wioskach osadniczych na Ziemiach Zachodnich i Północnych lub „własnej kultury rodziny”. Wydaje mi się, że w publikacjach wspólnych, których było trochę, nie wykorzystywałem współautorów; udział mój był zawsze co najmniej równy.

*Jak postrzega Pan Profesor rozwój etnologii i antropologii kulturowej w Polsce z perspektywy badacza historii tej dyscypliny? Co uważa Pan za jej mocne strony, a w czym widoczne były i są słabości? Jakie czynniki, w różnych okresach, w największym stopniu zaważyły na jej specyficznym charakterze?*

Historia polskiej etnologii i antropologii to, z mojej perspektywy, czas sprzed początków lat 50. XX wieku. Później już w niej, w różnym charakterze, uczestniczyłem, była moją rzeczywistością, która także stawała

się historią. Opracowałem fragmenty tej historii. W studiach i osobistym doświadczeniu pozostała luka obejmująca lata 30. XX wieku. Badania, czy nawet własna działalność w ramach dyscypliny, nie gwarantują oczywiście, że obraz jej dziejów, na ich podstawie przedstawiony, będzie jedynym z możliwych czy wystarczająco pełny. Możliwe są przecież różne ujęcia tych dziejów, związane z przekonaniami i wiedzą badacza, a także dotarcie do nowych źródeł. Mocną stroną etnologii w jej historii było to, że potrafiła przyjąć postać dyscypliny naukowej w trudnych warunkach rozbiorowych. Godna podziwu jest konsekwencja, z jaką wykorzystywano pozostawione przez zaborców możliwości działania naukowego. Restrykcje wprowadzane w jednym zaborze próbowano kompensować pracami w drugim. Dokumentowano i analizowano kulturę ludową nie tylko dla jej egzotyki, wywołanej ostrymi przedziałami klasowymi. Rozumiano, że bez ludu nie będzie można zbudować nowoczesnego społeczeństwa i narodu, a także to, że w kulturze ludowej mieszczą się cenne wartości, które należy wprowadzić do kultury narodowej. Podejmowano studia w innych dziedzinach kultury, które uznano za należące do przedmiotu kształtującej się etnografii/etnologii/antropologii. Były to np. badania nad ludami pozaeuropejskimi, prowadzone m.in. przez zesłańców na azjatyckich terenach Rosji. Rozbiory wymusiły kontakt z nauką państw zaborczych, przede wszystkim Rosji i Niemiec, ale także Austrii. Nawiązano i utrzymano związki także z krajami, w których tworzono główny nurt nauki światowej, z Francją, Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi. W zakresie przekładów głównych pozycji antropologicznej literatury światowej wyprzedziliśmy naukę rosyjską, książka H.L. Morgana *Spółczesność pierwotne* w polskim przekładzie ukazała się wcześniej niż w rosyjskim. Działała, od roku 1881, utworzona wysiłkiem społecznym Kasa im. Józefa Mianowskiego, nazywana w czasie zaborów polskim ministerium nauki. Zbudowano wspomagane przez prywatnych mecenasów instytucje naukowe, w tym Komisję Antropologiczną Akademii Umiejętności w Krakowie, Pracownię Antropologiczną przy Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie, przeniesioną do Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, uniwersytecką Katedrę Etnologii we Lwowie. Wydawano specjalistyczne czasopisma pełniące, jak np. „Wisła”, funkcje instytucji.

W II połowie XIX wieku mieliśmy już grupę badaczy profesjonalnych, którzy umiejętności zdobyli własnymi pracami lub na studiach za granicą i potrafili poświęcić się badaniom dzięki własnym środkom i determinacji lub pomocy innych. Należeli do nich Oskar Kolberg, Izidor Kopernicki,

Stanisław Ciszewski, Jan Karłowicz, Erazm Majewski, w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku doszli m.in. Stanisław Poniatowski, Jan Czekanowski, Eugeniusz Frankowski, Jan Stanisław Bystron i Stefan Czarnowski. Działalność naukową cechowały jednak, co jest zrozumiałe w warunkach, w jakich ją prowadzono, brak ciągłości oraz rozproszenie. Niepokój powodował niedostatek prac syntetycznych i rozważań teoretycznych. Dokonany wysiłek budzi jednak podziw. Jan Czekanowski napisał w roku 1918, u progu niepodległości: „Niezbędnych dla nas instytucji nie potrzebujemy tworzyć z niczego. W znacznym stopniu możemy się ograniczyć do reorganizowania, ożywiania i zrzeszania już istniejących, a to jest już o wiele łatwiejsze (Czekanowski 1918: 203). Powstanie państwa polskiego rzeczywiście zmieniło warunki funkcjonowania nauki narodowej. W pierwszym dziesięcioleciu jego istnienia Kasa im. Mianowskiego zwołała dwa Zjazdy Nauki Polskiej, w roku 1920 i 1927, w których przygotowaniu udział wzięli antropologowie i etnologowie. Naukę wspierał Wydział Nauki Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego; wcześniej, bo już w roku 1920, Sejm uchwalił Ustawę o szkołach akademickich. Do jedynej Katedry Etnologii Uniwersytetu we Lwowie, po roku 1924 z Adamem Fischerem, dołączyła już w roku 1919 Katedra Etnologii i Folkloru z Instytutem Etnologicznym Uniwersytetu w Poznaniu, kierowane przez Jana Stanisława Bystronia, w roku 1925 Katedra Etnologii i Etnografii, z tymże Janem Stanisławem Bystroniem, i Katedra Etnologii i Etnografii Słowian pod kierunkiem Kazimierza Moszyńskiego, obie na Uniwersytecie Jagiellońskim, a także Katedra Etnologii i Etnografii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, oddana Cezarii Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz w 1927 roku. W Warszawie etnologię z etnografią wykładano na uczelni, jaką było Towarzystwo Kursów Naukowych. Zapoczątkowano nowoczesne muzealnictwo etnograficzne. Próbowano profesjonalizować etnologię, zakładając Polskie Towarzystwo Etnologiczne, a przy nim Centralne Biuro Etnologiczne – ośrodek informacyjno-dokumentacyjny. O pracach tych dwóch instytucji niewiele jednak przetrwało wiadomości. Dyskutowano metody i założenia teoretyczne etnologii. Koncentrowano się przede wszystkim na kulturze ludowej, głównie ze względów poznawczych, ale także narodowych i społecznych. Opublikowano podręczniki etnografii. Z powodzeniem próbowano wprowadzić etnografię do szkół średnich. Podejmowano intensywne badania terenowe, w tym zespołowe, m.in. te, których wyniki zostały wykorzystane w monumentalnej *Kulturze ludowej Słowian* Kazi-



mierza Moszyńskiego, której pierwszy tom ukazał się w roku 1929. Nie dało się jednak przekształcić przedrozbiorowej i z czasów rozbiorów idei wieloetnicznego, politycznego narodu Rzeczypospolitej w ideę współistnienia różnych grup etnicznych w nowopowstałym państwie polskim; było to niemożliwe. Zmieniła się sytuacja, grupy mniejszościowe miały już własne programy uzyskania odrębności narodowej. Wśród etnologów zabrakło jednak zdecydowanych obrońców praw mniejszości narodowych i etnicznych. Skoncentrowani byli na integrowaniu i umacnianiu polskiej grupy etnicznej i sprawach budowania państwa narodowego. Jednym z wyjątków, w środowisku nauk bliskich etnologii, był Jan Baudouin de Courtenay, językoznawca, zasłużony dla studiów etnicznych, przekonujący do prawa Ukraińców do równouprawnienia i uwzględnienia ich aspiracji kulturalnych i politycznych, w tym posiadania własnego uniwersytetu w niepodległej Polsce.

*Przez wiele lat nie tylko prowadził Pan Profesor pracę naukową i obserwował rozwój polskiej etnologii i antropologii kulturowej, ale także czynnie ją kształtował poprzez działania organizacyjne, pełniąc funkcję dyrektora Instytutu Etnologii, a następnie Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a przede wszystkim przewodniczącego Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk (którego jest Pan obecnie honorowym przewodniczącym), w okresie intensywnych przemian naszej dyscypliny. Jak ocenia Pan swój wkład w jej rozwój? Jakie były możliwości i ograniczenia, instytucjonalne i inne tej działalności; co z zamierzeń udało się zrealizować, a czego nie?*

Najpierw było to uczestnictwo w charakterze studenta: wykłady prof. Kazimierza Moszyńskiego i ćwiczenia prowadzone przez dr Jadwigę Klimaszewską i dr Annę Kutrzebiankę na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz wykłady prof. Eugeniusza Frankowskiego i prof. Józefa Gajka, a także ćwiczenia z ówczesną dr Marią Frankowską i mgr. Tadeuszem Wróblewskim na Uniwersytecie Poznańskim. Pozostała pamięć znakomitych wykładów prof. Moszyńskiego i zaskoczenie z otrzymanej dobrej oceny z egzaminu, która zdziwiła także moich krakowskich kolegów. Studia w Poznaniu nie przyciągnęły mnie jednak do ówczesnej etnografii; w indeksie znalazłem notatkę: „Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego nie zgodziło się na zwolnienie z obozu etnograficznego – musi obóz odbyć”. Pracę magisterską



pisalem, w ramach seminarium prof. Witolda Hensla, na temat rzemiosla na ziemiach polskich w okresie wczesnego sredniowiecza, „ze szczegolnym uwzglednieniem rzemiosl zwiazanych z obrobka skory”. Od roku 1957, wraz z wlaczeniem mnie jako asystenta do Katedry Etnografii, przestoczyłem się w etnografa. Uczestniczyłem w dwóch wielkich projektach badawczych zainicjowanych i prowadzonych przez prof. Józef Bursztę, wymagających prac terenowych: nad przygotowaniem monografii dotyczącej kultury ludowej Wielkopolski oraz nad procesami adaptacji i integracji osadników na ziemiach północnych i zachodnich Polski. Jeśli w badaniach nad kulturą ludową w Wielkopolsce nawiązałem do pracy magisterskiej, pisząc rozdział o garbarstwie i, zamieniając skórę na metal, o kowalstwie, które stało się przedmiotem mojej rozprawy doktorskiej, to w pracach nad integracją i adaptacją zbliżyłem się do współczesności i problematyki przemian społeczno-kulturowych. Problematyka ta stała się obecna również w moich studiach nad rodziną w Wielkopolsce i na Ziemi Lubuskiej oraz zainteresowaniach Azją Środkową.

Pyta Pani Profesor o mój udział w rozwoju etnologii? Chciałem utrzymać na przyzwoitym poziomie i działać na rzecz rozwoju instytucji, które przekazane mi zostały przez prof. Bursztę lub otrzymałem po nim w spadku: kierownictwa Katedry, a później Instytutu Etnologii UAM, najważniejszych w moim życiu, redakcji „Ludu” oraz przewodniczenia Komitetowi Nauk Etnologicznych PAN. Objęcie kierownictwa Katedry nie oznaczało rewolucji. Także poprzednio, z polecenia profesora, obciążonego innymi obowiązkami, zajmowałem się jej sprawami organizacyjnymi; po objęciu przeze mnie kierownictwa Katedry profesor pozostał członkiem zespołu i naszym mentorem. Katedrą, która w roku 1982 stała się Instytutem Etnologii, a w roku 1992 Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej, kierowałem od roku 1979 do 1993, w dwóch lokalizacjach: w Collegium Novum oraz w Collegium Historicum, dawnym Komitecie Wojewódzkim PZPR. Przeprowadzka, zawsze trudna, prowadziła do utarczek z niektórymi archeologami o pomieszczenia w nowym gmachu. Przemieszczanie się Katedry/Instytutu, a brałem udział w jej drodze od Collegium Maius, poprzez ul. Kantaka, Collegium Novum, Collegium Historicum oraz ostatnio do nowego Collegium Historicum na Morasku, nie było obojętne dla pracowników i studentów. W każdym z tych miejsc byli nieco inni ludzie, inne programy studiów, inna atmosfera na Uniwersytecie, inne warunki w kraju. Czasy z Kantaka i Collegium Novum zachęcały do przebywania w miejscu studiów, świat zewnętrzny był

szary i nieinteresujący. Na Kantaka studenci, było ich wówczas niewielu, gromadzili się w pierwszym pokoju, do którego wchodziło się z korytarza, wokół dużego, pokrytego jakąś chyba brudnozieloną ceratą stołu, na którym grywano w cymbergaja, obok pieca kaflowego, który rozpalala p. Molowa. W Collegium Novum ulubionym miejscem do posiedzenia była kanapa postawiona w korytarzu i czytelnia, przekształcana w klub.

Zmiany nazwy również nie były bez znaczenia. Przejście z katedry do instytutu dawało lepszą pozycję w strukturze organizacyjnej Wydziału i Uniwersytetu. Przyjęcie nowych nazw dyscypliny, podyktowane było wzorami z innych ośrodków, miano „etnologia” pierwsza przywróciła Katedra Uniwersytetu Warszawskiego, my byliśmy drudzy. Dodanie do niej „antropologii kulturowej” było zainspirowane przez młodszych kolegów, adiunktów, proponował to dr Michał Buchowski. Było ważne, mówiło o poszerzeniu problematyki badawczej i próbie zwrócenia się ku nowym, obecnym w antropologii światowej, lub porzuconym, lecz nobilitowanym tradycją obszarom badań i orientacjom metodologicznym. Naukowym osiągnięciem czasów z Collegium Novum, obok niektórych prac już poprzednio omówionych, było przygotowanie *Słownika etnologicznego* (Staszczak, red., 1987), opracowanego pod kierunkiem oraz dzięki umiejętnościom i wielkiemu wkładowi pracy doc. Zofii Staszczak i jej zespołu: dr Danuty Penkali-Gawęckiej i mgr Ireny Kabat. *Słownik* stał się na długo wizytówką naszego ośrodka.

Czas, w którym kierowałem Katedrą i Instytutem, nie był łatwy. Przypadał na cały okres stanu wojennego, na szczęście także kilka lat po roku 1989. Udało się poszerzyć zespół – pod koniec mojej kadencji jako dyrektora w Instytucie pracowało trzech profesorów tytularnych, pięciu profesorów UAM i doktorów habilitowanych, siedmiu doktorów i kilku innych pracowników, w sumie ponad 20 osób. Zespół poszerzało kilkoro uczestników studium doktoranckiego, powołanego ustawą z roku 1990. Ważne było pozyskanie dla Instytutu, początkowo na pół etatu, prof. dr. hab. Aleksandra Posern-Zielińskiego, absolwenta naszej Katedry z roku 1965, który w 1993 roku przejął kierowanie Instytutem. Próba nawiązania kontaktu z Europą i światem, jeszcze w okresie stanu wojennego, było zapraszanie gości zagranicznych. Instytut wizytowali m.in. prof. prof. Hermann Bausinger i Utz Jeggle z Uniwersytetu w Tübingen, Ulla Johansen z Uniwersytetu w Kolonii, zainteresowana Poznaniem także dlatego, że mieszkała w nim jako „Baltoczka” (tak nazywaliśmy w Poznańskim Niemców bałtyckich, przesiedlonych tu w okresie okupacji), Christine

Burckhardt-Seebass z Uniwersytetu w Bazylei, Chris Harris z Uniwersytetu w Swansea, Reginald Byron z Uniwersytetu w Belfaście, Schuyler Jones z Pitt Rivers Museum w Oksfordzie, dr Jean-François Gossiaux z Centre National de la Recherche Scientifique w Paryżu, dr Antonina Pisarczyk – znakomita znawczyni Azji Środkowej, Polka z Akademii Nauk Tadżykistanu w Duszanbe. Wówczas także miały miejsce pierwsze przyjazdy, później powtarzane, Elżbiety Goździak, naszej absolwentki, obecnie profesora i dyrektora Instytutu Badań Migracji Międzynarodowych Uniwersytetu w Georgetown i redaktora czasopisma „International Migration”. Od lat 80. odwiedzał Instytut również Roderyk Lange, znany etnochoreolog, profesor Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie, wykładowca na wielu uniwersytetach brytyjskich i w kontynentalnej Europie, kierownik Centre of Dance Studies na Jersey i Instytutu Choreologii w Poznaniu, redaktor periodyków „Dance Studies” i „Studia Choreologica”. W latach 1993–1995 i 1996–2003 pracował on w naszym Instytucie na stanowisku profesora. Wykładowcami zagranicznymi, związanymi z Instytutem na dłużej dzięki Fundacji Fulbrighta i Fundacji Sorosa byli, już po roku 1989, dr Gregory Peck ze Stanów Zjednoczonych (1991–1993) oraz dr David Slattery z Wielkiej Brytanii i Irlandii (1992–1994). To w tym czasie, w roku 1993, opublikowana została anglojęzyczna, informacyjna broszurka o Instytucie. Materiały, których dostarczyła konkretna i uporządkowana Irena Kabat, po poznańsku „akuratna”, David Slattery, z właściwym sobie i niektórym Irlandczykom talentem, przekształcił w piękną opowieść (Slattery 1993). Poznań to przyjazne i nowoczesne miasto, pełne zabytków architektury, teatrów i muzeów, Instytut zaś, dostojny swoją historią, ma szerokie kontakty z zagranicą i prowadzi, dzięki licznym i dobrze przygotowanym pracownikom, nauczanie na poziomie magisterskim i doktorskim oraz badania o szerokim profilu.

Wzrastała liczba studentów, szczególnie po roku 1994, kiedy otwarto studia wieczorowe i zaoczne. W roku akademickim 1957/1958 studiowało etnografię na naszym Uniwersytecie sześcioro studentów. W czasie, kiedy kierowałem Instytutem, w roku akademickim 1985/1986 było ich już 93, w roku akademickim 2001/2002, po wprowadzeniu u nas studiów wieczorowych, nastąpił wzrost do 329. W tymże roku w siedmiu etnologicznych ośrodkach uniwersyteckich w Polsce studiowało 2372 studentów (Jasiewicz, Posern-Zieliński 2003: 29; Dohnal 2009: 60). Studia etnologiczne po roku 1989 stały się jednymi z najbardziej atrakcyjnych, na jedno miejsce na studiach dziennych zgłaszało się od kilku do kilku-

nastu kandydatów. Przyczyny tego wzrostu były wielorakie. Wyższe wykształcenie stało się uznaną wartością społeczną, dostęp do niego został ułatwiony. Etnologia i antropologia kulturowa miały swoją specyfikę, stały się atrakcyjne także dlatego, że oferowały dostęp do interesującej dziedziny wiedzy, jaką była wiedza o szeroko traktowanej kulturze, nie tylko na terenach polskich, ale również, jakże atrakcyjnych po długim zamknięciu kraju, terenach pozaeuropejskich. Otoczone były pewną aurą niezwykłości. W tym okresie rozwoju studiów etnologicznych, niespodziewanie, w roku 1991, pojawiła się próba ich likwidacji. Rada Główna Szkolnictwa Wyższego, kierowana przez prof. Andrzeja Białasa, później zasłużonego prezesa Polskiej Akademii Umiejętności, a dzisiaj redaktora interesującego pisma internetowego „PAUza Akademicka”, podjęła uchwałę o zniesieniu odrębności studiów etnologii i innych tzw. małych kierunków i przekształceniu ich w specjalizacje w ramach studiów historii. Byłem zaskoczony i wstrząśnięty tą uchwałą, czułem się odpowiedzialny za etnologię u nas i w innych ośrodkach; byłem przekonany o wartości odrębnych studiów etnologicznych. Wraz z kolegami z Wydziału Historycznego UAM, prof. Tadeuszem Makiewiczem, archeologiem i prof. Szczęsnym Skibińskim, historykiem sztuki, dotarliśmy do prof. Andrzeja Stelmachowskiego, w tym czasie ministra edukacji narodowej. Może nasza argumentacja, a może także wiedza o etnografii wyniesiona z kręgu rodzinnego – krewna profesora, Bożena Stelmachowska, była przecież znanym etnografem – spowodowały, że uchwała Rady Głównej nie została przez ministra zaakceptowana.

W stosunku do studentów naszej Katedry i Instytutu potrafiliśmy, jak mi się wydaje, przyjąć postawę życzliwości, a także, w wielu sytuacjach, podejście partnerskie. Działo Koło Naukowe występujące z wieloma inicjatywami, m.in. badaniami w Puszczy Noteckiej. Wspomniałem już o pozaeuropejskich wyprawach studenckich świadczących o aktywności studentów. Strajki studenckie z początku lat 80. połączone zostały u nas z pozaprogramowymi wykładami i myciem okien w Instytucie. Wymianie poglądów służyły wspólne spotkania semestralne pracowników i studentów nazywane „sejmikami”, zwoływane w latach 1980–1983. Wspominał studentów, aktywnych uczestników tych spotkań, m.in. Hannę Czerwińską, Mieczysława Soppę, Stefana Schultza, Marię (Magdę) Szymańską. Charakter pytań i spraw przedstawianych do dyskusji mówi o swobodnej atmosferze tych sejmików, która, rzecz jasna, nie wszystkim pracownikom mogła się podobać. Proponowano np. możliwość wyboru „kompetent-

nego” egzaminatora spośród pracowników czy odpłatność za materiały z praktyk terenowych. Integrację w stosunkowo nielicznym zespole pracowników i studentów wzmocniały wspólne badania terenowe. Wieczorki taneczne gromadziły większość studentów i pracowników. O dobrej pamięci o studiach wydaje się świadczyć liczne uczestnictwo w kolejnych zjazdach absolwentów, z których I odbył się w roku 1969, II, poświęcony pamięci profesora Burszty, w roku 1987, III w roku 1994, natomiast IV, związany z 90-leciem Instytutu, w roku 2009. W 2019 roku odbył się V Zjazd Absolwentów, w 100-lecie powstania Uniwersytetu w Poznaniu i wraz z nim Instytutu Etnologii.

Z działalnością w pionie korporacyjnym Polskiej Akademii Nauk związałem się podejmując, w roku 1972, powierzoną mi przez prof. Bursztę funkcję sekretarza Sekcji Etnografii w ramach Komitetu Nauk Socjologicznych PAN. Sekretarzem byłem także po przekształceniu Sekcji w Komitet Nauk Etnograficznych, który w tym samym roku zmienił nazwę na Komitet Nauk Etnologicznych. Po śmierci prof. Burszty w roku 1987 powołany zostałem na przewodniczącego Komitetu. Ze stanowiska tego zrezygnowałem w roku 2006; objął je, w wyniku wyborów, prof. Posern-Zieliński. Działalność Komitetu i jego znaczenie dla rozwoju polskiej etnologii i antropologii kulturowej oraz integracji środowiska nauk etnologicznych można odtworzyć na podstawie istniejących publikacji i archiwaliów, a także wiedzy osób uczestniczących w tej działalności. Dziesiątki posiedzeń, konferencji, wydawnictw, m.in. w ramach serii „Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN”. Ważne było stworzenie środowiska „nauk etnologicznych”, szerszego niż środowisko „etnologiczne”. Komitet reagował na zmiany w otaczającej go rzeczywistości. Był swego rodzaju tarczą ochronną i instrumentem działania w sytuacjach kryzysowych zagrażających zarówno pozycji etnologii, jak i poszczególnym jej placówkom. Odpowiadał również na potrzeby zmiany w dyscyplinie. Posiedzenie w maju 1992 roku poświęcone zostało dyskusji, poprzedzonej wprowadzeniami prof. Posern-Zielińskiego i ówczesnego doktora Wojciecha Burszty, na temat teoretycznych i praktycznych relacji między etnologią i antropologią. Posiedzenie to pamiętam także dlatego, że wywołało artykuł polemiczny prof. Sławoja Szykiewicza *Po co nam antropologia?* i moją nań odpowiedź *Po co nam samounicestwienie?*, oba opublikowane w „Etnografii Polskiej” w latach 1992 i 1993. Bronilem stanowiska Komitetu, dążącego do zbliżenia etnologii do antropologii kulturowej i społecznej oraz do przywrócenia nazwy „antropologia” na-

szej dyscyplinie. Czas pokazał, że obydwaj mieliśmy rację. Nazwa „antropologia” nie wyparła nazwy „etnologia”, lecz z nią współwystępuje, a kontakt z antropologią sprzyja rozwojowi etnologii. Sytuacja w etnologii była przedmiotem stałego zainteresowania Komitetu. W marcu 2003 roku na jego posiedzeniu miałem referat „Kierunki zmian w etnologii polskiej po roku 1989”.

Czym praca w Komitecie była dla mnie? Pozwoliła mi poznać wielu etnologów z wielu ośrodków kraju, a także z zagranicy, kiedy reprezentowałem tam etnologię polską. Zdać sobie sprawę z różnicy między etnologią z lat mojej młodości, uprawianą przez uczonych o wybitnych, silnych osobowościach, lecz niełatwo ze sobą współpracujących, mających niekiedy oparcie w swoich żonach lub oddanych współpracownikach, paniach adiunkt, tworzących własne księstwa, a etnologią czasów późniejszych. Uczeni ci niechętnie przyjmowali do swego grona postacie nowe, a postacią nową był prof. Burszta. To brak początkowej akceptacji dla prof. Burszty spowodował wśród ówczesnych profesorów etnografii, że podjęte przez niego w roku 1977 starania, same w sobie niełatwe, o stworzenie samodzielnego Instytutu Etnologii PAN nie powiodły się. W panujących wówczas warunkach scentralizowanej nauki i preferowanych „wiodących” ośrodków badawczych, działających w ramach PAN, taki Instytut mógł być ważny dla rozwoju etnologii. Etnologia nowa, kierowana przez ludzi z kolejnego pokolenia, bardziej pragmatycznych, współpracujących w ramach Komitetu z prof. Bursztą, a później ze mną, gotowa była do działań zespołowych i wspólnej obrony naszych spraw. Za niepokojący uznałem brak etnologa wśród członków Polskiej Akademii Nauk, najbardziej prestiżowej korporacji naukowej w kraju. Byłem przekonany, że w interesie dyscypliny jest posiadanie swego przedstawiciela w tej ważnej instytucji. Nie mieliśmy członków PAN – etnologów od czasu śmierci prof. Kazimierza Moszyńskiego w roku 1959 i prof. Kazimierza Dobrowolskiego w roku 1987. Wykorzystałem uprawnienia Komitetu do zgłaszania kandydatów i po wielu rozmowach w Wydziale I Nauk Społecznych PAN oraz prawyborach na posiedzeniu Komitetu, najlepiej z nas wszystkich odpowiadający warunkom stawianym kandydatom, prof. Aleksander Posern-Zieliński, został w roku 2007 członkiem PAN. Moim powodem do zadowolenia, tym razem z powodów osobistych, było również to, że po powołaniu przez władze PAN na stanowisko przewodniczącego Komitetu po śmierci prof. Burszty w roku 1987, na następną kadencję byłem już wybierany przez środowisko nauk etnologicznych.



