

# Lud

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze  
Komitet Nauk Etnologicznych PAN

Polish Ethnological Society  
Ethnological Sciences Committee of the  
Polish Academy of Sciences

TOM 105 za rok 2021

---

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO  
I KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH  
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM CV ZA ROK 2021

„LUD” is regularly indexed/abstracted in:

- SCOPUS
- 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)
- 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 CV  
ZA ROK 2021



POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE  
KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK  
POZNAŃ – WARSZAWA – WROCŁAW 2021

## 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  
Zastępczyni redaktora naczelnego – Agnieszka Kościańska  
Sekretarz redakcji – Katarzyna Majbroda  
Redaktorka – Agnieszka Chwieduk  
Redaktorka językowy – Alicja Chwieduk  
Projekt okładki – Katarzyna Tużyłak  
Skład – Natalia Patorska

## Recenzenci artykułów:

Michał Buchowski, Piotr Fabiś, Jaromir Jeszke, Agnieszka Halemba, Justyna Humięcka-  
Jakubowska, Waldemar Kuligowski, Joanna Krotofil, Amanda Krzyworzeka, Katarzyna  
Marciniak, Małgorzata Michalska, Adam Pomieciński, Małgorzata Rajtar, Magdalena  
Radkowska-Walkowicz, Jacek Schmidt, Agnieszka Trąbka, Jerzy Wasilewski, Sławomir  
Wieczorek, Anna Witeska-Młynarczyk

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2021

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: [wdoh@amu.edu.pl](mailto:wdoh@amu.edu.pl)  
<http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LUD/about>

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA, AGNIESZKA KOSIOROWSKA, NATALIA POMIAN, “A woman should follow her own conscience”: understanding catholic involvement in demonstrations against the abortion ban in Poland .....	12
WOJCIECH DOHNAL, ‘Black Monday’ and the ‘Chain of Light’: The (Infra)politics of Civic Resistance in Poland.....	44
ANNA SZWED, Między reprodukcją a transformacją. Negocjowanie reguł dotyczących płci w społeczności rzymskich katoliczek.....	58
SYLWIA URBAŃSKA, (Nie)mobilność, zamieszkiwanie oraz płęć w praktykach i dyskursach rozvodu w wiejskiej społeczności rolniczej gminy wschodniego Mazowsza.....	84
GRZEGORZ SOKÓŁ, Prawdziwa depresja i paternalizm kliniczny: etnografia realności diagnostycznej depresji w publicznej służbie zdrowia w Polsce .....	114
BEATA M. KOWALCZYK, „Kosmopolityczne więzi koleżeńskie” i doświadczenie transnarodowości w świecie muzyki klasycznej. Przypadek artystów japońskich .....	143
WERONIKA MARIA KWIATKOWSKA, Trójmiejskie środowisko jazzowe – perspektywa genderowa .....	175
MATEUSZ M. KRAWCZYK, Sprawczość uchodźców w czasie pandemii COVID-19. Przypadek obozu w Nakivale (Uganda) .....	203

KATARZYNA MARCINIAK, Pandemia: czas lęków, modlitwy i przeobrażeń społecznych.....	225
KATARZYNA MAJBRODA, Antropologiczne otwarcie na post- -antropocentryzm. Sprawczość bytów poza-ludzkich w procesie ekologii -zacji wiedzy .....	243

## POLEMIKI I DYSKUSJE

ANDRZEJ ZAPOROWSKI, Jak uchwycić to, co bieżące? O projekcie antropologii tego, co faktyczne Tobiasza Reesa.....	275
JUSTYNA BUDZIŃSKA, Zróbmy sobie dziedzictwo. Przypadek dwóch wystaw .....	294

## RECENZJE

MICHAŁ MOKRZAN, <i>Klasa, kapitał, coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urządzania</i> (Seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej), Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2019 (Anna Malewska-Szałygin) .....	312
MARIA DEBIŃSKA, <i>Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii,</i> Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk 2020 (Agnieszka Kościańska) .....	316
LENNY A. UREÑA VALERIO, <i>Colonial Fantasies, Imperial Realities: Race Science and the Making of Polishness on the Fringes of the German Empire, 1840–1920</i> , Athens: Ohio university Press, 2019 (Michał Adam Palacz) .....	321
MACIEJ RAK, <i>Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii.</i> <i>Listy Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej,</i> <i>Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izzydora Kopernickiego, Kazimierza</i> <i>Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego</i> , Biblioteka „Ling Variów” t. 25, Kraków: Księgarnia Akademicka 2018 (Zbigniew Jasiewicz).....	329

## IN MERMORIAM

WOJCIECH J. BURSZTA (1957-2021) (*Michał Buchowski*)..... 339

WOJCIECH J. BURSZTA, Natura – myśl symboliczna – kultura (oryg. Lud, t. 71, 1987, s. 39-58).....	342
---	-----

ULLA JOHANSEN (1927-2021) (*Zbigniew Jasiewicz*)..... 367



## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA, AGNIESZKA KOSIOROWSKA, NATALIA POMIAN, “A woman should follow her own conscience”: understanding catholic involvement in demonstrations against the abor- tion ban in Poland.....	12
WOJCIECH DOHNAL, ‘Black Monday’ and the ‘Chain of Light’: The (Infra)politics of Civic Resistance in Poland.....	44
ANNA SZWED, Between reproduction and transformation. Negotiation of gender rules in a Roman Catholic women’s community.....	58
SYLWIA URBAŃSKA, (Im)mobility, residence and gender in divorce practices and discourses in the rural farming community of East Mazovia.....	84
GRZEGORZ SOKÓŁ, Real depression and clinical paternalism: an ethnog- raphy of the realness of depression diagnostics in Polish public health care.....	114
BEATA M. KOWALCZYK, “Cosmopolitan sociability” and experience of transnationalism in the world of classical music. The case of Japanese artists.....	143
WERONIKA MARIA KWIATKOWSKA, The jazz environment in Trójmiasto – gender perspective.....	175
MATEUSZ M. KRAWCZYK, The agency of refugees during the COVID-19 pandemic. The case of the Nakivale settlement (Uganda).....	203
KATARZYNA MARCINIAK, The pandemic: a time of fears, prayer, and social transformations.....	225

KATARZYNA MAJBRODA, Anthropological opening to post- -anthropocentrism. The agency of non-human beings in the process of ecologisation of knowledge .....	243
---	-----

## POLEMICS AND DISCUSSIONS

ANDRZEJ ZAPOROWSKI, How to grasp the current? On Tobias Rees’ project of the anthropology of the actual.....	275
JUSTYNA BUDZIŃSKA, Let’s make a heritage. A case of two exhibi- tions .....	294

## REVIEWS

MICHAŁ MOKRZAN, <i>Class, Capital and Coaching in the Age of Late Capitalism. The Persuasion of Neoliberal Apparatus</i> , Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2019 (AnnaMalewska-Szałygin) .....	312
MARIA DĘBIŃSKA, <i>Transgender in Poland. Producing Categories</i> , Warszawa: Wydawnictwo IAIe PAN 2020 (Agnieszka Kościańska).....	316
LENNY A. UREÑA VALERIO, <i>Colonial Fantasies, Imperial Realities: Race Science and the Making of Polishness on the Fringes of the German Empire, 1840–1920</i> , Athens: Ohio university Press, 2019 (Michał Adam Palacz) .....	321
MACIEJ RAK, <i>Materials for the History of Polish Dialectology and Ethnology. Letters of Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz- -Jędrzejewiczowa, Adam Fischer, Antoni Kalina, Izidor Kopernicki, Kazimierz Nitsch, Seweryn Udziela, Juliusz Zborowski</i> , Kraków: Księgarnia Akademicka 2018 (Zbigniew Jasiewicz).....	329

## IN MERMORIAM

WOJCIECH J. BURSZTA (1957-2021) (*Michał Buchowski*)..... 339

WOJCIECH J. BURSZTA, Natura – myśl symboliczna – kultura (oryg.  
Lud, t. 71, 1987, s. 39-58)..... 342

ULLA JOHANSEN (1927-2021) (*Zbigniew Jasiewicz*)..... 367

## ARTYKUŁY

**Agnieszka Kościańska**

akoscianska@uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski/University of Oxford

**Agnieszka Kosiorowska**

a.kosiorowska@student.uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski

**Natalia Pomian**

n.pomian@student.uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski

### **“A WOMAN SHOULD FOLLOW HER OWN CONSCIENCE”: UNDERSTANDING CATHOLIC INVOLVEMENT IN DEMONSTRATIONS AGAINST THE ABORTION BAN IN POLAND**

**„Kobieta powinna decydować w swoim sumieniu” –  
o katolickim zaangażowaniu w protesty przeciwko  
zakazowi aborcji w Polsce**

**Abstract:** In October 2020, a ruling by Poland’s Constitutional Tribunal effectively ending legal abortion incited mass protests across the country. Despite the demonstrations being directed at both the government and the Catholic Church, many devout Catholics joined the protests against the Church’s opposition to family planning being enacted through state-imposed prohibition.

Drawing on ongoing archival and ethnographic research, in this paper we address a number of issues relating to Catholicism and abortion: how it is possible that so many Catholics decided to take part in pro-choice marches openly opposing official Catholic teaching on birth control? What were their motivations?

**Keywords:** abortion, Poland, Catholicism, protest

**Streszczenie:** W październiku 2020 roku wyrok Trybunału Konstytucyjnego, znacząco ograniczający możliwość wykonywania legalnej aborcji w Polsce, wywołał masowe protesty w całym kraju. Do demonstracji przyłączyło się wielu pobożnych katolików, mimo że były one skierowane nie tylko przeciwko rządowi, ale i Kościołowi katolickiemu, popierającemu zmiany w prawie. Odpowiadają one bowiem jego oficjalnemu stanowisku wobec planowania rodziny.

Bazując na badaniach archiwalnych i etnograficznych, w poniższej pracy przyglądamy się szeregowi kwestii związanych z katolicyzmem i aborcją: jak to możliwe, że tak wiele katoliczek zdecydowało się wziąć udział w protestach otwarcie sprzeciwiających się katolickiej nauce na temat kontroli urodzeń? Jakie były ich motywacje?

**Słowa kluczowe:** aborcja, Polska, katolicyzm, protest

In October 2020, a ruling by Poland’s Constitutional Tribunal effectively ending legal abortion incited mass protests across the country. Despite the surge of new Covid-19 cases, protests were not only organized in major Polish cities, but also in small towns, even rural areas. Although the demonstrations were directed at both the government and the Catholic Church (Motak, Krotofil, Wójciak 2021), and despite the political polarisation of Polish society, many devout Catholics joined the demonstrations to protest against the Church’s opposition to family planning being enacted through state-imposed prohibition. Drawing on our ethnographic research among the protesters and a theoretical framework from the anthropology of reproduction, in this article we address a set of questions about Catholicism and reproductive rights in Poland: how it is possible that so many Catholics

decided to take part in pro-choice marches openly opposing official Catholic teaching on birth control? What were their motivations? And – finally – what is the relationship between the pandemic and Catholics' approach to reproductive rights? We also reflect on ethnography under the pandemic: how can engaged ethnographic research be carried out safely? How can ethnography be conducted under Covid-19 restrictions? And how can it help us understand the issue of reproductive rights in Poland?

### **Researching reproductive rights during the pandemic**

The research presented here was conducted during an unusual time: firstly, because of the outbreak of Covid-19, which surprised us at the beginning of our work, and secondly because of the pro-choice protests, which began a few months later. Due to the pandemic we could not meet our research participants in person, having no choice but to conduct interviews via facetime platforms. Initially, we were afraid this would deprive ethnography of its most valuable aspect – human to human contact. How could we establish a relationship of trust with a person who could only see us on the screen of their computer? How could we understand the meaning of our interlocutors' stories, if we missed their body language and could not see tears in their eyes? What is more, we were afraid some groups, such as elderly people who tend to be less familiar with online tools, would be excluded from our research.

Although there was certainly some truth to these concerns, we soon realized that there were also benefits to conducting research during the pandemic. When our interviewees were locked down in their homes, we were able to discover their feelings about this and how the experience influenced their opinions. Thanks to technology, distances shrank and we were able to reach some interlocutors we may not have done in other circumstances. Despite our initial concerns, we managed to interview people of all ages.

When the protests began, our team took an active part in discussions on social media, which contributed to our research and helped us contact interlocutors. As we all took an active part in the demonstrations, our ethnography

was influenced by our own involvement. We attended demonstrations and manifested our support through our profile pictures on Facebook or placing protest signs in our windows. We believe that abortion should be legal and accessible for every person no matter their economic situation. Yet, the backgrounds of our research team members vary from being raised in a non-religious family with strong anticlerical views to being a former active Catholic. This situation reflects the diversity and multiplicity of attitudes present in Polish society. This project has therefore been based on the principles of engaged and public anthropology (Lassiter 2005, Bennett 1996). In a landscape of political polarization, this research aims to reveal the diversity of Catholic approaches towards birth control.

### **Reproductive rights in Poland: understanding legal regulations and public debates in a Catholic country**

In Poland, where the overwhelming majority of citizens identify as and declare themselves to be Catholic, public debate about abortion is strongly influenced by the views of the Catholic Church. The present-day Catholic approach to birth control has been formulated over the course of the 20th century. In 1930, Pope Pius XI promulgated the encyclical *Casti Connubii*, in which he underlined the sanctity of marriage and made clear statements on birth control and abortion: all forms of artificial contraception were prohibited to Catholics, and abortion was forbidden under all circumstances. This included when pregnancy constituted a threat to the health or life of the mother:

As to the ‘medical and therapeutic indication’ [...] however much we may pity the mother whose health and even life is gravely imperilled in the performance of the duty allotted to her by nature, nevertheless what could ever be a sufficient reason for excusing in any way the direct murder of the innocent? (*Pius XI, paragraph 64, p. 13*)

The commandment “Thou shalt not kill” was cited to support the Pope’s uncompromising position.

The stance of the Catholic Church on abortion was sustained by the 1968 encyclical *Humanae Vitae*. The document, promulgated by Pope Paul VI stated that “all direct abortions, even for therapeutic reasons, are to be absolutely excluded as lawful means of regulating the number of children” (Paul VI, paragraph 13, p. 4).

John Paul II, whose long pontificate lasted from 1978 until 2005, firmly supported *Humanae Vitae*. His pontificate was characterised by a strong anti-abortion message. Greatly influenced by his friend Wanda Póltawska, a Polish Catholic doctor (Kościańska 2018, 2021a), John Paul II referred to abortion as the mass murder of the unborn and supported radical pro-life activism.

At the same time, it is important to stress that the Catholic approach to birth control has never been fully homogeneous. Catholics, both within the clergy and the laity, have contested official teachings. Theologians have attempted to challenge official approaches, especially during the 1960s, when strong critical voices pressed John XXIII to establish a special commission to consider how to combine Catholicism with birth control. When his successor Paul VI disregarded its recommendations and promulgated the *Humanae Vitae* encyclical, many Catholics, priests, bishops, and followers protested. In accordance with the considerations of the Second Vatican Council, many theologians and lay Catholics emphasised that Catholic couples should follow their own conscience in decisions about fertility and family planning (Dupont 2014, Harris 2018a, 2018b, Herzog 2005, Tentler 2004, 2007). These discussions also took place in Poland, where many Catholics either openly protested against the strict regulations or simply ignored them (Kościańska 2018, 2021a).

At various historical moments of the 20th and early 21st centuries, Polish reproductive policies have been influenced by the Holy See. After the country regained its independence following the First World War, a bill enacted in 1932 banned abortion except in two situations: if the pregnancy was the result of a crime or if it constituted a threat to the woman’s health. This almost entire ban on abortion continued through the first years of state socialism, only being liberalised after the death of Stalin. The law



of 1956 made abortion legal for social and economic reasons, and gradually the procedure became accessible on demand. After state socialism, abortion once more became subject to debate, with some conservative Catholic circles demanding a total ban, and feminist activists attempting to keep the 1956 law in place. The debate resulted in the so-called “abortion compromise” of 1993, in which the procedure was criminalized except in three cases. First, if the woman’s health or life was endangered. Second, if prenatal testing suggested a high probability of the foetus being severely and irreversibly deformed or the child would be born with an incurable, life-threatening disease. Third, if the pregnancy was the result of a crime, such as rape or incest. Abortion for social or economic reasons was no longer legal. Despite controversies surrounding the “abortion compromise”, and several attempts to change the law, it remained unchanged until 2020. On the 22nd of October, 2020, a constitutional tribunal made a ruling that imposed further restrictions: pregnancy termination is no longer permitted when the foetus is suspected of being deformed. Since almost all legal procedures prior to the ruling were performed under this premise, the tribunal’s decision effectively ended legal abortion in Poland.

All changes in Polish abortion law have been preceded by heated public debate, and such debates have taken place when the future shape of the state has been indeterminate. The debate that took place in the years 1930-1932 coincided with defining the Polish state after independence. The years 1955-1956, when the next heated public discussion about abortion took place, were deciding moments for the shape of state socialism after Stalinism. Interest in abortion was then renewed in the years 1989-1993, when the Polish state had to be redefined after socialism. Finally, the current time of increased interest in the abortion issue, which can be traced to a stricter abortion law being unsuccessfully proposed in 2016, is also a moment of redefining Poland under the right-wing Law and Justice government that came to power in 2015 (on abortion and reproductive policies in Poland see for example E. Zielińska 2000, Mishtal 2015, 2017, Verdery 1996: 61-82, Ignaciuk 2019, Fidelis 2010: 170-202, Holc 2004, Fuszara 1991, Chełstowska 2011).

## **Theoretical inspirations: religion and reproduction**

Restrictions in access to abortion introduced in Poland immediately after communism attracted a lot of feminist attention, with scholars claiming the Polish situation clearly showed that reproductive rights and control over women's bodies are central to not only various forms of modern statehood and nationalism but to the processes of transition from socialism to postsocialism (Verdery 1996: 61-82, Gal and Kligman 2000a, 2000b, Graff 2001, Krajewska 2021, for an overview see Mishtal 2015: 11-12).

In descriptions of the public debates about abortion and other sexuality and reproduction related issues in Poland, it is often suggested that the opponents are organised around two camps divided by strong ideological boundaries: Catholic versus non-Catholic (Fassin 2011, Kościańska 2021b, Pine and Haukanes 2021). However, numerous sociological and ethnographic studies have demonstrated that the issue of Catholicism in Poland is highly complex. Although the current radical right government is highly influenced by the Church, and its most conservative bishops in particular, the Polish people do not necessarily follow their politicians in regard to Catholicism. Furthermore, Polish Catholicism is diverse and public involvement in faith has been historically variable. During the 1970s, when the Church was particularly strong and almost 90 percent of Polish people attended Sunday mass on a weekly basis, around half a million abortions were performed each year. Although over 90 percent of the Polish people are Catholics today (CBOS 2020), their faith is extremely selective, even syncretic (Borowik and Doktor 2001). Only around 15 percent use birth control methods approved by the Church (Izdebski 2012: 190, 253) and only 22 percent believe that Catholic morality is "the best and sufficient" (CBOS 2012: 23). Finally, Poland has a very low fertility rate (Mishtal 2015: 147), which testifies to a far lower observance of Catholic rules than one might expect.

In her recent work, Joanna Mishtal has argued that these discrepancies could be explained by what she terms unofficial biopolitics, and that the situation in Poland "is not merely another case of Foucauldian biopolitics as a secular rationality of a liberal democracy promoted in the name

of optimizing the state, but rather the nature of Polish biopolitics lies in its religious and moral governance promoted in the name of Catholic-nationalist state-building” (Mishtal 2015: 14). Yet, this biopolitical project is “not fully successful” as “women routinely resist the church’s strictures through various unsanctioned, individualized practices” (14). In her ethnographically rich study, Mishtal shows the multiple ways in which women counteract the power of both the Church and the state in order to take control over their bodies and reproductive choices. With our ethnographic perspective we intend to detail an even more nuanced picture, by analysing the complex positions taken by Catholic women. We build on Mishtal’s “unofficial biopolitics”, as well as the work of scholars who theorize the concept of women’s agency in religious contexts and argue that being religious and following religious rules may not necessarily preclude being an agentic subject. At times being deeply religious may increase a woman’s capacity to change, including re-define what a religion means, and make moral decisions with her own conscience (Burke 2012, Klassen 2001, Kościańska 2009, Leszczyńska and K. Zielińska 2016, Mack 2003, Mahmood 2001). In what follows, we attempt to understand how to combine being Catholic with not only being pro-choice, but to actively express one’s view by attending anti-Church demonstrations.

### **Pro-choice protests in Poland: 2016-2020**

The abortion debate recommenced most recently in October 2016, when the Polish Parliament discussed a citizen’s bill for an almost total abortion ban (Korolczuk 2016a). In response, the Black Protests brought over 100,000 people onto the streets of Polish cities and in a few other countries (Chmielewska, Druciak, Przybysz 2017), successfully persuading members of parliament to reject the bill. As sociologist Elżbieta Korolczuk (2016b) has shown, the success of this social mobilization resulted from several factors. The major factor was the change of political context: the conservative Law and Justice party (PiS) coming to power after the parliamentary elections in 2015 deepened already existing social and political divisions

and limited public dialogue. The reach of the protests was influenced by “the shift of the horizon of what was possible” (33). Social polarization contributed to the fact that the conflict over abortion was a *de facto* conflict with PiS. Korolczuk claims the Black Protest was a symptom of deeper social changes. This has been borne out over the following years, such as in 2018, when further protests took place in response to the Episcopal Conference declaring their full support for plans to delegalize abortion for embryopathological reasons (Rytel-Andrianik 2018). The protestors not only voiced strong opposition to the ruling party, but also to the Catholic Church (Kubisa, Rakowska 2018). Despite the protestors’ success, the fight for women’s reproductive rights was far from over. Representatives of PiS filed a motion to the Constitutional Tribunal arguing that abortions due to foetal defects are eugenic practices and therefore inconsistent with the constitutional principle of respecting and protecting human dignity (*Wniosek o stwierdzenie...*). The ruling, issued on 22nd October 2020, upheld this claim and made abortion due to foetal genetic defects illegal. Termination is now legal in Poland in only two situations: when the life or health of the mother is at risk and when the pregnancy results from a criminal act.

Polish women, taught by the experience of previous years, swiftly mobilized, and spontaneous demonstrations began in Polish cities on the day of the Constitutional Tribunal’s announcement. From the very beginning, churches became important places of protest, with activists interrupting mass to express their opposition and covering the walls of many church buildings with slogans. Thus, many nationalists, wishing to protect churches and religion, opposed the protest. Over the following weeks, Poland became divided between supporters and opponents of tightening the abortion law. Pro-choice activists had by far the greater social support: slogans full of criticism, sharp wit and profanities were shouted by hundreds of thousands of women and supporting men across the whole country. Despite these protests originating in response to restrictions of the abortion law, criticism of PiS and the Catholic Church quickly began to prevail, somewhat drowning out the original demands.

What is particularly unique about this movement is its scale. While the fact that hundreds of thousands of people gathered for protests in Warsaw, Kraków

and Poznań is unsurprising, the mobilization witnessed in smaller towns was extraordinary (Pitoń 2020). Jenny Gunnarsson Payne (2019), writing about the protests of 2016, assumed that this was an example of an emerging “feminism of the people”. Nevertheless, taking into account the multiplicity of attitudes and opinions among protest participants, it is difficult to agree with this thesis. One of our interviewees – Renata – immediately described herself as an anti-feminist. Thus, feminist postulates were not important for some participants. What appeared to more unite the protestors was a set of goals in direct opposition to PiS policy and the Catholic Church (Korolczuk 2016a, 2016b).

Open and broad criticism of the Catholic Church emerged in 2019 following the distribution of a documentary film entitled *Tylko nie mów nikomu* (*Tell no one*). Independently produced by the brothers, Tomasz and Marek Sekielski, *Tell No One* documents paedophilia within the Polish Catholic Church, with victims sharing their stories about being abused by priests and their powerlessness against the ecclesiastical hierarchy when seeking justice. This discussion heightened anger and frustration among the protesters. Some of our interlocutors angrily demanded how priests could speak about abortion being wrong when the hierarchy attempted to cover up accusations of paedophilia. For many, the Church has lost its authority as a moral guide: as Mirosława stated, “the priests are incompetent people about women and families. They oppress Catholic society like the Pharisees in the Old Testament”. Also, the role of the pandemic in increased criticism of both PiS policy and the Catholic Church cannot be ignored. As some of our interlocutors emphasized, social isolation and missing Sunday Mass provided opportunities for some to distance themselves from the Catholic Church and be more reflective about their faith.

### **Catholic women confronting the pro-choice protests**

The in-depth ethnographic interviews on which this article is based were conducted between May 2020 and February 2021. Despite the limitations caused by the pandemic, we managed to conduct 55 interviews with Catholics, 21 of these after the Tribunal’s ruling, an important topic in our conversations.

All the interviews we conducted touched upon topics relating to religiosity, upbringing, sex education, marriage, and reproduction. Thus, we were able to trace the biographies of people who differed from each other in social status, education and place of residence. Their stories reveal a wide variety of attitudes towards the Catholic Church, politics and, above all, the issue of reproductive rights. In the following section, we present 5 case studies of women who told us about their lives and their attitude to the pro-choice protests. Their individual narratives enable us to exhibit various faces of Catholicism in Poland, which have proved more diverse than may have been expected.

### **Mirosława**

Mirosława is a 69-year-old Catholic woman. Despite being an engineer by education, she decided to work as a catechist, teaching Catholicism to children. She was born in one of the largest cities in Poland to the family of a first generation factory worker. As her faith had always been an important part of her life, Mirosława took Church guidance seriously. She distinguishes between the rules of faith and the rules of the Church. The former she understands as arising directly from the teachings of Jesus Christ, the second from doctrine established over the centuries. Thanks to this distinction, Mirosława, and other interlocutors, can question Church principles by pointing out that they do not always directly correspond to the teachings of Jesus. This approach allows them to negotiate and justify daily behaviours, which may at times diverge from the rules of the Church but not necessarily from the rules of faith.

As a teenager, Mirosława was interested in fertility issues. As she recalled, she was lucky with the catechists who taught her, especially in high school, when she attended religious classes at a church.<sup>1</sup> Her priest was also

---

<sup>1</sup> The Polish constitution of 1921 introduced compulsory religious lessons in schools. This was confirmed in the 1925 concordat. After World War II, the communist state denounced the concordat, but recognized the validity of the 1921 constitution. Therefore, religion was only definitively removed from schools in 1961. Voluntary lessons were then provided in church rooms with people attending in their free time. Religion returned to schools in 1990, where it is funded on the same terms as other subjects, with catechists receiving a regular salary.

devoted to teaching about fertility, even inviting a pro-life activist to give a guest lecture. The activist was the aforementioned friend of John Paul II, Wanda Póltawska, who gave a talk on natural family planning – which Mirosława would use as a main method of birth control from that time – and provided a number of recommendations on how to care for one’s reproductive health. Although Catholic thinking was important to Mirosława, even as a teenager she was critical of Church teachings: she could not agree when her catechist claimed that nature should decide who survived when pregnancy threatened a woman’s life, the baby or the mother.

Mirosława married a man who shared her values when finishing her degree, and together they raised three children in the Catholic faith. Despite experiencing the double burden of being professionally active and responsible for all the housework, Mirosława always found time to visit a church. After a retreat in her parish she overheard someone on a bus stating that catechesis classes could be conducted by secular people. This idea developed in her mind and a year later she signed up for a preparatory course. She not only became a catechist to develop her own spirituality, but also to show her children that “a good material life and such a lavish celebration of religious, national and personal holidays is not all that matters, the spirituality must be a core”. Between 1980 and 1989, she conducted catechesis on Saturdays and Sundays and, after the reintroduction of religion to schools, worked, with a short break, in elementary school and high school until her retirement. The topic that most interested young people of school age was, of course, sexuality. However, she did not intend to clearly adhere to the principles laid down in the catechism: “I kept telling them that we had to look at what science was achieving in this matter and hope that the Church would also turn to science, especially since we had this “*Fides et ratio*”<sup>2</sup> and we have to try to complement all of this”.

This common-sense approach to Church principles also manifests in other aspects of Mirosława’s life. She does not like the sacrament of confession, which at times she believes is merely an empty exchange of well-worn formulas. Neither does she recognize the thoughtless, perfunctory

---

<sup>2</sup> Encyclical of John Paul II in which he deliberated about the relation between faith and reason, and concluded that they were complementary.



“patting of prayer”. Although using natural fertility control methods herself, she does not condemn the use of contraceptives:

The Catholicization of reproduction affects women and families, is contrary to the fertility cycle, and in the age of contraceptives that do not kill a fertilized egg, it is even cruel, destroying the peace of many marriages and families. We have to take advantage of the achievements of science, enjoy the relationship and family without the stress that the hierarchs impose, and our rulers pick up and try to make Poland a Catholic state and impose one cruel law on all citizens by force.

Mirosława does not agree with the policy pursued by the Law and Justice Party. Rather than prohibiting abortion, they should focus on helping children with disabilities and single mothers, and on making sure that men do not leave their families. She believes that heroism can only be expected of oneself, not of others, and that breaking the “compromise” was like opening Pandora’s box: Mirosława is afraid that if (or, as she put it, when) Law and Justice loses in the next elections, it will lead to more in-depth liberalization of the law than the earlier “compromise”. This would be against her own morality: she believes that reckless abortions, taken on a “whim”, should not be legal. Mirosława claimed that the compromise controlled both women and men, who are mutually responsible for unwanted pregnancies.

Although she does not support abortion on demand and dislikes the profanities used during the protests – “I think that this noise and screams are unnecessary, the marches should be silent marches, with banners, but not screams” – Mirosława understands the anger of the younger generation, who want to decide about their own bodies and fertility management. She is also outraged that the ruling party and Church hierarchies are attempting to make Poland a confessional state, because she is aware that not everyone is a Catholic. While abortion is a sin for Catholics, it is probably not for non-believers. Thus, she claims that freedom of choice is a necessity.



## Teresa

Although Mirosława and Teresa are sisters, the life trajectory of 66-year-old Teresa, the younger sister, is significantly different. Teresa considered herself to be a Catholic for most of her life, but always took an interest in other religions to ensure that she was Catholic by choice, not by habit. During the times of the Solidarity movement and political transformation she felt encouraged “to stay in the Church, which was very open and religious”, although she always knew the Church was not keeping up with the world. Change arrived with the increasing activity of Father Tadeusz Rydzyk, a priest strongly involved in politics and business, whose conservative Radio *Maryja* and Television *Trwam* shape the views of many elderly people in the country (Krzemiński 2017). Thus, Teresa decided that if she remained religious she would be legitimizing something she could not agree with. As a woman of science associated with academia all her life, reason was always important to Teresa. Therefore, she identifies herself as a Christian, not a Catholic. However, the ethical and moral principles relating to faith are still an important point of reference for her, which is why she is involved in an organization relating to the idea of an open Church.

Teresa also followed her own path when it came to relationships. She met her first husband in her 30's, and they cohabited before the wedding, which was rare and to some extent scandalous at that time. When they married, the concordat between the state and Church enabling the recognition of Church marriages by the state had yet to be signed. Therefore, they decided to have a civil marriage first and a church wedding after a few months, as they did not want to rush and settle everything at once. However, Teresa very quickly realized the relationship had no future and decided to get a divorce. She met her second husband sometime later. He had already been married and had children. Initially, she felt that if they could not get married in church, then why bother. Over time, however, she began to see a number of benefits from formalizing the relationship. She felt social pressure from others, including her sister Mirosława, who said it was a scandal to cohabit without getting married, and her parents,

who refused to meet her partner. Teresa also felt it would be better for her partner's children and their mother if they were aware this was not just an affair and she wanted to become part of their father's life. Therefore, formalization of the relationship was a testimony to Teresa taking the relationship seriously. Her second husband asked if she would like his marriage annulled so that they could marry in a church. Although Teresa had always secretly desired this, she thought it unfair to the children to pretend their parents' marriage had never happened, and pretending the first marriage had not taken place to meet social demands was unacceptable: in fact, she considered this an even more serious sin than living without the Sacrament of Matrimony.

As can be seen, Teresa never adhered to social norms but to her own conscience. The same attitude is evident in her approach to the issue of abortion. Until she was 35 to 40-years-old she thought of abortion as the killing of a baby, but was always supportive of friends who underwent the procedure. She even said that perhaps if she had become pregnant at a young age she would have considered termination. This discrepancy between her moral principles and daily choices is a common theme in discussions about abortion. As a biologist, Teresa believes that the combination of two cells, the zygote, is already a human being. Therefore, she understands the Catholic recognition of life at conception. However, she points out that, as not everyone is Catholic, it is wrong to impose Catholic rules on nonbelievers. On the other hand, Teresa is also aware there are mutations in nature, some successful, others not, and, as without them there would be no evolution, their presence is constantly inscribed in human nature.

Therefore, Teresa believes the abortion issue cannot be analysed solely through either a biological or an ethical prism. Life is far more complicated. She cannot imagine a woman devoting all her energy to maintaining a pregnancy that is doomed to failure. She believes this is why people were given free will: to use it and follow their own conscience. Teresa claims that if women had a choice – abortion on demand – “they would think 10 times before doing something. And when they have no choice, they do anything in panic and they may regret it later”. Unlike many of her

peers, she wholeheartedly supports the demands of the Women’s Strike and its form: “I absolutely accept vulgarity, we were previously polite. Often in conversations, letters, e-mails, or jokes, I just add at the end that we were previously polite”. She believes with all her heart that a change of law leading to the full legalisation of abortion is possible with mass social mobilization, as observed during the protests. She compared the Women’s Strike to other significant demonstrations in Poland’s recent history: the Solidarity strikes of 1980, and the demonstrations that led to the political transformations of 1989. Despite this, she did not directly participate in the protests, explaining that she is “too old and I’m a coward in this case”. Teresa compared police brutality, observed during the recent demonstrations, to the communist militia crushing protests under state socialism. While this made her too afraid to place herself in such a dangerous situation, she expressed her support in everyday gestures, such as buying cakes in support of the Women’s Strike. She would have placed a banner with a lightning symbol or eight stars in her window, but as she lives on the ground floor, was afraid someone might retaliate. Teresa strongly believes in the agency of the young generation, as demonstrated by how our conversation concluded: “spring will be ours!”

### **Julia**

Julia is a 51-year-old shop assistant living in Wroclaw. She comes from a medium-sized town in Silesia, and a large working-class family she describes as a “typical Catholic family”. By this she means they were believers and received all the sacraments, but “only for appearances, because everybody does that, because that’s the tradition”. She sees herself as different from this model. She started, but never managed to complete, a university education. She is married and a mother of two.

The way Julia chose to narrate her life in the interview revolved around a conflict between the need to obey the rules of her religion, and the idea that one should follow one’s own conscience. Whenever she secretly skipped Mass as a child, spending the money given to her for the

church collection on going to the cinema, she was afraid she would go to hell. This fear stayed with her through to adulthood, when she cohabited with a partner for some years and used contraception. Even experimenting with new sexual positions made her feel so guilty she needed to drink alcohol to relax. She believed that as a Catholic, she should not cherry-pick rules she wanted to obey and ignore others. But there was the Church, and there was life: she believed the things she did could not be all that bad.

In 2016, when some of her friends attended the Black Protest, Julia did not. Despite agreeing with the cause, she felt this would have caused her to feel conflict and remorse. But, in 2020, something changed. Perhaps, Julia suggests, it was the pandemic, and the fact she was spending more time on social media. “Now it’s the time, for me now it’s the time when one says ‘I’m watching. I’m watching to see who you are’,” she says about a Church that she appears to blame for her lifelong conflict:

When I was feeling bad about the fact that as a believer I attend all these marches and support abortion, somebody told me that the Church has abandoned us. That people like myself... that I was abandoned. [...] Because I really thought about it a million times and it really touches a raw nerve, and the Church left me alone with all this. This way or that way, and if you don’t like it – get out. And maybe this is why I say to myself: ‘Too bad, hell it is’.

Julia’s stance on the abortion law also changed. She described the 1993 law with irony:

It was a very good compromise, because I didn’t have to think about it as a Catholic. That’s just how it was, right? I didn’t have to think about my stance in this matter, because that’s just how it was. And this was very comfortable.

However, Julia stated she would now support unlimited access to abortion: “I think that God gave us free will [...] for us to use. It’s not true that if we give free access to abortion people will treat it as contraception.”

Julia gave our team little space to structure the interview, she simply told us her story. She appeared to have thought about it many times and knew how she was going to present her narrative: as a story of internal evolution, of overcoming her fear of hell, and of learning to trust her own moral judgement rather than that of the Church, culminating in her participation in the Women’s Strike:

I remember walking... I was going to meet the girls [...] and I was just walking from the place where I left my car. And I was just walking and crying. ... I was walking and I was crying, because I felt something I hadn’t felt since I was a teenager. I was really walking and crying because I saw these young people and I was thinking ‘How wonderful they are!’. Some people say I mother young people, but I think they cannot be abandoned, they cannot! They are so incredible! It’s not regret that I’m not young anymore, I just saw this glow in them and I think it’s wonderful that they fight for something that is worth fighting for. [...] I just think that this is my responsibility as a mother of a young girl [...]. I keep believing that the world can just be better.

Julia believed the young protesters were fighting for a world in which people would not live with the fear of hell as she had; this was why she cried.

### **Karolina**

Karolina is a 26-year-old PhD student from Warsaw. She comes from a middle-class family and described her economic situation as privileged. She was due to be married shortly after the interview.

Karolina explained that her family practiced Catholicism in a “traditional way”, in contrast to the “profound way” characterised by “theological reflection”. She associates “traditional” Catholicism with participating in the “mainstream” events she attended with her family as a child, such as processions for the Feast of Corpus Christi. “Profound” Catholicism, by contrast, is represented by the Paschal Vigil liturgy, which she attends as

an adult. She also makes a connection between “profound” Catholicism and the Dominican Order, while “traditional” Catholicism resides in local parishes.

Her early experiences with the Church were far from rewarding. As a teenager she came into conflict with the priest teaching catechism at her school. With permission from her family, who saw no sense in her continuing in such a contentious situation, she resigned from the voluntary class. Only later did she discover that this ruled her out of receiving the sacrament of confirmation at her local church:

So I went to the parish priest and told him I quit religion classes at school because I had a conflict with the teacher. And he said I have to decide what's important to me. If it's my comfort, then it's 'sorry, no confirmation, see you, bye'.

Karolina lost interest in religion after this and declared herself an agnostic. She refers to this period as her first “rebellion” against the Church.

Despite her declared agnosticism, as a young adult Karolina once felt it would be appropriate to receive the holy communion at a relative's funeral, and therefore had to go to confession. The confessor asked if she had been confirmed, and on learning she had not, ordered her to prepare for it as penance. She was initially indignant at this interference in her “sphere of subjectivity and decision-making”, but eventually decided to join a Dominican confirmation group for adults. This event marked the beginning of her interest in religion, in which she gradually became increasingly involved.

This new involvement with religion was not without conflict. Sexuality and contraception were the main axes of Karolina's disagreement with the Church. Tensions arose over the years as she built a relationship with her fiancé. Karolina came to believe that the Church's messages concerning sexuality were harmful from a sexological point of view. She realised that “it really is impossible to live [for several years of a relationship] flogging one's own sexuality and treating it as a source of sin, dirt, and then start enjoying sex overnight”. At first, she and her fiancé imagined

that once they began their sex life after marriage they would use natural family planning methods. However, as the years passed and the couple gained more knowledge about how a woman’s body functions, they came to understand that their initial vision was utopic and could easily lead to unwanted pregnancies. Despite declaring she would accept any child she conceived, Karolina clearly did not want to become a mother just yet. She knows that sooner or later she will start using contraception, and this has become a source of apprehension:

I go to confession, I receive the Holy Communion, I get absolution, but soon I will get married, or maybe I won’t, but we enter this phase [when we have sex] and I will be using contraception. The teaching of the Church concerning contraception is somewhat absurd.

Karolina decided to discuss her internal conflict with a confessor:

So I went to confession at the Dominicans’ and I said: I have a thought, maybe I should start confessing now, because this is a condition suspended in time, the intention is already in me. And he said that what I’m intending to do is a huge step backwards, because I want him to tell me from the majesty of the Church what I should do. And that’s not the point. I’m supposed to develop my conscience, live in accord with myself, and if this teaching doesn’t speak to me – that’s it, thank you, no sin. He didn’t bestow a pardon, because he heard no sin.

For Karolina, turning points in her relationship with her faith and the Church have been marked by encounters with priests. She describes this encounter as key to her later involvement in the Women’s Strike:

This was an important moment on my way to rebelling, once again, this time in a conscious way, against the Church as an institution. This is probably why today I don’t have a problem... I mean, I do... but I’m not afraid to say that I disagree with the stance of the Church, and I’m not afraid to receive Holy Communion despite the fact I went to the protest.

Like Julia, Karolina describes her rejection of some Church teachings as rebellion. Unlike the first rebellion in her teenage years, which wasn't based on a deeper reflection, this rebellion was a conscious one. She also places her rebellion in the context of recent scandals and controversial statements by celebrity bishops and believes she has been betrayed by the Church. However, Karolina participated in the Black Protest two years ago, before her adult rebellion. She says her support for the protests was undeniable, as at the time the threat was a total abortion ban and punishment for women undergoing abortions.

Karolina believes that sexual activity comes with responsibility. However, she reproaches Catholic sexual ethics for being limited to responsibility for the life that could be conceived:

The Church of course emphasises that in sexuality one has to take responsibility for the life which may potentially appear. We [Karolina and her fiancé] think this is not enough. In our opinion one must also take responsibility for this other life, which lies in bed next to us. For this other person, their world of emotions, world of feelings. The possibility that they could be hurt.

Nevertheless, Karolina also assumes responsibility for the life that is conceived, and thus believes abortion to be a bad thing. She believes every abortion is the result of tragedy, whether an "everyday kind of tragedy" or a "spectacular" one. An everyday tragedy could be a lack of access to contraceptives or the emotional immaturity of a man who "won't use a condom because he doesn't like it".

Karolina supports unlimited access to abortion, although she would sympathise with a model that required a psychological consultation and time for contemplation. When justifying her stance she often refers to her own privileged position: "From the perspective of my safe situation I tell myself that I wouldn't want to do it [abortion]. But it doesn't mean others shouldn't."

Karolina is also aware that if circumstances forced her to have an abortion she could always go abroad, while others may not have the means to do so. Moreover, she refers to statistics showing there are less abortions



in countries where the procedure is legal. She believes that being pro-life means providing care and economic opportunities for prospective mothers, thereby enabling them to have the child. In this context she makes the following statement: “I think that as long as we don’t have accessible abortion in Poland, we cannot be truly pro-life.”

Karolina feels that her views are marginalised in Polish public discourse: she feels excluded from the Church, but also cannot identify with feminist discourses and the protestors carrying placards saying “abortion is okay”. Karolina participated in two protests despite feeling uncomfortable in crowds, and this was very important to her. Unprompted, she also announced she doesn’t have an issue with acts of vandalism carried out on churches during the initial protests: “It is kind of schizophrenic to believe in a God who took away sin and rose again, and to think he won’t be able to cope with an inscription on a door.”

## **Beata**

Beata is a Polish migrant woman living in a town on the outskirts of Paris. She is 38-years-old and mother to a 5-year-old boy. Beata occasionally gives Polish lessons, while her husband, also Polish, has a stable middle-class job. Beata emigrated after finishing her university degree to join her then fiancé. Despite many years of learning French she has been unable to find employment in France that matches her qualifications.

Beata was raised by her mother, whose faith was limited to regularly attending church services. Beata holds the religiosity of her grandmother in higher esteem: despite being a believer, she “identified mainly as herself” and appreciated churches more for their architecture than their religious community. As a university student Beata was involved in the academic chaplaincy of the Jesuit convent, as this gave her the opportunity to practice singing for free.

Beata’s relationship with the Catholic Church is complicated, and she makes a clear distinction between the Polish and French Catholic Churches:

“I am a believer, but I find it increasingly hard to identify with the Church, especially the Polish Church. I feel far more at ease here in France.”

Beata’s criticism of the Polish Catholic Church mainly relates to her opinion that the institution is highly politicised and supports the Law and Justice government, which she does not. She relates being surprised that her mother, who lives in Poland, does not see any contradiction between attending church and watching the private liberal news TV station, *TVN24*. In the context of abortion, Beata mentions the well-known, ultra-conservative, pro-life activist Kaja Godek, and says that as a believer and a mother, she refuses to be represented by such a person.

Many Polish migrants who wish to practice religion face the choice of attending service in a local church, or one administered by the Polish Catholic Mission, which answers to the Church hierarchy in Poland. Beata grew highly critical of the Polish Catholic Mission’s Church in Paris when she and her husband attended a premarital course. She was outraged by the paternalistic behaviour of both the priest who led the course and an invited expert, who acted as if addressing an audience that knew nothing about sexuality and were staying chaste until marriage, despite some of the participants arriving with their own children. She was also displeased by the expert’s depiction of natural family planning methods as the only option, and refusal to listen when the audience attempted to argue that it was their choice whether or not to use contraception. Beata stated: “I have the right to say that this method doesn’t speak to me, that I do not wish to put a thermometer into my vagina every morning for the next fifteen or twenty years.”

Although Beata’s views on contraception are liberal, her stance on abortion is more conservative than that of other interviewees. While expressing her support for the Women’s Strike, she underlines that “there are things [she] doesn’t agree with”.