*W ciągu niemal dwudziestu lat (1988–2006) pełnił Pan Profesor funkcję redaktora naczelnego czasopisma „Lud”. Jakie doświadczenia wyniósł Pan z tej pracy? Czy ta działalność wpłynęła, w jakiejś mierze, na kształcenia polskiej etnologii i antropologii kulturowej?*

„Lud”, w momencie objęcia przeze mnie stanowiska redaktora, po śmierci prof. Burszty, był czasopismem nobilitowanym swoją długą, nie tak częstą wśród pism polskich historią oraz znaczeniem w środowisku naukowym. Warto przypomnieć, że publikował w nim Bronisław Malinowski i wszyscy ważni dla etnologii badacze. Nie chroniło to jednakże pisma przed zagrożeniami płynącymi z trudności końca lat 80. i początków 90. Brakowało środków finansowych, brakowało także materiałów autorskich, nauce polskiej obca jeszcze była punktomania i zasada „publikuj albo zgiń”. Następstwem tych trudności, a może także braku doświadczeń nowo powołanego redaktora, jakim byłem, stało się niewydanie tomu w roku 1989. Tom 73, obejmujący dwa lata, ukazał się w roku 1990. Za szczególnie ważne, w okresie mojego redagowania pisma, uważam następujące wydarzenia, o różnym zresztą charakterze. Było to uczynienie z „Ludu” organu nie tylko Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego ale także, od tomu 73 za lata 1989–1990, Komitetu Nauk Etnologicznych PAN. Kolejnym była rezygnacja ze zgrzebnej okładki o strukturze worka i przyjęcie nowej, autorstwa p. Ewy Wąsowskiej, z fotografią wioski z wystrzelającą ponad drzewa wieżyczką kościoła, przypominającą tak bliskie mi Iwięcino. „Lud” spełnił również istotną rolę w przygotowaniu i dokumentacji uroczystości upamiętniających 100-lecie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i „Ludu”, w dniach 9-11 września 1995 roku we Wrocławiu. Właściwy, okazały wymiar jubileuszowemu posiedzeniu i międzynarodowej konferencji (z liczną grupą zagranicznych referentów), odbywającym się w Auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, nadali miejscowi organizatorzy: prof. Zygmunt Kłodnicki, dr Magdalena Rostworowska, mgr Paulina Suchecka i prof. Antoni Kuczyński. To właśnie z materiałów tej konferencji udało się opublikować anglojęzyczny 79 tom „Ludu”, jedyny taki w jego historii. To na łamach „Ludu” publikowano ważne manifesty, np. ten prof. Robotyckiego, dotyczący „antropologii kultury”, w tomie z roku 1995. Prowadzono w nim także, w nowo stworzonym dziale „Poglądy i opinie”, polemiki i dyskusje dotyczące istotnych zagadnień etnologii, m.in. w tomie z roku 1991 w sprawie rozumienia pojęcia „kultura ludowa”. Dotąd cieszy mnie seria



„rozmów” ze znaczącymi przedstawicielami naszej dyscypliny. Ukazało się ich siedem, wypełniają dotkliwy w etnologii brak materiałów autobiograficznych. Nie obyło się bez wpadek. Najbardziej nas kompromitujące było umieszczenie w jednym z tomów, numeru nie podaję, informacji o jubileuszu 50-lecia pracy naukowej znanej słowackiej etnolożki w dziale „In memoriam”. Całym zespołem pracowaliśmy, aby zakleić w kilkuset egzemplarzach niewłaściwą nazwę działu. Nie udało się tego zrobić w spisie treści. Jestem wdzięczny współpracującym ze mną w pracach nad „Ludem” kolegom: Jackowi Bednarskiemu, Monice Leonowicz i Romanowi Bąkowi, a także współdziałającym przy jednym tylko tomie Janowi Pałce i przedwcześnie zmarłej Lubomirze Bobrowskiej. Staraliśmy się, aby „Lud” towarzyszył polskiej etnologii/antropologii społeczno-kulturowej w jej rozwoju. Wydaje mi się, że dobrze uzupełnialiśmy się z bardziej „akademickim” pismem, jakim była „Etnografia Polska”, przy czym wielu autorów mieliśmy wspólnych; sam chętnie w „Etnografii Polskiej” publikowałem. My jednak obejmowaliśmy środowisko szersze, tak ze względu na oparcie instytucjonalne, jak i przynależność dyscyplinarną autorów. To materiały z naszego działu „Kronika” są źródłem do historii etnologii rozumianej nie tylko jako pisarstwo naukowe, ale także jako działalność organizacyjna i społeczna. Moim zaniedbaniem było niepodjęcie skutecznych starań o przygotowanie bibliografii zawartości czasopisma, której brakuje od roku 1986, nie mówiąc już o indeksach. Korzystanie z pisma nie jest obecnie łatwe. Nową kartę w historii „Ludu”, zapewniając mu trwałość, w przypadku setnego tomu przy pomocy społecznego kwestowania, zapisała prof. Danuta Penkala-Gawęcka, która po 10 latach prowadzenia czasopisma przekazała redakcję w ręce prof. Wojciecha Dohnała. Rozpoczął on już eksperymentowanie, chyba obecnie konieczne, z czasopismem wyłącznie w wersji online. Trwałe pozostaną starania o umieszczenie „Ludu” na korzystnej pozycji na liście czasopism punktowanych.

*Jakie jest Pana zdanie na temat obecnego stanu, kierunków i poziomu badań polskiej etnologii i antropologii kulturowej na tle nauki światowej?*

Stan najlepszy zapewne w 200-letniej prawie historii polskiej etnografii/etnologii/ antropologii, z wieloma jednak zagrożeniami. Skończył się czas chronienia się etnografii/etnologii w miarę bezpiecznej niszy studiów nad kulturą ludową w okresie PRL. Schronienie to tylko czę-

ściowo było bezpieczne, kultura ludowa i badania nad nią, obok wielu pozytywnych funkcji poznawczych i społecznych, chętnie używane były w próbach umacniania systemu, choćby tylko poprzez jego dekorację. Akcesoria z kultury ludowej zdobiły dożynki państwowe, sklepy Cepelii długo były jedynymi kolorowymi i stosunkowo pełnymi, zespoły folklorystyczne często wysyłano za granicę. Miała jednakże kultura ludowa, obok celów dekoracyjnych, także zadania ideologiczne, bo podkreślała wartość kultury chłopów pozostających w sojuszu z klasą robotniczą, czym manipulowano, a nawet skromne zadania ekonomiczne. Poprzez Cepelię i inne spółdzielnie „przemysłu ludowego” stwarzała rynek przedmiotów nie tylko dekoracyjnych, ale również służących zaspokajaniu potrzeb bytowych. Pamiętam, jak ważne były maty słomiane, wieszane po to, aby zasłonić nierówne ściany w pospiesznie budowanych blokach. Dla nas, etnografów tamtego czasu, kultura ludowa była, w zależności od poglądów i terenu, który się badało, albo reliktem wartym udokumentowania i przeniesienia na stronicę odpowiednich prac lub do muzeów, albo też całościową kulturą wiejską, wbrew ostrzeżeniom o niebezpieczeństwie *praesens ethnographicum*. Próbą nadania kulturze ludowej cech uniwersalnych była zaproponowana przez Ludwika Stommę koncepcja „kultury typu ludowego”. Kulturę ludową jako preferowany przedmiot etnografii porzucił prof. Burszta, przebijając się do współczesnej mu kultury wiejskiej badaniami nad procesami adaptacji i integracji osadników na ziemiach zachodnich i północnych Polski. Rozróżnienie między etnologicznym a antropologicznym sposobem badania kultury, traktowanymi jako odrębne, z antropologią rozumianą jako metoda, a nie dyscyplina, co było podkreślane m.in. przez Czesława Robotyckiego (1992), zastąpione zostało komplementarnym ich stosowaniem; etnologia stała się etnologią/antropologią kulturową. Użyty ukośnik, oznaczający równoznaczność obu nazw, chętnie używany przeze mnie, jest zresztą wynalazkiem właśnie Czesława Robotyckiego, zaproponowanym przezeń na posiedzeniu Komitetu Nauk Etnologicznych PAN w Cieszynie w roku 2005.

Na dobry stan polskiej współczesnej etnologii/antropologii, przy którym się upieram, składają się takie jej obecne właściwości, jak: poszerzony przedmiot badań, odpowiadający aspiracjom poznawczym etnologów i potrzebom społeczeństwa; nadal szerokie stosowanie metody badań terenowych, stale dyskutowanej i rozwijanej, uzupełnianej o inne techniki zdobywania materiałów; akceptacja pluralizmu metodologicznego i osłabienie postaw nakazujących obronę, za wszelką cenę, przyjętych założeń

teoretycznych; świadomość wpływu osobowości badacza na rejestrowane materiały i ich interpretacje; podmiotowe traktowanie osób indagowanych i obserwowanych w trakcie badań; rozwinięta cecha otwartości wobec innych dyscyplin naukowych, tych bliskich, uważanych niekiedy za subdyscypliny, i odrębnych, oraz współpracy z nimi; poważny dorobek naukowy potwierdzony publikacjami; nawiązane kontakty i uczestnictwo w nauce światowej, zarówno badawcze, jak i organizacyjne, skutkujące przyznaniem prawa etnologom/antropologom polskim do organizacji w roku 2019 Interkongresu Międzynarodowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych; znalezienie miejsca dla ogromnego dorobku w zakresie studiów nad kulturą ludową, którym potrafimy posługiwać się nie tylko jako zjawiskiem z przeszłości, przedstawiającym się nam w postaci tradycji lub wytworu mityzacji, ale także jako dziedzictwem potrzebnym społecznościom, przede wszystkim lokalnym i regionalnym, przez nie, przy naszej pomocy, odkrywanych i rozwijanych; niezaniechanie studiów nad historią dyscypliny, które obok informacji o mechanizmach jej rozwoju nobilitują ją przez jej dawność i dostarczają narzędzia integracji środowiska etnologicznego; postępująca stabilizacja w zakresie nazwy dyscypliny, określanej dzisiaj najczęściej terminem etnologia/antropologia kulturowa; rozbudowana sieć instytucji zatrudniających etnologów/antropologów i związana z nimi znaczna liczba profesjonalistów, także profesorów, mających w nich oparcie; demokratyzacja środowiska etnologicznego i odejście od autorytarnych w nim stosunków; poszerzone kształcenie etnologów/antropologów prowadzone w ośmiu ośrodkach uniwersyteckich, obejmujące wielu studentów i doktorantów; zorganizowanie się w dysponujące sporym doświadczeniem korporacje, stanowiące nasze organa przedstawicielskie, a także udział członków środowiska w najpoważniejszych korporacjach naukowych krajowych i międzynarodowych.

Pyta Pani Profesor o to, jak przedstawiamy się na tle nauki światowej. Coraz lepiej. Swego czasu byłem zaskoczony wyraźnym zmniejszeniem się zainteresowania antropologów zachodnich terenami polskimi po roku 1989. Zapewne wpływ na to miało okrojone finansowanie badań krajów dawnego obozu socjalistycznego, finansowania dyktowanego swego czasu także względami politycznymi. Można to jednak tłumaczyć również jako skutek rosnącego zaufania do wiarygodności naszych badań, prowadzonych z użyciem akceptowanych metod i niepodlegających wpływom politycznym. Stopniowo przestajemy być, jako etnologia narodowa, segmentem odseparowanym od nauki światowej; przypominam

długie okresy, kiedy nie tylko kontakty osobiste z jej przedstawicielami, ale również dopływ literatury były uniemożliwiane lub utrudniane. Oczywiście pozostaje specyfika etnologii/antropologii „narodowej”, obecna także w innych krajach, najmniej dostrzegalna w państwach anglojęzycznych, niemających kłopotów komunikacyjnych z włączeniem się w nurt nauki światowej, tworzonej obecnie głównie w języku angielskim. Cieszy duża, zresztą od dłuższego już czasu, liczba tłumaczeń literatury antropologicznej z języków obcych na język polski oraz przekładów czy wręcz pisarstwa etnologów/antropologów polskich w językach innych, dostarczających najłatwiejszego do obserwacji wskaźnika integracji z nauką światową. Udział naszych badaczy w podejmowaniu ważnych problemów antropologii głównego nurtu, niekiedy trudnego jednak do wyodrębnienia, porównanie naszych prac z pracami tego nurtu, współpraca w badawczych zespołach międzynarodowych, uczestnictwo w międzynarodowych organizacjach naukowych, wymagałyby oddzielnego opracowania, jeśli nie miałyby być oddane ogólnikami.

Niektóre z właściwości etnologii/antropologii, wyżej uznanych za pozytywne, mogą przemienić się w swoje przeciwieństwo i okazać się dla dyscypliny niebezpieczne. Musimy być wobec siebie krytyczni i także umieć spojrzeć na nas i na etnologię/antropologię kulturową oczami innych. Szeroki przedmiot badań, dzielony z innymi dyscyplinami, o trudnych do wyznaczenia granicach, może być i niekiedy bywa uznany za brak własnego przedmiotu badań; intensywne badania interdyscyplinarne mogą spowodować wchłonięcie pograniczy przez współpracujące z nami dyscypliny (pamiętajmy, że druga strona granicy nie jest pusta); wielość nazw – w obiegu przecież nadal występuje także ludoznawstwo, etnografia i antropologia kultury – może utrudniać komunikowanie się ze środowiskiem naukowym i społeczeństwem; duża liczba studentów, później absolwentów etnologii, stawia nas przed faktem, że wielu z nich ma trudności na rynku pracy; czasami wyrażane zadowolenie z tzw. antropologizacji innych dyscyplin naukowych nie bierze pod uwagę tego, że jest to często skutek wewnętrznej dynamiki rozwojowej tych dyscyplin, a jeśli jest to wpływ antropologii, to może nie być nią nasza antropologia narodowa. Poszerzaniu obszaru badań nie towarzyszy poszukiwanie nowych perspektyw teoretycznych. W ostatnio wydanej książce prof. Buchowski (2017) stwierdził, że w studiach nad transformacją ustrojową antropologowie nie dążyli do tworzenia teorii. Bazujące na niektórych z tych zagrożeń niebezpieczeństwa reformy nauki, wprowadzonej przez ministra

Gowina, w tym przede wszystkim usunięcie etnologii z listy dyscyplin naukowych, same w sobie dotkliwe, mogą zostać osłabione protestem środowisk naukowych oraz istnieniem, poza formalną strukturą nauki, także struktury rzeczywistej (Posern-Zieliński 1995).

*Jaka jest współczesna ranga etnologii i antropologii kulturowej wobec ostatnich zmian w strukturze nauki polskiej? Jej miejsce wśród innych nauk społecznych i humanistycznych? Jakie powinny być kierunki naszych działań w obecnej sytuacji?*

Nie zmieniam swego stanowiska. Pozycja etnologii/antropologii jest niezła. Inne dyscypliny społeczne i humanistyczne potrzebują naszych materiałów, metod badań terenowych, teorie antropologiczne są z nami związane nawet wówczas, kiedy pochodzą z głównego, światowego nurtu nauki, a my jedynie jesteśmy ich lokalnymi reprezentantami. Zafascynowani możliwościami i korzyściami ze współpracy interdyscyplinarnej za mało pracowaliśmy nad wewnętrzną integracją dyscypliny i dbaliśmy o jej wizerunek przedstawiany na zewnątrz środowisku naukowemu i społeczeństwu. Być może jest to jedna z przyczyn, która doprowadziła do tego, że etnologia zniknęła, mimo swej dobrej pozycji, z listy dziedzin i dyscyplin naukowych przedstawionej w Rozporządzeniu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego z września 2018 roku. Mamy w swoim dorobku wiele cennych opracowań zajmujących się sprawami dyscypliny, takimi jak jej przedmiot, metody, terminologia, historia, podkreślającymi jej odrębność, publikowanymi w postaci podręczników, słowników i antologii tekstów. Było ich jednak za mało, są rozrzucone w czasie, przekazywały różniące się komunikaty, naturalne w dyskusjach naukowych, dezorientujące jednak otoczenie. Niejasne dla świata zewnętrznego mogą być także niektóre definicje naszej dyscypliny, przede wszystkim te o wyraźnie prowokacyjnym charakterze, skierowane do środowiska etnologów, ale nie zamknięte przecież w nim. Taką była definicja określająca w przybliżeniu etnografię „jako naukę bez granic i naukę poruszającą się na marginesach innych dyscyplin. Tak, etnografia to marginesowa nauka bez granic” (Benedyktowicz 1981: 70). A więc nie tylko pogranicze, ale nawet marginesy innych nauk. Autor znakomitych tekstów pisze dalej, że etnograf może zostać wchłonięty przez dyscyplinę, po której granicy się porusza, tożsamość etnografa zostaje wówczas zastąpiona inną. Nie jest to złe w pojedynczych wypadkach, mówi o możliwościach adapta-

cyjnych absolwentów etnologii, tożsamość zacementowana, zamknięta, jest niebezpieczna w nauce, a także poza nią. Pamiętajmy jednak o tym, że znaczenie bycia dyscypliną naukową nie zanika, przypomniła nam o tym wymieniona wyżej ministerialna lista. Korzystajmy z cech etnologii/antropologii, do których należy otwartość na współpracę z innymi dyscyplinami naukowymi, przy jednoczesnym kształtowaniu tych relacji w taki sposób, aby możliwe było utrzymanie własnej autonomii i tożsamości profesjonalnej.

Potrzebnym przedmiotem dyskusji w środowisku etnologicznym powinien pozostawać, od dawna w nim zauważany, zakres włączania się dyscypliny do praktyki społecznej. Nie ulega wątpliwości, że należy zajmować się ważnymi dla społeczeństwa sprawami. Takimi są między innymi, od dość dawna studiowane w naszej etnologii/antropologii, stosunek do innych kultur, płec kulturowa, wszelkiego rodzaju mniejszości, migracje, transformacja ustrojowa, zdrowie, pamięć kulturowa oraz współczesne rozumienie i korzystanie z dziedzictwa kulturowego. Badania nad nimi pozwalają nam lepiej rozumieć teraźniejszość i, dzięki temu, uczestniczyć w dyskursie społecznym oraz zdobywać uprawomocnienie dla dyscypliny w społeczeństwie. Czas wiary w naukę i ślepo przyjmowanego autorytetu jej pracowników zmienił się w jej i ich państwową i społeczną kontrolę. Dobrym przykładem tej dawnej wiary są zapisy z „Ustawy o szkołach akademickich”, uchwalonej w II RP 13 lipca 1920 roku, jakże dzisiaj egzotyczne, które nie tylko gwarantowały autonomię szkołom wyższym, ale także stanowiły, że nikt nie ma prawa żądać od profesorów sprawozdań z ich działalności naukowej.

W badaniach antropologicznych, a także innych humanistycznych i społecznych, nie tylko zresztą związanych z teraźniejszością i mających bezpośrednie związki z praktyką społeczną, obecna jest aksjologia. Również prace Pani Profesor, choćby te przedstawiające i interpretujące tradycyjną i komplementarną medycynę w poradzieckiej Azji Środkowej, odwołują się do miejscowych wartości i oznaczone są wartościami badaczki. Mogą służyć praktykom, nosić znamiona antropologii zaangażowanej, nie zaliczyłbym ich jednak do studiów z zakresu antropologii stosowanej, czy, tym bardziej, interwencyjnej. Działalność interwencyjna etnologów/antropologów jest nie tak częsta, zwykle podejmowana w sytuacjach trudnych, w obronie słabszych. Winniśmy jednakże zachować w niej choćby minimum dystansu i zdolności rozumienia innych, tych myślących i działających inaczej, nawet wówczas, kiedy wydaje się nam, że stajemy



po bezwzględnie słusznej stronie. Pozostaje powtórzyć uwagi, od dawna pojawiające się na stronicach tekstów klasyków antropologii, nawołujące do zachowania właściwego balansu między refleksją poznawczą a krytyką i działaniami w celu zmiany rzeczywistości. Dążenie do traktowania badanych jako podmiotów w ich życiu, zupełnie naturalne w naszym systemie wartości, nie może przekształcać się, moim zdaniem, w uznanie ich za podmioty badań naukowych. Tego rodzaju próby, pojawiające się w literaturze, traktuję jako formę populizmu naukowego. Nawet jeśli wyobrazimy sobie sytuację, kiedy przedstawiciele jakiejś społeczności, później nasi rozmówcy, są inicjatorami badań nad własną grupą, ułatwiają ich organizację i przygotowują listę spraw dla nich ważnych, przyjętą przez badacza, następnie w spotkaniu z badaczem przekazują własną wiedzę o tych sprawach i korygują błędną wiedzę naukowca, to nadal pozostają oni badanymi, będącymi jednocześnie cennymi współpracownikami. To badacz, również ten przejmujący wiedzę badanych i włączający ją do wyników swoich badań, pozostaje głównym ich sprawcą i podmiotem. Nie ma podmiotów nie głównych. Warto powtórzyć za Cliffordem Geertzem: „Trzeba patrzeć na społeczeństwo jako przedmiot i doświadczać je jako podmiot” (2005).

*Jak zmienił się sposób kształcenia adeptów polskiej etnologii i antropologii kulturowej? Co uważa Pan Profesor za pozytywne zmiany; jakie są niedostatki obecnej edukacji?*

Byłem kształcony, jako student I roku na Uniwersytecie Jagiellońskim, od roku 1951, później na Uniwersytecie Poznańskim. Kształciłem, od roku 1957, w Katedrze Etnografii i Instytucie Etnologii tegoż Uniwersytetu, któremu w roku 1955 nadano imię Adama Mickiewicza. Wydawałoby się, że na studiach w przeszłości, z niewielką liczbą studentów, stosunki między nauczycielami i uczącymi powinny być choćby bliskie, jeśli nie partnerskie. Często nie były takimi, nie pozwalały na to przyjęte wzory tych stosunków, wprowadzające dystans. To dzisiaj, mimo zwiększonych grup studenckich, częściej obserwować można znoszenie tego dystansu. W swoim postępowaniu, jako nauczyciel, znajdowałem się na granicy epok. Sądzę, że dość często rozmawiałem ze studentami, nie tylko na tematy związane ze studiami, jednakże nie przychodziło mi do głowy, żeby być z nimi po imieniu. Kontrolowałem także obecność studentów nie tylko na ćwiczeniach, ale również na wykładach, co w końcu stało się nie-



zgodne z regulaminem studiów. Sądziłem, że przez to kontrolowanie daje znać, że nie jest mi obojętne postępowanie poszczególnych studentów, że traktuję ich jako ważnych uczestników zajęć. W trakcie egzaminów stosowałem ocenę niedostateczną, unikaną przez niektórych kolegów, uznając, że potrafię i mam obowiązek ocenić pracę studenta. Bardzo przeżywałem hospitację moich zajęć i tylko wyjątkowo odwiedzałem zajęcia kolegów.

Nieporównywalne z dawnymi czasy jest bogactwo proponowanej problematyki wykładów i ćwiczeń oraz liczba nauczycieli. Na Gołębiej w Krakowie wykłady prowadził prof. Moszyński, ćwiczenia dr Klimaszewska, zajęcia ze wstępu do etnografii dr Kutrzebianka, dochodząca z innej Katedry. Teraz z zainteresowaniem oglądam tablicę z wywieszonym planem zajęć z wieloma interesującymi zajęciami, niektórymi fakultatywnymi. Większą uwagę należałoby zapewne skierować na zajęcia przygotowujące do pracy zawodowej, choćby z zakresu muzealnictwa. Brak dostatecznej liczby miejsc pracy, związanej ze studiami etnologicznymi, spowodował, że sprawę znalezienia miejsca pracy oddaliśmy w ręce absolwentów. Satysfakcję sprawia nam dostrzeżenie, że wielu naszych absolwentów daje sobie dobrze radę na rynku pracy, potwierdzając przypuszczenie, że studia ogólne mogą dostarczać możliwości znalezienia pracy równie dobrych, jak studia o wąskiej specjalizacji zawodowej. Od przejścia na emeryturę w roku 2004 nie miałem już kontaktu z dydaktyką w naszym Instytucie. W czasie pełnej aktywności zawodowej jej znajomość dały mi, poza praktykowaniem nauczania oraz obserwacją prac we własnym Instytucie, również udział w wizytacjach komisji akredytacyjnych oraz przygotowanie, razem z prof. Posern-Zielińskim, opracowania na temat studiów etnologicznych na uniwersytetach polskich po roku 1989 (Jasiewicz, Posern-Zieliński 2003).