I think that abortion is something bad in general. I think it has nothing to do with religion. I am a mother of a son who is five years old, I am also a mother of three other children who died. And each of them was my child since I saw two lines on a pregnancy test. [...]

So to me the question is not whether it's an embryo or something else. This is simply a child. It will grow up to be a human, not a giraffe.

Beata's support for the protests is mainly due to the tribunal's judgement forcing women to continue pregnancies when foetuses are deformed and “unable to live, only able to suffer”. To her, this is “not exactly a question of abortion, it's more like euthanasia”, and just like euthanasia, abortion due to irreversible foetal defects is for Beata a question of human dignity, which should be valued by the Catholic Church.

When asked what kind of abortion law she would endorse, Beata replied:

Now I would be suggesting a compromise. I would be suggesting abortion on request if someone could demonstrate perfectly functioning sexual education, which would start, I don't know, in kindergarten, and unlimited, free of charge access to contraception. Because, really, my point of departure is that abortion is something bad, a last resort, right?

Beata's understanding is that in a perfect system, with early sex education and free, universal access to contraception, abortion would be extremely rare; there would be no risk of anyone using it instead of contraception. In such a system, Beata believes women should be able to terminate a pregnancy on the condition they first talk to a psychologist: “A person comes and says ‘Hello, I would like to abort my child.’ In my opinion she shouldn't. But I don't want to say ‘no’ to her. But I say: ‘Fine, but you know what, first you have to talk to this lady or this gentleman’.” However, as Beata points out, this would require increasing the quality of mental health care in Poland and training sufficiently professional psychologists.

## Conclusions

The 5 case studies presented in this article illustrate a number of tendencies we observed during our fieldwork among people declaring themselves both Catholic and in favour of the protests. While they do not exhibit all viewpoints, many themes and issues that emerged in these 5 interviews were repeated in others. Presenting these individual stories has enabled us to present the opinions and political positions of our interlocutors within their biographical context, and show how the voices of Catholic women in the Polish abortion debate are embedded in their everyday lives. Most importantly, these examples contribute to research demonstrating the variety of views held by Catholic individuals in Poland (Kościańska 2021a). Although the women we interviewed believe abortion is a sin, they do not support the ban and recognize that the decision to have an abortion is embedded in complex personal and social circumstances. They embody various attitudes towards the Women's Strike and pro-choice protests, from active participation, through inactive support, to criticism, and believe there are circumstances in which women should be able to have an abortion.

Therefore, contrary to mainstream accounts of polarised opinions on abortion among the Polish people, which depict all Catholics as supporters of the abortion ban, our research shows that many believers do not share the conservative stance of the Church and right-wing politicians. This diversity of views is not new: it has a long history and is embedded in debates that have taken place in Poland over the last few decades (Kościańska 2018, 2021a). While underlining the variety of perspectives encountered during our fieldwork, we argue for the importance of ethnographic research and engaged anthropology, which enables us to witness the complexity of – too often overlooked – individual perspectives.

In the history of 20th and 21st century Poland, the most incendiary abortion debates have coincided with moments of redefining the nation, the state, and the place of the Church. Defining independent Poland after the partitions (1930-1932), deciding the shape of state socialism after Stalinism (1955-1956), and discussing what Poland should become after

socialism (1989-1993) have all been accompanied by renewed interest in the legal aspects of pregnancy termination. Similarly, with the Law and Justice government taking power and the need to redefine Poland after liberal democracy, abortion has occupied a central space in public debate since 2016, a phenomenon reinforced with the 2020 Covid-19 pandemic. This is perfectly illustrated by a heartfelt statement one of our interlocutors made concerning the Church: “now it’s the time, for me now it’s the time when one says ‘I’m watching. I’m watching to see who you are’”.

Although women’s rights and reproductive rights are issues of great importance for many of our interlocutors, they perceive the protests and accompanying debates as having a broader political meaning in relation to the state. They not only protest against the tribunal ruling, but also to voice their opinions about how decisions are made in present-day Poland. For some, this is an opportunity to criticise the Church and the place it occupies in the state. Many of our interlocutors who are actively defending the rights of Polish women do not identify as feminists, or do not agree with the feminist stance on reproductive rights and morally neutral attitude to abortion. As feminists are often the ones organising the protests and speaking during the marches, some of our interlocutors, such as Karolina, feel their views are not being represented. Nevertheless, they feel able to participate in the movement: as with the protests of 2016, the Women’s Strike is based on a community of goals and emotions rather than a community of identity (see Korolczuk 2016b).

Some of our interviewees, such as Karolina, attended the protests in 2016, while others, like Julia and Teresa, were not ready or too scared to publicly support the right to abortion. Many interlocutors claim their views have evolved over recent years. Teresa, Julia, and Karolina describe this evolution as part of their individual biographies: they have developed over the years and are now finally ready for their “mature rebellion” against the Church. These personal evolutions have coincided with the deepening crisis of liberal democracy in Poland. Eventually, and simultaneously, many have felt the moment has come to stand up to the conservative government and the Church. Some, like Mirosława, do not support liberalization of the abortion law and the form of the protests, but oppose the

relationship between the hierarchy of the Catholic Church and the ruling party. However, many of our interlocutors believe it is possible to reform the Catholic Church, on both an individual and institutional level. Some practice what has come to be known as *churching*: visiting parishes other than their own to discuss sermons with priests and challenge them intellectually. Others are involved in various formal initiatives that promote dialogue within the Church and greater laity involvement in decision-making.

Attitudes to abortion liberalization among our other interviewees varied from full support to rejection. However, even those who described themselves as conservative and opposed the legalization of abortion admitted there are certain situations in which pregnancy termination would be justified, particularly when we shifted discussions from general concerns to descriptions of specific people and their suffering.

Joanna Mishtal (2015) has shown that in Poland, alongside the biopolitics of the state that limits access to abortion, there exists an unofficial biopolitics consisting of “resistances, contestations, and unofficial practices that Poles routinely engage in to control their fertility” (2015: 185). Our research reveals that the effect of this unofficial biopolitics, and the women’s agency it incites, is a religious reconfiguration. For some women, becoming involved in the practices of unofficial biopolitics must be accompanied by religious reflection, a redefinition of their relationship with the Church and subsequent political commitment. As they see themselves as religious, these women feel they not only have the right to decide about fertility management in their own conscience, but also to voice their opinion and criticize the institutionalized Catholic Church, which has failed to provide space for women’s voices and concerns.

## Acknowledgements

This research was supported by an Opus grant from the National Science Centre, Poland National Science Centre, Poland (grant no. 2019/33/B/HS3/01068, grant title: Catholicising Reproduction, Reproducing Catholicism: Activist Practices and Intimate Negotiations in Poland, 1930 – Present).

Earlier versions of this paper were presented by Agnieszka Kościańska as a Leverhulme Lecture within the Russian and East European Studies Seminar series at the Oxford School of Global and Area Studies, University of Oxford, 21 January 2021 (thanks to a Leverhulme Visiting Professorship), and by Agnieszka Kosiorowska and Natalia Pomian at the 18th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions, Resilient Religion, the University of Pisa (30 August – 3 September 2021). We would like to thank participants at the two events as well as two anonymous reviewers for their comments and questions. We are also grateful to Joanna Baines for her editing assistance.

## References

- Bennett, J.W. (1996). Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects. *Current Anthropology*, 37 (1, Suppl.), 23–S53. doi: 10.1086/204461.
- Borowik, I., Doktor, T. (2001). *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.
- Burke, K. (2012). Women’s Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches. *Sociology Compass*, 6 (2), 122–133. doi: 10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x.
- Centrum Badania Opinii Społecznej (2012). *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Warszawa: CBOS. Retrieved from [https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K\\_049\\_12.PDF](https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_049_12.PDF).
- CBOS (2020). *Religijność Polaków w ostatnich 20 latach. Komunikat z badań*. Warszawa: CBOS (Centrum Badania Opinii Społecznej), Retrieved from [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjD5sTMnerzAhVJXsAKHVvtBIcQFnoECAMQAQ&url=https%3A%2F%2Fcbos.pl%2FSPISKOM.POL%2F2020%2FK\\_063\\_20.PDF&usg=AOvVaw08XJYajR\\_PJqhUiFHdoLyp](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjD5sTMnerzAhVJXsAKHVvtBIcQFnoECAMQAQ&url=https%3A%2F%2Fcbos.pl%2FSPISKOM.POL%2F2020%2FK_063_20.PDF&usg=AOvVaw08XJYajR_PJqhUiFHdoLyp)

- Chełstowska, A. (2011). Stigmatisation and commercialisation of abortion services in Poland: turning sin into gold. *Reproductive Health Matters*, 19 (37), 98-106. doi: 10.1016/S0968-8080(11)37548-9.
- Chmielewska, M., Druciarek, M., Przybysz, I. (2017). *Czarny protest. W stronę nowego „kompromisu aborcyjnego”?*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Dupont, W. (2014). Catholics and Sexual Change in Flanders. In: Hekma, G., Giami, A. (eds.), *Sexual Revolutions*, 81-98. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fidelis, M. (2010). *Women, communism, and industrialization in postwar Poland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fuszara, M. (1991). Legal Regulation of Abortion in Poland. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 17, no 1, 117-28. doi: 10.1086/494716.
- Gal, S., Kligman, G. (2000a). *The Politics of Gender After Socialism*. Princeton, New York: Princeton University Press.
- Gal, S., Kligman, G. (eds.). (2000b). *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton, New York: Princeton University Press.
- Graff, A. (2001). *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*. Warszawa: W.A.B.
- Gunnarsson, P. J. (2019). Kobiety jako „lud”. Czarne Protesty jako sprzeciw wobec autorytarnego populizmu w perspektywie międzynarodowej. In: E. Korolczuk, Kowalska, B., Ramme, J., Snochowska-Gonzalez, C. (eds.), *Bunt Kobiet. Czarne Protesty i Strajk Kobiet*, 155-184. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Harris, A. (2018a). Introduction: The Summer of '68: Beyond the Secularization Thesis. In: Harris, A. (ed.), *The Schism of '68: Genders and Sexualities in History*, 1-20. Cham: Palgrave Macmillan.
- Harris, A. (ed.). (2018b). *The Schism of '68: Genders and Sexualities in History*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Herzog, D. (2005). *Sex after Fascism: Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*. Princeton: Princeton University Press.



- Holc, J. P. (2004). The Purest Democrat: Fetal Citizenship and Subjectivity in the Construction of Democracy in Poland. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 29, no. 3, 755-782. doi: 10.1086/381106.
- Ignaciuk, A. (2019). No man's land? Gendering contraception in family planning advice literature in state-socialist Poland (1950s-1980s). *Social History of Medicine*, 33 (4), 1327-1349. doi: 10.1093/shm/hkz007.
- Izdebski, Z. (2012). *Seksualność Polaków na początku XXI wieku: studium badawcze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Klassen, P. E. (2001). Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 26 (3). doi: 10.1086/495628.
- Korolczuk, E. (2016a). Explaining mass protests against abortion ban in Poland: the power of connective action. *Zoon Politikon Journal*, 7, 91-113.
- Korolczuk, E. (2016b). Bunt kobiet AD 2016: skąd się wziął i czego nas uczy?. In: Czarnacka, A. (ed.). *Przebudzona rewolucja. Prawa reprodukcyjne kobiet w Polsce. Raport 2016*, 31-42. Warszawa: Fundacja im. Izabeli Jarugi-Nowackiej.
- Kościańska, A. (2009). The 'Power of Silence:' Spirituality and Women's Agency Beyond the Catholic Church in Poland. *Focaal – European Journal of Anthropology*, 53, 56-71. doi.org/10.3167/fcl.2009.530104
- Kościańska A. (2018). *Humanae Vitae*, Birth Control and the Forgotten History of the Catholic Church in Poland. In: Harris A. (ed.), *The Schism of '68. Catholics, Contraception and Humanae Vitae, 1945-1975*, 187-208 . Cham: Palgrave Macmillan.
- Kościańska, A. (2021a). *To See a Moose: The History of Polish Sex Education* (trans. by P. Palmer). New York, Oxford: Berghahn Books.
- Kościańska, A. (2021b). The Handbook of Masturbation and Defloration: tracing sources of recent neo-conservatism in Poland. In: Pine, F., & Haukanes, H. (eds.), *Intimacy and mobility in an era of hardening borders: Gender, reproduction, regulation*, 218-234. Manchester: University of Manchester Press.

- Krajewska, A. (2021). Connecting Reproductive Rights, Democracy, and the Rule of Law: Lessons from Poland in Times of COVID-19. *German Law Journal* 22, 1072–1097. doi.org/10.1017/glj.2021.56
- Krzemiński, I. (2017). Radio Maryja and Fr. Rydzyk as a Creator of the National-Catholic Ideology. In: Ramet, S. P., & Borowik, I. (eds.), *Religion, Politics, and Values in Poland Continuity and Change Since 1989*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kubisa, J., & Rakowska, K. (2018). Was it a strike? Notes on the Polish Women's Strike and the Strike of Parents of Persons with Disabilities. *Praktyka Teoretyczna* 4 (20), 15-50. doi: 10.14746/prt.2018.4.1.
- Lassiter, L. E. (2005). Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology* 46 (1), 83–106.
- Leszczyńska, K., & Zielińska K. (2016). Gender in Religion? Religion in Gender? Commentary on Theory and Research on Gender and Religion. *Studia Humanistyczne AGH*, 15 (3), 7–17.
- Mack, P. (2003). Religion, Feminism, and the Problem of Agency. Reflections on Eighteenth-Century Quakerism. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 29 (1), 149–177
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16 (2), 202–236.
- Mishtal, J. (2017). Quietly 'beating the system': The logics of protest and resistance under the Polish abortion ban. In: De Zordo, S., Mishtal, J., & Anton, L. (eds.), *A fragmented landscape: Abortion governance and protest logics in Europe*. New York and Oxford: Berghahn.
- Mishtal, J. (2015). *The Politics of Morality: The Church, the State, and Reproductive Rights in Postsocialist Poland*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Motak, D., Krotofil, J., Wójciak, D. (2021). The Battle for Symbolic Power: Kraków as a Stage of Renegotiation of the Social Position of the Catholic Church in Poland. *Religions*, 12(8), 594. doi.org/10.3390/rel12080594

- Paul VI (1968). *Humanae Vitae*. Retrieved from [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.pdf](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.pdf).
- Pine, F., & Haukanes, H (2021). Reconceptualising borders and boundaries: gender, movement, reproduction, regulation. In: Pine, F., & Haukanes, H. (eds.), *Intimacy and mobility in an era of hardening borders: Gender, reproduction, regulation*, 7-30. Manchester: University of Manchester Press.
- Pitoń, A. (2020). “Nie wstyd jej, tak przez całe miasto iść z hasłem: Je\*ać PiS?”. Wielki strajk kobiet w małym mieście. Retrieved from <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,26458235,nie-wstyd-jej-tak-przez-cale-miasto-isc-z-haslem-je-ac-pis.html>
- Pius XI (1930). *Casti Connubii*. Retrieved from [https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19301231\\_casti-connubii.pdf](https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.pdf)
- Rytel-Andrianik, P. (2018). Komunikat ws. ochrony prawa do życia bez względu na stan zdrowia. Retrieved from <https://episkopat.pl/komunikat-ws-ochrony-prawa-do-zycia-bez-wzgledu-na-stan-zdrowia/>
- Tentler, L. W. (2004). *Catholics and Contraception: An American History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tentler, L. W. (2007). *The Church Confronts Modernity: Catholicism Since 1950 in the United States, Ireland, and Quebec*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Verdery, K. (1996). *What Was Socialism, and What Comes Next?*. Princeton: Princeton University Press.
- Wniosek o stwierdzenie niezgodności z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej aktu normatywnego. (2019). Retrieved from [https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/dok?dok=F310329353%2FK\\_1\\_20\\_wns\\_2019\\_11\\_19\\_ADO.pdf](https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/dok?dok=F310329353%2FK_1_20_wns_2019_11_19_ADO.pdf)
- Zielińska, E. (2000). Between Ideology, Politics and Common Sense: The Discourse of Reproductive Rights in Poland. In: Gal, S., & Kligman, G. (eds.), *Reproducing Gender. Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*, 23-57. Princeton: Princeton University Press.

**Wojciech Dohnal**

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

wdoh@amu.edu.pl

## **‘BLACK MONDAY’ AND THE ‘CHAIN OF LIGHT’: THE INFRAPOLITICS OF CIVIC RESISTANCE IN POLAND<sup>1</sup>**

### **„Czarny Poniedziałek” i „Łańcuch światła”: o infrapolitycznych formach oporu społecznego w Polsce**

**Streszczenie:** Celem artykułu jest antropologiczna analiza wydarzeń, które miały miejsce w Polsce w 2016 i 2017 roku. Były to masowe protesty obywatelski przeciwko polityce rządu. Inaczej niż w większości opracowań socjologicznych i politologicznych, autor proponuje interpretować je w kategorii działań infrapolitycznych. W tym celu odwołuje się pojęcia ‘infrapolityka’, zaproponowanego niegdyś przez Jamesa Scotta, i przygląda się temu, czy i na ile można ją wykorzystać do interpretacji opisywanych wydarzeń.

**Słowa kluczowe:** obywatelski protest, opór, Czarny Poniedziałek, Łańcuch światła, infrapolityka.

**Abstract:** The aim of the article is an anthropological analysis of the events that took place in Poland in 2016 and 2017. These were massive civil protests against government policy. Unlike most sociological and political science studies, the author proposes to interpret them in the category of infrapolitical actions. To that end he refers to the concept of ‘infrapolitics’, once propounded by

---

<sup>1</sup> The paper is a revised version of the text originally published in Polish (Dohnal 2017).

James Scott, and examines whether and to what extent it can be used to interpret the described events.

**Key words:** civic protest, resistance, black Monday, Chain of Light, infrapolitics.

In this paper I would like to briefly reflect on the events of October 2016 and July 2017, when mass protests against policy changes proposed by the government took place throughout Poland – the first was the announcement of a plan to tighten the country’s already restrictive abortion law, and the second, a project for a widely criticized “reform” of the justice system. The civic opposition that emerged illustrates perfectly the complexity of the phenomenon of resistance and its entanglement in cultural and social contexts. My remarks are an attempt to look at this issue from the perspective of political anthropology. I refer in it to James Scott’s concept of infrapolitics, which I believe provides a valuable analytical tool for better understanding the political processes taking place in Poland today.

### “Black Monday”

On Monday, October 3, 2016, over 100,000 people took to the streets of 143 Polish cities to express their opposition to a draft bill being considered by the Polish parliament (Sejm) which called for an unconditional ban on abortion and punishment for women who violated the ban. These demonstrations, known as the National Women’s Strike”, or “Black Monday”, were the culmination of a protest, ongoing since September 23rd, organised by feminist activists on the Internet, mainly on Facebook, under the hashtag “#Czarny protest” (Black Protest). It encouraged posting photographs on social media sites of supporters dressed in black. The author of the slogan, Małgorzata Adamczyk, explained her idea in this way:

[I]t was a protest with a very simple instruction manual. Dress in black, take a picture, and then: don’t go to work, go to a demonstration.

You don't have to do all of this, one of these things is enough. This was doable in almost anyone's home and with anyone's wardrobe. (...) Everyone has black clothes at home, everyone looks good in black, so everyone could easily get involved in the protest in this visible way. The colour black has, above all, a clear symbolism – sadness and mourning. We would have been condemned to mourning if Ordo Iuris' barbaric project had passed. (Gostkiewicz 2016).

This popular online protest took to the street under the influence of a Facebook entry by Krystyna Janda, a famous Polish actress<sup>2</sup>. She recalled a one-day strike by Icelandic women in 1975 that paralysed the whole country. The women took the day off because they wanted men to appreciate their work. Janda declared that “if you organize such a protest, publicize it throughout Poland, and not only on the Facebook, I will join it with full conviction. But it's necessary to ensure at least a minimal chance for its success” (Michałek 2016). In response, the lawyer Marta Lempart made a call to action: “Let's give them a Black Monday!” The idea was enthusiastically received by masses of Internet users, who, in addition to preparing for the strike planned for October 3rd, also began organizing local protests. Adamczyk recalled:

The first thing we came up with was the hashtag. The later strike was a grassroots initiative – people took up the slogan and there was no holding them back. The Black Protest began to take on various forms. (...) At first, there were 17 posts on Instagram with the hashtag. Then 100. And then suddenly 3,000. And then there was an avalanche. I wanted to like all the selfies on the event page, but soon it turned out that my fingers were working too slowly (Gostkiewicz 2016).

---

<sup>2</sup> According to data from the Monitori analytical system, the number of posts on Facebook, Twitter and Instagram containing the words ‘Black Protest’ and ‘Black Monday’ after September 23rd reached 1.5 million. On the other hand, according to the “Politics Online” study, ‘#The black protest’ was credited with being the hashtag with the largest online reach in 2016 (Gostkiewicz 2016).

The demonstrations that took place on “Black Monday” were accompanied by various events, including lectures, training sessions, workshops and happenings. Many women did not go to work or their university classes that day, and those who could not afford to do so, dressed in black. Men did the same, thus expressing their support for the idea of the strike. The participants of the demonstration carried slogans and banners in defence of women’s rights. Some expressed blunt criticism of the government (“The government’s not like a pregnancy, it can be ended”, “PiS OFF!”), others were more humorous in tone (“No women = no country”), and even somewhat risqué (“The government’s so nimble, it’s getting into our pussies”, “My vagina is not your problem”). Some banners were accompanied by coat hangers symbolizing underground abortion. The black umbrellas, under which the demonstrators shielded themselves from the pouring rain, became a completely unintentional emblem of the protest. The slogan “We’re not folding up our umbrellas” is now used at all women’s demonstrations.

The scale of the strike surprised the government, which initially tried to dismiss it. For example, the head of the Ministry of Foreign Affairs, in an interview for TVN24 said: “Let them have their fun if they have nothing else to worry about (...) We have to talk about this seriously, not dress up, organise happenings and shout stupid slogans”. He also added that a demonstration of 30,000 people in Warsaw, a city of two million inhabitants, was a “marginal” issue (tvn24.pl). The situation soon turned out to be quite different, and the authorities were forced to make concessions – just three days after Black Monday, the Sejm rejected the proposed amendments to the abortion law. The women had achieved their goal.

### **The “Chain of Light”**

Nine months later, in July 2017, Polish cities and towns once again became an arena for civil protests. This time the protests were related to a reform of the judiciary being forced through parliament by the ruling majority – this included changes in the laws concerning the National Council of the Judiciary and the court system, as well as a draft of new

regulations governing the Supreme Court. According to the protesters, these constituted an attack on the independence of the judiciary and the separation of powers, and thus undermined the constitutional foundations of Poland as a democratic state governed by the rule of law.

Resistance to the government's policies grew progressively. It was initiated by small demonstrations, but over time it grew into mass gatherings involving tens of thousands of ordinary citizens. On Sunday, July 16th, people gathered in crowds with candles at Krasinski Square in Warsaw to "create a chain of light and pure intentions" around the Supreme Court building. The atmosphere of the gathering was solemn: Chopin's music was played, the slogan "Free courts!" was chanted, and a statement from the event's initiator, the Polish Judges Association 'Iustitia', was read out loud: "Today we stand in a Chain of Light in many places in Poland. In defense of justice. We want a reform of the courts to be drafted that transcends political divisions. For the benefit of ordinary people, and not just a small group of ruling politicians" (Onet.pl). The event ended with the playing of the Polish national anthem and the participants placing candles in a line around the court building.

The "Chain of Light" was not a one-time action. In the days that followed, demonstrations against violating the independence of the courts took place throughout Poland. The organizers of the demonstrations were local committees that distanced themselves from any party and from politics in general, emphasizing the civic character of the protests. The informal leader of the group in Poznań was Franciszek Sterczewski, an urban and social activist, and organiser of happenings (Żytnicki 2017). He used Facebook to summon residents to protests that for more than a week took place in various parts of the city ( first at Freedom Square, and then in Mickiewicz Park and next Kasprowicz Park). Constant features of the Poznań protests included lights, Polish and EU flags raised above the participants' heads, a group reading of the Constitution, and singing of the national anthem, as well as the word "veto" being formed out of candles or being spelled out by the arranged bodies of the participants. During the demonstrations politicians were not allowed to speak; only lawyers and "ordinary" residents could express themselves.



Sterczewski believed that the defense of courts was a civic matter and took great care not to have the event be appropriated by any political group<sup>3</sup>. He thus succeeded in mobilising thousands of people to take part in the protests, including many young people, who generally stay away from politics and place little trust in politicians.

The authorities responded to the nationwide “chains of light” with dismissal and irritation, as they had to the “black protest”. According to the head of the Ministry of the Interior, among the crowds of demonstrators in Warsaw were “many people out on walks” and random onlookers who had been out on the city’s streets that summer evening and stopped to see what was going on. In his opinion, everything had taken place in a “picnic atmosphere”. Pro-government journalists, in turn, questioned the spontaneous nature of the “chain of light”, claiming it was a “street revolt planned and financed from abroad” (Ibid.). The tone of these statements changed on July 24th, when the President vetoed two of the laws passed by the Sejm, admitting that one of the reasons for his decision was the scale of the citizen protests. It soon became clear that the government had not abandoned its plans, only postponed them. Nonetheless, the “chain of light” proved that resistance made sense – although it did not guarantee success, it created an opportunity to publicly declare one’s beliefs, fostered the formation of a group identity, and mobilized people to action, all things without which any change in power relations would be impossible. This is what Małgorzata Adamczyk meant when she said, unable to hide her joy, that “I’m damn glad that it was possible to activate even those women who had never before protested against the fancies of politicians. (...) Polish girls finally saw that together they had strength” (Gostkiewicz 2016). This may be a romantic view of resistance, but it is difficult to deny it outright.

---

<sup>3</sup> Those behind the Poznań initiative wrote on their Facebook profile: “We disassociate ourselves from any connections with one party or another”, and Sterczewski ignored the politicians present at the protests, welcoming those gathered, greeting in turn: “the residents of Poznań, judges and lawyers, people of culture, employers and employees, people in love and unloved, believers and doubters, senior citizens and youths, Law and Justice voters and others”. For more on the origins and course of the Poznań protests see Żytnicki 2017.

## **Infrapolitics: the beginnings**

From a political or sociological perspective, “Black Monday” and the “Chain of light” can be considered typical examples of political protest, i.e. symbolic or organised action (of groups or individuals) in the sphere of political rivalry, taken against actions considered for various reasons by the protestors to be wrong (see Antoszewski, Herbut 1995). Such an approach is, of course, fully justified, but in my opinion, it is too general and does not sufficiently express the specificity of these two particular actions. I believe it is more accurate to interpret them as infrapolitical forms of civic resistance in the sense attributed to this category currently in the anthropological literature. This sense refers to the concept originally proposed by James C. Scott and later developed by other researchers.

As widely known, the concept of infrapolitics was introduced by Scott in *Weapons of the Weak* (1985), which describes the methods used by Malaysian peasants to oppose the negative effects of the “green revolution”. These methods included passivity, work slow-downs, spreading rumours and minor acts of theft and sabotage. It was precisely this kind of behaviour as a reaction to domination (power) that gave birth to infrapolitics, i.e. the bottom-up politics of resistance of subordinate groups.

The concept was developed and systematized by Scott in *Domination and the Arts of Resistance* (1990), where he argued that infrapolitics (or “hidden transcripts”) does not exist only in feudal, caste or totalitarian systems, and is not cultivated only by subalterns, but it is present everywhere where dominators do not respect the rights and dignity of the ruled, governing in an authoritarian manner, contrary to a sense of social justice.

## **Bottom-up Politics of Citizen Resistance**

The category of infrapolitics proved so attractive and theoretically meaningful that it was quickly adopted by other researchers who, over time, began to employ it to analyze the bottom-up opposition politics

of many other groups living in different social and political systems. I just want to mention only two examples of this tendency.

The first was Robin D.G. Kelley’s *Race Rebels: Culture Politics and the Black Working Class* (1994), a book devoted to non-institutional forms of resistance used by African-American workers fighting for racial and economic justice in the 20th century. Kelley goes beyond the understanding of infrapolitics proposed by Scott – he finds resistance on various scales in the spatial, economic and cultural behaviour of Black workers, in the complexity of the experiences of ordinary people struggling with day-to-day exclusion and discrimination. At the same time, he repeatedly emphasizes the close relationship between politics and culture, pointing out that forms of protest are derived from the cultural resources at the disposal of the subordinates.

### **Infrapolitics and Social Mobilization**

The second example is the 131st volume of the journal *Revue française d’études américaines*, published in 2012 and entitled “Infrapolitics and Mobilizations”. It is dedicated to analyses of various forms of grassroots opposition in contemporary Western societies. The authors of the articles contained within it are united by the conviction that the essence of infrapolitics is mobilising social resistance, i.e. uniting people around practices and values that covertly express political criticism of power – that represent forms of symbolic protest against hegemonic action. In accordance with these assumptions, they analyse practices encompassed within infrapolitical resistance: from consumer boycotts, LGBT demonstrations and anti-war graffiti, to the street riots, taqwacore subculture and urban ‘greening’. Although the form of protest is different in each case, the protests are attended by members of different social groups, and though the goals being fought for are different, they share many things in common – they are all ways of publicly articulating political beliefs by means that are beyond the “visible spectrum” of political action, or – to put it another way – infrapolitics uses cultural masks, and manifests itself through

discourses and practices whose connection with the traditionally understood category of politics is not obvious.

Scott referred to this argument in a response he made in the same volume. In his opinion, the essays published in “Infrapolitics and Mobilizations” shed new light on infrapolitics, significantly broadening its semantic boundaries. Originally, this category related to “a politics that ‘dare not speak its name,(...) a careful and evasive politics that avoided dangerous risks” (Scott 2012: 113). However, in its ‘renewed’ and extended sense, it also includes acts of public resistance which seem to have nothing to do with typical “weapons of the weak”. Can they still be called infrapolitical? Scott, with some reservations, thinks so. This is determined by a number of features, which – regardless of the form of protest – can be found in the actions of subordinates, no matter whether they are Malaysian peasants, African-American workers, the inhabitants of ethnic ghettos, sexual minorities, anti-war activists, or simply a group of citizens dissatisfied with the policies of those governing the country.

The first is related to the issue of anonymity – although participants of such events as demonstrations or consumer boycotts sometimes cover their faces, they more often appear without “masks”, and in some cases even under their own names. In such situations, being part of a group acts as an insurance policy, because “large crowds and mobs provide their individual participants with a measure of anonymity”. Digital media, especially the Internet, a vast new terrain of civic resistance, plays an analogous role today .

Another feature of many infrapolitical actions is their provocative and iconoclastic character – such actions like provocative insults or public mockery of hegemony expose its paradoxes and absurdities, and are therefore forms of infrapolitics, and in some cases, effective means of undermining hierarchies of power.

Another issue raised by Scott is that of who and what grassroots protests are directed against. According to him, these protests generally address specific issues and problems that, from the point of view of the participants, have a significant impact on them, because they restrict their freedom or are sources of humiliation or injustice. Infrapolitics, therefore,

does not speak about morality in its broadest sense, but addresses specific, chosen issues, such as the right to abortion; it does not undermine the existing legal system, but rather attacks concrete provisions within it, such as those concerning the use of torture or the death penalty; it does not question the existence of the state, but protests against its toleration of discrimination and inequality based on gender, age, ethnicity or religion. This is the nature of LGBT activities or consumer boycotts.

Summing up his comments, Scott expressed his hope that “Infrapolitics and Mobilizations”, as well as the work to be done, “will contribute to the appreciation and understanding of the vast realm of consequential political life that lurks below the deceptive surface of ‘politics as usual’” (Ibid.: 117).

To put it another way: infrapolitics is not a substitute for politics, not is it quasi-politics or non-politics, but a phenomenon located under the surface of conventional politics. It is politics *per se*, but expressed in activities whose content and form are devoid of typically political features. They can be seen as symbolic manifestations of resistance against the unjust use of power, encompassing both hidden transcripts, as well as structured political actions and group or individual acts of dissent, which for various reasons are articulated “in disguised forms” (Scott 1990: xiii; Kelley 1994: 8).

## **Conclusion**

Having this in mind, I argue that “Black Monday” and the “Chain of Light” may be thought of as good examples of a bottom-up politics of resistance – ergo infrapolitics. Recognising them as such focuses attention on several features that distinguish these from other types of political protests. First, it emphasizes their grassroots and spontaneous character – the main initiators and participants of both events were ordinary citizens and not organized political entities. This is perfectly illustrated by the Poznań example, about which sociologist Rafał Drozdowicz has said:

(...) a new form of political commitment was being born before our very eyes. Paradoxically, the essence of this involvement was anti-political. The negative associations connected with politics were now being substituted by citizenship. Another feature of this new type of involvement was an aversion to party leaders and political parties, understood as corporations (Nyczka 2017).

Secondly, infrapolitical actions are directed against those elements of the politics of domination that are perceived by the protesters as threatening the good of the community, and which exclude and stigmatize people and reinforce the hierarchies of power.

We can also say that what we have seen in Poland is a new form of political movement, built around specific issues, based on what unites rather than what divides. This was the case with the “Black Protests” and is now the case with the “Chain of Light”. (...) These protests were not about ideologies or worldviews, but about specific issues whose influence on our everyday life can be easily imagined (Ibid.).

Thirdly, despite the fact that grassroots opposition is a thoroughly political phenomenon, because like all resistance, it strives for social change, it almost always distances itself from traditionally understood politics – party politics carried out in the name of the fight for power and often resorting to “dirty” methods. Infrapolitics wants to be different; it “speaks” using the language of symbols, which does not have clear political connotations, but instead refers to positive values, and praises equality and tolerance, a language that is not exclusionary, and often makes use of humour and irony.

Fourthly, to mobilize social resistance, today’s infrapolitics uses social media, which greatly increases its strength and allows it to reach many audiences, especially young ones. Thanks to this, these people feel they are part of a community and see that many others, both friends and strangers, think in a similar way. This is conducive to engaging in action and to integration. Bearing this in mind, Scott (190: 196) referred to the metaphor of a dam bursting under pressure from rising water. This is what Gosia Adamczyk had in mind when noted:

There are voices that a few clicks on Facebook won’t change the world. This is true. When I ‘like’ a post that claims children are starving, I won’t feed the children with this ‘like’. But if I want to manifest my views with it, that’s another matter. It works. We have seen how many of us there are. We counted ourselves. If my friend, my aunt, my mother and my aunt send me a selfie in black, I know that there are many of us (Gostkiewicz 2016).

Fifthly and finally, due to the fact that the politics of grassroots resistance is not obvious, rulers have considerable problems assessing it and reacting to it appropriately. Civic demonstrations without politicians are difficult to attack as typical political actions, so attempts are made to ridicule them, to create the impression that they are of little importance, marginal and frivolous. This is a tactic aimed primarily at their supporters and those watching “from the sidelines”, aimed at convincing them that resistance is limited in scope and limited to groups that seek to take power. The accusation that the protests are politicised is thus meant to discredit them, which is one of the paradoxes of politics.

I am aware that the category of infrapolitics proposed by Scott is an imperfect analytical tool that can be criticized for various deficiencies (see e.g. Apiary 2015: 12–15). Nevertheless, I believe that it provides a convenient starting point for reflecting on the complexity of political life and its entanglement in cultural and social contexts.

## References

- Antoszewski A., Herbut R. (1995). *Leksykon politologii*. Wrocław: Atla 2.
- Afonoff M. J., Kubik J. (2015). *Anthropology and Political Science. A Convergent Approach*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Bosteels B. (2010). *Politics, Infrapolitics, and the Impolitical: Notes on the Thought of Roberto Esposito and Alberto Moreiras*, “CR: The New Centennial Review” 10 (2), pp. 205–238.

- de Certeau M. (1999). *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
- Foucault M. (1978). *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, trans. R. Hurley, New York: Pantheon.
- Gostkiewicz M. (2016). *To ona wymyśliła #CzarnyProtest. "Mówili, że lajkami na Facebooku i czarnym ubraniem nie wygramy. No więc wygraliśmy!"* (wywiad z Gochą Adamczyk), <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,20798021,to-ona-wymyslila-czarnyprotest-mowili-ze-lajkami-na-facebooku.html>.
- Green R. K. (2005). *Voices in Black Political Thought*, New York: Peter Lang.
- Kelley R. D. G. (1994). *Race Rebels: Culture Politics and the Black Working Class*, New York: Free Press.
- Marche G. (2012). *Why Infrapolitics Matters*, "Revue française d'études américaines" 1(131), pp. 3–18.
- Michałek M. (2016). <https://www.tvn24.pl/magazyn-tvn24/czarny-protest-mial-sie-skonczyt-na-lajkach-dlaczego-z-sieci-wyszedl-na-ulice,61,1305>.
- Miciukiewicz K. (2008). *Miejskie strategie i taktyki. Wokół koncepcji praktyki życia codziennego Michela de Certeau*, "Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny" LXX (2), pp. 185–198.
- Moreiras A. (2010). *Infrapolitical Literature. Hispanism and the Border*, "CR: The New Centennial Review" 10 (2), pp. 183–204.
- Nyczka T. (2017). *Prof. Rafał Drozdowski: Protesty zrodziły coś nowego, bez obciachu i patosu* (rozmowa), <http://poznanyborcza.pl/poznan/7,105531,22155053,prof-rafal-drozdowski-protesty-zrodzily-cos-nowego-bez-obciachu.html>.
- Onet.pl <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/lancuch-swiatla-przed-sadem-najwyzszym-protest-przeciwko-planowanym-zmianom-w-krs-i-relacja/np54g35>.
- Scott J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.
- Scott J. C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.



- Scott J. C. (2012). *Infrapolitics and Mobilizations: A Response by James C. Scott*, “Revue française d’études américaines” 1(131), pp. 112–117.
- Sharif R. (2015). *Queering the Reform/Revolution Dyad: A Spatiotemporal Dialectic*, “Catalyst: A Social Justice Forum” vol. 6 (1), pp. 1–26.
- tvn24.pl (2016). <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/czarny-protest-strajk-kobiet-w-polsce,680868.html>.
- Żytnicki P. (2017). 2017 *Kulisy protestów w Poznaniu: “Ale jak to? Posła pan nie wpuści?”*. Tak Franek wyciągnął ludzi na ulice, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,105531,22159117,kulisy-protestow-w-poznaniu-ale-jak-to-posla-pan-nie-wpusci.html?disableRedirects=true>.

**Anna Szwed**

anna.szwed@uj.edu.pl

Instytut Socjologii,

Uniwersytet Jagielloński

## **MIĘDZY REPRODUKCJĄ A TRANSFORMACJĄ. NEGOCJOWANIE REGUŁ DOTYCZĄCYCH PŁCI W SPOŁECZNOŚCI RZYMSKICH KATOLICZEK**

### **Between reproduction and transformation. Negotiation of gender rules in a Roman Catholic women's community**

**Streszczenie.** Artykuł koncentruje się wokół problemu negocjowania reguł dotyczących płci w konserwatywnej, rzymskokatolickiej społeczności kobiet. Analiza opiera się na wynikach badań jakościowych prowadzonych w latach 2019–2020 i jest osadzona w teoretycznej kategorii sprawstwa rozumianego jako zjawisko multimodalne. Praktyki negocjowania wzorów płciowych są rozpatrywane w kontekście dwóch kluczowych dla społeczności obszarów – macierzyństwa i roli kobiecego ciała. Przeprowadzona analiza pokazuje, że reguły odnoszące się do płci mogą być równolegle reprodukowane, reinterpretowane i podważane, a samo sprawstwo religijnych kobiet powinno być ujmowane jako zjawisko wielokierunkowe, oraz że w opisywanych procesach negocjowane są nie tylko wzory kobiecości, ale także rozumienie tego, co religijne.

**Słowa kluczowe:** płeć i religia, Kościół rzymskokatolicki, kobiety w Kościele, sprawstwo

**Abstract.** The article focuses on the problem of negotiation of gender rules within a conservative Roman Catholic women's community. The analysis is based

on qualitative research conducted in 2019 and 2020 and is embedded in the theoretical concept of agency which is understood as a multifaceted phenomenon. Practices of negotiation of gender patterns are analysed in the context of two fields particularly important for the community, i.e. motherhood and the role of female body. The analysis reveals that gender rules can be simultaneously reproduced, reinterpreted and undermined so that religious women's agency should be framed as a multidirectional phenomenon and that within the processes described in the article not only patterns of womanhood are negotiated but also understanding of the religious.

**Keywords:** gender and religion, Roman Catholic Church, women in the Church, agency

## Wstęp

Rok 2016 można z pewnością uznać za symboliczny z punktu widzenia grupowych mobilizacji kobiet w Polsce. To początek masowych wystąpień przeciwko próbom zaostżenia ustawy antyaborcyjnej. Czarne Protesty doczekały się licznych opracowań, w których analizowane jest m.in. ich znaczenie w kwestionowaniu pozycji Kościoła oraz w odzyskiwaniu sprawczości przez polskie kobiety (Korolczuk, Kowalska, Ramme, Snochowska-Gonzales 2019). Tymczasem także w 2016 roku, po drugiej stronie ideologicznej barykady i niemal równolegle do kolejnych fal protestów, zaczyna powstawać religijna społeczność katolickich kobiet o nazwie Urzekająca, która jest przedmiotem mojego zainteresowania w niniejszym artykule. Analiza działalności tej konserwatywnej społeczności pozwala poszerzyć pytanie o sprawstwo kobiet w Polsce w taki sposób, aby nie ograniczać go do domyślnych przestrzeni ruchów protestów i działań emancypacyjnych, ale uwzględnić w nim także przestrzenie religijne i konserwatywne.

W artykule odwołuję się do wyników badań jakościowych, które prowadziłam w Urzekającej od marca 2019 do maja 2020 roku<sup>1</sup>, uwzględniających hybrydowy charakter społeczności opartej z jednej strony, na działaniach w sferze online, a z drugiej – na aktywności lokalnej. W zamyśle założycielek Urzekająca miała wypełnić lukę zarówno w świeckiej ofercie skierowanej do kobiet dzielających bardziej konserwatywny światopogląd, jak i w tym, co na poziomie wspólnotowym dedykowane jest kobietom w Kościele rzymskokatolickim. Propozycję Urzekającej można najpewniej uznać za rodzaj progresywnego tradycjonalizmu, w którym konserwatywne wartości zakorzenione w religii (np. orientacja na rodzinę, małżeństwo i macierzyństwo) są łączone ze współczesnymi ideami rozwoju osobistego, *life coachingu* i innych przejawów myślenia indywidualistycznego.

Choć Urzekająca jest zjawiskiem niezwykle interesującym w polskim kontekście, zarówno ze względu na formułę działania, jak i na liczebność, to właściwie nie była dotąd eksplorowana badawczo<sup>2</sup>. Bez względu na to, czy działalność Urzekającej będziemy interpretować jako wyraz oddolnej aktywności kobiet w Kościele rzymskokatolickim, czy też – w szerszym kontekście społecznym – jako kobiecą mobilizację wokół konserwatywnych wartości, redefiniujących m.in. role kobiet, fundamentalne wydaje się pytanie o to, jak ta kobiecość i te role – pojęcia centralne dla społeczności – są w niej rozumiane i praktykowane.

Niniejszy artykuł stara się podjąć ten problem. Jego celem jest pokazanie, w jaki sposób w obrębie konserwatywnej kobiecej społeczności religijnej, której przykładem jest Urzekająca, negocjowane są reguły dotyczące płci. Swoją analizę osadzam w teoretycznej kategorii sprawstwa rozumianego jako zjawisko multimodalne, a więc takie, które może realizować się także w podporządkowaniu lub reinterpretacji reguł, a nie tylko w oporze wobec nich. W szczególności interesuje mnie to, jak kobiety

---

<sup>1</sup> Ten artykuł jest rezultatem projektu „Opór i podporządkowanie. Sprawczość religijna rzymskokatolickich kobiet w Polsce”, realizowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr umowy UMO-2017/26/D/HS6/00125).

<sup>2</sup> O pierwszych konferencjach Urzekającej wspomina Marta Zimniak-Hałajko w książce *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni* (Zimniak-Hałajko 2017).

wykorzystują religijne interpretacje i legitymizacje, by negocjować zarówno religijne, jak i świeckie reguły odnoszące się do kobiet/kobiecości oraz jak negocjują i transformują wzory katolickiej kobiecości, korzystając z sekularnych odniesień. Praktyki negocjowania wzorów płciowych analizuję w kontekście dwóch, szczególnie znaczących dla Urzekającej, obszarów związanych, po pierwsze, z macierzyństwem i relacyjnością, po drugie, z ucieleśnieniem i rolą kobiecego ciała. Pokazuję, że religijne reguły odnoszące się do płci mogą być równolegle reprodukowane, reinterpretowane i podważane, a samo sprawstwo religijnych kobiet powinno być ujmowane jako zjawisko wielokierunkowe. Co więcej, wskazuję, że w procesach tych negocjowane są nie tylko wzory kobiecości, ale także granice tego, co religijne, oraz formy uobecniania religii w codziennym życiu kobiet.