*Z pewnością trudno jest oceniać swój własny dorobek naukowy, czy mógłby jednak Pan Profesor określić, co uważa za swój największy wkład do naszej dyscypliny? Czy jakichś zamierzeń nie udało się Panu zrealizować? Czy mógłby Pan zdradzić swoje dalsze plany pracy naukowej?*

Rzeczywiście, trudno jest oceniać swój dorobek. Być może pewną wartość ma to, że poprzez wielość kierunków moich zainteresowań towarzyszyłem etnologii polskiej w jej rozwoju. Najpierw prace z zakresu kultury materialnej i sposobów jej wytwarzania, wykraczające poza zakres tzw. kultury ludowej, później studia nad procesami społeczno-kul-

turowymi na ziemiach północnych i zachodnich Polski oraz nad rodziną i jej kulturą. Badania w Azji Środkowej i Afganistanie były przypomnieniem i upominaniem się o to, że etnologia nie może koncentrować się na jednym terenie, że ważnym jej celem jest poznanie różnorodności kulturowej świata. Ostatnio, ale w moim dość długim życiu oznacza to, że przed kilkunastoma laty, zająłem się historią polskiej etnologii, także jej stanem w poszczególnych okresach mnie współczesnych. Nadal wspomagam zespół z Instytutu Oskara Kolberga, kierując grantem Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, mającym za zadanie zakończenie edycji materiałów Kolbergowskich oraz przygotowanie naukowej biografii tego wybitnego dokumentalisty i badacza. Dość zaawansowaną mam książkę dotyczącą materiałów rusińskich/ukraińskich ze zbiorów Kolberga, niesłychanie cennych, budzących zresztą zainteresowanie etnologów z Kijowa i Lwowa. Raczej marzeniem, a nie realnym planem, jest powrót do materiałów z wypraw środkowoazjatyckich, mających dzisiaj znaczenie jedynie historyczne, ponieważ rzeczywistość tych terenów radykalnie się zmieniła, i napisanie, na podstawie swoich notatek i dzienników, książki popularnej „Podróże po obu stronach Amu-darii”. Myślałem także o powrocie do Iwięcina, wioski osadników, w której swego czasu znałem wszystkie rodziny, z badaniami w rodzaju, w moim przypadku, „60 lat później”. Jest to raczej niemożliwe; byłbym zadowolony, gdyby w teraz prowadzonych badaniach na dawnych terenach osadniczych Ziemi Zachodnich i Północnych, prowadzonych przez młodych etnologów, moje materiały i opracowania okazały się przydatne. Do swego dorobku, tym razem dydaktycznego, który sobie bardzo cenię, zaliczam około dwustu magistrów z ich pracami magisterskimi, przygotowanymi przede wszystkim na Uniwersytecie, ale także w Wyższej Szkole Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa w Poznaniu. Dużą satysfakcję sprawiało mi towarzyszenie przygotowującym rozprawy doktorskie, z których każda była również dla mnie przygodą intelektualną. Doktorantów było kilkudziesięciu, jakże różnych, o odmiennych osobowościach, biografiach i zainteresowaniach, wymagających różnego z mojej strony nakładu pracy i postępowania. Jedna z doktorantek, już doktor, z właściwym sobie *esprit*, napisała w przedmowie do swojej książki: „Składam podziękowania mojemu promotorowi za kierowanie swobodą mojego działania”.

## **Zbigniew Jasiewicz odpowiada na własne pytania**

*Dlaczego zdecydowałeś się dołączyć swoje własne pytania?*

Mam pewne doświadczenie w przeprowadzaniu podobnych „rozmów”. Stawiałem pytania i publikowałem odpowiedzi na nie w „Ludzie” kilkorga ważnych dla etnologii polskiej badaczy. Byli to profesorowie i doktorzy: Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Witold Armon, Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Anna Kowalska-Lewicka, Zofia Sokolewicz, Anna Zadrożyńska i Anna Szyfer. Tylko niektóre z nich wywołały żądania sprostowań ze strony czytelników. Stanowią dobry materiał autobiograficzny, którego brak w etnologii, i jednocześnie ważne źródło historyczne. Są już wykorzystywane w różnych opracowaniach. Sądzę, że powinny być kontynuowane. Zobowiązany do odpowiedzi, zdałem sobie sprawę, że popełniłem błąd, nie pozostawiając rozmówcom możliwości postawienia pytań, które nie przyszły do głowy stawiającemu je lub które krępowalby się zadać.

*Jakie miejsce w Twoim życiu miały i nadal mają etnologia i Uniwersytet?*

Bardzo ważne. Wypełniały życie i nadawały mu sens. Stanowiły kompensatę zmartwień i porażek życiowych, kształtowały osobowość. W etnologii istotna była możliwość prowadzenia interesujących prac, w tym terenowych, tak bardzo angażujących i dostarczających wiele doświadczeń, kontaktów z wieloma ludźmi, także uczestniczenia w zespołach etnologów i, niekiedy, kierowania nimi. Na Uniwersytecie zadowolenia, któremu towarzyszyły obawy, dostarczyło kierowanie jego jednostkami: Instytutem i Wydziałem. Propozycja objęcia funkcji prodziekana do spraw dydaktycznych Wydziału Filozoficzno-Historycznego, przedstawiona mi w roku 1969 i, tym bardziej powołanie, w roku 1972, na urząd dziekana tegoż Wydziału, z wielkimi uczonymi, takimi choćby, jak prof. Henryk Łowmiański, prof. Gerard Labuda i prof. Janusz Pajewski, z dziewięcioma kierunkami studiów, były dość nieoczekiwane i stanowiły dla mnie wyzwanie. Stały się możliwe dzięki inicjatywie znających mnie profesorów, w tym przede wszystkim prof. Józefa Burszty i prof. Jerzego Topolskiego, ale głównie na skutek decyzji prof. Czesława Łuczaka, ów-

czesnego Rektora, a przede wszystkim prof. Benona Miśkiewicza, w tym czasie Prorektora, a od roku 1972 wieloletniego Rektora Uniwersytetu. Prof. Miśkiewicza, jako starszego kolegę, znałem od czasów studenckich; studiował, oprócz historii, także archeologię. Nie byliśmy przyjaciółmi, nigdy nie uczestniczyłem w jakimkolwiek spotkaniu towarzyskim z jego udziałem. Odpowiadał mi szacunek, z jakim odnosił się do profesorów i jego zaangażowanie w prace na rzecz Uniwersytetu. Zapewne cechy te widział również u mnie, ponadto chyba był przekonany, że jestem w miarę samodzielny, nie jestem skłonny do pochopnych działań i unikam konfliktów. Być może utwierdziło go w tym doświadczenie z zamieszkania w podzielonym mieszkaniu po prof. Labudzie, w podwórku dawnego Collegium Philosophicum przy ul. Matejki. Mnie przyznano mniejszą część mieszkania, miałem dwójkę dzieci i byłem magistrem, on dostał większą, miał cztery córki i był doktorem. Kuchnia i łazienka, znajdujące się w jego części mieszkania, miały być wspólne. Po pierwszych próbach korzystania ze wspólnych pomieszczeń zorientowaliśmy się z Żoną, że egzekwowanie swoich praw do nich będzie prowadziło do nieuchronnych konfliktów i zrezygnowaliśmy z tej możliwości. Mieliśmy dojście do ogólnodostępnych ubikacji w korytarzu budynku, pełnego sal do zajęć; wróciliśmy do systemu znanego mi z dzieciństwa: dwóch wiader, jednego na czystą, a drugiego na brudną wodę.

Powołanie mnie na stanowisko prodziekana i dziekana ułatwiła prof. Miśkiewiczowi moja przynależność do PZPR. Do partii należałem od dziewiętnastego roku życia. Tłumaczę to sobie przeżyciami okupacyjnymi, a także sposobem myślenia i postępowaniem Matki. Prawie za naturalne uważałem to, że polowali na nas, dzieci, młodzi z Hitlerjugend. Biegałem dobrze, raz tylko udało im się postrzelić mnie z wiatrówki. Natomiast boleśnie odczułem zepchniecie mnie z chodnika, zrzućcie czapki i uderzenie w twarz przez niemiecką dziewczynę. Trochę nawet się dziwię, że oczywiste krzywdy doznane od Niemców nie wywołały we mnie nienawiści. Może już wówczas uświadomiłem sobie lub powiedziano mi, że ludzie w różnych narodach mogą być różni, że złe są wszelkie formy krzywdzenia innych z powodów narodowych, wszelkie formy nacjonalizmu. Tęskniłem za państwem polskim. Czułem żal, że wojsko polskie mnie opuściło. Oczywiście, podlegałem także działaniu propagandy, w tym zajęciom z marksizmu-leninizmu. Do dzisiaj pamiętam wykłady dr. Stefana Morawskiego, późniejszego wybitnego estetyka. Prowadził je w Collegium Maius UJ, w sali, której okna wychodziły na kościół

św. Anny. O godz. 18-tej zaczynały bić dzwony w tym kościele, nie peszło to wykładowcy, mówił przy akompaniamencie dzwonów. Z kolei Matka, harcerka, działająca w „Wincentkach” – kole Towarzystwa Wincentego á Paulo, opowiadająca o głodnych, bosych dzieciach przychodzących przed wojną do szkoły w Obrzycku, z którymi dzieliła się swoim śniadaniem, i biednych rodzinach, które odwiedzała, niezainteresowana własnymi sprawami materialnymi, przekazywała mi wrażliwość na sprawy społeczne. Oczywiście, nigdy nie mówiła o walce klas, ja z kolei, już jako podrostek, buntowałem się przeciwko indywidualnym działaniom charytatywnym, uważałem je za upokorzenie osób odbierających pomoc, marzyłem o zmianach systemu, w którym byli skrzywdzeni i krzywdzący, bogaci i biedni. W czasie wojny Matka zaopiekowała się czwórka sierot, które pozostały bez rodziców, zmuszana do prac fizycznych znajdowała siły, by uczyć kilkanaścioro polskich dzieci. Tajne nauczanie było surowo karane, ze strachem czekałem wieczorami na powrót Matki. Rodzice uczonych dzieci odwdzięczali się, czym mogli. Pamiętam, jak do naszego pomieszczenia w Szamotułach, w którym znaleźliśmy się po wywłaszczeniu, przy Kirchenstrasse 10, wpadła jedna z matek, krzycząc: „Pani Jasiewicz, prędko, prędko, miska!”. Przysiadła nad tą miską i spod spódnicy popłynęła stróżka cukru, pracowała w cukrowni, także ryzykowała życiem. W lutym 1945 roku całymi dniami, z kolegami, staliśmy na schodach jednego z domów w Rynku, patrząc na niekończący się sznur wozów z uciekającymi Niemcami, jadących od strony Obornik i kierujących się na Pniewy. Trudną sytuację Niemców uznałem za uzasadnioną, wkroczenie Armii Radzieckiej odebrałem jako wyzwolenie. Przyszło jakieś państwo polskie, brat Matki został wybrany pierwszym powojennym starostą powiatu szamotulskiego, pojawiło się wojsko polskie, Matka znowu była nauczycielką w polskiej szkole, mogliśmy wrócić do lepszego mieszkania. Poszedłem do szkoły, od razu do klasy IV, mam niepełne wykształcenie podstawowe. Rodziny biedne sprzed wojny miały się lepiej, niekiedy pomagały teraz nam; zarobki nauczycieli po wojnie były głodowe. Nie jestem dumny z przynależności do partii, i nie mnie ją oceniać, ale ta przynależność dodawała mi odwagi i nie pozwalała narzekać. Wydaje mi się, że nigdy nie oceniałem innych ze względu na ich poglądy polityczne. Jestem dość odporny zazwyczaj na opinie innych, ale ucieszył mnie donos funkcjonariusza służb, który przekazywał w swoich raportach, że byłem złym duchem, osobą „inspirującą i popierającą działalność” ówczesnego I sekretarza Komitetu Uczelnianego partii, rozważnego i libe-

ralnego, że byłem członkiem „Solidarności”, którym nie byłem, oraz że przeprowadzono ze mną „rozmowę profilaktyczno-ostrzegawczą”, której nie pamiętam albo została zmyślona (*Uniwersytet... 2011*).

Najwięcej satysfakcji sprawiła mi funkcja prodziekana do spraw studenckich, pełniona w czasie nadziei społecznych wywołanych przez wczesne lata rządów Gierka. Moją ideą było podniesienie roli studentów w ramach Uniwersytetu, nie akceptowałem traktowania ich jak uczniów. Powołałem Radę Młodzieżową, w której uczestniczyła m.in. studentka psychologii Jolanta Łazuga, wówczas przewodnicząca wydziałowego Zrzeszenia Studentów Polskich, później, od roku 2002, przewodnicząca, po Marku Kotańskim, Monaru. Byłem zwolennikiem zwrotnych stypendiów, które miały, moim zdaniem, poprawić nie tylko pozycję studenta w rodzinach i w społeczeństwie, ale także jego własne poczucie godności i odpowiedzialności. Mój list w tej sprawie opublikowała „Polityka”. Dziesiątki godzin uczestnictwa w egzaminach magisterskich, na wszystkich kierunkach studiów Wydziału. Prodziekan wchodził do komisji egzaminacyjnej, egzaminy odbywały się w dziekanacie. Z rozbawieniem wspominam sprawę podglądacza w ubikacjach w Collegium Novum. Zaalarmowany przez studentki zleciłem organizację straży wydziałowej uzdolnionemu organizacyjnie studentowi etnografii. Stworzył oddział, nazywano go pułkownikiem, podobno mieli odznaki i prowadzili ćwiczenia nad Wartą. Podglądacz znikł, natomiast u mnie pojawił się funkcjonariusz ze służb i zażądał rozwiązania organizacji paramilitarnej.

Jako dziekan miałem dobrych prodziekanów, m.in. prof. Alicję Kamzową, późniejszą dziekan Wydziału Historycznego. Byli także utalentowani pełnomocnicy, wśród nich dr Paweł Łączkowski, który potrafił zaproponować podział lokali, otrzymanych „na Szamarzewie” po dawnej Szkole Towarzystwa Przyjaciół Dzieci, Instytutem Psychologii, Pedagogiki, Filozofii i Socjologii, bez wywoływania konfliktów. Pod koniec mojej kadencji, w roku 1975, również bezkonfliktowo, dokonał się podział Wydziału Filozoficzno-Historycznego na dwa: Wydział Historyczny i Nauk Społecznych. Wielkim potencjałem rozwojowym cechował się przede wszystkim Wydział Nauk Społecznych. To z niego najpierw, w roku 1993, wyodrębnił się Wydział Studiów Edukacyjnych, a później, w roku 2008, Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa. Byłem zapraszany na jubileusze związane z datami powstania tych wydziałów.

Moje związki z Uniwersytetem powodują, że spośród wyróżnień i odznaczeń, których się nieco uzbierało w czasie dość długiego życia, naj-



bardziej cenię medal „Palmae Universitatis Studiorum Posnaniensis”, z numerem 19. Na stare lata dobrze się czuć zakorzenionym regionalnie i lokalnie, być dostrzeżonym w małej ojczyźnie. Dlatego przyjemnie było otrzymać dowody tych związków, które pojawiły się pod postacią statuetki „Złotego Hipolita”, nadanej przez Kapitułę Towarzystwa im. Hipolita Cegielskiego, oraz statuetki „Wieża”, wręczonej przez burmistrza Szamotuł, obu przyznanych w roku 2018.

*Kto był dla Ciebie ważny?*

Wspominam w tym miejscu osoby spotkane w pracy zawodowej, choć znaczenie niektórych spośród nich nie ograniczało się do spraw związanych z tą pracą. Najważniejszy był prof. Burszta, który przyjął mnie do swojego Zakładu, później Katedry i włączał do prac badawczych przez siebie prowadzonych. Dostrzegał moje trudne chwile i delikatnie wypytywał o ich przyczyny. Był moim nauczycielem. Ważni byli także koledzy ze studiów i z Katedry, przyjazny wobec mnie doc. Tadeusz Wróblewski, prof. Bogusław Linette, z którym byliśmy razem wiele miesięcy m.in. w Iwieninie, również dr Barbara Walendowska. Ważni byli współpracownicy w Katedrze i Instytucie oraz pomagający przy redakcji „Ludu”, a także organizatorzy i uczestnicy wypraw pozaeuropejskich, w których brałem udział. Wdzięczny jestem kolegom, którzy organizowali moje 70-lecie i przygotowali książkę z informacjami o moich pracach i antologią moich tekstów: dr. Jackowi Bednarskiemu, mgr Irenie Kabat i prof. Ryszardowi Vorbrichowi. Obejmujący po mnie kierownictwo Instytutu, prof. Aleksander-Zieliński i prof. Michał Buchowski, obydwaj wychowankowie poznańskiej etnologii, są dla mnie tymi, którzy kontynuowali i kontynuują moje „dzieło” i pozwalali oraz pozwalają mi uczestniczyć w niektórych pracach ośrodka. Z wyjazdów do Związku Radzieckiego, w trakcie których najczęściej było się boleśnie samotnym, pamiętam zrozumienie i pomoc prof. Siergieja Tokariewa, a w Azji Środkowej prof. Issy Dżabbarowa, dr Olgi Suchariewej i Antoniny Pisarczyk. W krótkich pobytach na zachodzie Europy pomagali prof. Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Ulla Johansen, Christine Burckhardt-Seebass oraz Chris Harris. Sądzę ponadto, że potrafiłem nawiązać kontakt z wieloma studentami i doktorantami; ze współpracy z nimi korzystałem również ja. Ich dobrym przedstawicielem jest dr Józef Brzezicha, zachowujący w pamięci studia etnologiczne i nauczycieli je prowadzących. Oczywiście ludzi, którzy mi



pomagali i z którymi współpracowałem, było o wiele więcej. Nie sposób ich wszystkich wymienić. Wspomnieć muszę jednak jeszcze prof. Stanisława Kubiaka, dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej, nie przez wszystkich pozytywnie ocenianego. Kiedy w latach 60. – wyjeżdżałem w tym czasie do prac na polu w Szwecji – chciano zorganizować „sprawę ogrodników”, oskarżając mnie o to, że przyniosłem ujmę Uniwersytetowi pracując fizycznie, do tego w kraju kapitalistycznym, prof. Kubiak, pochodzący z rodziny robotniczej w Jarocinie, wziął mnie w obronę. Powiedział: „Ma rodzinę, nie ma mieszkania, nie kradł, pracował. Zostawcie go w spokoju”. Zarobione pieniądze poszły na kaucję za mieszkanie spółdzielcze, które mi przyznano na Ratajach. Było to M-6 – mimo tego, że w rodzinie było pięć osób, nauczyciele liczyli się podwójnie.

*Co sądzisz o swoim życiu?*

Autobiograficzna opowieść pozostawia nieco miejsca na autorefleksję, a nawet na umieszczenie w niej nabytych „mądrości życiowych”. Nie nazywałem ich wiele. Wiem, jak trudno jest patrzeć na swoją przeszłość, jak wielokierunkowe jest działanie systemu totalitarnego, który, obok opresji, oferuje działania, które stanowią zachętę, mogą być ocenione pozytywnie. Zdaję sobie sprawę, jak trudna była sytuacja mojej Żony, pozostawianej na długie miesiące, z trójką małych dzieci, kiedy ja wyjeżdżałem na badania w kraju lub zagranicą. Więcej powinienem zrobić dla mojego niepełnosprawnego syna Piotra. Mam świadomość, że nie byłem dostatecznie przygotowany do wielu ról, których się podejmowałem, że wielu zawiodłem.

Nie jestem jednak człowiekiem zgorzkniałym. Powodem do zadowolenia jest to, że miałem wspańiałą Matkę, własną rodzinę, tak ważną dla mnie pracę zawodową, która nie tylko dostarczała możliwości zbliżenia się i rozważania interesujących problemów, ale także współpracy z wieloma ludźmi. Pracę, która nie skończyła się wraz z przejściem na emeryturę, ale trwa nadal, tworzy środowisko, w którym pozostawiono miejsce dla mnie.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Bednarski, J., Jasiewicz, Z. (1984). *The Family as a Cultural Unit. Tradition and Modernity in Cultural Activity within the Family in Poland*. W: M. Biskup, V. Filias, I. Vitányi (red.), *The Family and Its Culture. An Investigation*

- in Seven East and West European Cultures* (s. 281-344). Budapeszt: Akadémiai Kiadó.
- Benedyktowicz, Z. (1981). Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę). *Polska Sztuka Ludowa*, 2, 70-71.
- Buchowski, M. (2017). *Czyściec. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Burszta, J. (red.) (1960–1967). *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 1–3. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Burszta, J., Jasiewicz, Z. (1962). Zderzenie kultur na Ziemiach Zachodnich i Północnych świetle materiałów ze wsi koszalińskich. *Polska Sztuka Ludowa*, 16(4), 197-220.
- Czekanowski, J. (1918). W sprawie potrzeb nauk antropologicznych w Polsce. *Nauka Polska*, 1, 201-223.
- Dohnal, W. (2009). Dydaktyka i jej rozwój. W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.), *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu, 1919-2009* (s. 56-59). Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.
- Gawęcki, M., Jasiewicz, Z., Penkala-Gawęcka, D. (1990). Hazarowie Jakaulangu. *Orient. Rocznik Muzeum Azji i Pacyfiku*, 1, 78-95.
- Geertz, C. (2005). *Wiedza lokalna: dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej* (przeł. D. Wolska). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jasiewicz, Z. (1963). *Studia historyczno-etnograficzne nad kowalstwem wiejskim w Wielkopolsce*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Jasiewicz, Z. (1969). *Uzbecy. Studia nad przeobrażeniami społeczno-kulturowymi w XIX i XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Jasiewicz, Z. (1977). *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej. Studium przeobrażeń rodziny na podstawie badań etnograficznych w wybranych wsiach*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jasiewicz, Z. (2003). Przemiany i kontynuacja w etnologii polskiej po roku 1989. W: J. Kowalska, S. Szykiewicz, R. Tomicki (red.), *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne* (s. 23-38). Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Jasiewicz, Z. (2005). The Adaptation of Soviet Models in Polish Anthropology before 1956. W: Ch. Hann, M. Sárkány, P. Skalnik (red.), *Studying Peoples in the People's Democracies* (s. 159-169). Münster: LIT Verlag.

- Jasiewicz, Z. (2011). *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Komitet Nauk Etnologicznych PAN.
- Jasiewicz, Z. (2018a). Kim jesteśmy? Kim jesteście? Tożsamość etnologii/antropologii społeczno-kulturowej i jej/ich przedstawicieli. W: K. Baraniecka-Olszewska, I. Kabzińska, O. Tangad (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne. Księga jubileuszowa dla Profesora Sławoja Szynkiewicza* (s. 13-20). Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Jasiewicz, Z. (2018b). Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim? *Lud*, 102, s. 41-83.
- Jasiewicz, Z., Karwicka T. (red.) (2001). *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*. Toruń: Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN.
- Jasiewicz, Z., Posern-Zieliński, A. (2003). Studia etnologiczne na uniwersytetach polskich po roku 1989. *Lud*, 87, 13-44.
- Jasiewicz, Z., Vlahovič, P. (red.) (1986). *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Z polskich i serbskich badań etnologicznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kubica, G. (2013). Z punktu widzenia skryby. Historia antropologii okiem jej praktyków. Rozmowy z Andre Gingrichem, Géraldem Gillardem, Sydel Silverman, Adamem Kuperem, Anną Engelking i Zbigniewem Jasiewiczem. W: B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper, M. Kowalski (red.), *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej* (s. 78-111). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Posern-Zieliński, A. (1995). Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 21-36). Poznań: Wydawnictwo Drawa.
- Robotycki, Cz. (1992). *Etnografia wobec kultury współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Slattery, D. (red.) (1993). *Institute of Ethnology and Anthropology, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Staszczak, Z. (red.) (1987). *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Uniwersytet... (2011). *Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w oczach służb specjalnych PRL. Wybór źródeł z lat 1982-1989*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Vlahovič, P. (red.) (1982). *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Poljskoj*. Belgrad: Etnografskij Instytut SANU.



## V. RECENZJE

**Katarzyna Leszczyńska**

kaleszcz@agh.edu.pl

AGH w Krakowie

ORCID: 0000-0001-9859-89411

**Edyta Tobiasiewicz**

edytatobiasiewicz@gmail.com

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0002-6171-773X

AGNIESZKA PASIEKA I KATARZYNA ZIELIŃSKA (RED.), *Opór i dominacja. Antologia tekstów*, tłum.: Michał Petryk, Agnieszka Halemba, Agnieszka Weseli, Agnieszka Pasięka, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2015, ss. 423, ISBN 978-83-7688-513-1.

Książka *Opór i dominacja. Antologia tekstów* pod redakcją Agnieszki Pasięki i Katarzyny Zielińskiej jest zbiorem artykułów, prezentujących szeroko ujętą i interdyscyplinarną refleksję nad tytułowymi kategoriami – oporem i dominacją. W publikacji znajdziemy więc teksty interpretujące opór w kategoriach psychologicznych (autorstwa François Rochat i André Modigliani), historycznych (np. Chrisa Wickhama) i antropologicznych (np. Deborah Reed-Danahay, Johna Scotta, Lily Abu-Lughod czy Sherry-Ortner), przy czym w zbiorze dominuje perspektywa ostatniej dyscypliny, co wynika przede wszystkim z celu samej antropologii i metodologii etnograficznej. Jak podkreślają redaktorki, przedmiotem zainteresowań tej dyscypliny są codzienne praktyki społeczne, a zatem codzienne formy oporu i oddolne sposoby jego konstruowania stanowią niejako natural-

---

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki grantu SONATA BIS, „Płeć kulturowa jako czynnik różnicujący organizacje religijne. Płciowe praktyki społeczne i ich interpretacje w organizacjach Polskiej Misji Katolickiej w Anglii, Szwecji i Belgii”, nr 2014/14/E/HS6/00327.

ny obszar badań. Interdyscyplinarność odnosi się również do ram heurystycznych, w których osadzone są poszczególne artykuły. W tekstach znajdziemy inspiracje klasyczną humanistyką i naukami społecznymi, w tym materialistami, szczególnie zaś Karolem Marksem (Marks 1980, Williams 1989) i Antonio Gramscim (Gramsci 1981), poststrukturalistami, zwłaszcza Michelelem Foucaultem (1995) i Pierre'em Bourdieu (2004, 2007, Bourdieu, Wacquant 2001), a także koncepcjami konstruktywistycznymi (np. Yanagisako, Collier 2007), studiami queer i pracami Judith Butler (2008). Ważną ramę w przywoływanych tekstach stanowią nawiązania do koncepcji orientalizmu Edwarda Saida (1991), a także do kategorii refleksyjności i koncepcji kultury w ujęciu antropologii interpretatywnej i postmodernistycznej (Clifford 2004, Geertz 2003).