### **Religijne kobiety i sprawstwo – rama teoretyczna**

Skumulowany dorobek badań dotyczących płci i religii, które od prawie trzydziestu lat są rozwijane w różnych kontekstach kulturowych, religijnych i teoretycznych, doprowadził do zmiany w postrzeganiu relacji między płcią a religią. Milczące przekonanie, że religie są w dużym stopniu opresyjne wobec kobiet oraz iż obecność kobiet w konserwatywnych religiach możemy co najwyżej interpretować w kategoriach „fałszywej świadomości” (Avishai 2008; Bracke 2003), ustąpiły bardziej zniuansowanemu stanowiskom, podkreślającym złożoność sytuacji i praktyk kobiet. Pierwotne pytanie o to, jak możliwe jest, że kobiety są wyznawczyniami religii, które zakładają ich podporządkowanie, zostało zastąpione pytaniami o to, jak kobiety działają w kontekście konserwatywnych reguł odnoszących się do płci dostarczanych przez religię.

Badaczki i badacze zwracają tu uwagę, po pierwsze, na fakt, że zaangażowanie w konserwatywne religie (np. judaizm, islam, różne odłamy chrześcijaństwa) może być dla kobiet źródłem wzmocnienia i wyzwolenia, np. poprzez minimalizowanie patriarchalnych wpływów rodziny (Chong 2006). Po drugie, wskazują, że kobiety używają religii także dla

osiągnięcia innych, pozareligijnych celów, a ich podporządkowanie może mieć charakter strategiczny (por. Avishai 2008: 411–412). Jak pokazują np. badania Beaman (2001), tradycyjny kontrakt płci proponowany przez religię bywa dla kobiet atrakcyjny, dlatego że obejmuje również role męskie, nakładając na mężczyzn obowiązki związane z zaangażowaniem rodzinnym, odpowiedzialnością finansową itp. Po trzecie, wskazuje się, że kobiety często nie przestrzegają wszystkich religijnych reguł lub interpretują je we własny sposób, a więc ich podporządkowanie jest cząstkowe (Avishai, Jafar, Rinaldo 2015).

Badaczki i badacze zwracają uwagę na dostrzegalne napięcie między dostarczanymi przez religię ideologiami płci a realnymi praktykami osób wierzących. Gallagher i Smith (1999) piszą np. o symbolicznym tradycjonalizmie i pragmatycznym egalitaryzmie wśród chrześcijan ewangelikalnych, odnosząc się do sytuacji, kiedy małżeństwa jednocześnie akceptują reguły męskiego zwierzchnictwa w rodzinie i podporządkowania kobiet oraz praktykują egalitarny podział obowiązków między partnerami, włączając w to pracę zawodową kobiet. Relacja między religijną ideologią płciową a praktykami aktorów może także oczywiście przyjmować odwrotną formułę, kiedy reguły odnoszące się do płci są na poziomie dyskursywnym odrzucane, a faktycznie reprodukowane w podejmowanych działaniach (por. Bartkowski 1999).

Konserwatywna afiliacja religijna nie oznacza zatem, że kobiety nie negocjują religijnych ról płciowych (por. Chong 2006), choć wynik tych negocjacji niekoniecznie skutkuje obserwowalną zewnętrznie zmianą, którą często utożsamia się ze sprawczym działaniem. W badaniach nad kobietami i religiami przyjmuje się obecnie szerokie rozumienie sprawstwa. Badaczki, takie jak Mahmood (2005), Bracke (2008), Avishai (2008), zwracają uwagę na problematyczność wpisywania sprawstwa w dychotomię podporządkowanie – opór i utożsamiania go wyłącznie z kwestionowaniem zastanych reguł czy z „prawem do posiadania głosu”, szczególnie w sferze publicznej (por. Kościańska 2009). Wyrastające z feminizmu, jako projektu politycznego, rozumienie sprawstwa, oparte go na zachodnich koncepcjach indywidualistycznie pojmowanej autonomii i emancypacji, nie jest zatem wolne od ukrytych sekularnych założeń,

ignorujących wewnętrzną specyfikę religii (Bracke 2008; Mahmood 2005). Tymczasem jak pokazują badania, np. Mahmood (2005) nad ruchem meczetowym w Egipcie lub Avishai (2008) nad żydowskimi kobietami przestrzegającymi praw czystości niddah, religijna sprawczość kobiet może realizować się także w świadomym podporządkowaniu regułom religijnym czy autotelicznym „doing religion”, w którym praktyki nie służą innym, zewnętrznym celom, ale są manifestacją przestrzegania zasad wiary.

W niniejszym artykule korzystam z opisanego powyżej szerokiego rozumienia kobiecego sprawstwa, które obejmuje zarówno praktyki oporu wobec istniejących reguł, ich reinterpretację, jak i poddanie się im. Przyjęta przeze mnie perspektywa zakłada ujmowanie płci i religii jako powiązanych ze sobą praktyk, co oznacza, że sprawcze działanie wobec reguł płciowych ma jednocześnie konsekwencje dla praktykowania religii i vice versa (Avishai 2008; Darwin 2018). W tym kontekście płeć i religia są wytwarzane w praktykach, które nie mogą być postrzegane ani w kategoriach jednostkowego woluntaryzmu, ani skrajnego determinizmu strukturalnego, ale raczej w kontekście ciągłego napięcia między indywidualnym czy grupowym sprawstwem a przymuszającym wpływem struktury (Giddens 1984). Praktyki mogą mieć charakter dyskursywny lub ucieleśniony oraz wiązać się z różnym stopniem refleksyjności dotyczącej działania. Ich relacja do reguł jest rekursywna – reguły wyłaniają się z praktyk, ale także stanowią warunki tych praktyk. W kontekście upłciowionych reguł religijnych odnoszących się np. do wzorów kobiecości i ról kobiet, to szerokie rozumienie reguł ma szczególne znaczenie. Reguł nie można bowiem utożsamiać wyłącznie z formalnymi zasadami normatywnymi instytucji, ale należy dostrzegać je także w praktycznych wzorach działania realizowanych w codziennym życiu, często na zasadzie logiki stosowności (Leszczyńska 2016: 74–78).

## Opis przypadku i metodologia

W okresie prowadzonych przeze mnie badań, do rezultatów których odwołuję się w artykule, Urzekająca była rodzajem społeczności łączącej działania w przestrzeni online z działalnością offline, często o lokalnym charakterze. Jej początki sięgają 2016 roku, kiedy to pod tym szyldem odbyła się pierwsza ogólnopolska konferencja dla chrześcijańskich kobiet, współorganizowana przez Ewelinę Chełstowską, obecną liderkę Urzekających, i Emilię Szotę. Początkowo pomyślana jako cykliczne, eklektyczne wydarzenie, Urzekająca zaczęła w krótkim czasie proponować różnego typu aktywności skierowane finalnie do katoliczek. Utworzona została strona i grupa na Facebooku, organizowane były akcje, które miały na celu pogłębianie religijności indywidualnej, powstały pierwsze kursy online, przygotowano pielgrzymki oraz rekolekcje dla kobiet itp. Stopniowo wokół działań proponowanych przez liderki grupy, z wykorzystaniem m.in. mediów społecznościowych, wytworzyła się społeczność Urzekających.

Można podejrzewać, że inspiracje dla hybrydowych treści i form działania Urzekającej miały również charakter transnarodowy – w analizowanych wypowiedziach liderka grupy kilkakrotnie wyrażała zainteresowanie działalnością amerykańskich protestantów, także Chrześcijańskiej Prawicy. Sama nazwa Urzekająca pochodzi zresztą od tytułu książki – *Captivating (Urzekajaca)*, autorstwa protestantów – Johna i Stasi Eldredge (2011). To właśnie w warsztatach prowadzonych przez Stasi Eldredge w Stanach Zjednoczonych uczestniczyły na początku działalności inicjatorce Urzekającej, co stanowi ważny element mitu założycielskiego społeczności.

W ciągu kilku lat jakie minęły od pierwszej konferencji Urzekającej, społeczność dynamicznie się rozrosła. W maju 2020 roku, kiedy kończyłam swoje badania, była ona skoncentrowana wokół publicznej strony na Facebooku, liczącej ówczesnie ponad 61,5 tysiąca osób oraz zamkniętej grupy facebookowej skupiającej blisko 3,2 tysiąca osób<sup>3</sup>. Część z nich

---

<sup>3</sup> Rok później (maj 2021 r.) strona i grupa na Facebooku liczyły odpowiednio: blisko 74,5 tysiąca oraz 5,1 tysiąca osób.



przyłączyła się do powstałego na początku 2020 roku Klubu Urzekającej, w ramach którego po uiszczeniu opłaty i za pośrednictwem aplikacji mobilnej możliwy jest dostęp do kursów on-line, dodatkowych spotkań, dyskusji grupowych itp. Podobnie jak inne społeczności online, Urzekająca funkcjonuje jako luźna sieć społeczna, w ramach której zaangażowanie i poczucie przynależności wśród członkiń są zróżnicowane (Campbell, Garner 2016: 65).

Na dobrowolności uczestnictwa i stosunkowo inkluzywnej rekrutacji oparte były także lokalne grupy Urzekającej, które w okresie badań działały w ponad 30 miejscowościach w Polsce. Inaczej niż społeczność online cechowały się one rodzajem więzi opierającej się nie tylko na podzieleniu wartości i aprobatywnym poczuciu przynależności, ale także na bezpośrednich interakcjach, zbliżając lokalne grupy Urzekającej do grup społecznych w rozumieniu socjologicznym (Sztompka 2002: 179–196). Grupy lokalne powstawały jako oddolne mobilizacje kobiet zaangażowanych w społeczność online. Zwykle posiadały swojego klerykalnego opiekuna lub aktywnie go poszukiwały. W ramach ich działalności organizowane były cykliczne spotkania przy kościołach, msze dla kobiet, tzw. Urzekające Kawy w kawiarniach czy restauracjach itp.

Badania w Urzekającej, będące częścią większego projektu poświęconego sprawstwu katolickich kobiet w Polsce, prowadziłam od marca 2019 do maja 2020 roku. Korzystałam z różnych metod i technik badawczych, obejmujących m.in. etnografię online. Przez cały ten okres obserwowałam działalność Urzekającej w sieci, dokonując codziennego (z dwoma tygodniowymi przerwami) przeglądu postów i dyskusji na Facebooku, czemu towarzyszyło sporządzanie notatek. Przedmiotem mojej analizy były także różnego rodzaju materiały udostępniane w ramach społeczności, m.in. mailingi, kursy on-line oferowane członkiniom grupy, zdjęcia (np. na Instagramie), wideo itp. Regularnie uczestniczyłam w transmisjach i spotkaniach organizowanych przez Urzekającą w mediach społecznościowych. W 2019 roku brałam udział w ogólnopolskiej konferencji społeczności w Łodzi, która zgromadziła blisko 900 kobiet oraz w spotkaniu liderek grup lokalnych. Od

grudnia 2019 roku prowadziłam także obserwację uczestniczącą w jednej z grup lokalnych.

W artykule korzystam również z danych uzyskanych w ramach wywiadów indywidualnych, przeprowadzonych z założycielką społeczności oraz z 8 liderkami grup lokalnych (ich dane zostały zakodowane, np. IAS1)<sup>4</sup>. Wywiady indywidualne były nagrywane, transkrybowane, a potem, podobnie jak inne materiały, sprowadzone do postaci cyfrowej, analizowane z wykorzystaniem programu MaxQda. W trakcie całego procesu zbierania danych sporządzałam notatki terenowe.

Wszystkie kontakty z członkiniami Urzekającej nawiązywałam osobiście, najczęściej za pośrednictwem mediów społecznościowych i Messengera. Na samym początku badania uzyskałam zgodę na jego prowadzenie od założycielki, a jednocześnie głównej liderki Urzekającej. Z uwagi na znaczną liczebność społeczności online (ponad 60 tysięcy osób śledzących profil i ponad 3 tysiące osób w grupie na Facebooku) oraz charakter działań w mediach społecznościowych, nie byłam oczywiście w stanie uzyskać świadomej zgody od każdej osoby<sup>5</sup>. Liderka społeczności kilkakrotnie wspominała o prowadzonym przeze mnie badaniu w trakcie transmisji online, co oczywiście nie gwarantuje poinformowania każdej z zaangażowanych w Urzekającą osób. W tej sytuacji szczególnie istotne było dla mnie chronienie anonimowości badanych oraz kierowanie się ich dobrem w procesie zbierania i analizowania danych oraz upowszechniania wyników. Z tego względu np. nie pobierałam zawartości poszczególnych postów umieszczanych na Facebooku przez osoby inne niż założycielka grupy (jej posty miały charakter publiczny). Ewentualne cytaty w publikacjach mogłyby bowiem zostać wyszukane w sieci przez czytelniczki lub czytelników, więc naruszyłabym anonimowość badanych.

W przypadku spotkań bezpośrednich, np. w trakcie konferencji Urzekającej lub spotkania liderek, na które zostałam publicznie

---

<sup>4</sup> Trzy z tych wywiadów zostały przeprowadzone przez dr hab. Katarzynę Leszczyńską, prof. AGH, badaczkę, z którą pracujemy razem w projekcie.

<sup>5</sup> Kwestię tę konsultowałam z innymi badaczkami, m.in. w trakcie konferencji „Faith lives of women and girls” organizowanej w 2019 roku przez Queen’s College w Birmingham. Przyjęta przeze mnie strategia jest wynikiem wymiany doświadczeń w ramach tych dyskusji.

wprowadzona przez założycielkę, za każdym razem na początku rozmowy komunikowałam o swojej roli jako badaczki. Wejście do grupy lokalnej było poprzedzone otrzymaniem zgody od liderki lokalnej, która konsultowała swoją decyzję z innymi członkiniami. O swoim statusie badaczki informowałam również na początku każdego spotkania grupy lokalnej, z uwagi na jej fluktuujący skład osobowy. Świadomej zgody na udział w badaniu udzieliły liderki, z którymi prowadziłam wywiady indywidualne. Podkreślanie swojego pozycjonowania jako badaczki było istotne zarówno dla badanych, dostarczając wiedzy o tym, w jakiej roli występuję, jak i dla mnie osobiście jako osoby niezaangażowanej pozabawczo w społeczność Urzekającej.

### **Katolicka kobiecość – reprodukcja esencjalistycznych wzorów instytucji?**

Jak wspominałam o tym wcześniej, pojęcia reguł nie można redukować jedynie do wyrażonych *explicite* reguł formalnych. Niemniej dla Urzekających oficjalne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego na temat kobiet stanowi ważny punkt odniesienia w podejmowanych działaniach oraz temat praktyk dyskursywnych w społeczności, która określa się jako katolicka i związana z instytucją Kościoła (por. Mouzelis 1995: 115). Stanowisko Kościoła bazuje na wizji płci opartej na trzech elementach, które stanowią: esencjalizm, binarność oraz komplementarność (Leszczyńska 2016; Szwed 2015). Płeć jest traktowana jako coś naturalnego, obejmującego jednocześnie fizjologię, psychikę i duchowość. Idea kulturowego konstruowania płci jest przez Kościół rzymskokatolicki albo marginalizowana, albo świadomie odrzucana i negatywnie konotowana z tzw. ideologią gender (Garbagnoli 2016). Kościół jasno podkreśla, że płcie są dwie oraz że posiadają swoją niezmienną esencję. Kobiety, które aspirują do cech i ról uznawanych za męskie, ulegają, zdaniem Kościoła, negatywnie ocenianym procesom maskulinizacji (Jan Paweł II 1988). Zgodnie z nauczaniem Kościoła kobiety i mężczyźni, choć różnią się fundamentalnie, są

sobie równi na płaszczyźnie duchowej i społecznej. Promowana przez Kościół idea równości płci opartej na różnicy znajduje swój najpełniejszy wyraz w tzw. antropologii komplementarności intensywnie rozwijanej przez Jana Pawła II i kontynuowanej przez jego następców (Case 2016).

Co ciekawe, podkreślając ideę binarności i uzupełniania się płci, w ostatnich dekadach Kościół znacznie więcej uwagi poświęcał kobietom niż mężczyznom. Kluczowe w tym aspekcie wydaje się pojęcie „geniuszu kobiety”. Choć Jan Paweł II, autor tego określenia, nigdy w sposób ścisły nie zdefiniował, czym ów kobiecy geniusz miałby być, to na podstawie analizy dokumentów papieskich można wnioskować, że konstrukcja ta opiera się zasadniczo na czterech elementach. Są to: po pierwsze – emocjonalność, wrażliwość i współodczuwanie; po drugie – relacyjność, oparta o teologiczną kategorię „daru z samej siebie”; po trzecie – receptywność zakładająca pokorę i zdolność do przyjmowania; po czwarte – gotowość do poświęceń i towarzysząca jej rezyliencja (Szwed 2015: 116–117). Zdaniem Kościoła tak rozumiany „geniusz kobiety” najlepiej wyraża się w macierzyństwie. Jest ono interpretowane zarówno jako zjawisko biologiczne, jak i duchowe, co sprawia, że staje się kategorią centralną dla wszystkich kobiet, także tych, które fizycznie mieć dzieci nie mogą lub nie chcą.

Opisane powyżej reguły Kościoła rzymskokatolickiego odnoszące się do kobiet nie są jedynie formalnymi oczekiwaniami instytucji, ale, co pokazują badania (Leszczyńska 2016; Leszczyńska, Urbańska, Zielińska, 2020; Szwed 2015), przekładają się na konkretne praktyki wobec kobiet podejmowane w Kościele lokalnym, wytwarzając zwrótnie również lokalne wzory stosowności dotyczące płci, np. odnoszące się do upłciowionego podziału pracy w parafiach i organizacjach, postrzegania kobiecej religijności itp. W tym sensie zatem reguły formalne i „reguły w użyciu” kształtują udogodnienia i ograniczenia dla działań kobiet, także tych skupionych w Urzekającej. W społeczności reguły są jednocześnie kontekstem i narzędziem praktyk jako takich oraz przedmiotem praktyk dyskusyjnych.

Urzekające *explicite* odwołują się do nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobiecie, bazując przede wszystkim na przywołanym wcześniej nauczaniu Jana Pawła II, wyrastającej z niego idei „nowego feminizmu” (por. Gawkowska 2015) oraz pismach kard. Stefana Wyszyńskiego z lat 60. XX wieku skierowanych do polskich kobiet, łączących tradycyjną wizję kobiecości z elementami narodowymi (Wyszyński 2020). W dyskursie Urzekającej kobietom przypisywana jest relacyjność, delikatność, wrażliwość oraz piękno duchowe i fizyczne. W kursach online kobiety zachęcane są do rozwijania w sobie postaw wdzięczności i pokory. W przekazie społeczności silnie podkreślana jest także binarność płci – kobiety i mężczyźni różnią się zasadniczo, co determinuje ich potrzeby i sposoby działania. Kobieta ma być tą, która „wchodzi w świat osób”, podczas kiedy „mężczyzna jest od działania”. Choć ogólnie bieżące problemy polityczne i społeczne (np. odbijające się głośnym echem dyskusje na temat pedofilii w Kościele, praw osób LGBT itp.) nie są w centrum uwagi społeczności<sup>6</sup>, w wypowiedziach członkiń widać krytyczne nastawienie do ruchów kwestionujących tę binarność i podważających heteronormatywność. W przeciwieństwie do nich, Urzekająca ogniskuje się na heteroseksualnym małżeństwie jako katolickiej normie. Koncentracja na życiu rodzinnym przy jednoczesnej praktycznej nieobecności tematów dotyczących życia publicznego reprodukuje wizję kobiet jako „naturalnie” powiązanych ze sferą prywatną. Jedyne, nieprzypadkowe wyjątkiem przekroczenia tej reguły są kwestie związane z tzw. ochroną życia i mobilizacjami antyaborcyjnymi o bardziej publicznym charakterze. Mam tu na myśli m.in. zaangażowanie Urzekającej w Marsz dla Życia i Rodziny, akcję „Polska pod Krzyżem”, promocję antyaborcyjnego filmu *Unplanned*. Wezwanie do aktywnego działania na tym polu dobrze oddaje następująca wypowiedź liderki grupy podczas spotkania online w styczniu 2020 roku:

---

<sup>6</sup> Trudno jednoznacznie określić, jaka jest tego przyczyna. Grupy na Facebooku są moderowane, a posty zatwierdzane przez administratorki. Jak wynika z relacji liderki, te bardziej kontrowersyjne lub dyskusyjne nie zawsze są publikowane.

I Pan Bóg [docenia – A.Sz.] godność kobiety, przecież jesteśmy córkami Króla Królów, przecież jesteśmy Jego królewskim dziedzictwem. Więc jeśli nie zaczniemy od samego źródła, to ciężko nam będzie dziś śmiało iść pod prąd. Nie możemy zakrywać oczu i mówić, że u nas to się nie dzieje. Wystarczy popatrzeć na czarne marsze<sup>7</sup>, co tam się dzieje, na te kobiety, które ewidentnie nie są pogodzone ze sobą, na kobiety, które nie odkryły piękna swojej kobiecości. Bo to jest misja. Wiecie, geniusz serca kobiety jest niesamowity. My się zupełnie różnimy od mężczyzny. Nie możemy się zrównać. Równa jest nasza godność, ale posłannictwo, to, ile wnosimy do świata [różnią się – A.Sz.].

Antyaborcyjny i antyfeministyczny rys Urzekającej, będący *de facto* reprodukcją reguł Kościoła odnoszących się do ról kobiet, pełni ważną funkcję w wyznaczaniu granic społeczności. Figura feministki, która, cytując wypowiedź liderki z jednego ze spotkań, „walczy na ulicach z otwartymi piersiami o to, żeby móc zabijać dzieci w swoim łonie”, pozwala wskazać na dystynkcję między wspólnotą „kobiet z wartościami” a zsekularyzowanym światem, „gdzie działa Zły” (Szatan). Reprodukowanie wzorów katolickiej kobiecości, zwłaszcza poddawane publicznej refleksji, jest w Urzekającej podstawą wytwarzania tożsamości grupowej. Esencjalistyczne założenie, że wszystkie kobiety są w jakiś sposób do siebie podobne, staje się fundamentem budowania wspólnoty kobiet. W narracji liderki społeczność jest miejscem, w którym kobiety mają się wzajemnie wspierać. Jak czytamy w mailingu rozsyłanym do członkiń: „My, kobiety, potrzebujemy siebie nawzajem. Potrzebujemy wsparcia, wymiany doświadczeń, zrozumienia, a czasem tylko bycia obok”. Ta religijna, kobieca utopia jest konstruowana jako przestrzeń, w której kobiety się ze sobą nie porównują i nie krytykują się wzajemnie („przestrzeń bez hejtu”), za to kierują się wrażliwością i empatią w relacjach. Założenie to, będące reprodukcją opisywanych wcześniej wzorów kobiecości, z pewnością sprzyja budowaniu wzajemnego wsparcia, ale jednocześnie blokuje jakąkolwiek formę krytyki,

---

<sup>7</sup> Mowa o masowych protestach kobiet przeciwko zaostrzaniu prawa aborcyjnego w Polsce, które miały miejsce falami w latach 2016–2020.

możliwość negocjowania wewnętrznych reguł, a w rezultacie prowadzi do okresowych wzrostów napięcia w grupie, które skutkują opuszczeniem społeczności przez osoby niezadowolone. Świadome reprodukcje przez Urzekającą instytucjonalnych wzorów dotyczących kobiecości pełni w końcu jeszcze jedną, istotną funkcję. Odwołania do nauczania Kościoła na temat kobiet pomagają tej nietypowej jak na polskie warunki społeczności, działającej w dużej mierze online i bez bezpośredniego klerykalnego zwierzchnictwa, uzyskać nieformalną katolicką legitymizację.

Świadome popieranie wzorów płciowych dostarczanych przez instytucję Kościoła rzymskokatolickiego, a także reprodukcje ich poprzez mniej refleksyjne praktyki nie musi jednak oznaczać, że reguły dotyczące kobiet/kobiecości nie są w Urzekającej negocjowane. Wynikiem tego negocjowania nie musi być całościowa przemiana lub odrzucenie reguły, ale raczej jej częściowa reinterpretacja lub wzbogacenie, jak postaram się pokazać na przykładzie dwóch obszarów ważnych w praktykach Urzekającej, a skoncentrowanych wokół macierzyństwa i stosunku do kobiecego ciała.

### **Macierzyństwo – między ideałem a realnym doświadczeniem**

Macierzyństwo i małżeństwo są doniosłymi tematami w dyskursie i praktykach Urzekającej. Choć nie wszystkie członkinie Urzekającej są mężatkami czy mają dzieci, to jednak te tożsamości są dla społeczności centralne – jako realne statusy osób lub dyskursywne punkty odniesienia. Rola macierzyńska kobiety jest w ramach społeczności legitymizowana z jednej strony nauczaniem Kościoła, z drugiej zaś powszechnością indywidualnych doświadczeń kobiet. W materiałach Urzekającej pojawiają się odwołania do wzorcotwórczych postaci matek, takich jak św. Zelia Martin czy św. Gianna Beretta Molla. Członkinie społeczności często umieszczają posty odnoszące się do tematów okołomacierzyńskich, związanych z wychowywaniem dzieci, ich socjalizacją religijną, dzielą się informacjami o ciąży lub narodzinach dziecka itp.



Macierzyństwo jest również wpisane w mit założycielski Urzekającej. Narracja o początkach społeczności, powtarzana przy różnego rodzaju okazjach i obecna także w przeprowadzonym wywiadzie indywidualnym z założycielką, jest opowieścią o dwóch młodych matkach, które wymyślają ideę społeczności na warsztatach dla żon. Finalnie jedna z nich porzuca dotychczasową pracę zawodową, by rozwijać Urzekającą, ale także by spełniać się w rolach żony i matki, które traktuje priorytetowo. Jak sama przyznaje: „ja szczególnie [muszę uważać – A.Sz.], żeby nie zatracić się w tej Urzekającej, bo muszę pamiętać, że najpierw jestem kobietą, żoną i matką. I w tej hierarchii, że żoną i matką, a potem wszystko inne. I potem jest Urzekająca” [IAS1].

Dyskursywna i praktyczna akceptacja dla macierzyństwa pojmowanego jako główna kobieca rola nie oznacza jednocześnie, że kobiety zaangażowane w Urzekającą nie doświadczają napięć między instytucjonalnymi wzorami a własnym doświadczeniem (Rich 2000). Ujawnianie tych napięć, próba ich dyskursywnego, zbiorowego opracowania i radzenia sobie z nimi są praktykami, za pomocą których dokonuje się negocjowanie macierzyństwa w ramach Urzekającej. Dyskusje prowadzone w ramach grupy na Facebooku pokazują na przykład, że kobiety mierzą się z oczekiwaniami formułowanymi co do ich ról macierzyńskich jednocześnie przez otoczenie religijne i świeckie. Jednym z wymiarów poddawanych społecznej ocenie jest liczba posiadanych dzieci. Te z kobiet, które nie mają dzieci lub mają tylko jedno dziecko czują się przytłoczone akcentowaniem macierzyństwa i wielodzietności przez przedstawicieli Kościoła. Jednocześnie wiele kobiet zaangażowanych w Urzekającą doświadcza różnych form towarzyskiego wykluczenia z uwagi na decyzję o posiadaniu większej liczby dzieci i rezygnację z pracy zawodowej. W obu tych przypadkach społeczność staje się przestrzenią radzenia sobie z tymi sprzecznymi często oczekiwaniami, dzielenia i wymiany doświadczeń, ale także legitymizowania wyborów dokonywanych przez kobiety.

Urzekająca, zwłaszcza w kontekście grupy zamkniętej na Facebooku, funkcjonuje w znacznym stopniu jako grupa wsparcia, w ramach której możliwe staje się ujawnienie „ciemnych stron macierzyństwa”, które



są zupełnie nieobecne w kościelnym przekazie na jego temat (por. Irby 2014: 1272; Llewellyn 2016). W postach, czasem anonimowych, kobiety opowiadają o zmęczeniu macierzyństwem, o poczuciu bezradności, ale także o rozczarowaniach. Te opowieści pojawiają się równoległe do wspominanych wcześniej afirmatywnych obrazów bycia matką, promowanych w dużej mierze przez liderkę grupy. Ugłaśnianie trudnych, indywidualnych doświadczeń związanych z macierzyństwem w półprywatnej przestrzeni mediów społecznościowych i dyskusowanie o nich sprawia, że stają się one wspólne. Doświadczenia „nieidealnego macierzyństwa” są do pewnego stopnia normalizowane, a sposoby radzenia sobie z nimi stają się częścią praktyk okółomacierzynskich kobiet, poszerzając instytucjonalne, często wyidealizowane, wzory.

Przekonanie o istnieniu związku między macierzyństwem a zaangażowaniem religijnym kobiet jest ważnym elementem nauczania Kościoła rzymskokatolickiego, który znajduje swoje odbicie w postawach i praktykach lokalnych księży (Szwed 2015: 234–236). Także w literaturze przedmiotu wskazuje się na powiązanie zaangażowania w sferę domową, w tym w role macierzyńskie, z wyższymi wskaźnikami religijności wśród kobiet (Walter, Davie 1998: 648–650). W tym kontekście szczególnie ciekawe wydają się przykłady zebrane w trakcie badań w Urzekającej, ale także uzyskane w wybranych wywiadach indywidualnych z kobietami z innych wspólnot katolickich, które prowadziłyśmy w projekcie. Pokazują one, że o ile badane przez nas katoliczki nie negują doniosłości swojej roli religijnej jako matki, to jednocześnie doświadczenie macierzyńskie czasami okazuje się wyzwaniem dla pogłębiania indywidualnej religijności. Opieka nad dziećmi wymaga zaangażowania czasowego i uwagi, co powoduje, że dotychczasowe, szeroko pojmowane praktyki religijne stają się nieciągłe, fragmentaryczne, a czasami ulegają zawieszeniu. Urzekająca odpowiada na tę sytuację, dostosowując praktyki w ramach społeczności do możliwości czasowych kobiet warunkowanych ich zaangażowaniem rodzinnym (np. modułowe kursy online, spotkania organizowane o dogodnych porach), ale także proponując kobietom uczestnictwo w spotkaniach, rekolekcjach

i konferencjach, które są przeznaczone wyłącznie dla nich, pozwalając na skupienie i koncentrację na rozwoju duchowym. Innymi słowy, choć Urzekająca stawia małżeństwo i macierzyństwo w centrum, to jednak stwarza kobietom również przestrzeń aktywności bez mężczyzn i dzieci. Grupy lokalne, o których rozmawiałam z liderkami, funkcjonują często jako grupy wytchnienia, w których kobiety robią coś tylko dla siebie w fizycznym odcięciu od rodzin. Nie oznacza to jednocześnie, że o tych rodzinach zupełnie zapominają. Paradoks ten dobrze ujmuje wypowiedź jednej z liderek lokalnych:

No i przyszły te kobiety, no i to było niesamowite, nie, że przyszło ich tyle w takiej ilości. Takie, które chcą porozmawiać właśnie w kobiecym gronie, bez facetów, bez ograniczeń też wiekowych (...). I one wtedy się niesamowicie otwierają i opowiadają też właśnie o swoim życiu w małżeństwie, o tym, jak gdzieś z dziećmi to wszystko wygląda (...). Ale też jest to taki czas też dla nich, to jest też ważne, że one mają te 2–3 godziny takie dla siebie po prostu, raz w miesiącu, że mogą pójść [IKL12].

Jak o tym wspominałam wcześniej, Urzekająca w dużej mierze reprodukuje instytucjonalne, katolickie wzory kobiecości, zakładające m.in. ofiarność i relacyjność kobiet. Jednocześnie tradycyjny model kobiety, która poświęca się wyłącznie dzieciom jest również negocjowany poprzez dodanie elementu indywidualistycznego. Nie podważa to fundamentalnie konserwatywnej narracji, ale ją poszerza. Przekaz społeczności jest jednoznaczny: aby móc zaspokajać potrzeby innych, kobieta musi najpierw zaspokoić potrzeby własne, bez względu na to, czy będą one dotyczyły aktywności religijnej, towarzyskiej czy fizycznej. To zwrócenie ku sobie samej oparte jest o religijną legitymizację, np. o metaforę Córki Króla – kochanej i chcianej przez Boga lub o przykazanie miłości, jak w poniższym fragmencie:

Jesteś ważna. Wierzysz w to? Poświęcamy czas bliskim, pracy, załatwiamy mnóstwo spraw, ogarniamy domy, planujemy, gonimy. Nie ma w tym nic złego. Najważniejsza w życiu jest MIŁOŚĆ.

TAK! Ale miłość dotyczy także Ciebie, mnie, nas. Mamy kochać siebie jak swojego bliźniego. A to oznacza, że o siebie też powinniśmy umieć zadbać. To oznacza, że moje potrzeby są tak samo ważne jak potrzeby innych. To oznacza, że mam prawo do tego, by się zatrzymać, pobyć sama i nie mieć wyrzutów sumienia [mailing].

Propagowane w Urzekającej „zwrócenie ku sobie” nie oznacza odrzucenia kobiecej relacyjności lub przyjęcia koncepcji indywidualistycznie pojmowanej autonomii. Kobiety są zachęcane do sprawczego działania i spełniania własnych potrzeb, ale w tym wszystkim mają być przede wszystkim podporządkowane Bogu. Wiąż z Bogiem i poddanie się Jego woli traktowane są jako źródło kobiecej siły i niezależnienia się od opinii innych ludzi.

### **„Jesteśmy billboardem Jezusa”. Ucieleśnienie i stosunek do kobiecego ciała**

W praktykach dyskursywnych Urzekającej widoczny jest opór wobec wizerunku kobiety opartego wyłącznie na atrakcyjności cielesnej i zależności od mężczyzn. Krytykowane są m.in. nadmierne oczekiwania stawiane kobietom i ignorowanie ich własnych potrzeb. Na ten aspekt dyscyplinowania kobiet, także dyscyplinowania ich ciał, zwraca uwagę m.in. poniższy fragment kursu online:

Świat chce nam dziś pokazać, że aby być szczęśliwą musimy dostosować się do panującej obecnie mody – zmienić swój wygląd, używać takich, a nie innych kosmetyków, pachnieć takimi perfumami, mieć określonej marki buty, torebkę.

Opór wobec popkulturowych wzorów kobiecości i uprzedmiotowienia kobiecych ciał uzyskuje w Urzekającej religijne interpretacje. Społeczność pozycjonuje się w kontrze do tych konstrukcji, postrzegając je jako wynik „działania Złego” (Szatana) w świecie. Poczucie własnej wartości jako

kobiety, uzyskiwanie podmiotowości przez uniezależnienie od pewnego typu konsumpcji, choć niekoniecznie od konsumpcji jako takiej, stają się polem walki duchowej. Jest ona jednocześnie zabieganiem o odpowiednie rozumienie roli kobiet i kobiecości. To, co religijne, przenika się tutaj zatem z tym, co upłciowione.

Urzekające negocjują jednak nie tylko świeckie wzory kobiecości, ale także społeczne oczekiwania i wyobrażenia na temat religijnych kobiet. Społeczność zdecydowanie dystansuje się wobec pewnego modelu kobiecej religijności, który określany jest przez nie oazowiczką, od nazwy Ruchu Światło-Życie, popularnie zwanego Oazą. Oazowiczka uosabia tradycyjną katoliczkę, która poświęca się jedynie sprawom duchowym, ignorując swoją kobiecość, a przede wszystkim – cielesność. Taka wizja jest dyskutowana m.in. przez założycielkę grupy w poniższej wypowiedzi:

Bo wśród wielu z nas pokutuje jeszcze taki obraz katoliczki jako kobiety, która siedzi w domu, odmawia różańce (...). Taki obraz mam oazowiczki – wyciągnięty sweter, długa spódnica. (...) I że tylko się modlimy, że nie chodzimy do klubów na przykład, a my lubimy chodzić potańczyć [IAS1].

Jednym z symboli oporu wobec tak definiowanych reguł stosowności odnoszących się do kobiecego ciała jest w Urzekającej świadome dbanie o wygląd i ubiór. Kobiety zachęcane są przez liderkę grupy i wzajemnie się motywują do chodzenia w modnych ubraniach, robienia makijażu itp. W związku z tym, że w katolicyzmie brak jest charakterystycznego, religijnego wzorca kobiecego stroju lub elementu dystynktywnego, który informowałby o pobożności noszącej go kobiety, jak np. hidżab w islamie, lub przeciwnie – o jej rewolucyjnej postawie, jak np. kipa w przypadku postępowych żydówek (Darwin 2018), funkcję tę przejmuje sukienka midi. Jej atrakcyjna forma, przy zachowaniu odpowiedniej długości i niewielkiego dekoltu gwarantujących skromność, ma w umowny sposób symbolizować katolicką tożsamość posiadaczki. Oczywiście sukienka midi, noszona przecież

nie tylko przez religijne kobiety, staje się tym symbolem dzięki rozpoznaniu w społeczności (czasami także przez rozpoznanie określonych marek ubrań jako katolickich) i umocowaniu w religijnym systemie odniesień. Co ciekawe, podobnie jak w przypadku muzulmanek opisywanych w klasycznym dziele Mahmood (2005), strój nie jest dla Urzekających wyłącznie manifestacją istniejącej tożsamości religijnej, ale także pozwala ją wytwarzać. W jednym ze świadectw dostępnych w mediach Urzekającej członkini społeczności przyznaje, że początkowo noszenie sukienek było dla niej trudnym doświadczeniem, ale stopniowo sprawiło, że zaczęła się inaczej poruszać i zachowywać oraz że poczuła się w pełni katoliczką. Atrakcyjny ubiór pełni więc potrójną rolę: po pierwsze, reprodukuje wzorce esencjalnej kobiecości, po drugie, stanowi przejaw oporu wobec bardziej tradycyjnych modeli odnoszących się do katolickich kobiet, po trzecie, może być interpretowany jako forma szeroko pojmowanego praktykowania religii.

Ten ostatni wymiar bywa od czasu do czasu podważany zarówno przez pojedyncze osoby z zewnątrz, jak i wewnątrz społeczności – koncentracja na ciele i ubiorze jest ujmowana jako przejaw próżności i odciąganie katoliczek od spraw duchowych. Z tego też względu proponowane w społeczności przełamanie reguł dotyczących tego, jak powinna wyglądać i zachowywać się prawdziwa katoliczka, wymaga odpowiednich legitymizacji o charakterze religijnym. Funkcję uprawomocniającą pełni tutaj m.in. kategoria piękna, która w narracji Urzekającej opiera się na korespondencji piękna wewnętrznego (duchowego) i zewnętrznego (fizycznego). Atrakcyjny wygląd jest symbolem wewnętrznego uporządkowania i pogłębionej religijności. Ciało jest tym, co łączy kobietę z Bogiem – jest „świątynią, w której mieszka Bóg” [IAS2], zostało od Boga dane i Bogu powinno się podobać (jak mówi liderka: „Czy Jezus chciałby oblubienicę z tłustymi włosami?”). Kobięce ciało służy także jako narzędzie ewangelizacji – zdaniem moich badanych, ma pokazywać, że katolicyzm nie musi być czymś zacofanym, nienowoczesnym i nieatrakcyjnym. Przekonanie o ewangelizacyjnym wymiarze ciała dobrze oddaje wypowiedź jednej z kobiet, która pracuje jako katecheta w szkole:

I też mi się podoba to, że (...) kobieta katoliczka to też jest taka kobieta właśnie zadbana, atrakcyjna w takim dobrym tego słowa znaczeniu, zadowolona z życia (...), która pójdzie z przyjaciółkami na kawę, która zafunduje sobie zabieg w SPA. Że to nie jest takie skrzyżowanie Matki Polki i siłaczki, nieszczęśliwej, co się poświęca dla rodziny i nikt tego nie docenia. Mi się to podoba, że one cały czas mówią o tych priorytetach, tak, że zawsze Pan Bóg na pierwszym miejscu itd., ale właśnie mi się to określenie podoba, że jesteśmy tym żywym billboardem Pana Jezusa. (...) Jak ja bym poszła [jako katecheta – A.Sz.] do szkoły w skarpetkach, włosy na nogach, (...) tłusty włos w ogóle i jakiś ciuch, po prostu bluzka z kołnierzykiem, spódniczka do połowy łydki. Jaki chłopak szesnastoletni by mnie słuchał o Panu Bogu? [IAS2]

Co ciekawe, relacja między kobiecym ciałem a religią może też mieć inny wymiar, kiedy to interpretacje religijne stają się narzędziem do budowania akceptacji dla własnej cielesności. W jednym z kursów online uczestniczki proszone były o wykonanie indywidualnego zadania, polegającego na tym, by stanąć nago przed lustrem i kredką zakreślić na nim wszystkie części własnego ciała, które się lubi. Jak pokazują doświadczenia kobiet zebrane w jednym z postów na Facebooku, dla większości z nich było to trudne zadanie, wymagające przełamania autokrytycyzmu, a czasem i niechęci wobec własnego, postrzeganego jako nieidealne, ciała. Wiele kobiet wskazywało, że w wykonaniu tego zadania niezwykle pomocna była modlitwa oraz uświadomienie sobie, że ich ciało zostało stworzone przez Boga i jest przez Niego akceptowane. Kobiece ciało w społeczności Urzekających może być zatem interpretowane dwojako: jako narzędzie sprawstwa religijnego (ewangelizacja za pomocą ciała), ale i odwrotnie, jak wtedy, gdy interpretacje religijne pozwalają kobietom sprawczo działać wobec reguł związanych z kobiecym ciałem, budując akceptację dla własnego ciała i odrzucając ograniczające kanony kobiecego piękna.

## Zakończenie

Zaproponowana w tym artykule analiza praktyk, zarówno ucieleśnionych, jak i dyskursywnych, pokazuje, że Urzekająca zasadniczo reprodukuje tradycyjne wzorce płciowe, bazujące na esencjalizujących konstrukcjach osadzonych w nauczaniu Kościoła. Jednocześnie w jej działalności widać pewne transformacje dokonywane w tradycyjnym modelu kobiecości, jak wtedy, kiedy mowa jest o wyzwaniach związanych z rolami macierzyńskimi czy o konieczności rozpoznawania i realizowania przez kobiety swoich własnych potrzeb i zwrócenia się ku sobie, a nie wyłącznie ku innym. Jak starałam się to pokazać, negocjowanie reguł związanych z płcią w konserwatywnej społeczności katoliczek nie jest procesem spójnym czy jednokierunkowym. W sprawcze działanie wobec reguł wpisane są bowiem napięcia i sprzeczności, a określone praktyki mogą jednocześnie stanowić podporządkowanie się jednym regułom oraz opór wobec innych. Analizowany w artykule przykład negocjowania znaczeń związanych z macierzyństwem pokazuje, że formalne reguły religijne (obecne np. w nauczaniu Kościoła) mogą być dyskursywnie akceptowane i reprodukowane w określonych praktykach, a jednocześnie redefiniowane przez inne praktyki. Zmiana, będąca rezultatem sprawczego działania, może być zatem wynikiem procesu renegocjacji, przenoszenia akcentów, włączania do reguły nowych elementów, także o świeckiej proweniencji, które finalnie ją modyfikują. Opór, jeśli chcemy w ogóle używać tego słowa, może przyjmować „miękką formułę” i znajdować swoją legitymizację w samym polu religijnym (np. wykorzystanie idei miłości Boga i bliźniego dla uprawomocnienia postaw indywidualistycznych).

Sygnalizowane na początku artykułu założenie o powiązaniu procesów wytwarzania płci i religii pozwala jeszcze bardziej zniuansować obraz kobiecego sprawstwa w religijnych kontekstach. Religia i dostarczane przez nią interpretacje często stają się zasobem wykorzystywanym przez kobiety w mierzeniu się z oczekiwaniami formułowanymi przez szersze otoczenie, czy bardziej ogólnie – przez współczesną kulturę (np.

związanymi z kobiecym ciałem). Przykład Urzekającej pokazuje również, że to, co z zewnątrz, z perspektywy świeckiej, wygląda po prostu na konserwatywny projekt reprodukcji wzorcowej „kobiecej kobiecości”, może być także formą oporu wobec funkcjonujących lokalnie religijnych modeli kobiecości (symboliczna oazowiczka), kładących nacisk na sferę duchową, a odrzucających ucieleśnienie. Ostatni, choć wcale nie najmniej ważny wniosek wynikający z prowadzonej w tym artykule analizy, odnosi się do samego rozumienia praktyk religijnych kobiet. Czy ubieranie się, praca z ciałem lub rozwój osobisty mogą być interpretowane w tych kategoriach? Praktykowanie płci przez kobiety nie tylko reprodukuje lub podważa reguły w tym obszarze, ale także redefiniuje znaczenie tego, co religijne, stawiając pytanie o miejsce i formy obecności religii w codziennym życiu kobiet (Ammerman 2014; McGuire 2008: 159–183).