Antologia składa się z trzech części, wyodrębnionych w postaci logicznie i merytorycznie powiązanych ze sobą rozdziałów. W pierwszej z nich zatytułowanej „Na skrzyżowaniu dziejów i dyscyplin – opór w perspektywie interdyscyplinarnej” ukazane są analizy zjawiska oporu i dominacji obecne w dyskursach wspomnianych wyżej dyscyplin. Zabieg ten pozwala sproblematyzować wybrane zagadnienia (takie jak np. gęsty opis praktyk oporu czy strukturę skutecznego oporu), pokazując jednocześnie bogactwo sposobów i możliwości ich konceptualizowania.

Dobór tekstów w rozdziale drugim *Dialog teorii z etnografią* stanowi istotną część całego zbioru. Z jednej strony, ukazany został paradoks usytuowania osób podporządkowanych, które w momencie pozostawania pod wpływem „rządzących”, „ciemieżycieli”, „oprawców”, są w stanie równocześnie czerpać korzyści ze swojej pozycji (zob. teksty w zbiorze autorstwa Johna Scotta i Leo Howe). Jak pisze Sherry Ortner: „W ramach relacji władzy dominujący ma często coś, a czasem nawet bardzo wiele, do zaoferowania (choć oczywiście ceną za to jest trwanie relacji władzy). Człowiek podporządkowany ma więc wiele podstaw, by mieć wątpliwości co do przeciwstawiania się tej relacji władzy” (Ortner w zbiorze, s. 161). Z drugiej zaś strony, dzięki zogniskowaniu na praktykach można zauważyć, że naukowe próby holistycznego rozumienia i teoretyzowania, sprzyjają popełnianiu nadmiernych uproszczeń na różnych etapach badawczego procesu, zwłaszcza zaś w interpretowaniu podmiotów badań.

Ostatnia część, pt. *Polityka i kulturowa konstrukcja oporu* rozprawia się z mitami, które narastały przez lata wokół kategorii „oporu”. Podane w wątpliwość zostaje jego dotychczasowe romantyczne wyobrażenie

jako zwykle słusznego i uzasadnionego przejawu wolnościowych dążeń uciskanych zbiorowości. Jednak teksty Ortner czy Judith Okely pokazują, że grupa podporządkowana bardzo rzadko stanowi monolit, a znacznie częściej jest wewnętrznie złożoną kategorią, zróżnicowaną ze względu na zmienne takie jak płeć, klasa, etniczność, wiek czy status. Co więcej, specyfika doświadczeń grupy podejmującej opór (np. intensywność ich odczuć, itd.) może zmieniać się w czasie i w wybranych kontekstach. Tego rodzaju zabiegi „rozszczepiania” grupy badanych, których celem jest teoretycznie ich dokładniejsze poznanie, niosą jednak ze sobą zagrożenie zupełnego rozmycia granic analizowanych grup.

Zawarte w antologii teksty stanowią mozaikę, w której treści poszczególnych elementów wzajemnie się uzupełniają, prezentując spójny obraz analizowanych zagadnień. W tomie zebrano więc zarówno teksty, które omawiają koncepcje uniwersalistyczne, ujmujące opór w kategoriach ahistorycznych, jak i wpisujące się w tradycję relatywizmu kulturowego, uwzględniające kontekst i zmienność praktyk oporu. Do pierwszej tradycji należy klasyczny tekst Johna Scotta (*Za kulisami oficjalnej wersji*), który wprowadza do dyskursu o oporze kluczowe kategorie pojęciowe i widzi w protokołach ukrytych (np. plotkach, żartach, anonimach, czy podaniach ludowych) uniwersalną reakcję na dominację. Jego zdaniem „broń słabych”, czyli np. zółwie tempo pracy, okradanie właścicieli czy niesolidność, są powszechne, a fasadowe odgrywanie posłuszeństwa (na poziomie protokołów publicznych) i równoczesne zakulisowe podważanie władzy, są typowe dla wszystkich grup podporządkowanych.

W większości tekstów nacisk jest jednak położony na relatywne i indukcyjne ujęcie oporu; w tej tradycji opór (a i nierzadko dominacja) staje tym, co jest jako takie definiowane przez wykluczonych (przez tych, którzy podejmują opór). Opór jako społeczny konstrukt, a nie uniwersalna praktyka, nie musi przybierać formy publicznej kontestacji i dążenia do zmiany struktur społecznych, może być reinterpretacją znaczeń (zob. tekst o doświadczeniach Szerpów autorstwa Ortner) czy refleksyjnym i świadomym podporządkowaniem (zob. artykuł Saby Mahmood).

Tym, co szczególnie cenne w recenzowanym tomie, a co łączy prezentowane w zbiorze teksty, jest wyjście poza dychotomiczną wizję świata, gdzie: „po jednej stronie znajdują się «dominujący», po drugiej zaś «stawiający opór»” (Pasięka, Zielińska 2015: 8). Omawiane w tekstach badania empiryczne stają się dla kolejnych autorek i autorów punktem wyjścia do rozwinięcia krytyki i polemiki teoretycznej. Badania terenowe



stanowią wówczas pretekst do dialogu z wybranym paradygmatem bądź podejściem metodologicznym. Książka mimo nasycenia teoretycznego stanowi równocześnie bogate źródło świadectw ludzi wykluczonych, udostępnianych dzięki gęstemu opisowi, który leży u podstaw metodologii większości prezentowanych tekstów.

Ramę zebranych tekstów konstituuje Geertzowskie założenie „bezsronności” (Geertz 2003: 33-57), jednak wszyscy autorzy w pewnym sensie solidaryzują się z wykluczonymi i zdominowanymi, a nie z „ciemnizycielami” i grupą dominującą. Większość tekstów pisanych w duchu krytycznym i refleksyjnym demaskuje sposoby reprodukcji władzy (jej struktur, jak np. w artykule Orin Starn o konstruowaniu oporu w peruwiańskich Andach, i znaczeń, jak w rozdziale Sherry Ortner) przez różne grupy, przy tym nie tylko (formalnie) uprzywilejowane. Stosunki między dominującymi i zdominowanymi jawią się jednak nie jako proste i spolaryzowane, lecz jako złożone, podobnie zresztą, jak i relacje między samą dominacją i oporem. Z wyjątkiem tekstu Scotta, w którym autor esencjalizuje cechy tych dwóch kategorii, artykuły prezentują ujęcia procesualne, w których podporządkowanie jawi się jako względne, bywa często fragmentaryczne, a nie całościowe, co oznacza, że można być podporządkowanym w jednej relacji, a dominować w innej. Jak dowodzą teksty Chrisa Wickhama, dotyczący roli plotek wśród średniowiecznego chłopstwa, Begoñi Aretxagi o irlandzkich więźniarkach czy Sherry Ortner o praktykach Szerpów również w sytuacji jednoznacznej podległości ludzie w praktykach indywidualnych i zbiorowych, są w stanie tworzyć przestrzenie sprawczości, afirmacji i kontestacji porządku społecznego. Praktyki te, idąc za Scottem, nie muszą być efektywne, najczęściej – jako broń słabych służą momentom afirmacji ludzkiej godności i poczucia własnej wartości (zob. tekst Scotta, a także artykuł Sally Engle Merry o relacji oporu i prawa).

Opór w prezentowanych tekstach jest praktyką uwarunkowaną interseksjonalnie, to znaczy zróżnicowaną strukturalnie, klasowo, etnicznie, genderowo. Szczególnie płeć kulturowa jawi się jako kategoria różnicująca praktyki oporu i konstruowanie dominacji. Zarówno kobiecość, jak i męskość (rozumiane jako praktyki społeczne, tożsamości, obrazy, symbole, itd.), bywa więc nie tylko narzędziem oporu, lecz także jego źródłem i motywacją (zob. np. Aretxaga, Merry, Starn, Abu-Lughod czy Mahmood w recenzowanym tomie). Gender może też różnicować same praktyki kontestujące hegemonię i wytwarzać „mikroświaty” dominacji

w zbiorowościach podporządkowanych, o czym piszą w tomie Padraic Kenney czy Judith Okely. Oporem mogą być praktyki wysoce sformalizowane i zinstytucjonalizowane, które przejawiają się w publicznych manifestacjach (np. działaniach zbiorowych „Solidarności”), zmianach prawodawstwa (o czym pisze Sally Engle Merry), czy nieformalne, symboliczne, jak kobiecy „brudny” (menstruacyjny) protest w doświadczeniach więźniarek Armagh, opisywanych przez Aretxagę, a także szerzenie plotek przez średniowiecznych chłopów czy modlitwy i praktyki religijne. Opór może być zarówno praktyką społeczną, jak i jej brakiem – może być odmową działania lub jego zaniechaniem. Może być też fragmentaryczny i ulotny, jak pisze Okely (Pasieka, Zielińska 2015: 324): „kiedy opór krystalizuje się w odosobnionych czynach czy gestach jednostki”. Opór nie zawsze jest więc narracją zarezerwowaną dla wielkich zbiorowych przedsięwzięć (jak „Solidarność”), „odciskających” swoje piętno na kartach historii, i nie zawsze musi być określony jako heroiczny. Zazwyczaj jednak opór to sprzeciw wobec hegemonii reprodukowanej na różnych płaszczyznach życia społecznego. Nie charakteryzuje on wyłącznie grup, a znajduje swoje odzwierciedlenie także w życiu jednostki, jej pojedynczych decyzjach i praktykach.

Warto w tym miejscu zatrzymać się na konsekwencjach tak rozumianego oporu. Opór w drobnych praktykach, o których piszą Scott czy Okely, może mieć paradoksalne skutki, które można było wyraźniej zaznaczyć w książce. Mikropraktyki kontestujące hegemonię, realizujące się zazwyczaj za kulisami życia społecznego i poza protokołem publicznym (np. obmawianie klas wyższych, wyszydzanie, plotkowanie, itd.), choć mogą być afirmacją ludzkiej godności w obliczu władzy, mogą stać się równocześnie narzędziami podtrzymującymi opresyjny porządek. Stając się swoistymi wentylami bezpieczeństwa, uelastyczniają strukturę społeczną i mogą paradoksalnie służyć uprawomocnieniu stosunków społecznych władzy i dominacji (zob. Coser 2009). Zapobiegają tym samym większym konfliktom, publicznym manifestacjom oporu, które mogłyby zagrozić strukturze społecznej. Praktyki za kulisami życia społecznego mogą reprodukować systemy władzy, które kontestują. W ten sposób można spojrzeć na działania, odnoszące się np. do pozycji kobiet w islamie (zob. tekst Mahmood), choć można je rozszerzyć na inne interseksjonalnie ujęte statusy (klasy ludowej czy grupy etnicznej). W książce niewiele jest tekstów, które by polemizowały z koncepcjami Mahmood lub chociażby by paradoksalność tego typu praktyk oporu podkreślały

bardziej jednoznacznie (zob. np. Burke 2012). Nie oznacza to, że w tomie nie pojawiają się teksty, które uwzględniają tę złożoność oporu i jego wieloznaczne konsekwencje. Przykładem, niezwykle cennym w kontekście powyższej sugestii, jest tekst autorstwa Leo Howe'a, który dowodzi, że strategię oporu bezrobotnych mężczyzn wobec państwowego systemu dystrybucji zasobów (w tym dyskursywne praktyki sprzeciwu wobec stygmatyzacji) stają się mechanizmem reprodukcji tego systemu: „bezrobotni mężczyźni przyjmują język ciemźyciela i stosują go na własny użytek, a czyniąc to, sami wplątują się w reprodukcję struktur dominacji” (Pasięka, Zielińska 2015: 220). Jak trafnie pisze Agnieszka Pasięka we wstępie do książki, broń słabych może stać się słabą bronią, a ponadto może zadziałać jako miecz obosieczny, czyli wzmocnić system, który ich dyskryminuje.

Relatywność znaczeń, które przypisywane są praktykom oporu, podkreślona jest w tekstach w innych ważnych kontekstach. Teksty zostały dobrane do tomu tak, by przynajmniej po części problematyzowały sytuowanie kulturowo-społeczne badacza (klasowe, płciowe, etniczne, itd.) jako znaczące w definiowaniu i wartościowaniu oporu. Ortner, a za nią Pasięka, zaznacza więc, że nie same praktyki jako takie czynią opór, ale sensy, który nadawane są tym działaniom. To, co będzie uznawane przez klasę średnią za kradzież, może być przez klasę ludową oceniane inaczej: „Jeśli analizujemy, na przykład, akt kradzieży dokonany przez biedaka na bogatym, nie wiemy, czy jest to akt oporu, czy po prostu strategia przetrwania” (Ortner, W: Pasięka, Zielińska 2015: 161).

Drugi wątek, który podkreśla relatywność znaczeń praktyk oporu, dotyczy idealizowania obrazu buntowników i romantyzowania ich. Autorzy i redaktorki polemizują z tak wyidealizowanymi obrazami i pokazują wieloznaczność skutków praktyk oporu, który nie musi przynosić wyzwalających konsekwencji. Opór nie zawsze transformuje władzę, bywa też dysfunkcyjny dla samego podmiotu. Jak pisze Sally Engle Merry: „Czasem opór jest destrukcyjny dla życia społecznego, tak jak grabież, handel narkotykami i oszukiwanie przy płaceniu podatku dochodowego” (Pasięka, Zielińska 2015: 139), a zatem bazuje on na przemocy i przestępstwach, które – nawet jeśli w „dobrej sprawie” – trudno usprawiedliwić. Co więcej, praktyki oporu mogą służyć też podtrzymywaniu ideologii i praktyk destabilizujących życie społeczne, takich jak nacjonalizm czy terroryzm, jak w przypadku działań kobiet związanych z IRA opisanych przez Aretxagę.

Romantyzacja oporu ma również inne konsekwencje, które dotyczą samego przedmiotu badań. Jak pisał Foucault (1995), a co przypomina również Pasieka: „opór nie stanowi narzędzia diagnostyki wolności, ale narzędzie diagnostyki władzy” (Pasieka, Zielińska 2015: 20). Idealizacja buntowników powoduje natomiast, że w badaniach zapomina się o analizach władzy i konstruowaniu dominacji w kategoriach konstytutywnych praktyk i społecznych światów. Aby zrozumieć władzę, podobnie jak struktury oporu, warto iść tropem założeń Ortner, która postulowała, by na przedsięwzięcia w obrębie grup mniejszościowych nie patrzeć wyłącznie jako na reakcję na politykę większości, ale by też widzieć w niej wewnętrzną praktykę tożsamościową. Działania grup mniejszościowych są czymś więcej niż prostą odpowiedzią na dominację. Postulaty Ortner, sugerujące zgłębienie światów przeżywanego grup podległych, można rozszerzyć na analizy władzy, które obejmowałyby studia nad doświadczeniami grup dominujących. O ile jednak przedstawione w książce teksty przybliżają światy grup podległych, o tyle analizy konstruowania i produkowania dominacji jako takiej, nie są głównym tematem zbioru. Jednym z tekstów, który podkreśla paradoksalność praktyk władzy, jest już przywoływany w recenzji tekst Scotta, w którym dowodzi on, że „protokół publiczny” może być opresyjny nie tylko dla podporządkowanych, lecz także dla dominujących. Przywołując fragment z eseju George’a Orwell’a pt. *Zabicie słonia*, Scott zwraca uwagę na to, że również wobec tych, którzy posiadają władzę, istnieje zespół oczekiwań co do podejmowanych praktyk czy zachowań. Jak widać, dominacja posiada potencjał, by stać się zniewalającym przymusem: „Jeśli podporządkowanie wymaga wiarygodnego odgrywania pokory i uległości, to dominacja zdaje się wymagać wiarygodnego odgrywania wyniosłości i pańskości” (Pasieka, Zielińska 2015: 153). Autor nie pogłębia jednak tego tematu.

Książka ze względu na bogactwo zebranego materiału, jego inter- i wielodyscyplinarność jest niezwykle ważną lekturą, porządkującą wiedzę o oporze, jego wzorach i modelach, praktykach społecznych, tożsamościach buntowników, kontekstach i kulturowo-społecznych uwarunkowaniach. Zbiór, choć nie wprost, odpowiada na kluczowe pytania, dlaczego (i jak) warto badać opór, jak diagnozować dzięki niemu dynamikę zmian społecznych, doświadczenie sprawczości i praktyki oraz struktury władzy.

Książka, choć jest ważnym źródłem wiedzy o oporze i prezentuje teksty wcześniej niedostępne w języku polskim, w znikomym jednak stopniu uwzględnia stan aktualnej debaty na temat polskiej specyfiki oporu

i dominacji i stan badań, poświęconych tytułowemu dwóm kategoriom. Wszystkie teksty z wyjątkiem rozdziału autorstwa Padraica Kenneya (*Płeć opozycji w komunistycznej Polsce*), odnoszą się do innych kontekstów kulturowych i wszystkie pisane są z perspektywy badaczy zagranicznych. Warto zaznaczyć, że w momencie, w którym książka została opublikowana (2015 rok) w Polsce dochodziło do masowej mobilizacji społecznej i licznych manifestacji (w których udział brały głównie kobiety), związanych z proponowanymi zmianami w prawie regulującym dostęp do aborcji, a które określone zostały mianem „Czarnych Protestów”. Antologia nie podejmuje analizy tego tematu, co jednak zrozumiałe ze względu na strukturę i cele przyjęte w książce. Jak pisze Agnieszka Pasięka, tom uwzględnia głównie teksty już dziś klasyczne, napisane w ostatnich dekadach XX wieku, które wskazują na kluczowe dla teoretyków i metodologów badań społecznych kwestie.

Na koniec warto zaznaczyć, że takiej systematyzacji „Czarnych Protestów” dokonują np. Ewa Majewska w książce *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne. Wczesna „Solidarność” i Czarne Protesty* (2018), Agnieszka Graff (np. 2019) czy Bogumiła Hall (2019). Równie ważne w zrozumieniu polskiej specyfiki oporu, szczególnie zaś „oporu słabych”, będą analizy protestu rodziców/matek dzieci z niepełnosprawnościami, czy strajku nauczycieli w 2019 roku (zob. wybrane teksty w „Praktyce Teoretycznej” 2019). W przyszłych opracowaniach dotyczących oporu i struktur dominacji warto uwzględnić analizy tych form protestów, ważnych w zrozumieniu polskiej sfery publicznej.

## BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu P., Wacquant L.J.D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (przeł. A. Sawisz). Warszawa : Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów* (przeł. W. Kroker). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Burke, K. C. (2012). Women’s Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches. *Sociology Compass*, 2(6), 122-133. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x>.
- Clifford J. (2004). Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii, W: M. Kempny, E. Nowicka (red.) *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139-179). Warszawa: WN PWN.

- Coser L. (2009). *Funkcje konfliktu społecznego*. Zakład Wydawniczy Kraków: Nomos.
- Foucault M. (1995). *Historia seksualności* (przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski). Warszawa: Czytelnik.
- Geertz C. (2003). *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne* (przeł. Zbigniew Pucek, s. 33-57). Kraków: Universitas.
- Graff A. (2019). Claiming the Shipyard, the Cowboy Hat, and the Anchor for Women: Polish Feminism's Dialogue and Struggle with National Symbolism. *East European Politics & Societies*, 33 (2), 472-496, <https://doi.org/10.1177/0888325419835914>.
- Hall B. (2019). Gendering Resistance to Right-Wing Populism: Black Protest and a New Wave of Feminist Activism in Poland? *American Behavioral Scientist*, first online: March 1, 2019, <https://doi.org/10.1177/0002764219831731>.
- Korolczuk E., Kowalska B., Ramma J., Snochowska-Gonzalez C. (2019). *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Majewska E. (2018). *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne. Wczesna "Solidarność" i Czarne Protesty*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Majewska E. (red). (2019). *Praktyka Teoretyczna* (t. *Słaby opór. Poza paradygmat heroiczny*). 2 (32).
- Said E. (1991). *Orientalizm* (przeł. W. Kalinowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Yanagisako S.J., Collier J.F. (2007). O ujednoczoną analizę płci kulturowej i pokrewieństwa (przeł. Ewa Klekot). W: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna* (t. 1: Organizacja społeczna, s. 21-59). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.





**Jędrzej Burszta**

jburszta@gmail.com

Ośrodek Studiów Amerykańskich

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0001-7442-3098

ŁUKASZ SZULC, *Transnational Homosexuals in Communist Poland: Cross-Border Flows in Gay and Lesbian Magazines*, Palgrave Macmillan 2018, ss. 253, ISBN 978-3-319-58900-8.

Książka badacza *queer* Łukasza Szulca *Transnational Homosexuals in Communist Poland: Cross-Border Flows in Gay and Lesbian Magazines* stanowi niezwykle istotny wkład w budowanie krytycznej wiedzy o historii homoseksualności w Polsce. Korzystając z aparatu metodologicznego socjologii, antropologii kulturowej, studiów nad mediami i teorii *queer*, przedstawia zwartą i uporządkowaną argumentację, postulując rewizję wielu założeń badaczy nienormatywnych kultur i społeczności funkcjonujących w międzynarodowym obiegu wiedzy. W przekonujący sposób rozprawia się z wieloma „mitami” narosłymi wokół nadal podtrzymywanego podziału na „Wschód” i „Zachód”, pokazując, że Polska Ludowa wcale nie była wyizolowaną wyspą, lecz brała udział w ponadnarodowej cyrkulacji wiedzy na temat homoseksualności. Szulc odsłania nieznaną dotąd historię pierwszych polskich magazynów gejowskich i lesbijskich wydawanych w latach 80 XX wieku (wcześniej pisali o nich m.in. Kurpios 2004; Fiedotow 2012). Proponuje nie tylko krytyczną analizę ich treści pod kątem rodzącego się ruchu emancypacji polskich gejów i lesbijek, lecz także z sukcesem wpisuje swój wywód w szerszy kontekst: przywraca sprawczość polskim homoseksualistom przed rokiem 1989, zarówno w zachodzącym już od lat 80. procesie globalizacji homoseksualnej tożsamości społecznej, kulturowej i politycznej, jak i w lokalnych formach aktywizmu i działalności politycznej.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza poświęcona jest omówieniu historii homoseksualności w Europie Środkowo-Wschodniej

i Polsce w okresie socjalizmu, a druga przedstawia pogłębioną analizę pionierskich magazynów gejowskich (fanzinów), które stanowią właściwy przedmiot refleksji Autora. W rozdziale pierwszym, stanowiącym wstęp do książki, Szulc rozprawia się z szeregiem mitów narosłych wokół zachodnich badań nad historią społeczności LGBT+ w naszym regionie, pokazując w jakim stopniu stanowią one rezultat wymieszania ze sobą faktów i fikcji. Wskazuje na cztery kluczowe mity, które zdominowały wyobraźnię badaczy: konstruowanie fałszywej narracji o homogeniczności całego obszaru Europy Środkowo-Wschodniej, przy pomijaniu bądź ignorowaniu różnic pomiędzy poszczególnymi państwami (zarówno w planie historycznym, jak i współcześnie); podtrzymywanie esencjalizującej wizji „wschodniości”, mającej stać w opozycji do (równie uproszczonej) wizji „zachodniości”; przekonanie o teleologicznym i jednowymiarowym procesie „modernizacji” państw byłego bloku komunistycznego; i wreszcie przeświadczenie o całkowitej izolacji bloku wschodniego w okresie zimnowojennym.

Opierając się na wcześniejszych pracach polskich badaczy „cywilizacji komunizmu” oraz historii mniejszości seksualnych (m.in. Kulpa, Mizieleńska, 2011), Autor słusznie wskazuje na błędność założeń podporządkowujących lokalne historie odgórnie narzuconej zachodniej narracji o postępie. Europa Środkowo-Wschodnia zostaje tym samym „uwięziona” w trwającym w nieskończoność procesie przejścia – nieustannej potrzeby „doganiania” rozwiniętego Zachodu (Stany Zjednoczone, Europa Zachodnia). Co więcej, jednym z rezultatów utrwalenia tej mitotwórczej struktury jest zanik historyczno-społecznej specyfiki homoseksualności w bloku wschodnim. W obrębie zrekonstruowanej przez Szulca narracji, początek krystalizowania się odrębnej tożsamości homoseksualnej, czy też polityczna emancypacja mniejszości seksualnych (gejów i lesbijek) w państwach byłego bloku komunistycznego, zostaje wplecione w ów „orientalizujący” paradygmat zachodniej modernizacji. Ogromną siłą *Transnational Homosexuals in Communist Poland* jest ukazanie nieznannej dotąd historii wczesnego aktywizmu homoseksualnego sprzed roku 1989, co stanowi pierwszy krok ku odtworzeniu narracji o życiu codziennym osób nieheteronormatywnych w PRL.