## **Bibliografia**

- Ammerman, N.T. (2014). Finding religion in everyday life. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 75 (2), 189–207. doi: 10.1093/socrel/sru013
- Avishai, O. (2008). “Doing religion” in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender & Society*, 22 (4), 409–433. doi: 10.1177/0891243208321019
- Avishai, O., Jafar, A., Rinaldo, R. (2015). A Gender Lens on Religion. *Gender & Society*, 29 (1), 5–25. doi: 10.1177/0891243214548920
- Bartkowski, J.P. (1999). One step forward, one step back: “progressive traditionalism” and the negotiation of domestic labor in evangelical families. *Gender Issues*, 17 (4), 37–61. doi: 10.1007/s12147-998-0003-3
- Beaman, L.G. (2001). Molly Mormons, Mormon Feminists and Moderates: Religious Diversity and the Latter Day Saints Church. *Sociology of Religion*, 62, 1–65. doi: 10.2307/3712231
- Bracke, S. (2003). Author(iz)ing agency: Feminist scholars making sense of women’s involvement in religious “fundamentalist”



- movements. *European Journal of Women's Studies*, 10 (3), 335–346. doi: 10.1177/1350506803010003006
- Bracke, S. (2008). Conjugating the Modern / Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture. *Theory, Culture & Society*, 25 (6), 51–67. doi: 10.1177/0263276408095544
- Campbell, H.A., Garner, S. (2016). *Networked Theology. Negotiation Faith in Digital Culture*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Case, M.A. (2016). The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Anathematization of Gender. *Religion and Gender*, 6 (2), 155–172. doi: 10.18352/rg.10124
- Chong, K.H. (2006). Negotiating patriarchy: South Korean evangelical women and the politics of gender. *Gender & Society*, 20 (6), 697–724. doi: 10.1177/0891243206291111
- Darwin, H. (2018). Redoing Gender, Redoing Religion. *Gender & Society*, 32 (3), 348–370. doi: 10.1177/0891243218766497
- Eldredge, J., Eldredge, S. (2011). *Urzekająca – odkrywanie tajemnicy kobiecej duszy* (przeł. M. Sabiłło-Widera). Warszawa: Logos.
- Gallagher, S.K., Smith, C. (1999). Symbolic traditionalism and pragmatic egalitarianism: Contemporary evangelicals. *Gender & Society*, 13 (2), 211–233. doi: 10.1177/089124399013002004
- Garbagnoli, S. (2016). Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device against the Denaturalisation of the Sexual Order. *Religion and Gender*, 6 (2), 187–204. doi: 10.18352/rg.10156
- Gawkowska, A. (2015). *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press. doi: 10.2307/2802469
- Irby, C.A. (2014). Dating in Light of Christ: Young Evangelicals Negotiating Gender in the Context of Religious and Secular American Culture. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 75 (2), 260–283. doi: 10.1093/socrel/srt062

- Jan Paweł II. (1988). *Mulieris dignitatem*. Pozyskano z: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/mulieris.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html).
- Korolczuk, E., Kowalska, B., Ramme, J., Snochowska-Gonzales, C. (eds.). (2019). *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Kościańska, A. (2009). The power of silence: Spirituality and women's agency beyond the Catholic Church in Poland. *Focaal* (53), 56–71. doi: 10.3167/fcl.2009.530104
- Leszczyńska, K. (2016). Płeć w instytucje uwikłana. Reprodukowanie wzorów kobiecości i męskości przez świeckie kobiety i mężczyzn w organizacjach administracyjno-ewangelizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Leszczyńska, K., Urbańska, S., Zielińska, K. (2020). *Poza granicami. Płeć społeczno-kulturowa w katolickich organizacjach migracyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Llewellyn, D. (2016). Maternal Silences: Motherhood and Voluntary Childlessness in Contemporary Christianity. *Religion and Gender*, 6 (1), 64–79. doi: 10.18352/rg.10131
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. doi: 10.1017/UPO9781580466301
- McGuire, M.B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. New York: Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001
- Mouzelis, N. (1995). *Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies*. London and New York: Routledge. doi: 10.2307/591097
- Rich, A. (2000). *Zrodzone z kobiety: macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* (przeł. J. Mizielińska). Warszawa: "Sic".
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szwed, A. (2015). *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

- Walter, T., Davie, G. (1998). The Religiosity of Women in the Modern West. *The British Journal of Sociology*, 49 (4), 640–660. doi: 10.2307/591293
- Wyszyński, S. (2020). *O godności kobiety*. Zielonka: Wydawnictwo SUMUS.
- Zimniak-Hałajko, M. (2017). *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

**Sylwia Urbańska**

Wydział Socjologii

Uniwersytet Warszawski

urbanskas@is.uw.edu.pl

## **(NIE)MOBILNOŚĆ, ZAMIESZKIWANIE ORAZ PŁEĆ W PRAKTYKACH I DYSKURSACH ROZWODU W WIEJSKIEJ SPOŁECZNOŚCI ROLNICZEJ GMINY WSCHODNIEGO MAZOWSZA**

### **(Im)mobility, residence and gender in divorce practices and discourses in the rural farming community of East Mazovia**

**Streszczenie.** W artykule analizuję relacje między upłciowionymi praktykami i dyskursami rozwodu w wiejskiej społeczności a ścieżkami (nie)mobilności mieszkanek wsi. Pokazuję, że „pionierki rozwodu”, czyli kobiety z rolniczych, konserwatywnych społeczności, które w lokalnym świecie społecznym jako pierwsze przeprowadziły rozwód, wypracowały alternatywne strategie pozostawania na wsi. Nie chciały uciekać, wyjeżdżać, emigrować na stałe do miasta lub za granicę, czyli korzystać z typowej ścieżki stawania się ex-żoną. Opisuję, jakie wzorce radzenia wypracowywały po 1989 roku, aby nadal móc we wsi mieszkać. Wyjaśniam subwersje stosunku do własności i dziedziczenia, ich związki z tradycyjnymi wzorcami kobiecości i męskości. Skupiam się na upłciowionych wzorcach (nie)mobilności w tym przypadku będących strategiami wyboru wsi jako miejsca do życia. Wnioski prezentuję w ramach studium przypadku Mirki, wielodzietnej matki, która po rozwodzie traci swój dom, co sprawia, że musi rozwinąć sprawcze wzorce radzenia sobie. Praktyki Mirki pokazuję na tle innych wariantów działania i dyskursów moralnych wokół rozwodu w badanej przeze mnie od 2017 roku gminie wschodniego Mazowsza.

**Kluczowe słowa:** rozwód, wieś, dyskursy moralne, mobilność, zamieszkiwanie, mieszkanki wsi

**Abstract.** In this article, I analyze the relationship between the gendered practices and discourses of divorce in rural communities and the (im)mobility paths of rural women. I show that the “pioneers of divorce”, that is, women from the agricultural, conservative communities who were the first to divorce in the local social world, developed alternative strategies for staying in the countryside. They did not want to run away, leave, or emigrate permanently to the city or abroad, that is, use the typical path of becoming an ex-wife. I describe the coping patterns they developed after 1989 in order to still be able to live in the village. I explain the subversions of ownership and inheritance, their relationship to traditional patterns of femininity and masculinity. I focus on the gendered patterns of (im)mobility in this case as strategies for choosing the countryside as a place to live. I present my conclusions in the case study of Mirka, a mother with many children, who loses her home after divorce, which means that she must develop coping patterns. I show Mirka’s practices against the background of other variants of practices and moral discourses around divorce in the commune of eastern Mazovia, which I have studied since 2017.

**Key words:** divorce, village, moral discourses, mobility, housing, village inhabitants

Cofnijmy się na chwilę do roku 1932, do wiejskiego dworku średnio zamożnego ziemiaństwa z dzisiejszego wschodniego Mazowsza<sup>1</sup>. Jego mieszkanka, być może pani domu, choć bardziej prawdopodobne, że guwernantka, kucharka, czyta „Wiadomości Kobięce”. To tygodnik

---

<sup>1</sup> Źródło finansowania: grant Narodowego Centrum Nauki „Sonata” pod tytułem „(Nie)tradycyjni tradycyjni? Przemiany rodzin wiejskich z perspektywy kobiet w latach 1989–2019”, numer 2016/23/D/HS6/00705, kierowniczka projektu – dr Sylwia Urbańska, Wydział Socjologii, Uniwersytet Warszawski. Za uwagi do tekstu dziękuję anonimowym recenzentom, za korektę językową ostatniej wersji dziękuję Marcie Abramowicz.

o treściach emancypacyjnych, skierowany do kobiet z prowincji, które „gazet dotychczas nie czytywali”. Według redakcji pierwszy demokratyczny, bo kilkunastokrotnie tańszy niż gazeta codzienna, co więcej „przystosowany do dalekich, zapyłonych dróg i docierający tam, gdzie się karetą nie dojedzie, gdzie się gładkim wytartym słowem serc nie zdobędzie” (Zdanowicz 2017: 48). To właśnie numer tego pisma z 1932 roku znajduję w trakcie badań terenowych. Jest wyłożony w gablocie przekształconego na muzeum ziemiańskiego dworku. Na mocno pożółkłej już okładce widnieje tytuł: „Nowa ustawa małżeńska w Belgii”, a tekst informuje ówczesne czytelniczki o nowym, belgijskim prawie rozwodowym. Dowiadujemy się o porażce sufrażystek, którym, podobnie jak działaczkom w Polsce, nie udało się jeszcze wywalczyć podstawowych praw rozwodzących się kobiet – prawa do podziału majątku, zabezpieczenia mieszkania czy prawa matki do zachowania opieki nad dzieckiem<sup>2</sup>.

Dzisiaj już wiadomo, że praktycznie żadna z ówczesnych czytelniczek tygodnika nie mogła się rozwieść. Ani mieszkanka dworku, gdzie teraz znajduje się muzeum, ani żadna z dobrze urodzonych kobiet w sąsiednich majątkach, ani nawet mieszkanka pałacu. Jak pokazuje historyczka Barbara Klich-Kluczewska, wywalczenie przez Polki prawa do głosowania w 1918 roku nie równało się wprowadzeniu równości małżeńskiej w prawie cywilnym. W całym dwudziestoleciu międzywojennym rozwód był praktycznie nieznan. Rozwodziły się głównie osoby innych niż katolickie wyznań lub ze związków mieszanych religijnie. Byli to mieszkańcy miast, specyficzne grupy jak np. artyści i wojskowi (Klich-Kluczewska 2015). Natomiast dla chłopek rozwód był niemożliwy do przeprowadzenia. Z innych prowadzonych przeze mnie badań wiem, że jako grupa były one mimo wszystko w lepszej sytuacji niż kobiety z wyższych warstw. Te które migrowały za granicę, mogły skorzystać z relatywnie bardziej demokratycznego prawa rozwodowego i wsparcia towarzystw dobroczynnych. Pod warunkiem, że udało im się dopłynąć za ocean (Urbańska 2018).

---

<sup>2</sup> Tekst redakcyjny, bez autora/autorki. Wiadomości Kobiecte, Rok II, 42(58), 16.10.1932, s. 1.

Wróćmy teraz do współczesności, pozostając jednak w tej samej lokalizacji, badanej przeze mnie wiejskiej gminie wschodniego Mazowsza, potocznie nazywanego „polskim pasem biblijnym” ze względu na wysokie wskaźniki religijności. Prawie sto lat później sytuacja z rozводом nie ulega tutaj większym zmianom. Z prowadzonych przeze mnie od 2017 roku badań praktyk rodzinnych wiem, że w najstarszym pokoleniu rozwodów praktycznie nie było. O rozwód pytam starsze kobiety, przeszukuję archiwa. Córki i wnuczki wypytyuję o herstoryczne przekazy międzygeneracyjne. Interesuje mnie życie ich babek, matek, ciotek. W lokalnej pamięci rozwód najstarszego pokolenia praktycznie nie istnieje, mimo że demokratyczne prawo do rozvodu tuż po II wojnie światowej wprowadzono wraz z ustrojem socjalistycznym (Klich-Kluczevska 2015). Moi rozmówcy, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, potrafią za to wskazać, która z kobiet jako pierwsza rozwiodła się we wsi. Doskonale orientują się, która po rozwodzie wyemigrowała, a która przeprowadziła się do wynajętego lub zakupionego przez siebie starego domu w sąsiedztwie lub kilka miejscowości dalej. Wskazywaną przez wiele osób w jednej z badanych wsi „pionierką” (tak będę nazywać kobiety z tej grupy) okazuje się prawie pięćdziesięciolatka, która rozwiodła się po 2000 roku. Jest jedną z nielicznych, rozwiedzionych kobiet stanowiących 2% spośród 2500 mieszkańców gminy. To o wiele mniej niż średnia dla Polski, która dla rozwiedzionych i w separacji wynosi 6% (GUS 2018).

Demokratyzacja prawa rozwodowego nie otworzyła do niego równego dostępu. Część ekonomicznych, społecznych i mentalnych barier jest nadal silna w badanych przeze mnie wsiach. Co tak naprawdę wiemy o tym, jak przebiegał i przebiega rozwód, zwłaszcza gdy pytamy o doświadczenia mieszkanki rolniczych, katolickich wsi? A więc takich, które są najbliższe modelowi tradycyjnej wsi w Polsce ze względu na wciąż obecne i silne wzorce patriarchalne w rodzinie i lokalnej sferze publicznej. Odpowiedź na to pytanie interesuje mnie szczególnie w kontekście relacji między rozводом a praktykami (nie)mobilności. Skupię się zatem na analizie możliwości i barier zamieszkiwania kobiet na wsi w sytuacji reorganizacji życia po rozpadzie związku. Moim wkładem do aktualnego stanu badań jest pokazanie alternatywnych wzorców praktyk podejmowanych

w celu pozostania na wsi po rozwodzie. Do tej pory historycznie ugruntowanymi strategiami radzenia sobie z nienormalnymi scenariuszami biograficznymi na wsi były przede wszystkim wyjazd, emigracja, wychodźstwo. Dzisiaj, mimo rozlicznych przeciwności, mieszkanki terenów wiejskich próbują sprawczo radzić sobie z wielokrotnymi wykluczeniami, których doświadczają po rozpadzie małżeństwa.

Interesujące mnie zagadnienia analizuję za pośrednictwem studium przypadku Mirki, wielodzietnej matki, która po rozwodzie wpada w typową trajektorię utraty domu i miejsca zamieszkania. Sprawstwo Mirki pokazuję na tle innych wariantów praktyk i dyskursów moralnych wokół rozwodu w badanej od 2017 roku rolniczej gminie wschodniego Mazowsza.

### **Płeć i wiejski rozwód wobec mobilności i zamieszkania**

Jak zatem można w świetle zastanej literatury wytłumaczyć problemy z dostępnością rozwodu dla mieszkanki wsi? Czy nadal jest on utożsamiany w lokalnych dyskursach z koniecznością wyjazdu, emigracji, wychodźstwa ze wsi? Dlaczego warto badać relacje między wiejskim rozwodem i płcią a mobilnością oraz zamieszkiwaniem? W jakich perspektywach analizować te związki?

Kiedy przeanalizowałam aktualny stan badań nad zjawiskiem rozwodu w Polsce, odniosłam wrażenie, że jest on powszechnie dostępną i znormalizowaną formą zakończenia nieudanego małżeństwa. Analiza aktualnego stanu badań nad zjawiskiem rozwodu w Polsce pokazuje, że fenomen wydaje się jednak interesować głównie demografów. Badań jakościowych obejmujących ostatnie 30 lat jest niewiele w porównaniu do ogromnego zainteresowania problematyką rozwodu w okresie PRL<sup>3</sup>. Statystyki z ostatnich dwóch dekad pokazują idące ostro w górę krzywe

---

<sup>3</sup> O ile rozwód sam w sobie w wymiarze złożoności jego doświadczenia nie zwrócił po 1989 roku większej uwagi socjologów jakościowych i antropologów, sporo wiedzy na temat kontekstów wiejskiego rozwodu wnoszą coraz liczniejsze w ostatnim czasie analizy feministycznie zorientowanych historyczek i osób badających migracje. Analizy te oczywiście korzystają z bogatej literatury badań nad rozwodem z okresu PRL.



rozwodzących się małżeństw. Rozpada się jedna trzecia z nich – ok. 40% w mieście, a 20% na wsi (Szukalski 2019). W przestrzeni publicznej obecne są postulaty środowisk religijno-konserwatywnych kładące nacisk na nierozzerwalność małżeństwa, nie ma natomiast przeciwwagi w postaci postulatów ze strony ruchów lewicowo-progresywnych, które domagałyby się lepszej dostępności rozwodów. Liczne kampanie antyrozwodowe mogą wywoływać poczucie jego masowości, a więc i powszechnej dostępności (Urbańska 2011). W efekcie rozwód może uchodzić za dawno już zdobyty przyczółek na polskiej ścieżce emancypacji, nie wartym innej niż statystyczna uwagi. Nic bardziej mylnego, czego przykładem jest zarysowana na wstępie historia nieobecności wiejskiego rozwodu w badanej przeze mnie rolniczej gminie. Pojawia się on w doświadczeniu mieszkanki wsi oraz w świadomości mieszkańców dopiero od niedawna.

## **Wieś, płęć i rozwód**

Jeśli spojrzymy na ogólnopolskie dane statystyczne, zauważymy, że rozwód w społeczności wiejskiej to fenomen obecny na szerszą skalę zaledwie od dwóch dekad. Jeszcze w latach 70. XX wieku na 1000 rozwodów w Polsce zaledwie 3,5 notuje się na wsi (Klich-Kluczevska 2015: 144–145). Można powiedzieć, że dopiero dekadę po transformacji ustrojowej w 1989 roku, zjawisko to zaczęło być widoczne i z roku na rok nabierało rozpędu. Na początku lat dwutysięcznych statystycznie jeden z ośmiu rozwodów w Polsce przebiegał na wsi, a w 2018 roku był to nawet co czwarty rozwód (GUS 2019). Mowa tu jednak o historycznie bardziej liberalnych obyczajowo zachodnich regionach kraju (Szukalski 2019). Widzimy zatem, że wieś dopiero dekadę po 1989 roku musiała w bardzo szybkim tempie skonfrontować się nie tylko z tym indywidualnym, ale i zbiorowym fenomenem. Praktyki wywodzących się ze średniego pokolenia „pionierek” rozwodu z badanych przeze mnie wsi zderzyły się z transmitowaną międzygeneracyjnie, obecną w lokalnych dyskursach, kulturą wstydu, wykluczenia i stygmatyzacji. Kulturą mocno naznaczoną nierównościami genderowymi.

Rozwód na wsiach w PRL był rzeczą wyjątkowo rzadką i bardzo wstydliwą (Tryfan, Grabowicz 1962; Szpakowska 2013: 180). Feministycznie zorientowane historyczki i badaczki wsi zwracały uwagę, że ogromną rolę w patologizacji rozstania – od czasu sekularyzacji prawa rozwodowego – odegrał o wiele bardziej znaczący na wsi niż w mieście Kościół katolicki. W odczytywanych w czasie kazań listach pasterskich Kościoła o rzekomą „epidemię” rozwodów oskarżał kobiety, obwiniał je o niemoralność i odrzucenie ideału poświęcającej się, heroicznej żony. Źródło zła lokował wprost w promowanej w socjalizmie pracy kobiet poza domem (Klich-Kluczevska 2015: 153; zob. Bernini 2020). Poza tym w całej Polsce rozwód jako moralne tabu był napiętnowany. Kobiety, które zdecydowały się na rozwód, były odrzucane i postrzegane jako zdemoralizowane znacznie bardziej niż mężczyźni (Klich-Kluczevska 2015: 151–156). Pewnym wyjątkiem od tej reguły były PGR-y, gdzie sankcje społeczne wobec praktyk rodzinnych kobiet (rozwód, samotne macierzyństwo) były relatywnie mniejsze (Michalska 2019).

Wieś stanowiła zresztą szczególną przestrzeń społeczno-kulturową i ekonomiczną dla reprodukcji tego podwójnego standardu i związanego z nim wstydu, obcości, czy stygmatyzacji wynikających z naruszenia moralnych reguł wspólnoty. Podstawą tego rodzaju presji i kontroli było przekonanie o właściwym i naturalnym porządku moralnym, wyznaczającym miejsca kobiet i mężczyzn w przestrzeni społecznej wsi. Dla kobiet tym miejscem był dom wraz z gospodarstwem, stąd role im przypisywane były ściśle związane z „kulturą udomowienia” i obejmowały pracę opiekuńczą na rzecz rodziny, gospodarstwa rolnego i dobra wiejskiej wspólnoty (Hughes 1997; Little 2007; Michalska 2015). Nawet jeśli aprobowano pracę poza gospodarstwem i rodziną, jak miało to miejsce w krajach socjalistycznych, wartość pracy kobiet miała wobec nich funkcjonalne, służebne znaczenie. Była uzasadniana, o ile wynikała z niezbywalnych potrzeb gospodarstwa i rodziny (Pine 2007; Dunn 2007). Uzasadniano ją też w przypadku, gdy wiązała się z zastąpieniem nieobecnego mężczyzny (Michalska 2019).

Oczekiwania zbudowane na tak rozumianych obowiązkach stwarzały presję na poświęcenie swoich indywidualnych potrzeb i interesów na

rzecz szeroko rozumianego dobra rodziny. To rodzina jako całość, a nie jednostka, była podstawową komórką wiejskiej wspólnoty (Bukraba-Rylska 2008). Oczekiwania obejmowały też dbanie przez kobietę o pozycję i prestiż rodziny w wiejskiej wspólnocie oraz parafii (Hughes 1997). Obligowały ją do heroizmu i poświęcenia na rzecz utrzymania ciągłości i przetrwania gospodarstwa rolnego (Shortall 2017; Brandth 2015; Haughen, Brandth, Follo 2015; w Polsce: Tryfan 1987; Knapik 2008; Krzyworzeka 2014; Michalska 2019). Wywierana na kobietach presja skłaniała je również do utrzymywania pożądanego wizerunku publicznego i statusu męskich członków rodziny – męża, ojca i teścia (Stanisz 2013; Urbańska 2015). W wymiarze praktycznym przekładało się to na większą władzę mężczyzn w obszarze dziedziczenia i własności gospodarstw rolnych i oczekiwaniu zadeklarowania męża jako głównej osoby prowadzącej gospodarstwo (Gorlach, Drąg 2011). Bycie rolnikiem, posiadanie gospodarstwa, ujarzmianie maszyn oraz wytrzymałość fizyczna są do tej pory fundamentalnym składnikiem wiejskich, hegemonicznych męskości (Gospodarczyk 2019). Wszystkie te wzorce przekładały się też na nierówności genderowe w obszarze władzy, własności i prawa do dysponowania nadwyżkami finansowymi. Krzysztof Gorlach i Zbigniew Drąg (2011) zwracają uwagę, że we współczesnej Polsce tylko 30% gospodarstw jest prowadzonych przez kobiety. Przejmują je dopiero w sytuacji konieczności. Przymus jest podyktowany najczęściej śmiercią lub chorobą mężczyzny, brakiem innych męskich krewnych zdolnych do dziedziczenia, a więc ryzykiem likwidacji gospodarstwa. Reprodukowane są zatem wzorce oczekiwań, zgodnie z którymi kobiety będą traktować swoje roszczenia majątkowe jako mniej ważne, drugorzędne wobec potrzeb bliskich im mężczyzn. W przypadku planów rozwodu będą poświęcały swoje prawa na rzecz dobrostanu wspólnoty i gospodarstwa, najlepiej zupełnie rezygnując z udziałów w tym ostatnim (Shortall 2017).

Taki układ relacji między płciami w porządkach moralnych wsi wykształcił silną kontrolę w społecznościach. Przetrwiała ona do dzisiaj w zróżnicowanej formie i natężeniu, mimo intensywnej zmiany społecznej i różnicowania samych wsi. Jej siłę i skuteczność nazywa się w literaturze „wiejskim panoptikonem” (Philo, Parr, Burns 2017). Powstaje on

w następujących warunkach: niewielki obszar zamieszkania, brak anonimowości, kontrola sąsiedzka, bliskie związki mieszkańców i ich znacznie większa homogeniczność kulturowo-religijna (Mohl 1997; Haugen, Villa 2006; Halamska 2011).