Otwierający pierwszą część książki rozdział drugi, pomyślany jako właściwy wstęp teoretyczno-metodologiczny, służy Autorowi do syntetycznego uporządkowania interesującego go pola badawczego i spozycjonowania swojej pracy w szerszym kontekście ponadnarodowych badań

nad dyskursami nienormatywnych seksualności. Autor pokrótce streszcza historię kształtowania się współczesnego dyskursu LGBT+, słusznie wskazując, że od samego początku zogniskowany on był wokół sytuacji mniejszości homoseksualnej w Stanach Zjednoczonych. Ruch społeczny na rzecz praw gejów i lesbijek (*Gay Liberation*) był częścią szerszej kontrkulturowej rewolucji późnych lat 60., dla którego kluczowym wydarzeniem były zamieszki w gejowskim lokalu Stonewall Inn w Nowym Jorku w czerwcu 1969 roku. Szulc przedstawia kontekst polityczny związany z wyłanianiem się w tym czasie nowego rozumienia homoseksualności, postrzeganej już nie jako „dewiacja” czy przejaw choroby, ale jako kategoria tożsamościowa. Postępujący w kolejnych latach proces globalizacji autoidentyfikacji homoseksualnej – stopniowo rozszerzanej o kolejne grupy (osoby biseksualne, transpłciowe, aseksualne itd.) – zogniskowany był wokół dyskursu uniwersalnych praw człowieka, w ramach którego organizacje LGBT+ w zachodnim świecie rozpoczęły walkę o prawa mniejszości seksualnych. W 1978 roku w Wielkiej Brytanii została powołana światowa organizacja lobbująca na rzecz praw mniejszości z siecią kontaktów na całym świecie – International Gay and Lesbian Association (IGLA). Istotnym wydarzeniem, które umożliwiło publiczną dyskusję na temat homoseksualności w państwach zachodnich, był kryzys HIV/AIDS z lat 80., początkowo utożsamiany z homoseksualnymi mężczyznami i innymi przedstawicielami grup stygmatyzowanych (osoby przyjmujące dożylnie narkotyki, pracownicy seksualni).

Jak dowodzi Autor, proces globalizacji tożsamości homoseksualnej – wyłonienie się idei *global gay* – nieodłącznie związany był z cyrkulacją pozytywnych przedstawień homoseksualności w mediach (telewizja, kino) i dość szybko podporządkowany został również wymogom kapitalizmu. Swoista „komercjalizacja” tożsamości gejowskiej zawierała w sobie istotny czynnik konsolidujący mniejszości seksualne na całym świecie, tworząc wizerunek kosmopolitycznego geja i lesbijki – jak słusznie wskazuje Szulc – równocześnie „uciszając” czy też podporządkowując wszelkie, przede wszystkim nie-zachodnie dyskursy o nienormatywnej seksualności. Opierając się na studiach z nurtu krytyki postkolonialnej, Autor zwraca uwagę na krytykę hegemonicznej zachodniej tożsamości homoseksualnej, przywołując m.in. prace antropologów seksualności badających kategorie „odmieńczej” seksualności w innych kulturach (m.in. homoseksualność w kulturach arabskich, *bakla* na Filipinach czy *tongzi* w Chinach; zob. Kościańska 2012).

O sytuacji mniejszości homoseksualnych w bloku komunistycznym w latach 80. traktuje trzeci rozdział książki, który oparty jest na analizie wybranych materiałów źródłowych ukazujących produkcję wiedzy o homoseksualności w Europie Środkowo-Wschodniej. Szulc analizuje coroczne raporty o sytuacji mniejszości homoseksualnych (głównie jednak – homoseksualnych mężczyzn) przygotowywane przez austriacką organizację działającą na rzecz praw osób homoseksualnych HOSI (Homosexuelle Initiative Wien) w ramach uruchomionego w 1981 roku programu Eastern Europe Information Pool (EEIP). Raporty ukazywały się w latach 1982-1989, gromadząc dane na temat sytuacji prawnej, społecznej oraz politycznej mniejszości homoseksualnych w Związku Radzieckim oraz państwach satelickich (Bułgaria, Czechosłowacja, NRD, Rumunia, Węgry, Polska oraz Albania i Jugosławia). W większości opierały się na informacjach dostarczanych przez lokalnych działaczy. Stanowią one cenne źródło wiedzy nie tylko o sytuacji osób homoseksualnych w krajach komunistycznych, ale również ujawniają stosunek zachodnich organizacji LGBT+ do państw zza Żelaznej Kurtyny. Analiza Autora *Transnational Homosexuals...* skupia się na trzech wymiarach: sytuacji prawnej w poszczególnych państwach (m.in. kwestia kryminalizacji stosunków homoseksualnych, dopuszczalny wiek przyzwolenia na czynności seksualne pomiędzy osobami tej samej płci), obiegowi wiedzy o homoseksualności w dyskursie publicznym (m.in. artykuły w czasopiśmie, przedstawienia medialne, filmowe, literackie itp.) oraz kwestii samoorganizacji aktywistów homoseksualnych (rejestracja organizacji, działalność polityczna). Jak pokazuje, zamieszczane w corocznych raportach omówienia sytuacji homoseksualistów w bloku komunistycznym podważają narzuconą przez zachodnich aktywistów narrację o homogeniczności „cywilizacji komunizmu”, wskazując na istotne różnice – przede wszystkim prawne – pomiędzy poszczególnymi państwami. Na przykład, o ile w Polsce stosunki homoseksualne zostały zdekryminalizowane już w 1932 roku, o tyle w państwach takich jak Rumunia czy ZSRR osoby homoseksualne narażone były na represje ze strony aparatu państwowego aż do lat 90. XX wieku. Podobnie, jeśli chodzi o obecność tematu homoseksualności w krajobrazie medialnym, różnice pomiędzy państwami były znaczące, choć w większości przypadków autorzy raportów narzekali na niewielką liczbę publikacji oraz stereotypowe ukazywanie osób homoseksualnych w kinie czy literaturze. Pomimo znaczących różnic wskazujących na niejednorodny stosunek państw komunistycznych do

homoseksualności, raporty EEIP odnotowują jeden wspólny element – inwigilację środowisk homoseksualistów przez służby bezpieczeństwa na terenie całego bloku wschodniego. W drugiej części rozdziału Szulc omawia samoorganizację działaczy homoseksualnych w latach 80. Odnotowuje powstawanie pierwszych nieformalnych inicjatyw oraz opór aparatu państwowego wobec wczesnego aktywizmu homoseksualnego, który – chociaż niekoniecznie wiązał się z postawami antykomunistycznymi – postrzegany był jako przykład podejrzanej działalności inspirowanej przez burżuazyjną ideologię (homoseksualność jako styl życia), a przez to całkowicie niekompatybilnej z socjalizmem.

Szulc argumentuje jednak, że tzw. różowa kurtyna nie była wcale tak szczelna, jak mogło to wydawać się zachodnim obserwatorom. W rzeczywistości dochodziło do cyrkulacji zarówno tekstów kultury poruszających wątki homoseksualne, jak i wielu przedmiotów czy też „artefaktów” kultury gejowskiej (m.in. pisma, przewodniki), przemycanych przez granicę i dających wgląd w przemiany w sferze seksualności, będące rezultatem zachodniej rewolucji seksualnej. W kolejnym rozdziale Autor kontynuuje rozważania nad przenikaniem się kultur seksualnych Zachodu i Wschodu, skupiając się na zakreśleniu historycznego rysu kształtującego się w Polsce Ludowej ruchu homoseksualnego. Jego celem jest podważenie powszechnie przyjmowanej narracji, jakoby samoorganizacja środowisk reprezentujących mniejszości seksualne – proces aktywizacji i emancypacji politycznej pierwszych działaczy – rozpoczęła się dopiero po roku 1989. W tym sensie Szulc zdaje się zgadzać z Błażem Warkockim (2014), który w zaproponowanej przez siebie periodyzacji historii emancypacji środowisk homoseksualnych w Polsce określił lata pomiędzy 1981 a 1990 rokiem jako okres wczesnej emancypacji, nie przyjmującej jednak jeszcze kształtu zinstytucjonalizowanego. Podobnie uważa Autor *Transnational Homosexuals...*, dowodząc, że trudno wskazać jakiegokolwiek zapisane świadectwa wskazujące na działalność polityczną przed rokiem 1980. Swoją analizę Szulc opiera na raportach EEIP oraz wywiadach pogłębionych przeprowadzonych z aktywistami, m.in. z Andrzejem Selerowiczem i Ryszardem Kisielem, których działalność omówiona jest szerzej w drugiej części książki, poświęconej stworzonym przez nich czasopismom.

Wydaje się, że kluczowy dla pierwszej fazy upolityczniania homoseksualności był rok 1985, w którym w „Polityce” ukazał się artykuł Dariusza Proroka (ukrywającego się pod pseudonimem Krzysztof T. Darski) pt. „Jesteśmy inni”, poruszający problem HIV/AIDS i zagrożenia, jakie niesie

on dla marginalizowanej społeczności homoseksualnej. Swoj głośny tekst Prorok kończy wezwaniem skierowanym do rządu, w którym domaga się powołania oficjalnej organizacji zajmującej się wsparciem mniejszości homoseksualnych w Polsce. Artykuł doczekał się odpowiedzi ówczesnego rzecznika rządu Jerzego Urbana, który w typowym dla siebie stylu nie tylko zaprzeczył, jakoby osoby homoseksualne były w Polsce Ludowej dyskryminowane, ale wyśmiał też pomysł wsparcia instytucjonalnego, stwierdzając że w Polsce niepotrzebne jest żadne „Ministerstwo Pederastii”. Szulc zwraca uwagę, że niedługo przed upublicznieniem oficjalnego stanowiska rządu odbywała się akcja „Hiacynt” – koordynowana przez połączone siły milicji i służb specjalnych operacja mająca na celu inwigilację polskiego środowiska homoseksualnego. W latach 1985-1987 zatrzymano i przesłuchano wielu mężczyzn podejrzewanych o „skłonności homoseksualne”, ostatecznie gromadząc (wedle szacunków historyków) ponad 11 tys. teczek składających się na (nadal niezbadane) „różowe archiwum”. Autor *Transnational Homosexuals...* uznaje dwa wydarzenia – początek HIV/AIDS oraz operację „Hiacynt” – za najistotniejsze przyczyny niespodziewanego wzrostu aktywizmu homoseksualnego, objawiającego się m.in. pierwszymi (co prawda nieudanymi) próbami zarejestrowania stowarzyszeń homoseksualnych w PRL (m.in. Warszawskiego Ruchu Homoseksualnego w 1988 roku); pierwsza organizacja – warszawska Lambda – została oficjalnie zarejestrowana dopiero w roku 1990.

Pierwsza część książki przedstawia zatem historyczno-polityczny kontekst dla rodzącego się tak globalnie (na Zachodzie), jak i lokalnie (w Europie Środkowej) ruchu na rzecz praw osób homoseksualnych. Wskazując na stopniowy proces globalizacji tożsamości homoseksualnej, Autor podkreśla jednak odmiennność doświadczenia naszego regionu, nie sprowadzając go jednak do powtarzania tezy o izolacji „bloku wschodniego”. Wskazuje na liczne przecięcia i punkty wspólne, wynikające z transferu wiedzy pomiędzy poszczególnymi państwami, a także – co jest najbardziej istotne dla całości prowadzonego przez Szulca wywodu – charakteryzuje czynniki polityczne i społeczne, za sprawą których pionierska działalność aktywistów homoseksualnych w Polsce Ludowej musiała siłą rzeczy podążać w innym kierunku.

Druga część książki poświęcona jest wnikliwej i wielowątkowej analizie treści pierwszych polskich czasopism gejowskich i lesbijskich: „Biuletyn/Etap” Andrzeja Selerowicza (ukazujący się w latach 1983-1987) i „Filo” Ryszarda Kisiela (1986-1990). Te dwa produkowane chałupniczo



fanziny reprezentują zdaniem Szulca „media alternatywne”, zazwyczaj łączone z zinami punkowymi tworzonymi od lat 70. Magazyny Selerowicza i Kisiela przynależą zdaniem Szulca do „trzeciego obiegu” cyrkulacji tekstów w PRL, a więc wydawanych własnym sumptem publikacji (głównie fanzinów), niezwiązanych ani z Kościołem, ani z opozycją (zob. Bielska 2012). Posiłkując się wywiadami przeprowadzonymi z twórcami, przedstawia historię ich powstania, kulisy produkcji, a także analizuje ich zawartość pod kątem transnarodowej wymiany informacji o tworzącej się subkulturze gejowskiej i lesbijskiej. Składające się na drugą część pracy rozdziały stanowią właściwy przedmiot analizy Autora i poświęcone są kolejno m.in.: rekonstrukcji modelu tożsamości homoseksualnej (homoseksualność jako naturalna, ahistoryczna, ponadnarodowa tożsamość); promowania idei „coming outu” jako strategii politycznej; omówienie celów i założeń politycznych polskiego ruchu homoseksualnego. Szczególnie istotne wydaje się wskazanie na ważną rolę, jaką pełniło dzielenie się z czytelnikami „Filo” i „Biuletynu” niedostępną wcześniej wiedzą na temat homoseksualności – m.in. o metodach profilaktyki HIV. Ten rodzaj aktywizmu Szulc określa jako „aktywizm informacyjny”, kluczowy dla polskich gejów i lesbijek niemających przez wiele lat dostępu do rzetelnej wiedzy specjalistycznej na temat nienormatywnej seksualności.

Jak dowodzi przeprowadzona w pracy szczegółowa analiza treści magazynów, pod względem usytuowania na linii podziału Wschód – Zachód rozprowadzane po kraju przez Kisiela i Selerowicza czasopisma rozpięte były pomiędzy inspiracją zachodnimi modelami tożsamościowymi (geje jako społeczni „inni”, homofobia porównywana z dyskryminacją Afro-Amerykanów) a podkreśleniem – m.in. przez odwołania do historii – niepodważalnej „polskości” zjawiska homoseksualizmu. Tym samym, korzystając z transnarodowej cyrkulacji treści „przesączających” się powoli przez granice Polski, twórcy magazynów pokazywali, że tożsamość i kultura homoseksualna nie są żadnymi „wymysłami” burżuazyjnego Zachodu. Pierwsze magazyny gejowsko-lesbijskie z lat 80. pełniły niezwykle istotną rolę w początkach emancypacji osób o nienormatywnej seksualności w Polsce. Pozwoliły nie tylko na samookreślenie tej grupy, wzmacniając poczucie przynależności do środowiska gejowskiego za pośrednictwem tworzenia nieformalnej „giełdy” informacji oraz kontaktów, lecz także, co istotniejsze, aktywnie kształtowały dyskursywną i polityczną tożsamość gejowską w czasie, kiedy nie było jeszcze w kraju możliwości na samoorganizację i rozpoczęcie działalności aktywistycznej.



Książka *Transnational Homosexuals in Communist Poland* stanowi pionierską pracę podejmującą wiele wątków, które nie doczekały się jak dotąd przebadania ze strony polskich antropologów kulturowych, socjologów czy historyków – warto w tym miejscu wyrazić nadzieję, że doczeka się ona niebawem publikacji w języku polskim. Autor uzupełnia luki w wiedzy, nie tylko omawiając treść pierwszych homoseksualnych magazynów funkcjonujących w „trzecim obiegu”, lecz także proponując ich uporządkowaną i zwartą lekturę krytyczną. Trzymająca się blisko tekstu, „gęsta” antropologiczna analiza zawartości „Filo” i „Biuletynu/Etapu” – dodatkowo pogłębiona przeprowadzonymi wywiadami – odsłania stopniowy proces budowania wspólnej tożsamości przez gejów i lesbijki w Polsce, a także pierwsze kroki podejmowane na rzecz przekucia jej w działalność aktywistyczną oraz, ostatecznie, w dzisiejszy ruch LGBT+. Co więcej, praca Szulca wyznacza również kierunek, którym powinni podążać przyszli badacze i badaczki historii polskiej homoseksualności. Aby poznać nieznaną antropologię codzienności mniejszości seksualnych w Polsce niezbędne są pogłębione badania etnograficzne, a więc poznanie i zarchiwizowanie „historii mówionej” polskich gejów i lesbijek z PRL.

## BIBLIOGRAFIA

- Bielska, K. (2013). Trzeci obieg wydawniczy w PRL oraz drugi obieg w latach 70. i 80. *Pedagogia Ojcostwa*, 6 (1), 194-201.
- Fiedotow, A. (2012). Początki ruchu gejowskiego w Polsce przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. W: M. Kula (red.), *Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 241-358. doi: 10.31338/uw.9788323511014.
- Kościańska, A. (2012). *Antropologia seksualności. Teoria, etnografia, zastosowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kulpa, R., Mizielińska J. (2011). *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*. Farnham: Ashgate. doi: 10.14746/p.2014.15.10896.
- Kurpios, P. (2004). *Poszukiwani, poszukiwane. Geje i lesbijki a rzeczywistość PRL*. Pozyskano z: [http://web.archive.org/web/20120103223357/http://www.dk.uni.wroc.pl/texty/prl\\_02.pdf](http://web.archive.org/web/20120103223357/http://www.dk.uni.wroc.pl/texty/prl_02.pdf).
- Warkocki, B. (2014). Trzy fale emancypacji homoseksualnej w Polsce. *Porównania*, nr 15, 121-132. doi: 10.14746/p.2014.15.10896.

**Karolina Echaust**

karolina.e84@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

URSZULA SZYMCZAK, PRZEMYSŁAW SIANKO (red.), *Falconry – its influence on biodiversity and cultural heritage in Poland and cross Europe*, Białystok: Ośrodek Edukacji Ekologicznej – Sokolarnia 2016, ss. 339, ISBN 978-83-87026-59-2.

Książka wydana pod redakcją Urszuli Szymak i Przemysława Sianko jest zbiorem artykułów będących rezultatem zorganizowanej w dniach 16-17 października 2015 roku w Supraślu międzynarodowej konferencji naukowej *Falconry – its influence on biodiversity and cultural heritage in Poland and cross Europe / Sokolnictwo – wpływ na bioróżnorodność i dziedzictwo kulturowe w Polsce i w Europie*. Publikacja została wydana w języku angielskim. Większość autorów, pochodzących z takich krajów jak: Polska, Litwa, Białoruś, Rosja czy Wielka Brytania, wzięła udział we wspomnianej konferencji<sup>1</sup>. Książka podzielona jest na trzy główne części, z których każda dotyczy innego kontekstu badań nad sokolnictwem – bioróżnorodności, dziedzictwa kulturowego oraz edukacji ekologicznej. Dodatek stanowi czwarta część w postaci najnowszych raportów i wyników badań nad sokolnictwem, ukazanych w kontekście edukacji i ochrony sokolnictwa jako niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Czytelnik już we wprowadzeniu otrzymuje informacje nie tylko na temat wspomnianej konferencji, ale również o prezentowanych w tomie perspektywach badawczych. Historia sokolnictwa na ziemiach polskich i w wybranych krajach Europy jest przedstawiona na tle współczesnych praktyk podejmowanych w zakresie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, bioróżnorodności i edukacji. Czytelnik ma możliwość

---

<sup>1</sup> Program konferencji [http://sokolarnia.edu.pl/userfiles/userfiles/image/konferencja\\_sokolnicza/falconry\\_sokolnictwo\\_en\\_pl.pdf](http://sokolarnia.edu.pl/userfiles/userfiles/image/konferencja_sokolnicza/falconry_sokolnictwo_en_pl.pdf)[http://sokolarnia.edu.pl/userfiles/userfiles/image/konferencja\\_sokolnicza/falconry\\_sokolnictwo\\_en\\_pl.pdf](http://sokolarnia.edu.pl/userfiles/userfiles/image/konferencja_sokolnicza/falconry_sokolnictwo_en_pl.pdf) [pobrane 27.04.2019 r.].

prześledzenia badań nad sokolnictwem z perspektywy biologiczno-przyrodniczej, historycznej, literaturoznawczej, etnologicznej, archeologicznej, medycznej czy pedagogicznej. To właśnie przenikanie się różnorodnych perspektyw z wynikami współczesnych badań naukowych czyni lekturę tej książki wyjątkową na tle dotychczasowych publikacji dotyczących niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Część pierwsza – *Bioróżnorodność i sokolnictwo* to zbiór czterech artykułów polskich, rosyjskich i białoruskich autorów. Janusz Sielicki w artykule *Falconry as a biodiversity conservation tool* poprzez historię sokolnictwa prowadzi czytelnika do współczesnych problemów i tematów z zakresu ochrony i edukacji ekologicznej. Autor przytacza przykład szkodliwego wpływu na środowisko środka owadobójczego DDT<sup>2</sup>, za odkrycie którego Paul Müller otrzymał w 1948 roku Nagrodę Nobla. Już w kilkanaście lat po przełomowym odkryciu świat nauki dowiedział się o degradującym wpływie DDT na skorupy jaj ptaków (w tym sokoła wędrownego), które stają się tak cienkie, że pękają zanim młode potomstwo zdąży się rozwinąć. Skutkiem działalności człowieka było prawie całkowite wyginięcie sokoła wędrownego na terenie Ameryki Północnej. Sielicki podkreśla, jak ważną rolę w procesie zachowania bioróżnorodności mają projekty edukacyjne i rola pedagogów w kształtowaniu prawidłowych postaw wśród młodego pokolenia. Według autora, sokolnictwo powinno być wspierane na trzech płaszczyznach: ochrony, kultury i edukacji (Sielicki 2016: 26). W kolejnym artykule *Large Falcone in Northern Eurasia: recent population trends and conservation status* rosyjscy naukowcy – Vladimir M. Galushin i Alexander G. Sorokin – charakteryzują trzy gatunki ptaków drapieżnych – sokoła wędrownego, sokoła norweskiego (białozora) i raroga. Autorzy analizowali szlaki migracyjne ptaków oraz praktyki zwierząt w okresie gniazdowania. Wskaźniki badań nad populacją pokazują, że zachowania trzech gatunków różnią się od siebie. Podczas gdy populacja sokoła wędrownego i białożora jest w miarę stabilna na terenie Północnej Eurazji, populacja raroga i zasięg jego występowania zmniejszyły się znacznie pod wpływem kłusownictwa i sieci elektroenergetycznych (Galushin, Sorokin 2016: 37). Z kolei Sławomir i Janusz Sieliccy w artykule *The restoration of the Peregrine Falcon in Poland in 1990-2015 and the falconry* przytaczają dane z ostatnich dziesięcioleci i na przykładzie Polski omawiają restytucję sokoła wędrownego do różnych siedlisk – leśnego, górskiego, miejskiego i hodowli. Kluczowe

<sup>2</sup> <https://pl.wikipedia.org/wiki/Dichlorodifenylotrichloroetan> [pobrane 27.04.2019 r.].

w rozważaniach autorów jest stwierdzenie, że zachwyt nad wynalazkami świata nauki powinien być czyniony z rozważą, gdyż nowe technologie dopóki są korzystne dla ludzkości, dopóty nie zostaną poddane analizie konsekwencji ich stosowania przez dziesięciolecia (Sieliccy 2016: 46). Białoruska badaczka Alena Lustsina, w pracy *Hunting limitations Ahmed at preserving biodiversity in Belarus from the earliest times until the 19th century*, dokonuje analizy łowiectwa w kontekście historycznym na podstawie XIX-wiecznych źródeł ikonograficznych i archiwalnych. Autorka uważa, że bioróżnorodność jest fundamentem środowiska naturalnego, umożliwiającym wzrost i ochronę różnorodnych siedlisk (Lustsina 2016: 50). W Wielkim Księstwie Litewskim łowiectwo stanowiło tę gałąź życia społeczno-gospodarczego, w którym „sokolnicy” byli grupą odpowiedzialną za sokoły należące do władców. O tym, jak cenne były to ptaki, może świadczyć fakt, iż bardzo często stawały się podarunkiem w negocjacjach dyplomatycznych (Lustsina 2016: 57). Kontekst historyczny został przez autorkę przedstawiony na tle współczesnego podejścia do badań nad sokolnictwem i koniecznością ochrony gatunku z zachowaniem należytego szacunku do otaczającego środowiska, jak czynili to nasi przodkowie (Lustsina 2016: 58).

Druga część książki, *Dziedzictwo kulturowe i sokolnictwo*, to najobszerniejsza część, składająca się z trzynastu artykułów. Każdy z autorów przedstawia omawiany temat na różne sposoby. Niektórzy analizują sokolnictwo i łowiectwo na podstawie źródeł archiwalnych i archeologicznych (Zinoviev, Tryk, Zarankaite, Biletski, Gołdyn, Kul-Sialverstva), inni dokonują analizy w oparciu o dzieła staropolskiej literatury (Wilczak), folkloru (Misiak), z perspektywy etnologicznej (Samsonowicz) czy weterynarii (Biletski). Różnorodność podejść do tematu pokazuje interdyscyplinarność badań nad dziedzictwem kulturowym i dowodzi tego, że pomimo iż sokolnictwo doczekało się wielu opracowań naukowych, wciąż jest to temat ważny i wymagający nowych badań w kontekście wielorakich podejść badawczych oraz wywołujący kolejne dyskusje i refleksje o dziedzictwie kulturowym ludzkości. Spośród trzynastu artykułów moją uwagę przykuły trzy. Pierwszy, autorstwa Agnieszki Samsonowicz *Falconry in Medieval Poland*, jest trafnym uchwyceniem tematyki sokolnictwa w perspektywie antropologii historycznej. Autorka dokonuje eksplikacji źródeł archiwalnych pod kątem statusu społecznego sokolniczych w średniowiecznej Polsce (Samsonowicz 2016: 73). Samsonowicz na potwierdzenie ich wysokiego miejsca w hierarchii społecznej przywołuje

bardzo interesujące przykłady sposobów traktowania sokołów wędrownych i ich właścicieli. Po udanym polowaniu *sokolniczy* mógł liczyć na przywilej bycia gościem zorganizowanego na dworze króla przyjęcia, siedząc z nim przy jednym stole (Samsonowicz 2016: 76). Sokolniczy oraz ich sokoły zawsze mogli liczyć na dobrej jakości jedzenie, lepsze nawet niż pożywienie posiadaczy psów uczestniczących w polowaniach (Samsonowicz 2016: 75-76).

Najobszerniejszy artykuł, liczący ponad czterdzieści stron, napisany został przez badacza z Malty. Natalino Fenech w pracy *Raptors and falconry in Malta: culture, history and conservation* przedstawia obszerne opracowanie sokolnictwa maltańskiego. Wyniki jego badań oparte są na analizie źródeł archiwalnych i współczesnych wydarzeń społeczno-politycznych. Autor, spoglądając na badane zjawisko z trzech perspektyw – kultury, historii i ochrony dziedzictwa kulturowego – kreśli wysoce merytoryczną rozprawę, przechodząc od historii do współczesnych problemów sokolnictwa na Malcie. Pokazuje, że człowiek od zawsze był zafascynowany szybkością i precyzją sokołów; oswajając je, włączył do swojej codzienności, chroniąc i otaczając czcią. Fenech analizując źródła archiwalne, konfrontuje je z wynikami badań ornitologów. Zabieg ten czyni tę pracę wartą uwagi. Wyjątkowość sokoła wędrownego jest podkreślana na podstawie jego sposobu lotu. Sokół lecąc pod wiatr, był przez ludzi uważany za zwierzę wyjątkowe, ponieważ według mieszkańców Malty, jako jedyny ptak porusza się w ten sposób. Fenech zaprzecza temu pogładowi, twierdząc, że z ornitologicznego punktu widzenia nie tylko sokół jest ptakiem, który lata pod wiatr, a przekonania ludzi mają wyłącznie charakter metaforyczny, służąc wyróżnieniu sokoła spośród ptaków i uczynieniu go lepszym od innych (Fenech 2016: 125).

Tematyka wspomnianej przeze mnie konferencji oraz publikacji z nią związanej wychodzi naprzeciw badaczom zajmującym się w swojej pracy naukowej nie tylko sokolnictwem, ale, jak na przykład Daria Misiak, badaniem symboliki sowy w polskim folklorze. Sowa, podobnie jak sokół, jest ptakiem drapieżnym, co wyjaśnia fakt umieszczenia opracowania na jej temat w recenzowanej publikacji. Artykuł został napisany w oparciu o dostępną literaturę, brak w nim konfrontacji ze współczesnymi badaniami na temat przedstawienia symboliki zwierząt, a w szczególności ptaków w polskim folklorze, co zdecydowanie obniża jego wartość poznawczą.

Trzecia część, *Edukacja ekologiczna i sokolnictwo*, zasługuje na dłuższy komentarz, gdyż jest to część poświęcona edukacyjnemu wymiarowi

sokolnictwa w Polsce. Trzy różne spojrzenia na tematykę sokolnictwa w edukacji pozwalają podkreślić praktyczny wymiar opisywanego zagadnienia. Ewa Łukaszyk, w tekście *A falconry lesson. The experience of introducing falconry into transdisciplinary curriculum of studies*, podejmuje problematykę przekazywania wiedzy na temat sokolnictwa przez instytucje akademickie, praktyków nauczania, a także konstruowania wiedzy na temat sokolnictwa z perspektywy antropozoologii (*human/animal studies*) (Łukaszyk 2016: 279). Wyniki badań historycznych oraz archeologicznych mogą zostać wreszcie skonfrontowane ze współczesnymi praktykami edukacyjnymi, a efekty takich działań autorka omawia na przykładzie projektu zrealizowanego w 2014 r. w College of Liberal Art, we współpracy z Uniwersytetem Warszawskim. Autorka podkreśla, że projekt jest obecnie realizowany poprzez wdrożenie seminariów z zakresu *human/animals studies*<sup>3</sup>. W semestrze 2015/2016 słuchacze seminarium mogli nie tylko zagłębić się w tajniki sokolnictwa ukazanego w kontekście historycznym oraz antropozoologicznym. Najbardziej atrakcyjne okazały się zajęcia praktyczne, angażujące żywe ptaki. Eksperymentalne zajęcia z sokolnictwa odbywają się nadal i cieszą się dużym zainteresowaniem. Z obserwacji autorki wynika, że udział w seminarium na temat sokolnictwa jest traktowany przez studentów raczej jako proces „kształtowania duszy” oraz „wzrastania w wiedzy” o dziedzictwie kulturowym, aniżeli jako standardowa edukacja, polegająca wyłącznie na przyswajaniu wiedzy (Łukaszyk 2016: 287). Z kolei Artur Gawęł w *Ecological Education Centre of Podlaskie Museum – falconry centre as the museum’s novel practice in environmental education* dokonuje analizy projektu edukacyjnego zrealizowanego w Muzeum Podlaskim w latach 2009-2016. Edukacja muzealna realizowana jest w jedynym w Polsce Ośrodku Edukacji Ekologicznej Sokolarnia działającym przy Muzeum Podlaskim w Białymstoku. Artykuł opisuje kulisy otrzymania dofinansowania na działalność ośrodka z funduszy norweskich (*Norwegian Fund and European Economic Area financial Mechanism*) oraz analizuje krok po kroku wdrażany program edukacyjny. Według autora lekcje zmieniają postrzeganie dzieci dotyczące tych ptaków, nie tylko i wyłącznie jako drapieżników zabijających inne zwierzęta, ale jako ptaków będących istotną częścią ekosystemu, koniecznych w zachowaniu bioróżnorodności środowiska naturalnego (Gawęł 2016: 296-297). Ośrodek realizuje również

<sup>3</sup> <http://falconryheritage.com/> oraz <https://www.facebook.com/falconryheritagetrust> [pobrane 28.04.2019 r.].



działania o charakterze promocyjnym, skupione na rozwoju dzieci i młodzieży, takie jak konkursy czy wystawy czasowe (Gawęł 2016: 301).

W kolejnym artykule Iwona Lewkowicz skupia się na rozważaniach dotyczących ważności edukacji środowiskowej w wychowaniu przedszkolnym. W pracy *Nature in preschool education* porusza istotne kwestie dotyczące rozwoju człowieka w okresie przedszkolnym oraz wpływu edukacji ekologicznej na rozwój przyszłych dorosłych. Autorka podkreśla, że czas przedszkolny jest najlepszy na wdrażanie założeń edukacji przyrodniczej. Opierając się na pracach innych naukowców, specjalizujących się w tematyce edukacji ekologicznej, potwierdza, że nauka i rozwój dzieci w wieku przedszkolnym powinny być ukierunkowane na zajęcia oscylujące wokół zagadnień szeroko rozumianej „natury”. Wówczas bowiem, jak przekonuje, będzie możliwe wychowanie dzieci, a w przyszłości dorosłych, świadomych tego, że jesteśmy częścią natury, a niszcząc „naturę niszczymy samych siebie” (Lewkowicz 2016: 306).

Ostatnia część książki, zatytułowana *Nowe raporty*, zawiera wiele cennych wskazówek dotyczących tego, jak kształcić najmłodsze pokolenia, aby w przyszłości ludzie byli bardziej świadomi swojego dziedzictwa kulturowego, szczególnie tego opartego na relacjach człowiek – środowisko – fauna/flora. Niezwykle cennym źródłem informacji o współczesnym sokolnictwie jest artykuł Jevgeni Shergalin, który omawia zagadnienie w oparciu o *Konwencję ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO*<sup>4</sup>. Autor, na przykładzie projektu badawczego realizowanego przez organizację Falconry Heritage Trust<sup>5</sup>, publikuje *print-screen*’y z opisem wywiadów przeprowadzonych z dwudziestoma trzema sokolnikami z dziesięciu krajów. Z metodologicznego punktu widzenia nagrania wywiadów oraz monologów współczesnych sokolników są ciekawym sposobem zbierania materiału empirycznego, a udostępnienie nagrań na kanale You Tube *Falconry National Trust* popularyzuje tę wiedzę wśród osób zainteresowanych (Shergalin 2016: 329-339).

*Falconry – its influence on biodiversity and cultural heritage in Poland and across Europe* jest pozycją interdyscyplinarną, omawiającą zagadnienia niematerialnego dziedzictwa kulturowego w kontekście bioróżnorodności na przykładzie sokolnictwa. W 2010 sokolnictwo zostało wpisane jako żywa tradycja na *Listę Reprezentatywną Niematerialnego*

<sup>4</sup> <http://www.unesco.org/culture/ich/en/RL/00732> [pobrane 28.04.2019 r.].

<sup>5</sup> <https://www.youtube.com/channel/UCroXKvJex-bMrsBp1IneUbw> [pobrane 28.04.2019 r.].



*Dziedzictwa Kulturowego Ludzkości*<sup>6</sup>. Do Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego dołączyło w roku 2015. Książkę tę można uznać za efekt tych działań. *Falconry...* zainteresuje badaczy, naukowców i praktyków, dla których edukacja przyrodnicza stanowi istotny element badań i jest częścią ich pracy. Będzie ona również stanowiła cenne źródło wiedzy dla pasjonatów oraz przyszłych adeptów tej trudnej, wymagającej ogromnej wiedzy i sporych umiejętności sztuki łowieckiej. Recenzowana publikacja jest godna polecenia ze względu na interdyscyplinarne podejście, które spaja różne perspektywy postrzegania zagadnienia niematerialnego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego. Warto wspomnieć także o znajdujących się w niej mapach oraz bogatym materiale ikonograficznym, ilustracyjnym i fotograficznym, które stanowią istotne uzupełnienie artykułów. Redaktorzy książki zebrali w tomie publikacje, które wzbogacają bardzo liczne już omówienia zjawiska sokolnictwa o współczesny wymiar jego badań. Wielość perspektyw badawczych: historycznej, historiograficznej, literaturoznawczej, archeologicznej, biologicznej, przyrodniczej, etnologicznej, antropozoologicznej, pedagogicznej czy edukacyjnej potwierdza złożoność zagadnień, łączących niematerialne dziedzictwo kulturowe z bioróżnorodnością<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> <https://ich.unesco.org/en/RL/falconry-a-living-human-heritage-01209>[pobrane28.04.2019r.].

<sup>7</sup> Warto byłoby uzupełnić publikację o noty o autorach, co znacznie ułatwiłoby kontakt z autorami tekstów osobom zainteresowanym poszerzeniem wiedzy o sokolnictwie.



**Janina Hajduk-Nijakowska**

jdh@uni.opole.pl

Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa

Uniwersytet Opolski

KAROL DANIEL KADŁUBIEC, *Opowiada Anna Chybidziurowa*, Bystřice: Ducatus Teschinensis 2017, s. 544, ISBN 978-80-906986-0-4.

KAROL DANIEL KADŁUBIEC, *Śpiwo Anna Chybidziurowa a její sómsiedzi*, Bystřice: Ducatus Teschinensis 2018, s.688, ISBN 978-80-906986-1-1.

Dwa obszerne tomy opublikowane przez Karola Daniela Kadłubca będą bez wątpienia dla wielu dużym zaskoczeniem. Autor okazał i jedynej jak dotąd w polskiej literaturze nowoczesnej monografii poświęconej ludowemu gawędziarzowi Józefowi Jeżowiczowi z Kosarzysk na Zaolziu (Kadłubiec 1973) po 45 latach zaprezentował obszerną dwutomową pracę poświęconą Annie Chybidziurowej z Bukowca, najstarszej wsi w Beskidzie Śląskim. O tej wykonawczyni wspominał zresztą już analizując twórczość Jeżowicza na tle innych gawędziarzy cieszyńskich. Po wieloletnich badaniach repertuaru „mistrzynie gawędy”, zarejestrowanego w gwarze jabłonkowskiej na „szpulach” magnetofonowych w latach 1969-1978, autor zdecydował się na udostępnienie zgromadzonego materiału, który posiada wyjątkową wartość dokumentacyjną oraz wzbogaca naszą wiedzę o procesach twórczych w tradycyjnym folklorze oraz o kulturze Zaolzia.

Kadłubiec, analizując repertuar gawędziarki, wyeksponował sposób przejawiania się jej indywidualnych przemyśleń w tradycyjnych, konwencjonalnych treściach, osławiania i odmagiczniania świata bajkowego, przemykania doń treści ze świata realnego, po prostu „uczłowieczenia” bohatera bajkowego. W efekcie trudno zastosować tu tradycyjne pojęcia gatunkowe, bo na przykład bajka religijna „staje się często opowieścią przygodową”, a wiele bajek magicznych, nowelistycznych i legend „ma

charakter ajtiologiczny” (*Opowiadania Anna Chybidziurowa*, s. 32). Z kolei podania oraz anegdota, traktowane przez gawędziarkę często jak opowieści z życia, wyraźnie splatają się z realnym światem, co bez wątpienia zadecydowało o popularności kobiety w lokalnym środowisku. Można postrzegać wskazane przykłady głównie jako przejaw transformacji gatunkowej, można też śledzić obecność konkretnego wątku w różnych narracjach, taka analiza nie jest jednak, moim zdaniem, przydatna do zinterpretowania specyfiki współczesnej sztuki narracyjnej realizowanej w bezpośrednim kontakcie ze słuchaczami. Kadłubiec kilkakrotnie podkreślał, że Anna Chybidziurowa przyciągała ludzi do siebie, bez niej nie mogły się odbyć żadne spotkania sąsiedzkie, potrafiła włączać słuchaczy w swój świat, a bywało, że nawiązywała dialog ze słuchaczem „powodujący powstawanie ciągu wątków, których ogniwnem, jakby konektorem, była określona sytuacja (np. targ), miejsce (np. Jabłonków), bohater (np. Ondraszek), demon (np. nocnica) itp. Rodziły się w ten sposób makrostruktury narracyjne” (*Opowiadania Anna Chybidziurowa*, s. 86). Na taką „siłę przyciągania” wątków zwracało uwagę wielu badaczy, co ostatecznie w nomenklaturze niemieckojęzycznej przyjęło się określać pojęciem *Affinität*. Występowanie tego zjawiska w folklorze prowadzi do „stopienia się poszczególnych wątków, względnie silnego połączenia samodzielnych motywów” i w efekcie „wytwarza się nowy, spokrewniony wątek (o podobnej budowie). W ten sposób powstają całe rodziny wątków (*Typenfamilien*)” (Voigt 1977: 155). To nie jedyny zresztą przykład podważający zasadność stosowania systematyki wątków jako metody badania współczesnych opowieści folklorystycznych, zwłaszcza gdy przedmiotem badań jest przede wszystkim narrator. Kadłubiec zrezygnował wprawdzie z klasyfikowania wątków według katalogów Aarne-Thompsona, Jiří Polívki czy Juliana Krzyżanowskiego, ale uzasadnił to popularnonaukowym charakterem swojej monografii. A przecież, co warto podkreślić, jednocześnie zwrócił uwagę na to, że w interpretacji współczesnych narracji najważniejszy jest kontekst: twórcze przeobrażenia treści przez narratora oraz postępująca w czasie zmienność struktur gatunkowych.

Kadłubiec prezentuje opowieści Anny Chybidziurowej w układzie chronologicznym, według daty ich rejestracji, od 14 lutego 1969 r. do 5 stycznia 1978 r., publikując w sumie 349 tekstów. Taka kompozycja pozwala śledzić postępujący przez lata proces twórczego kreowania przez gawędziarkę fabuły, wzbogacanej często nowymi doświadczeniami i obrazami otaczającego ją świata, zwłaszcza gdy opowiada ona o zdarze-

niach już wcześniej zapisanych przez badacza a prezentowanych innym słuchaczom. Czytamy te same, a jednak nie takie same opowieści, co jest najlepszym potwierdzeniem tezy Waltera Onga, że w kulturach oralnych „oryginalność opowieści nie zasadza się na wymyślaniu nowych fabuł, lecz na uzyskaniu specyficznej interakcji z konkretnym audytorium – opowiedana historia musi za każdym razem zostać w niepowtarzalny sposób wprowadzona w niepowtarzalną sytuację, bowiem kultura oralna wymaga reakcji audytorium, nierzadko żywiołowej” (Ong 1992: 68). Każde kolejne odtworzenie opowieści jest zatem jej modyfikacją, realizowaną przez narratora, który może opierać się na różnych źródłach: obok wzbogacania opowieści o własne przeżycia, emocje i przemyślenia może wykorzystać wszelkie inne inspiracje. Współczesna folklorystyka konsekwentnie podkreśla te uwarunkowania.

Autor omawianych publikacji zresztą wielokrotnie podkreślał, że gawędziarza należy obserwować w ciągu kilku lat i nawiązywać z nim osobisty kontakt. Każdy, kto miał możliwość zobaczyć i usłyszeć Karola Kadłubca w tradycyjnej sytuacji folklorotwórczej, która w sposób naturalny rodzi potrzebę opowiadania, musi przyznać, że wnioski na temat specyfiki gawędziarstwa ludowego nie tylko wynikają z akademickich analiz, ale zostały „przetestowane” przez niego własną twórczą obecnością w kulturze regionu. Sprzyjało to również precyzyjnej analizie ekspresji gawędziarki oraz używanych przez nią środków parajęzykowych (intonacja, tempo, modulacja i barwa głosu) i pozajęzykowych (mimika i gestykulacja), która służy temu, by jak najdokładniej przybliżyć niepowtarzalny urok jej prezentacji, ponieważ każdego gawędziarza trzeba przede wszystkim słyszeć i widzieć, „być w polu jego narracji”. Same zdjęcia (autorstwa Stanisława Orszulika) oraz dołączona do tomu płyta CD z wybranymi opowieściami nie oddają oczywiście w pełni performatywnego charakteru tego wydarzenia, realizowanego nie tylko w obecności badacza, ale i w gronie lokalnych słuchaczy, są jednak ważnym dokumentem „gwarowego kreowania świata, którego nikt już nigdy nie przywoła” (*Opowiadania Anna Chybidziurowa*, s. 88). Obszerną część opracowania poświęcił więc Kadłubiec językoznawczej analizie gwary jabłonkowskiej, która przynależy do polskich gwar śląskich, jednak posiada specyfikę pogranicza kulturowego i którą charakteryzuje, zdaniem badacza, „zdecydowana większość cech staropolskich” (*Opowiadania Anna Chybidziurowa*, s. 106). W omawianym tomie cały tekst Kadłubca opublikowano równolegle w języku czeskim, ponadto dołączono do tomu słownik gwarowy polsko-czeski w opracowaniu

Henryka i Piotra Żabińskich, co bez wątpienia ułatwia lekturę powieści.

Tom drugi ma nieco inny charakter, zasygnalizowany już tytułem: *Śpiywa Anna Chybidziurowa a její sómsiedzi*. Zamiarem autora było bowiem zaprezentowanie ludowych śpiewów z południowej części Ziemi Cieszyńskiej (na lewym brzegu Olzy), której granice wyznacza gwarra jabłonkowska. Wszystkie materiały zgromadzone zostały w latach 1966-1995 przez Sekcję Folklorystyczną Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Czeskim Cieszynie, którą kierował Karol Daniel Kadłubiec. Organizował on cotygodniowe wyjazdy badawcze, a także praktyki i warsztaty dla studentów i młodych naukowców, wdrażając nowoczesne metody badań terenowych. Zgromadzono wówczas niezwykle cenne materiały. Piosenki śpiewane w gwarze jabłonkowskiej przez Chybidziurową, a także przez innych pieśniarzy, funkcjonowały w wielu wariantach na rozśpiewanym Zaolziu i doczekały się renesansu dzięki współczesnym kapelom, a zwłaszcza, co z satysfakcją zauważył Kadłubiec, zespołom regionalnym (np. chór Gorol) i imprezom popularyzującym tradycję regionu (Gorolski święto, czy Slezské dny). Są to już wprawdzie zjawiska określane mianem folkloryzmu widowiskowego, ale coraz więcej badaczy uznaje go za „drugie życie folkloru”, dostrzegając w nim powstawanie nowych, ponadlokalnych i ponadnarodowych form folkloru, których nie można intepretować przy użyciu tradycyjnych kryteriów. Moim zdaniem folklorizm jest nowym jakościowo komponentem, inspirującym i kreującym formy uczestnictwa we współczesnej kulturze popularnej. Znana słowacka folklorystka Hana Hlôšková wykazała, że „folklor stał się hobby, formą relaksu realizowanego w ramach wolnego czasu, nierzadko wynikając z motywacji ochrony, utrzymania i rozwoju «starodawnych wartości»” (Hlôšková 2013: 413); jest on zarazem elementem silnie integrującym grupę, decydującym o świadomym uczestnictwie w imprezach folklorystycznych. Sytuacja ta stanowi bez wątpienia specyficzną reakcję na ekspansję globalizacji, postrzeganej przez te społeczności jako zagrożenie dla tradycyjnych wartości, co skłania do poszukiwania źródeł „autentycznej” tradycji ludowej.

Nie ulega dla mnie wątpliwości, iż taka właśnie intencja spopularyzowania dorobku pieśniowego regionu przyświecała Kadłubcowi, kiedy zdecydował się na opublikowanie gromadzonych przez lata materiałów. Wprowadzając czytelnika w specyfikę dorobku pieśniowego minionych pokoleń, wiele miejsca poświęcił także poetyce pieśni i ich zróżnicowaniu gatunkowym, zwracając uwagę na powiązania z dawną obrzędowo-

ścią i życiem codziennym. Szczególnie interesujący jest zaprezentowany przez badacza kontekst wspólnotowych spotkań (tzw. *pobaby*), na których skubano pierze (*skubaczki*), obrabiano len lub wełnę, a którym towarzyszyły piosenki sentymentalno-miłosne, ballady i żartobliwe przyśpiewki lub też śpiewy autorskie, refleksyjne, które z czasem, podlegając procesowi folkloryzacji, traciły znamiona indywidualne. Ważnym elementem wzbogacającym, zdaniem Kadłubca, repertuar pieśniowy na pograniczu, były migracje piosenek, a zwłaszcza swoista ekspansja w stronę Moraw polskich i cieszyńskich ballad, pieśni obrzędowych czy weselnych. Stąd na przykład autor dostrzegł „polskie mazurkowe rytmy” w piosenkach subregionu jabłonkowskiego. Bogata materiałowa dokumentacja utworów wykonywanych przez Annę Chybidziurową i jej sąsiadów jest w opinii badacza zbiorem „oryginalnym, udomowionym poprzez tutejszą śląskopolską gwarę”, a dla Ziemi Cieszyńskiej „te piosenki są jej kodem kulturowym” (Śpiywa *Anna Chybidziurowa*, s. 40).

Wszystkie piosenki prezentowane w tomie, a jest ich 450 (czasami w kilku wariantach) wzbogaciła zapisem nutowym muzykolog Magdalena Szyndler. Posiadają one informację o wykonawcy i dacie zapisu, nie są zatem anonimowe, jak to bywa w klasycznych śpiewnikach. Najwięcej, bo aż 108 „pieśniczek” wykonała Chybidziurowa. Jej dorobek stał się bowiem dla badacza punktem wyjścia do przeanalizowania w szerokiej już perspektywie dorobku pieśniarskiego południowej części Ziemi Cieszyńskiej. Kolejne publikowane w tomie utwory uporządkowano według regionów, z których pochodzą pieśniarze. Wybrane utwory wszystkich wykonawców znalazły się na dołączonej do tomu płcie CD.

Oba omawiane tomy są rzetelną dokumentacją kultury ludowej Zaolzia, utrwalonym zapisem aktywności twórczej nosicieli niematerialnego dziedzictwa kulturowego, ukazanego na tle historycznych i kulturowych przemian Śląska Cieszyńskiego. Opublikowano je między innymi przy wsparciu finansowym Rady Rządu do spraw Mniejszości Narodowych Republiki Czeskiej oraz Kongresu Polaków w Republice Czeskiej i Funduszu Rozwoju Zaolzia.

## BIBLIOGRAFIA

Hlôšková, H. (2013). Fenomény folklorizmu. Medzi globálnym a lokálnym (na príklade troch podujatí), *Slovenský Národopis*, 61(4), 408-429.



- Kadłubiec, K. D. (1973). *Gawędziarz cieszyński Józef Jeżowicz*. Ostrawa: Profil.
- Ong, W. (1992). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* (przeł. J. Japola). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Voigt, V. (1977). Affinität. W: K. Ranke (red.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, t. 1. Berlin – New York: Walter de Gruyter.

## VI. KOMUNIKATY

### **Zofia Boni**

zofia.boni@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

### **Małgorzata Kowalska**

malgorzata.kowalska@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

(w imieniu Komitetu Organizacyjnego kongresu)

### **IUAES 2019 INTER-CONGRESS “WORLD SOLIDARITIES” 27-31 SIERPANIA 2019 ROKU, UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU**

W dniach od 27 do 31 sierpnia 2019 na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza odbył się doroczny kongres najstarszego i największego międzynarodowego towarzystwa naukowego antropologów i etnologów – International Union for Anthropological and Ethnological Sciences (<https://www.iuaes2019.org/>), zorganizowany przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM oraz Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Honorowym patronatem wydarzenia objął Prezydent Miasta Poznania. W skład Komitetu Naukowego oraz Rady Doradczej weszli przedstawiciele władz IUAES oraz polskiej antropologii, a Komitet Organizacyjny składał się z pracowniczek i pracowników oraz doktorantek Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Partnerami finansowymi i strategicznymi Kongresu był Wenner Gren Foundation, Poznań Convention Bureau, Centrum Kultury Zamek, Aquanet oraz Lufthansa i LOT.

Celem Kongresu była dyskusja o tym, w jaki sposób antropologia studiuje, wytwarza i angażuje się w różne formy solidarności na świecie.

650 antropolożek i etnologów z 60 krajów w ciągu pięciu dni uczestniczyło w ponad 100 panelach tematycznych, 8 panelach dyskusyjnych (*round tables*) oraz 8 warsztatach, mogli też zobaczyć jeden z 23 filmów etnograficznych, wyświetlanych w ramach sesji audiowizualnej. Pierwszy i trzeci dzień kongresu uświetniły wykłady Chrisa Hanna oraz Alisse Waterston, traktujące o, odpowiednio, „The Seduction of Europe and the Solidarities of Eurasia” oraz „Imagining World Solidarities for a Livable Future”. W kongresowe poranki wziąć można było udział w sesjach plenarnych poświęconych solidarności w akademii, solidarności wykraczającej poza relacje międzyludzkie (*transhuman*) oraz solidarności w czasach migracji, ksenofobii i populizmu. Całość uzupełniały spotkania komisji tematycznych IUAES oraz posiedzenia władz IUAES i World Anthropological Union, wystawy i promocje książek oraz udział organizacji pozarządowych, na co dzień realizujących działania na rzecz solidarności. Dodatkowo wziąć można było udział w uroczystej kolacji w restauracji Meridian w zabytkowym Parku Sołackim, w tematycznym spacerze po mieście, a wieczorem wybrać się do jednego z trzech klubów kongresowych lub na piątkowy koncert nad jeziorem Malta. Było to bez wątpienia największe wydarzenie organizowane do tej pory przez polską antropologię.

Podczas spotkań i wystąpień dyskutowano takie kwestie, jak kondycja solidarności w czasach migracji, uchodźstwa, ksenofobii i populizmu, a także w kontekście różnic płciowych i pokoleniowych; społeczne mechanizmy wykluczenia i dyskryminacji; konieczność rozwijania solidarności z innymi gatunkami i całymi ekosystemami, szczególnie w dobie kryzysu ekologicznego; antropologiczna krytyka neoliberalizmu ekonomicznego i nacjonalizmu; antropologia w obliczu klęsk żywiołowych, konfliktów zbrojnych i epidemii; prawa społeczności rdzennych i nomadycznych; oraz wiele innych.

Szczególny nacisk podczas Kongresu kładziono na solidarność i odpowiedzialność względem środowiska naturalnego – zarówno pod względem poruszanej tematyki, jak i samej organizacji. Z myślą o ekoodповідzialności zadbano o wybór cateringu oferującego dania wegańskie, wegetariańskie i bezglutenowe, kawę fair-trade, produkty od lokalnych dostawców oraz – przede wszystkim – biodegradowalne naczynia. Aby wyeliminować zużycie plastikowych butelek, goście byli zachęcani do picia wody kranowej (w dołączonych do pakietów startowych bidonach). Zgodnie z zasadą *zero waste*, wszystkie nieskonsumowane zestawy lunchowe przekazywano organizacji społecznej, wspierającej ludzi wycho-

dzących z bezdomności oraz poznańskim freeganom. Wszyscy goście mogli nieodpłatnie korzystać z komunikacji miejskiej na terenie całego Poznania.

Kongres stworzył liczne okazje do nawiązania współpracy międzynarodowej, a także umocnił rolę dyscypliny w czasie, gdy jej waga kwestionowana jest nie tylko w Polsce. Listy z podziękowaniami i gratulacjami, jakie nadal docierają do organizatorów świadczą o tym, że IUAES 2019 zorganizowany na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza był sukcesem i przyczynił się do umocnienia znaczenia polskiej i poznańskiej antropologii.

\*\*\*

Jednym z wydarzeń traktujących o solidarności, przede wszystkim w ramach dyscypliny i w świecie akademickim, była sesja plenarna młodych naukowców „Anthropological Solidarities: Lines of Division and Collaboration within Academia”, zorganizowana i prowadzona przez autorki tego tekstu, pracowniczki Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. W sesji wzięły udział dr Dorota Woroniecka-Krzyżanowska z Uniwersytetu Łódzkiego i Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie oraz dr Mariya Ivanchevaz Uniwersytetu w Liverpoolu, a także dr Amurabi Oliveira z Federalnego Uniwersytetu Santa Catarina we Florianópolis w Brazylii. Celem sesji było zainicjowanie dyskusji nad solidarnością antropologów i antropolożek – zarówno względem siebie, w ramach działalności akademickiej, jak i wobec osób uczestniczących w naszych badaniach. Antropologia – tak jak inne dyscypliny – opiera się na relacjach władzy przebiegających według różnych podziałów, a pomimo teoretycznej refleksji nad świadomością i odpowiedzialnością badacza, wciąż pełna jest nierówności związanych z dostępem do wiedzy i finansowania nauki. I tak, często nie mamy instytucjonalnego dostępu do publikacji w prestiżowych międzynarodowych tytułach, nawet jeśli same w nich publikujemy; częściej czytane i cytowane są artykuły publikowane przez badaczy z zamożnych ośrodków, które stać na sfinansowanie wolnego dostępu, tym samym reprodukcją nierówności strukturalne; wciąż niepodważalna jest też hegemonia instytucji globalnej Północy, wyrażana m.in. w dominacji języka angielskiego, dostępie do bibliotek i baz danych, czy finansowaniu podróży na konferencje. Jednocześnie współczesna akademia coraz częściej opiera się na neoliberalnych zasadach prywa-

tyzacji, indywidualnej odpowiedzialności, tzw. współpracy gospodarczej – i coraz mniej w niej miejsca i czasu na zadawanie nowych pytań bez prostych odpowiedzi, dotyczących także organizacji naszej pracy.

Sesja miała na celu dyskusję nad współpracą i solidarnością we współczesnej antropologii. Opierając się na swoich doświadczeniach pracy w Iraku i Palestynie, dr Dorota Woroniecka-Krzyżanowska opowiedziała o tym, jak solidarność rozumiana jest przez badaczy z mniej uprzywilejowanych ośrodków, i jak duże nierówności wciąż istnieją w naszym dostępie do wiedzy, mobilności i badań. Zwróciła także uwagę, że pojęcie „dostępu do wiedzy” opiera się na założeniu dostępu do wiedzy i nauki „Zachodu”, oraz jak problematyczna ta hegemonia wiedzy zachodniej pozostaje. Zauważyła też, że słowo współpraca, choć określa obecnie preferowany sposób działania zarówno w antropologii, jak i innych dyscyplinach, często okazuje się być jedynie pustym frazesem. Mówienie o współpracy naukowej tworzy iluzoryczne poczucie pewnej symetrii, podczas gdy powinniśmy raczej zastanawiać się nad tym, jak faktycznie możemy współtworzyć wiedzę z badaczami z mniej uprzywilejowanych ośrodków, których moglibyśmy traktować nie tylko jako „lokalnych ekspertów”, ale też rzeczywiście wspólnie z nimi, od początku realizować projekty badawcze.

Dr Mariya Ivancheva, opierając się na wieloletnich badaniach etnograficznych systemów nauczania wyższego w Wenezueli, Irlandii, RPA oraz Wielkiej Brytanii, skupiła się na efektach prywatyzacji uczelni wyższych i pogłębianych przez nią nierównościach w podziale pracy naukowej, związanych z płcią, wiekiem i krajem pochodzenia. Zauważyła, że warto patrzeć na uniwersytety nie tylko jako systemy reprodukcji bądź oporu społecznego, ale też jako przestrzeń walk klasowych, które definiują podział władzy w społeczeństwie. W Wielkiej Brytanii dydaktyka częściej jest prowadzona przez kobiety – i coraz częściej jest realizowana zdalnie, na przykład z Indii, przez osoby zatrudniane tylko na słabo płatne kontrakty tymczasowe. Obecny system wspiera przede wszystkim osoby już uprzywilejowane, tym samym bardzo ograniczając możliwości rozwoju naukowego i pracy badawczej pozostałym. Te strukturalne nierówności odbijają się też na studentach.

Z kolei dr Amurabi Oliveira powołał się na przykłady z Brazylii i Ameryki Łacińskiej, gdzie nauka podlega *de facto* jeszcze silniejszym niż w Europie procesom prywatyzacyjnym. Zwrócił uwagę przede wszystkim na trudną sytuację młodych badaczy i badaczek. Opowiedział

o historycznym znaczeniu idei i praktyki solidarności dla powstania antropologii w Brazylii, w tym o współpracy brazylijskich i zagranicznych antropologów oraz lokalnych religijnych przywódców (*povo de santo*), podkreślając tym samym znaczenie współpracy między akademią a szerszym społeczeństwem. Odniósł się także do obecnych ataków na nauki humanistyczne, podkreślając znaczenie antropologii i solidarności zarówno w obrębie dyscypliny, jak i poza nią.

Zagadnienia solidarności i nierówności w nauce oraz roli uniwersytetów w życiu intelektualnym, studenckim, ale i szerzej – społecznym zostały pogłębione podczas dyskusji z udziałem słuchaczy. Rozmawialiśmy też o pozytywnych przykładach, o konieczności dyskusowania znaczenia oraz, może przede wszystkim, praktykowania współpracy w antropologii na co dzień, w naszych relacjach interpersonalnych. Kończąc sesję, zwróciliśmy uwagę na szczególną rolę osób, które znajdują się w uprzywilejowanej pozycji i znaczenie ich działań dla budowania solidarności w obrębie dyscypliny. Chciałybyśmy, by sesja ta stała się przyczynkiem do szerszej refleksji nad współczesnym znaczeniem solidarności i współpracy w antropologii, nauce i społeczeństwie.





**Karolina Dziubata, Michalina Janaszak,  
Natalia Ostaszewska, Martyna Szalek**  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA NAUKOWA  
„ZAANGAŻOWANIE/EDUKACJA/ANIMACJA.  
ETNOLOGIA I ANTROPOLOGIA KULTUROWA WOBEC  
ZMIAN SPOŁECZNYCH”, 18-22 WRZEŚNIA 2019 R., POZNAŃ**

Konferencja „ZAANGAŻOWANIE/EDUKACJA/ANIMACJA. Etnologia i antropologia kulturowa wobec zmian społecznych” towarzyszyła XCV Walnemu Zgromadzeniu Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. 18 września w Instytucie im. Oskara Kolberga w Poznaniu odbyło się posiedzenie Zarządu Głównego PTL, natomiast 19 i 20 września na Wydziale Historycznym UAM miały miejsce obrady konferencyjne. Podczas Walnego Zgromadzenia Delegatów (19.09.) dokonano wyboru Zarządu Głównego na kadencję 2019-2023 nowych władz Towarzystwa. Konferencja została zorganizowana przez Zarząd Główny PTL i Oddział PTL w Poznaniu, a także Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Instytut Socjologii UAM, Centrum Badań Migracyjnych, Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu oraz Muzeum Etnograficzne – Oddział Muzeum Narodowego w Poznaniu.

Obrady konferencyjne otworzyła prezeska Oddziału PTL w Poznaniu, dr hab. prof. UAM Anna Weronika Brzezińska, która powitała zgromadzonych, wprowadziła ich w tematykę konferencji i zapowiedziała sesję plenarną. Następnie głos zabrał prezes Zarządu Głównego PTL mijającej kadencji, dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, prof. dr hab. Michał Buchowski, nawiązując w swym przemówieniu do obchodzonego w maju 2019 roku stulecia poznańskiego uniwersytetu oraz tradycji i współczesnego funkcjonowania miejscowego akademickiego ośrodka etnologicznego. W dalszej części prezeska Oddziału PTL w Krakowie, Małgorzata Oleszkiewicz, zaprezentowała najnowszą publikację wydaną przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze: *Etnografowie*

*i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. V, pod red. dr Katarzyny Ceklarz, dr Anny Spiss i prof. Jana Świącha.

Sesję plenarną rozpoczęło wystąpienie dr hab. prof. UwB Urszuli Wróblewskiej (Wydział Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku), zatytułowane *Regionalizm w szkołach w okresie międzywojennym – między teorią a praktyką*. Referentka skupiła się na kwestiach związanych ze sposobem postrzegania regionalizmu, analizując między innymi szkolne programy nauczania. Następnie mgr Marta Kluszczyńska zaprezentowała, w imieniu swoim oraz dr hab. prof. UAM Izabelli Main (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Centrum Badań Migracyjnych UAM), temat *Projekty edukacyjne na rzecz integracji społecznej oraz kształtowania postaw tolerancji i zrozumienia*, koncentrując się wokół działań Centrum Badań Migracyjnych UAM. Wśród omawianych projektów znalazła się między innymi akcja „Zaadoptuj kamizelkę”, koordynowana przez Centrum Badań Migracyjnych UAM oraz Migrant Info Point. Inicjatywa polegała na umieszczaniu w przestrzeni publicznej – w urzędach, kinach, kawiarniach, kościołach, szkołach itp. – kamizelek ratunkowych noszonych przez przepływających przez morze uchodźców. Jedna z takich kamizelek znalazła się na sali obrad konferencyjnych. Jako trzecia głos zabrała Elżbieta Berendt (Muzeum Etnograficzne MNWr), której wystąpienie zatytułowane *Mediatorzy i opowiadacze. Muzealnictwo zaangażowane* poświęcone było rozważaniom na temat roli, jaką mogą odgrywać muzea w oswojaniu obcego terytorium oraz postrzeganiu inności.

Po przerwie dr hab. prof. UŁ Inga B. Kuźma (Pracownia Antropologii Praktycznej, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Centrum Innowacji Społecznych UŁ, PTL Oddział w Łodzi) mówiła o *Praktykowaniu antropologii w sferze publicznej*. Referentka zwróciła uwagę na wyzwania, z jakimi mierzy się badacz realizujący zadania w sferze publicznej, zastanawiając się jednocześnie nad rolą i społecznym postrzeganiem antropologów. Następnie Anna Czyżewska (Federacja Mazowia) przedstawiła inicjatywy partycypacyjne związane z akcjami społecznymi w referacie *Projekty partycypacyjne i formy współpracy ze środowiskami lokalnymi w zakresie współtworzenia przestrzeni społecznych*. Jednym z omawianych projektów było „Jednodniowe Muzeum Żbikowa” – wystawa prezentowana w przestrzeni pruszkowskiego Muzeum Duląg 121.

Sesję plenarną zamknęło wystąpienie dr hab. Tomasza Rakowskiego (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, PTL Oddział w War-

szawie), zatytułowane *Etnografia, eksperyment, współdziałanie. Antropologiczne wymiary sztuki społecznej i partycypacyjnej*, w którym referent na przykładach konkretnych inicjatyw z pogranicza sztuki i animacji rozważał zagadnienia związane z etnografią twórczą i otwierającą.

Po przerwie rozpoczęła się sesja posterowa, podczas której uczestnicy konferencji mogli zapoznać się z plakatami naukowymi, przedstawiającymi zagadnienia związane z problematyką z zakresu edukacji i animacji, a także porozmawiać z autorkami i autorami prezentowanych posterów.

Ostatni element programu dnia stanowiło Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, podczas którego wybrano nowe władze na kadencję 2019-2023. Funkcję prezesa powierzono dr hab. prof. UAM Annie Weronice Brzezińskiej.

Drugiego dnia konferencji, w piątek 20 września, w budynku Collegium Historicum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu odbyły się równolegle trzy sesje. Obrady w ramach każdej z nich podzielone były na dwa bloki. Sesja pierwsza miała miejsce w sali nazwanej imieniem wybitnego polskiego badacza i kluczowej postaci dla rozwoju naszej dyscypliny w poznańskim ośrodku etnologicznym – profesora Józefa Burszty.

Panel otworzył referat dr Katarzyny Majbrody (Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW) *O potrzebie współpracy i współtworzenia edukacji otwierającej. Antropologia społeczno-kulturowa jako krytyczna praktyka demokratyzacji wiedzy*, w którym badaczka odpowiedziała na pytanie o możliwości i ograniczenia pojawiające się w rozwijaniu antropologicznych praktyk edukacyjnych. Studium przypadku omawianego problemu był projekt Pracowni Edukacji Otwierającej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Pracownia została podana jako przykład strategii demokratyzacji wiedzy i konkretnej oferty edukacyjnej, którą może zaproponować antropologia kulturowa. Nasza dyscyplina, z uwagi na silnie zróżnicowane obszary zainteresowań badawczych, może zostać wykorzystana do uzupełnienia treści edukacyjnych m.in. o wątki międzykulturowe, wielokulturowe, regionalne, genderowe, obywatelskie, emancypacyjne, równościowe i antydyskryminacyjne. Jako badaczki i badaczki, apelowała dr Majbroda, powinniśmy popularyzować tworzoną przez nas rzetelną wiedzę na tematy, którymi się zajmujemy. Dzięki temu, jako edukatorzy, możemy przyczynić się do minimalizowania i zapobiegania dyskryminacji i marginalizacji jednostek lub grup społecznych w praktykach edukacyjnych.

Jako druga wystąpiła dr hab. Magdalena Krysińska-Kałużna (Ośrodek Studiów Amerykańskich – CESLA UW) z referatem o tytule *Czy w Polsce możliwa jest antropologia działająca Sola Taxa?* Badaczka zaprezentowała sylwetkę Sola Taxa, amerykańskiego antropologa znanego z koncepcji *action anthropology* oraz badań wśród Indian Meskwaki. Prelegentka poddała refleksyjnej krytyce działania antropologów, które bywają oparte są na relacjach kolonialnych – przedmiotowe traktowanie jednostek lub grup społecznych, wśród których prowadzi się badania, postrzeganie ich jedynie jako źródło wiedzy i narzędzie do pozyskania informacji. Badaczka skrytykowała również system szkolnictwa wyższego i struktury akademickie, które zmuszają antropologów i antropolożki do „produkcji” badań terenowych, tekstów naukowych i wystąpień konferencyjnych w celu zdobycia wymaganych przez uczelnie i programy stypendialne punktów. Magdalena Krysińska-Kałużna postulowała postawę zaangażowaną w problemy badanej społeczności. Do takich działań należą m.in. koordynowanie przez nią sprawy ludów tubylczych Ameryki Łacińskiej w polskiej sekcji Amnesty International, długoletnia współpraca z Centrum Informacyjnym Romów i działania w ramach Akademii Demokracji.

Trzecim referatem w ramach sesji był „*Konkurs Antropologiczny*” na Pomorzu: *przykład upowszechniania wiedzy antropologicznej w ośrodku etnologii gdańskiej* przedstawiony przez dr hab. Tarzycjusza Bulińskiego i mgr Martę Szaszkievicz (Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Gdański). Prelegenci przedstawili genezę, cel i przebieg czterech edycji konkursu, który stanowi cykliczny projekt organizowany przez Studenckie Koło Naukowe Etnologów Uniwersytetu Gdańskiego oraz Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej UG od 2014 roku. Dedykowany jest on uczniom szkół ponadgimnazjalnych województwa pomorskiego. Jego nadrzędnym celem jest popularyzowanie wiedzy na temat antropologii, zwiększenie świadomości kulturowej wśród licealistów oraz zaprezentowanie naszej dyscypliny jako nauki atrakcyjnej dla młodego człowieka.

Czwarty referat zatytułowany *Nauczania zaangażowane a kompetencje interkulturowe nauczycieli z perspektywy antropologii edukacji* zaprezentował dr Jarema Drozdowicz (Wydział Studiów Edukacyjnych UAM). Dr Drozdowicz przedstawił koncepcję nauczania zaangażowanego, czyli refleksyjnego, świadomego i otwartego podejścia do praktyk edukacyjnych. W kontekście tym wyróżnił antropologię edukacji, czyli subdyscyplinę mieszczącą się zarówno w ramach pedagogiki jak i antropologii kulturowej. Wątki podjęte przez dra Drozdowicza nawiązywały do poprzed-

nich referatów, przede wszystkim do postulatów przedstawionych przez dr K. Majbrodę i dr hab. M. Krysińską-Kałużną. Prelegent zaproponował bowiem udział antropologów we wprowadzaniu zmian polityki, języka i paradygmatu edukacyjnego, które miałyby na celu kształtowanie nowych dyskursów edukacyjnych oraz implementację praktycznych rozwiązań.

Pierwszy po dyskusji i przerwie kawowej, a jednocześnie piąty w całym panelu referat wygłosiła prof. dr hab. Janina Hajduk-Nijakowska (Uniwersytet Opolski). W wystąpieniu zatytułowanym *Miejsce etnologii w procesie kształtowania współczesnej pamięci zbiorowej* badaczka zwróciła uwagę na kluczową w procesach tożsamościowych rolę pamięci zbiorowej, która stanowi fundament systemu wartości przesądzającego o postrzeganiu i rozumieniu świata przez jednostki lub grupy. Prof. J. Hajduk-Nijakowska podniosła również kwestię wpływu popularyzacji wiedzy etnologicznej, powstającej na skutek prowadzenia badań terenowych, na proces kształtowania się pamięci zbiorowych. Jednym z postulatów, które badaczka zaproponowała w swoim wystąpieniu, było wykorzystanie etnologii w celu przemodelowania programu wdrażania oficjalnej polityki pamięci do edukacji szkolnej. Wartością, którą nasza dyscyplina mogłaby wprowadzić do szkół, byłyby w tym kontekście przede wszystkim wiedza regionalna, eksponująca różne wspólnoty pamięci funkcjonujące w danym regionie.

Przedostatni referat należał do prof. Larisy Vakhniny (Zakład Folklorystyki Ukrainiejskiej i Zagranicznej Instytutu Sztuki, Folklorystyki i Etnologii im. M. Rylskiego Narodowej Akademii Nauk Ukrainy). W prezentacji *Inspiracyjna rola polskiej etnologii i antropologii kulturowej dla nauki ukraińskiej* prof. Vakhnina zarysowała naukowe relacje między polską a ukraińską szkołą etnologii i antropologii kulturowej. Badania prowadzone przez przedstawicieli polskich ośrodków naukowych w zakresie ludoznawstwa rozszerzają obszary ukraińskiej etnologii w kontekście europejskim oraz stanowią inspirację dla studiów polonistycznych i porównawczych. Badaczka zwróciła uwagę na efekty owocnej współpracy między innymi z prof. Anną Brzozowską-Krajką, prof. Jerzym Bartmiński czy prof. Anną Engelking. Prof. Vakhnina podzieliła się również refleksją na temat stanu ukraińskiej etnologii i folklorystyki, które znajdują się obecnie w sytuacji zagrożenia. Problematiczne jest na przykład istnienie odpowiednich katedr na ukraińskich uniwersytetach. Podobną sytuację możemy zaobserwować również w Polsce, gdzie etnologia i antropologia kulturowa zniknęły ze spisu dyscyplin naukowych. Tymczasem, jak

zauważyła prof. Vakhnina, dyscypliny te nadal zostają naukami, które odgrywają znaczącą rolę dla zachowania własnej tożsamości – nie tylko jednostkowej i grupowej, lecz także narodowej.

Jako ostatni w sesji pierwszej wystąpił dr hab. prof. UMK Piotr Grochowski (Katedra Kulturoznawstwa UMK). W referacie zatytułowanym *Rola etnologii i folklorystyki w rozwoju polskich ruchów rodzimowierczych* badacz skoncentrował się na wykazaniu relacji między środowiskami rodzimowierczymi a polską etnologią i folklorystyką. Relacja ta, jak zauważył prof. Grochowski, działa w obie strony. Nie tylko rodzimowiercy przetwarzają istniejące źródła i opracowania etnologiczne na potrzeby rekonstruowania wierzeń, praktyk obrzędowych czy przygotowywania imprez popularyzujących wiedzę o kulturze Słowian. Naukowcy także, swoją działalnością i niekiedy angażowaniem się w wydarzenia organizowane przez grupy rodzimowiercze, wpływają na ich wyobrażenie o religii przedchrześcijańskiej, a tym samym na współczesne wyobrażenie rodzimowierstwa w ogóle. Prof. Grochowski zwrócił uwagę na to, że pozostawione przez nas prace naukowe, książki i artykuły nie są zawieszonymi w próżni, zamkniętymi eksponatami, lecz dobrem ogólnym, do którego każdy ma dostęp, dzięki czemu same mogą stanowić źródło kolejnych zjawisk.

Wszystkie referaty zaprezentowane w ramach tej sesji posiadały wspólny mianownik, który stanowił jednocześnie główną oś rozważań całej konferencji – zaangażowanie etnologów i antropologów w przestrzeniach pozanaukowych i pozaakademickich. Z jednej strony wiedza, którą nabywamy ramach prowadzonych przez nas badań terenowych może – jak wykazała m.in. dr K. Majbroda – zostać wykorzystana do szeroko zakrojonych projektów aktywizujących mających na celu rozszerzenie treści edukacyjnych w Polsce. Z drugiej – co przedstawił w swoim wystąpieniu prof. Piotr Grochowski – musimy być świadomi tego, że dokonania wielu pokoleń etnologów i folklorystów tak czy inaczej mogą stanowić inspiracje do różnego rodzaju praktyk społecznych. Powyższe stwierdzenia rodzą dwa wnioski. Po pierwsze, jako badacze jesteśmy w posiadaniu wiedzy i narzędzi, które pozwalają nam na rzetelne edukowanie polskiego społeczeństwa w zakresach, którymi się zajmujemy, niezależnie od tego, czy jest to niematerialne dziedzictwo kulturowe, procesy migracyjne, pamięć zbiorowa czy rodzimowierstwo słowiańskie. Po drugie, bez względu na to, czy podejmujemy działalność popularyzacyjną czy nie, powinniśmy być świadomi wpływu, jaki nasz dorobek naukowy ma na jednostki lub grupy, które z niego korzystają.



Drugą sesję konferencji rozpoczęła dr hab. prof. UŁ Katarzyna Kaniowska (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ), wygłaszając referat pt. *Spoleczna rola antropologa – powinność a zaangażowanie*. Podczas przemówienia prof. Kaniowska poruszyła kwestię przeplatających się ról antropologa – naukowej oraz społecznej. Pojawiły się pytania: Co oznacza być zaangażowanym dla człowieka nauki? Kim jestem jako antropolog angażując się w różne przedsięwzięcia? Profesor zwróciła również uwagę na oczekiwania społeczne stawiane ludziom nauki, od których wymaga się stawiania pewnych sądów, co kłóci się niejako z postawą antropologów bazujących na refleksyjności i poznawaniu poprzez doświadczenie. Antropolodzy, zdaniem prof. Kaniowskiej, plasują się między technologami, ze względu na posiadane narzędzia, a mędrcami, których zadaniem jest formułowanie wiedzy. Wniosek płynący z referatu to trudność określenia tożsamości antropologa, ponieważ skupia on w sobie różne role społeczne oraz naukowe. Wystąpienie zakończyło się słowami: „Biada tym, którzy nie będą chcieli wykorzystać naszej wiedzy!”. Kolejnymi prelegentkami były Anna Kurpiel i Marta Derejczyk, które związane są z Fundacją Ważka, Uniwersytetem Wrocławskim oraz Muzeum Etnograficznym we Wrocławiu. Podczas ich prezentacji pt. *Edukacja obok głównego nurtu – bliżej źródeł i wiedzy lokalnej. Przykłady działań na Dolnym Śląsku* poruszone zostały wątki mitu piastowskiego, niewypracowanego modelu mówienia o Dolnym Śląsku w podręcznikach szkolnych oraz koncepcji niepamięci, jako społecznie znaczących luk w kolektywnej pamięci.

Dr hab. prof. UO Teresa Smolińska (Uniwersytet Opolski) przedstawiła prezentację *Depozytariusze tradycji kulturowej na Górnym Śląsku*. Na podstawie informacji zebranych podczas badań terenowych przeprowadzonych wśród mniejszości niemieckiej, opowiedziała słuchaczom o zjawisku popularyzacji tradycji kulturowych, które sprawia, że zatracają one swoje pierwotne znaczenie. Następnie głos zabrała Magdalena Tobała-Feliks z Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego Oddział w Cieszynie, która przedstawiła referat *Animacja kulturowa środowisk lokalnych – mediacja na styku etnologii i performatyki*, powstały w oparciu o badania stroju cieszyńskiego. Ostatnie dwa z powyższych przemówień dały początek burzliwej dyskusji, podczas której zwrócono uwagę na to, aby jako badacz być czujnym i nie popadać w „eksperckość”, a także podkreślono specyfikę kultury jako czegoś zmiennego i ciągle ewoluującego.



Drugą część sesji rozpoczęli ks. Krzysztof Ordziniak oraz dr Małgorzata Strzelec z Diecezjalnego Sanktuarium Świętego Rocha w Mikstacie referatem *Rola Szkoły Świętego Rocha w Mikstacie w przekazie tradycji odpustowych – dotychczasowe doświadczenia i perspektywa na przyszłość*. Podczas wystąpienia ks. Krzysztof Ordziniak opowiedział o historii związanej ze szkołą św. Rocha oraz o obrzędzie błogosławieństwa zwierząt w Mikstacie, którego geneza sięga XVII wieku.

Następnie głos zabrała dr hab. prof. UAM Magdalena Ziółkowska-Kuflńska (Instytut Socjologii UAM), opowiadając o tym *Jak badać „trudne” tradycje i jak o nich mówić? Kulturowe uwarunkowania i społeczne konsekwencje szkół tauromachicznych w Hiszpanii*. Przemówienie to wzbudziło duże zainteresowanie. Przedstawione zostały w nim trudności z jakimi spotyka się antropolog badający zjawiska wzbudzające emocje i kontrowersje. Jako ostatnia wystąpiła mgr Karolina Echaust (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM). Temat jej przemówienia to: *Etnolog (nie) zaangażowany społecznie? – Płaszczyzny „bycia w terenie” z perspektywy ekologii kulturowej*. Przedstawione zostały wyniki pilotażowych badań przeprowadzonych przez mgr Karolinę Echaust. Na podstawie badań wśród bartników zwróciła ona uwagę na kwestie ekologiczne oraz wzajemne oddziaływanie na siebie badanego oraz badacza.

Sesję trzecią rozpoczęła dr Natalia Maksymowicz-Mróż (Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Szczeciński) swoim referatem *Zaangażowanie edukatorów i animatorów regionalnych w ochronie tradycyjnej kultury Podhala*. Opowiedziała o instytucjach biorących udział w procesie ochrony kultury Podhala oraz o regionalizmie jako ruchu społecznym. Przedstawiła skomplikowane relacje pomiędzy owymi instytucjami, mieszkańcami Podhala oraz przybyszami z zewnątrz.

Jako kolejna wystąpiła Małgorzata Jaszczółt (Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie) z referatem pt. *Etnograficzne reminiscencje filmowe w terenie. Powrót. Spotkania. Zderzenie. Plany na przyszłość*. Zaprezentowała projekt muzeum, który zakładał „oddanie” zdeponowanych w muzeum treści terenowi. Polegał on na powrocie do miejsc przedstawionych na filmach z badań terenowych prowadzonych od lat 60. do 80. XX w. przez pracowników muzeum – Piotra Szackiego i Krzysztofa Chojnackiego. Autorka referatu opowiedziała o spotkaniach z lokalnymi społecznościami, o poszukiwaniach bohaterów filmów oraz przedstawiła fotograficzną dokumentację porównującą przeszłość z teraźniejszością.

Następnie dr hab. Joanna Minkszty (Muzeum Etnograficzne MNP) przedstawiła referat pt. *Wystawy, które mi odradzano: „Śladami Kanunu. Kultura albańska w wieloetnicznym Kosowie” i „[Nie]święte/Macewy codziennego użytku”*. Autorka opowiedziała o samych wystawach, ale także o skomplikowanym procesie ich tworzenia i przeszkodach, które napotkała na swojej drodze. Zwróciła uwagę na to, że wystawa powinna być angażująca społecznie i skłaniająca do refleksji. Ukazała szeroką gamę wydarzeń towarzyszących wystawom, takich jak prelekcje, panele dyskusyjne, warsztaty i lekcje muzealne dla dzieci i młodzieży. Wykazała przy tym, że prezentacja wyników badań etnograficznych może edukować i kształtować postawy społeczne.

Pierwszą część sesji trzeciej zakończyła dr Anna Sznajder z Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego Oddział w Krakowie. Jej referat *Rękodzieło dla seniorów – tradycje koronkarskie w Polsce i Wielkiej Brytanii w autoetnograficznym opisie* był przedstawieniem wstępnych rezultatów edukacyjno-animacyjnego projektu dla kobiet zajmujących się rękodziełem. Ukazała koronkarstwo jako hobby, spełniające również funkcję socjalizacyjną, łączące kobiety, które mogą spędzać razem czas i wymieniać się doświadczeniami. Poprzez koronkarstwo autorka przedstawiła także problematykę dziedzictwa kulturowego, transmisji tradycji oraz autoetnografii.

Po czterech wystąpieniach nastąpił czas na zadawanie pytań autorkom referatów. Były one punktem wyjściowym do ożywionej dyskusji pomiędzy uczestnikami konferencji. Pojawiały się uwagi, sugestie, a nawet pomysły na rozwijanie badań czy współpracę. Po owocnej wymianie zdań, uczestnicy udali się na przerwę.

Drugą połowę sesji rozpoczął Robert Garstka, pracownik Regionalnego Instytutu Kultury w Katowicach. Opowiedział on o projekcie, którego sam jest współrealizatorem, czyli o Mapie Obrzędowej Górnego Śląska. Projekt opiera się na badaniach etnograficznych przeprowadzonych na terenie województw śląskiego i opolskiego. Prezentuje żywe zwyczaje i obrzędy doroczne, np. Klekotanie czy Wodzenie niedźwiedzia. Badacz opowiedział o projekcie oraz przedstawił materiały audiowizualne związane z powyższymi obrzędami.

Jako kolejna wystąpiła dr hab. Natalia Bloch (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW) z referatem pt. *Ku niesedentarystycznej antropologii publicznej – uchodźca/migrant, czyli kto?*, w którym skupiła się na zagadnieniu zmiany perspektywy postrzegania migrantów przez pryzmat kategorii „Innego”. Opowiedziała o tym poprzez omówienie

projektu „Wszyscy jesteśmy migrantami. (Od)zyskiwanie pamięci migracyjnej”, w ramach którego studenci dostarczyli spóźnione o 125 lat listy polskich emigrantów ze Stanów Zjednoczonych i Brazylii z końca XIX w. Badania zaowocowały stworzeniem wystawy oraz książki z reportażami.

Jako ostatnia o swojej działalności opowiedziała Hanna Billert, przedstawiając swój projekt „obwoźnego muzeum”. Stara się ona docierać z wystawą prezentującą zwyczaje ludowe do miejsc, w których mieszkają ludzie nieodwiedzający muzeów z różnych powodów, np. dużej odległości od miast, ale także na różnego rodzaju festyny i lokalne imprezy. Również ta część sesji zakończyła się ożywioną dyskusją, pełną wymiany uwag, pomysłów i doświadczeń.

Na zakończenie konferencji odbyła się sesja warsztatowa. Jako pierwszy odbył się warsztat dr Aleksandry Paprot-Wielopolskiej z Ośrodka „Pamięć i Przyszłość” zatytułowany „Dlaczego warto dokumentować historie lokalne? Oral history w działalności instytucji i społeczności lokalnych”. Podczas warsztatów uczestnicy mieli możliwość zapoznania się z projektami prowadzonymi przez Ośrodek „Pamięć i Przyszłość” oraz o specyfice wykonywanej tam pracy. Część warsztatów stanowiły prace w grupach, które kończyły się sesjami plakatowymi. Były to zadania na skojarzenia oraz na wykorzystanie nabytej wiedzy. Dużo czasu zostało poświęcone na analizę materiałów audio oraz wideo pochodzących z archiwum Ośrodka, aby na ich podstawie omówić dobre i złe techniki prowadzenia wywiadów. Głównym celem warsztatów było udoskonalenie umiejętności prowadzenia wywiadów, ze szczególnym uwzględnieniem pracy z osobami starszymi. Prezentacja obejmowała również kwestie techniczne takie jak przygotowanie i obsługa urządzeń rejestrujących oraz dobranie odpowiednich parametrów. Uczestnicy otrzymali dużą dawkę wiedzy teoretycznej niezbędnej do prowadzenia praktyk terenowych.

Drugą propozycją były zajęcia pt. „Eksperyment i prowokacja w rozbijaniu stereotypów. Trening obcości” prowadzone przez Witolda Przewoźnego i Olę Stobiecką-Rozmiarek. Były one związane z wystawą „Romowie ≠ Cyganie”, która miała na celu wzbudzenie refleksji na temat stereotypowego postrzegania, w tym wypadku grupy etnicznej, jaką są Romowie. Uczestnicy warsztatów mogli zobaczyć uproszczoną wersję wystawy i omówić między sobą przedstawione na niej treści. W interaktywnej części warsztatów zaprezentowana została technika dramy, polegająca na wypróbowywaniu nowych zachowań poprzez wchodzenie w konkretne role. Pomaga ona w osiągnięciu swobody i przepracowaniu

trudnych tematów w bezpiecznych warunkach. Uczestnicy poznali teorię prowadzenia zajęć z dramą, ale także wzięli udział w „rozgrzewce”, która pozwoliła im w praktyce zaznajomić się z działaniem danej techniki oraz lepiej się poznać. Prowadzący w zrozumiwały i interesujący sposób przekazali treści, jakimi się zajmują, a same warsztaty zaangażowały uczestników – intelektualnie oraz emocjonalnie. Przedstawione treści i umiejętności dla każdej z osób były z pewnością rozwijające zarówno pod względem prywatnym, jak i zawodowym.

Ostatnim warsztatem, na który zapisać się mogli uczestnicy i uczestniczki konferencji, był „Field recording: warsztaty pogłębionego słuchania” z dr hab. prof. UAM Agatą Stanisz. Jednym z zainteresowań badawczych prowadzącej jest antropologia dźwięku, na którą składają się m.in.: foniczne doświadczenie rzeczywistości, realizacja etnografii poprzez dźwięk, audiosfera miasta, fieldrecording, podcasting i reportaż etnograficzny. Podczas warsztatów uczestnicy mieli okazję zapoznać się z podstawami teoretycznymi tej subdyscypliny oraz na własną rękę, z pomocą profesjonalnego sprzętu, doświadczyć pogłębionego słuchania. Elementem warsztatów była refleksja nad funkcją dźwięku zarówno w krajobrazie kulturowym jak i we własnym życiu codziennym. Następnie, po zaznajomieniu się z akustemologicznymi podstawami teoretycznymi, uczestnicy przeszli szybki kurs nagrywania dźwięku profesjonalnymi recorderami, z którymi wyszli w teren. W części praktycznej warsztatów zadaniem uczestników było nagranie określonych dźwięków i późniejsza ich analiza. Prof. Agata Stanisz nie tylko nauczyła zainteresowanych refleksji nad audiosferą krajobrazu kulturowego, lecz także zainspirowała ich do wykorzystania tej perspektywy we własnych badaniach naukowych.

Po zakończeniu merytorycznej części konferencji dla jej uczestników przewidziano atrakcje w postaci zwiedzania wybranych obiektów muzealnych. 21 września – w sobotę – odbyła się wycieczka do Muzeum-Zamek Górków w Szamotułach oraz Wielkopolskiego Parku Etnograficznego w Dziekanowicach. Następnego dnia grupa odwiedziła Muzeum Etnograficzne w Poznaniu, mając możliwość zapoznania się z m.in. z wystawą czasową „Ty Bambrze”, która stanowi część obchodów 300lecia przybycia osadników z Bambergu do Poznania.



**Anna Weronika Brzezińska**

awbrzez@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**Agnieszka Szczepaniak-Kroll**

agnieszka.szczepaniak.kroll@gmail.com

Instytut Archeologii i Etnologii

Polska Akademia Nauk

**OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA NAUKOWA „300 LAT  
BAMBRÓW W POZNANIU: WKŁAD MAŁYCH WSPÓLNOT  
MIGRACYJNYCH W DZIEDZICTWO KULTUROWE POLSKI”,  
POZNAŃ, 5 PAŹDZIERNIKA 2019**

W sierpniu 2019 roku minęło 300 lat od momentu, w którym do Poznania przybyły pierwsze rodziny osadników bamberskich. Taką okrągłą rocznicą pochwalić się może niewiele grup pochodzenia imigracyjnego, które na przestrzeni kilku stuleci mieszkały w naszym kraju. W ciągu tego długiego okresu Bambrzy na stałe wpisali się w krajobraz kulturowy Poznania, zachowując jednak swoją oryginalną, złożoną tożsamość. Formą upamiętnienia jubileuszu oraz okazją do refleksji nad rolą małych wspólnot migracyjnych w kształtowaniu się dziedzictwa kulturowego Polski była ogólnopolska konferencja naukowa, która miała miejsce 5 października 2019 roku w siedzibie Instytutu Zachodniego w Poznaniu. Wśród organizatorów znaleźli się: Urząd Miasta Poznania, Towarzystwo Bambrów Poznańskich, Instytut Archeologii i Etnologii PAN w Poznaniu oraz Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

W konferencji uczestniczyli goście z Polski i Niemiec. Dr Ewa Herber przybliżyła zgromadzonym problemy społeczne i kulturowe współczesnego miasta Bamberg oraz opowiedziała o kształtowaniu się współpracy poznańsko-bamberskiej, która nawiązana została jeszcze w latach 90. XX w. i jest kontynuowana do dzisiaj. Referat otwierający konferencję wygłosił prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński (Instytut Archeologii

i Etnologii PAN w Poznaniu, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu). Swoje wystąpienie zatytułował „Tożsamość zagrożona i odbudowywana: specyfika małych grup etnokulturowych”. Omówił w nim podstawowe procesy związane z migracjami, które na przestrzeni lat towarzyszyły różnym małym grupom etnicznym i etnokulturowym, zwracając uwagę na stosowane przez owe grupy strategie przetrwania bądź odradzania się w dominującym otoczeniu. Następnie dr Agnieszka Szczepaniak-Kroll (Instytut Archeologii i Etnologii PAN w Poznaniu) zaprezentowała referat pt. „Bambrzy w krajobrazie Poznania, czyli o tożsamości, jej trwaniu i zmianach”. Zwróciła uwagę na to, że poznański wątek historii Bambrów rozpoczął się w XVIII w. Wówczas zdecydowali się oni opuścić swoją ojczyznę i udać się w nieznane, do kraju oddalonego o setki kilometrów. Ta decyzja była niezwykle odważna, na podróż zdecydowali się chłopci, ubodzy ludzie mocno wrośnięci w swoje miejsce zamieszkania, które dotąd rzadko opuszczali, poruszając się co najwyżej w promieniu kilkunastu kilometrów. W większości nie dysponowali żadnymi środkami transportu. Nie wiedzieli, co ich spotka na miejscu. Jak trudna musiała być to podróż świadczy znana wielu poznaniakom legenda o tym, że jedną z Bamerek o nazwisku Handschuh przywiózł z Frankonii jej ojciec na taczce.

Mimo wszystko mieszkańcy miasta i jego okolic zdecydowali się na emigrację, skłonieni trudną sytuacją w Bambergu, zachęceni lepszymi perspektywami – niezwykle atrakcyjnymi warunkami zapewnianymi przez poznański magistrat. Za symboliczną datę przybycia osadników w okolice naszego miasta uznaje się datę zawarcia pierwszego kontraktu osadniczego – 1 sierpnia 1719 roku podpisano go z ludźmi, którzy osiedlili się we wsi Luboń.

Rocznica obchodzona w tym roku przez Bambrów stała się dla organizatorów konferencji pretekstem do tego, aby przypomnieć także o innych osadnikach, przez setki lat mieszkających na terenie Polski, którzy, niemal wykorzeni, obecnie przeżywają swój renesans lub o których dziś przywraca się pamięć w ich dawnym otoczeniu. Przybywali oni z różnych stron Europy, z rozmaitych powodów. Jedni szukali lepszego miejsca do życia i mieszkania, innych sprowadzały lokalne samorządy, jeszcze inni uciekali z owładniętej prześladowaniami religijnymi Europy Zachodniej, by u nas – w Rzeczypospolitej – znaleźć zrozumienie, tolerancję i akceptację.

Dr Bartłomiej Chromik (Wydział Artes Liberales UW) w referacie „Wilamowianie – wspólnota migrująca” opowiedział zgromadzonym o tym,



że już od XII wieku na tereny Śląska i Małopolski przybywała ludność pochodzenia saskiego, walońskiego, frankijskiego oraz flamandzkiego. Część z tych osadników osiadła w miasteczku Wilamowice (nieдалeko Bielska-Białej), przyczyniając się do jego systematycznego rozwoju, kultywując własne tradycje i z pokolenia na pokolenie przekazując specyficzny etnolekt – język wilamowicki. Ich wielowiekowe funkcjonowanie zostało przerwane dopiero przez wybuch II wojny światowej, a powojenna władza komunistyczna systematycznie niszczyła ostatnie przejawy kultury wilamowickiej. Mieszkańcy bali się rozmawiać w swoim języku, co prawie doprowadziło do całkowitego jego zapomnienia. Dziś podejmowane są różne działania, by przywrócić ich mowę i tradycje kulturowe. Co ciekawe, okazują się one skuteczne.

Następnie dr Tomasz Marcysiak (Wyższa Szkoła Bankowa w Bydgoszczy i Toruniu) zaprezentował referat pt. „Kosznajderia – przerwana tożsamość”. Na trudnych gospodarczo, porośniętych gęstymi lasami terenach w okolicach Tucholi, Chojnic i Kamienia Krajeńskiego w XIV wieku zamieszkali osadnicy z Dolnej Saksonii. Teren ten zyskał nazwę Kosznajderii, a jej mieszkańcy harmonijnie wtopili się w lokalny krajobraz kulturowy i społeczny, zachowując jednak pewnego rodzaju odrębność przez kilka stuleci. Tak jak w przypadku Wilamowian, ich pracowite życie przerwały tragiczne wydarzenia II wojny światowej, po zakończeniu której uznani zostali za wrogów i zmuszeni do opuszczenia swoich domostw. Po Kosznajdrach pozostały jedynie nieliczne artefakty wtopione w krajobraz oraz wspomnienia i opowieści o dobrych gospodarzach. Pamięć o tej grupie zapewne przeminęłaby, gdyby nie potomkowie osadników mieszkający za granicą, którzy starają się ocalić ją choćby w szczątkowej formie, z oddali, za pośrednictwem internetu.

Dziedzictwo materialne kolejnej grupy migrantów przedstawili mgr Maciej Prarat (Instytut Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa UMK) oraz mgr Anna Maślak (Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu) w wystąpieniu pt. „Dziedzictwo materialne Olenarów w Dolinie Dolnej Wisły – stan zachowania i ochrona”. Wspomniani migranci musieli opuścić swoje domy w dalekiej Fryzji i Niderlandach z powodu prześladowań religijnych. Na nasze ziemie przybywali od XVI w. Większość była menonitami, członkami kościoła zwalczanego zarówno przez katolików, jak i innych protestantów. Osadzano ich na terenach bardzo trudnych gospodarczo, zalewowych i podmokłych. Swoją ciężką pracą i doskonałą znajomością techniki przyczynili się do wyrwania

żywiolowi wody żyznych ziem, które z pasją uprawiali. U nas znaleźli zrozumienie i szacunek. Część z nich zasymilowała się z inną ludnością osadzaną na tzw. prawie olęderskim (Niemcami, Polakami, Czechami), inni wędrowali dalej, docierając na nadwołęzańskie i naddnieprzańskie stepy. Ostatni ludzie z tej grupy zachowujący pamięć o pochodzeniu, podobnie jak Kosznajdrzy po II wojnie światowej, zmuszeni byli opuścić swoje zajmowane od pokoleń gospodarstwa. Olędrzy zamieszkiwali także tereny dzisiejszego Poznania – wieś Naramowice.

Kolejne referaty skupiały się na wybranych elementach dziedzictwa bamberskiego obecnego w przestrzeni miasta. Dr hab. Joanna Minksztym (Muzeum Etnograficzne w Poznaniu) zaprezentowała wystąpienie pt. „Czy Bamberka jest poznanianką? Ubiór ludowy jako wyraz tożsamości grupy”. Warto podkreślić, że odświętna forma tego ubioru stała się jednym z symboli miasta. Następnie referat pt. „Rzeczy bamberskie w poznańskich muzeach” wygłosiła dr Magdalena Mrugalska-Banaszak (Muzeum Historii Miasta Poznania), która omówiła proces powstawania kolekcji przedmiotów związanych z rodzinami bamberskimi, znajdujących się w zbiorach muzealnych. Dr Anna Szymoszyn (Instytut Archeologii i Etnologii PAN w Poznaniu) swoje wystąpienie pt. „Profesor Maria Paradowska – inicjatorka renesansu Bambrów w krajobrazie kulturowym Poznania i propagatorka wiedzy o Bambrach” poświęciła przypomnieniu sylwetki Prof. M. Paradowskiej. Pani profesor jako pierwsza z poznańskich naukowców podjęła tę tematykę, wnosząc znaczący wkład w zbadanie i opisanie historii przybycia Bambrów do Poznania. Przedostatnie wystąpienie poświęcone było refleksji nad obecnością Bambrów w przestrzeni współczesnego Poznania. Prof. UAM dr hab. Anna Weronika Brzezińska (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu) wygłosiła referat pt. „Dziedzictwo kulturowe Bambrów w przestrzeni współczesnego Poznania”, odnosząc się w nim m.in. do tego, czym jest takiego rodzaju dziedzictwo i jakie zasługi w tym zakresie należy przypisać Bambrów.

Konferencję zamykało wystąpienie dr Anny Jankowskiej (Librarian for Economics, Geography, Maps, GIS, and Federal Government Information University of California, Los Angeles), która przedstawiła zebranym prezentację z wykorzystaniem materiałów dostępnych on-line pt. „Znaczenie krajobrazu historycznego w oparciu o analizę dynamiki przestrzennej osadników z Bambergu w Wielkopolsce”. Opowiedziała także o realizowanym przez siebie projekcie, którego efektem jest przygotowanie strony internetowej poświęconej dziedzictwu bamberskiemu.

Po zakończonych obradach zaproszeni goście i uczestnicy konferencji udali się do Muzeum Bambrów Poznańskich, w którym mieli możliwość zapoznania się z historią jego powstania, z ekspozycją prezentującą m.in. tradycyjne wyposażenie domu bamberskiego oraz ze szczegółami stroju bamberskiego.

Historia zaprezentowanych grup – Bambrów, Kosznajdrów, Wilamowian i Olędrów – dowodzi, że migracje są czymś naturalnym: były, są i będą. Niewiele zmieniło się od czasów, kiedy przybywali bohaterowie wystąpień, jeśli chodzi o motywacje, dla których ludzie decydują się opuścić swój dom i wyruszyć w nieznaną. Czołowe miejsce zajmuje pragnienie poprawy własnego losu, niekiedy może być to jednak przymus, potrzeba poszukiwania azylu, innym razem ciekawość świata, poszukiwanie nowych wyzwań i możliwości.

Bambrzy zawdzięczają swój sukces przyjęciu, jakie spotkało ich w Poznaniu, zapewnionym im warunkom, otwartości, życzliwości mieszkańców miast i okolicznych wsi. Warto o tym pamiętać także dziś, szczególnie w momentach, kiedy wielu polityków straszy migrantami, ludźmi „obcymi”, niosącymi według nich jedynie zagrożenie. Bambrzy pokazali, że przy odpowiednim wsparciu przybysze z innej kultury mogą okazać się cennym nabytkiem, wnieść swój wkład w gospodarkę i kulturę. Bez imigrantów – bamberczyków – nie byłoby dzisiejszych Bambrów, a bez Bambrów – dzisiejszych poznaniaków.

Wyrazem pamięci o przeszłości tej grupy było m.in. ustanowienie przez poznańską Radę Miasta uchwały ustanawiającej rok 2019 Rokiem Bambrów w Poznaniu. Nasze miasto dało tym samym wyraz, że szanuje wszystkich swoich obywateli, także tych mających korzenie imigracyjne. Dziedzictwo kulturowe Bambrów zostało docenione wpisem na „Krajową listę niematerialnego dziedzictwa dóbr kultury Unesco”. Może zatem warto dać taką szansę także dzisiejszym migrantom?

Teksty przygotowane w oparciu o referaty konferencyjne znalazły się w monografii: A.W. Brzezińska, A. Szczepaniak-Kroll, A. Szymoszyn (2019), *300 lat Bambrów w Poznaniu: wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski*, Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznania, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, ss. 233, ISBN 978-83-7768-234-0 i 978-83-66463-02-8, recenzenci: dr hab. Tarzycjusz Buliński, dr hab. Katarzyna Mirgos. Publikacja została sfinansowana przez Urząd Miasta Poznania.