Drugą stroną kontroli tego opartego na nierównościach porządku płci jest kultura normalizacji i unieważnień różnego typu nadużyć, które mogłyby zagrozić ciągłości rodziny i gospodarstwa. Sztandarowym tego przykładem jest traktowanie przemocy domowej jako środka kontroli społecznej, jej niewidzialność czy umniejszanie znaczenia (Niczyporuk 2004; Urbańska 2015; Michalska 2016). Widać to doskonale, kiedy porównujemy statystyki deklarowanych przyczyn rozwodów w miastach i na wsiach. Przez długi czas, jeśli o rozwód wniosowała mieszkanka wsi, działo się to dopiero z powodu doświadczenia skrajnej przemocy. Tylko w takich sytuacjach część społeczności wiejskiej godziła się jakkolwiek legitymizować moralnie rozwód, choć równie silny pozostawał katolicki nacisk na nierozzerwalność małżeństwa zmuszający żonę do heroicznego trwania u boku męża mimo trudności (Urbańska 2016).

## **Wiejski rozwód a mobilność i pozostawanie na wsi**

Brak społeczno-kulturowej przestrzeni dla alternatywnych wobec konserwatywno-patriarchalnych wyborów życiowych powodował, że decyzje o rozwodzie zwykle były związane z koniecznością wyjazdu lub migracji ze wsi. W PRL trajektoria wiejskiego rozwodu, ale też innych przekroczeń genderowej normy, np. urodzenie dziecka przez kobietę niezamężną czy staropanieństwo, powiązane były nierzadko z wychodźstwem do miast (zob. Klich-Kluczevska 2015), choć było to zróżnicowane regionalnie (zob. Kowalska-Lewicka 1971). Natomiast już po 1989 roku, dzięki otwarciu granic, rozwód był realizowany w ramach wzorca migracji jako sposobu rozwiązywania ekonomiczno-rodzinnych problemów (Urbańska 2015). Nie wiemy jednak, jakie wzorce konstruowały „pionierki”, które po rozpadzie małżeństwa zdecydowały się mieszkać na wsi. Potrzebujemy zatem nowej/ innej ramy teoretycznej i innej antropologiczno-socjologicznej opowieści.

Szansę taką daje nam perspektywa (nie)mobilności (*immobility perspective*), rozwijana przez badaczy procesów pozostawania na wsi (Stockdale, Haartsen 2018). Proponuje ona krytyczne odchodzenie od dyskursu uznającego mobilność za uniwersalną, pożądaną dla rozwoju wartość. Dyskursu, który faktycznie zrównuje pozostawanie, np. wiejską (nie)mobilność, z „byciem nieudacznikiem” (Looker, Naylor, 2009), czy z „zacofaniem” (Ni Laoire 2001). Zauważa się, że paradygmat wartościujący mobilność jako praktykę pożądaną, w istocie ignoruje zarówno sprawczość osób, które chcą pozostawać, jak i skomplikowany charakter samej (nie)mobilności (Stockdale, Haartsen 2018: 2).

W zamian za to w perspektywie (nie)mobilności bada się pozostawanie jako proces dokonywania wyboru, który jest refleksyjny, celowy, aktywny, nigdy się nie kończy. Ludzie mogą chcieć pozostać, ale mogą nie być w stanie tego zrobić z powodu zróżnicowanych ograniczeń strukturalnych. Nie są w każdym razie biernymi obserwatorami własnego losu (Hjalm 2014: 579). Stąd w analizach procesów pozostawania uwzględnia się zarówno aspiracje, jak i możliwości zamieszkania w danym miejscu na różnych etapach życia, w tym różnorodne czynniki sprzyjające lub utrudniające. Do tych ostatnich zalicza się terytorialne i społeczne cechy poczucia przynależności, zakorzenienia i przywiązania do domu oraz miejscowości, między innymi rolę rodziny, przyjaciół i społeczności (Haukanes 2013).

Perspektywa (nie)mobilności odsłania ciekawe możliwości analiz sposobów wpisania wiejskiego rozwodu w kultury migrowania lub pozostawania (Nugin 2014). Tym bardziej, że rozwód będący specyficznym rytuałem przejścia wymusza konieczność renegocjacji wyboru miejsca zamieszkania (Clark 2013). Dlatego tak atrakcyjne wydaje się spojrzenie, jak rozwód wpisuje się w całościową ścieżkę zamieszkiwania (*residential path*) (Thomassen 2021) i w upłciowione rodzinne ścieżki mieszkaniowe (*gendered family housing pathways*) (Mostowska, Dębska 2020). Przebieg tych trajektorii, zwłaszcza w kontekście wiejskim, jest mocno wpisany w lokalną sferę publiczną z jej moralnymi dyskursami wokół rozwodu, mobilności i pozostawania.

## Metodologia badań

Analiza, którą tu rozwijam jest częścią większego badania „(Nie)tradycyjni tradycyjni? Przemiany rodzin wiejskich z perspektywy kobiet w latach 1989–2019” (NCN, 2016/23/D/HS6/00705). Celem projektu jest próba rozpoznania, czy i w jaki sposób zmieniają się modele relacji i role w wiejskich rodzinach w kontekście przemian wsi oraz szerszych przemian rodziny po 1989 roku w Polsce. Analiza związków między ścieżką rozwodu a praktykami (nie)mobilności mieszkanek wsi jest konsekwencją skupienia uwagi na relacjach w małżeństwach i związkach nieformalnych. Badam je w kontekście doświadczeń autobiograficznych kobiet, ale też w kontekście relacji tych doświadczeń do najbliższego otoczenia rodzinnego i społeczności wsi oraz ich porządków moralnych i instytucji.

Mówiąc o relacjach między ścieżką rozwodu a praktykami (nie)mobilności, skupiam się na rozpoznaniu nie tylko repertuarów możliwości, ale i barier pozostawania we wsi w relacji do społecznego procesu wychodzenia z małżeństwa, nazywanego przeze mnie procesem (od)stawiania się żoną. Rozpoznaję i analizuję praktyki mobilności i decyzje mieszkaniowe kobiet oraz ich związek z lokalnymi oczekiwaniami, presjami, wzorcami moralnymi, które rozgrywane są w ramach wiejskich uwarunkowań strukturalnych.

Przedstawione tutaj wyniki są reprezentatywne jakościowo w dwóch wymiarach. Po pierwsze, wybrany obszar badań stwarza możliwość rozpoznania wzorców w typie wsi rolniczych, tradycyjnych. Jednocześnie są to wsie podlegające emancypacyjnej zmianie społecznej, w tym różnorodnym procesom dezagrarnizacji (kurczenia się rolnictwa w strukturze wsi) i proletaryzacji. Wybór padł więc na gminę, w której kobiety muszą radzić sobie nie tylko z głęboko zakorzenionymi w historii konserwatywnymi oczekiwaniami, co do ich roli i statusu w rodzinie oraz sferze publicznej, ale także ze znaczącymi ograniczeniami strukturalnymi. Pod drugie, zebrane 30 narracji autobiograficznych pozwala z kolei na odтворzenie trajektorii doświadczeń i usytuowanie rozpoznanych wzorców w procesach długiego trwania. Natomiast wybór metody monograficznej opartej na długotrwałej obserwacji uczestniczącej i wywiadach umożliwia

całościowe pokazanie zjawiska w kontekście jego związków z dynamicznie zmieniającym się światem społecznym wsi.

Kluczowe znaczenie dla zrozumienia specyfiki wyników ma celowy dobór rolniczej gminy wiejskiej o wysokich wskaźnikach tradycyjności, silnej obecności wzorców patriarchalnych, uwarunkowaniach strukturalnych wykluczających zwłaszcza kobiety (ale i mężczyzn). Do badań wybrałam gminę ulokowaną na terenie wschodniego Mazowsza, w której skład wchodzi 16 niewielkich wsi z aktualną liczbą 2500 mieszkańców. Gmina jest oddalona o kilkadziesiąt kilometrów od najbliższego dużego miasta. Liczne ograniczenia infrastrukturalne i ekonomiczne odbijają się w niskich dochodach mieszkańców i wysokim bezrobociu kobiet. Około 40% z mieszanek jest bezrobotnych lub pracuje dorywczo. Taka sytuacja ma związek z rolniczym charakterem gminy, gdzie ponad 60% osób deklaruje pracę w sektorze rolnym, w którym łatwiej o bezrobocie kobiet. Część z tych osób faktycznie podpada jednak pod kategorię ukrytego bezrobocia. Są to osoby, które nie mają więcej niż 2 hektary ziemi, więc nie mogą zarejestrować się jako bezrobotne, mimo że dochód z ewentualnych upraw nie zapewnia środków do przeżycia. Trudność ze znalezieniem pracy ma również związek z brakiem lokalnego przemysłu. Z względu na ekologiczne walory terenu, który stanowi część obszaru tzw. Podlasia Nadbużańskiego, objęto go programem Natura 2000. W konsekwencji nie ma więc możliwości budowania fabryk i dużych zakładów przemysłowych. Wiele osób utrzymuje się zatem z fizycznej i sezonowej pracy dorywczej w lokalnych sadach, pieczarkarniach, ubojniach, przedsiębiorstwach hodowli ryb. Część dorabia w dominujących tu gospodarstwach rodzinnych małej i średniej wielkości wyspecjalizowanych w hodowli bydła mlecznego i mięsnego. Niewielka część mieszkańców, 10%, jest w stanie całkowicie utrzymać się z rolnictwa. Gmina podlega silnym procesom dezagraryzacji. Uprawy ziemi i hodowle skupione są w rękach właśnie tych nielicznych, wyspecjalizowanych gospodarstw rodzinnych. Wielu realnie bezrobotnych jest niezarejestrowanych, najczęściej są to kobiety, osoby młode lub w wieku 50+, gospodynie domowe, mieszkańcy byłych PGR-ów. Część z nich wyjeżdża sezonowo za granicę do pracy na farmach, przy opiece nad starszymi osobami i przy sprzątaniu. Popularne



kierunki to Belgia, Niemcy i Norwegia. Dużym ograniczeniem w procesie szukania pracy jest też niskie wykształcenie. Aż 98% mieszkańców ma wykształcenie średnie lub niższe, w tym 34% podstawowe, 31% zawodowe, a 33% średnie zawodowe i licealne. Jedynie 2% kształciło się policealnie, co wskazuje na spore bariery edukacyjne.

Wszystkie te uwarunkowania – brak stałego i stabilnego zatrudnienia, niski poziom wykształcenia, wzorce migracji sezonowych jako doraźny sposób rozwiązywania problemów, brak zasobów finansowych w budżetach domowych i liczne ograniczenia infrastrukturalne (np. słabo rozwinięta sieć komunikacji z najbliższymi miastami) – pogłębiają nakładanie się procesów proletaryzacji i wykluczeń. Pokazują one również, że w gminie mimo idealnych warunków przyrodniczych dla (eko)turystyki i wypoczynku nie rozwinęła się adekwatnie agroturystyka.

Nakładające się wykluczenia pozostają w ścisłym związku z umacnianiem się – historycznie znaczących tutaj – wzorców patriarchalnych. W ostatnich wyborach parlamentarnych i prezydenckich miażdżącą popularność zdobyły populistyczne partie konserwatywne, dążące m.in. do ograniczenia praw kobiet i zacieśnienia związków z Kościołem katolickim. W wyborach do Sejmu PiS zdobył ok. 70% głosów mieszkanek i mieszkańców gminy, podczas gdy PSL 20% i Konfederacja 8%. Podobne wyniki uzyskano w wyborach prezydenckich. To o wiele więcej niż średnia w Polsce. Podobne tendencje znajdziemy w samorządzie lokalnym. W radzie gminy znacząco przeważają mężczyźni, w sołectwach również, mimo znaczącego wzrostu udziału kobiet w tych ostatnich we współczesnej Polsce (zob. Matysiak 2014). Inne wskaźniki też nie pozostawiają wątpliwości. Mimo kryzysu w Polsce i na świecie, Kościół katolicki odgrywa w tej okolicy nadal kluczową, aktywną rolę w kontroli życia obyczajowo-rodzinnego. Jego znaczenie może ilustrować fakt, że nawet osoby, które identyfikują się jako ateści lub niepraktykujący, z obawy przed społecznymi sankcjami, reprodukują praktyki parafialne, m.in. partycypują w dobrowolnym, rotacyjnym sprzątaniu kościoła lub kaplic przez mieszkańców i przekazują finansowe datki proboszczom. Obserwacje pokazują też, że w gminie dużym problemem jest przemoc w rodzinie. Jest ona jednak znormalizowana, uzwyczajniona, wpisana w codzienność.



Co ciekawe, nie funkcjonuje ona oficjalnie w statystykach gminy, wskazywana jest jednak jako znaczący problem w gminnych, anonimowych badaniach (Program rewitalizacji dla gminy X na lata 2016–2023<sup>4</sup>).

W takim kontekście nakładających się na siebie wykluczeń strukturalnych i patriarchalnych presji interesujące są wzorce praktyk wiejskich „pionierek rozwodu”. Stanowią one wraz z rozwiedzionymi mężczyznami margines, tylko 2% populacji. Większość, ok. 60%, to małżeństwa, 28% panny/kawalerowie, 10% wdowy/cy. W poniższej analizie zaprezentuję studium przypadku Mirki, wielodzietnej mieszkanki wsi, której trajektoria rozwodu, (od)stawania się żoną, w interesujący i reprezentatywny jakościowo sposób odzwierciedla kluczowe wzorce (nie)mobilności, zamieszkania i pozostawania na terenach wiejskich. Wybór biografii Mirki podyktowany jest zatem jej zwyczajnością (typowością) w porównaniu do innych, zebranych przeze mnie w tej gminie 30 rodzinnych autobiografii narracyjnych kobiet. Jest to biografia „pionierki”, pełna subwersywnych aktów nieposłuszeństwa, typowych w swoim przebiegu, choć jednocześnie wyjątkowych dla każdej spotkanej przeze mnie „pionierki” (zob. Okely 2015: 325).

Analiza przypadku Mirki i uchwycenie typowości – wyjątkowości wzorów praktyk i dyskursów, które tu znajdują nie byłoby możliwe bez trwającej od 2018 roku sześciomiesięcznej obserwacji uczestniczącej w gminie. W tym czasie brałam udział w codziennym życiu kilku gospodarstw domowych. Obserwowałam lokalną sferę publiczną i uczestniczyłam w różnego typu aktywnościach społeczności (Dniach Kobiet, festynach, imprezach rodzinnych, świątach religijnych). Prowadziłam swobodne wywiady etnograficzne z mieszkańcami i analizowałam dane zastane (archiwa szkół, albumy rodzinne, wydawnictwa i prasę lokalną). Wejście w kontekst i głębsze poznanie wzorców płci organizujących świat społeczny mieszkank i mieszkańców gminy pozwoliło mi lepiej rozumieć doświadczenia kobiet zbierane w narracyjnych wywiadach autobiograficznych (prowadzonych metodą Fritza Schütze). Moje rozmówczynie pochodziły z ośmiu wsi, z trzech pokoleń kobiet w przedziale wieku 23–85

---

<sup>4</sup> Ze względu na anonimizację terenu badania nie podaję nazwy gminy zawartej w tytule raportu z badań.

lat żyjących w tradycyjnych i nietradycyjnych konfiguracjach rodzinnych. Oprócz kobiet zamężnych z wielopokoleniowych domów były to kobiety rozwiedzione, w separacji, w drugich związkach, kohabitujące, żyjące w modelach razem – osobno lub określające się jako singielki/stare panny. Moje rozmówczynie pochodziły przede wszystkim z klasy ludowej, rzadziej średniej. Były rolniczkami lub pracownicami usług i sektorów opieki, matkami (1–5 dzieci), bezdzietnymi lub kobietami planującymi macierzyństwo. Wywiady trwały od 3 do 8 godzin, a większość z nich była prowadzona w lokalnym hoteliku robotniczym. W przypadku większości rozmówczyń już po wywiadach miałam okazję spotykać się ponownie, obserwować dalsze koleje losów rodzinno-zawodowych, a czasami też utrzymywać zażyłe relacje.

### **Mirka. Studium przypadku (nie)mobilności, pozostawiania i zamieszkania**

W momencie wywiadu Mirka ma ponad 40 lat i jest rozwiedzioną matką kilkorga dzieci. Od urodzenia mieszka we wsiach w badanej okolicy i podobnie jak inne „pionierki rozvodu” nie chce wyprowadzić się do miasta ani za granicę. Podejmuje próby kilku krótkich wyjazdów, ale wraca na wieś. Ceni ją za bliskie relacje, swojskie i przyjacielskie sieci wsparcia, które można uruchomić w sytuacji kryzysu, bezrobocia lub bezdomności. Wiejska społeczność to dla Mirki mocny kapitał społeczno-kulturowy, który można przekuć na kapitał ekonomiczny i odwrotnie. Wieś ceni również za łatwiejszą możliwość reperowania budżetu dzięki własnemu ogrodu czy pracom sezonowym. Mirka reprezentuje więc liczną kategorię osób, dla których wybór wsi jako miejsca zamieszkania nie jest „pozostawieniem w tyle” czy efektem braku zaradności, sprawczości i pomysłu na siebie (zob. Matysiak 2019).

Biografia Mirki to wzorcowy przykład doświadczeń wiejskich „pionierek rozvodu”, które aktywnie przejmują władzę i kontrolę nad swoim życiem przy wychodzeniu z patriarchalnych relacji małżeńskich. Źródła radzenia są zakotwiczone w wybranych tradycyjnych elementach tożsamości

rolniczych kobiecości – zaradności, pracowitości, siły. Biografia Mirki reprezentuje dwa wzorce radzenia sobie, typowe dla praktyk „pionierek” mieszkających na wsi.

Po pierwsze, są to praktyki przejścia ze schematu zorientowanego na poświęcenie i współzależność od męża i rodziny do schematu indywidualistycznego, zorientowanego na zabezpieczanie własności. Mirka wychodzi z porozwodowego kryzysu ubóstwa i groźby bezdomności, aktywnie rozwijając biograficzny plan zabezpieczania własności. Tym samym przejmuje większą kontrolę nad swoim życiem.

Po drugie, są to praktyki hipermobilności jako warunku pozostawania na wsi. Mirka jest wzorcowym przykładem mieszkanki wsi (*rural stayers*), która musi być hipermobilna, aby po rozwodzie móc zostać na wsi z wyboru. Praktyki te bazują na socjalizowanych wzorcach wiejskiej mobilności i poleganiu na kapitałach społecznych, kulturowych i ekonomicznych wiejskich wspólnot.

Mirka wychowuje się w rodzinie rolniczej od pokoleń, z utrwalonym tradycyjnym podziałem pracy. Oznacza to, że razem z matką opiekuje się domem i męskimi członkami rodziny. Sprząta, gotuje, pomaga w gospodarstwie. Niedługo po ukończeniu zawodówki wychodzi za męża, po czym w krótkim odstępie czasu rodzi kilkoro dzieci. Razem z mężem zamieszkują w gospodarstwie teściów – w ich domu, w który Mirka inwestuje wszystkie swoje otrzymane od rodziców oszczędności.

Po kilku latach wspólnego życia, w trakcie którego rozmówczyni dzieli czas na pracę opiekuńczą w domu i gospodarstwie oraz drobne, dodatkowe prace opiekuńcze w sąsiednich wsiach, małżeństwo zaczyna się rozpadać. Na długo przed rozwodem, około 2010 roku mąż popada w ciągi alkoholowe, regularnie stosuje przemoc ekonomiczną i fizyczną. Teściowie nie reagują, w typowy sposób cedują winę za zachowanie syna na synową (zob. Urbańska 2016). Po wielu latach ukrywania przemocy przed społecznością wsi, rodziną i kręgiem znajomych, Mirka zmienia perspektywę. Podkreśla, że „przestaje się wstydzić”. Zaczyna opowiadać i aktywnie szukać psychicznego wsparcia u bliskich – matki i przyjaciółek. Zaczyna też poważnie myśleć o rozwodzie, mimo iż, jak podkreśla, nie ma wiedzy o tym, jak to zrobić. W najbliższym otoczeniu

dopiero pojawiają się wzorce rozwodu, z których mogłaby się uczyć. Jedyny punkt odniesienia to nieoficjalna separacja w bliskiej rodzinie Mirki oraz rozwód bezdzietnego małżeństwa z kręgu znajomych. Mimo to czuje się jak pionierka w tym obszarze praktyk, podobnie jak inne moje rozmówczynie. Cztery lata zajmuje jej podjęcie decyzji o rozwiązaniu małżeństwa.

W tym liminalnym czasie Mirka przestaje mieć opór przed korzystaniem ze wsparcia zewnętrznych instytucji. W pierwszej kolejności zakłada sprawę o alimenty, gdyż mąż regularnie przepija zarobek. W drugiej zaczyna wzywać policję w sytuacjach wszczynania przez niego burd (niszczenia mebli i fizycznej agresji): „Pierwszy raz mi przyszło wzywać policję na męża, bo [...] wszystko się rozgrywało w czterech ścianach. Nikt tego nie wiedział, nikt tego nie słyszał”. Do tej pory mieszanie instytucji w „prywatne sprawy rodziny” uważała za niewybaczalną zdradę. Nie wzywała policji również z innego powodu. Mąż ma w wiejskich kręgach lokalnych służb wielu kolegów i krewnych u władz. Mirka opowiada o nadużyciach męża (jeździe po pijanemu), na które znajomi policjanci przymykali oko. Takie patriarchalne koalicje wspierające sprawców na nieanonimowych obszarach wiejskich to typowy wzorec, rozpoznawany nie tylko w Polsce. Po zmianie perspektywy ostrzega lokalnych policjantów, że w przypadku chronienia przez nich męża, sprawę skieruje wyżej. Kiedy zachowanie męża systematycznie się pogarsza, Mirka decyduje się na rozwód. Zakłada jednak, że po rozwodzie mąż wraz z teściami pozwolą jej mieszkać w jednej z części domu. Mirka nie wyobraża sobie innego scenariusza wyprowadzki, poza tym nie stać jej na samodzielny wynajem. Nie jest też prawnie współwłaścicielką domu, mimo że włożyła w remont wszystkie swoje oszczędności, a mężczyźni z jej rodziny pomagali przy rozbudowie. Jej genderowe wzorce interpretacji sytuacji i planowania przyszłości są do tej pory organizowane przez etykę troski i sprawiedliwości wspólnotowej. Jest przekonana, że mężowi i teściowej będzie zależeć na dobru kilkorga małych dzieci.

Plan wspólnego zamieszkania po rozwodzie jest wzorcem często spotykanym lub antycypowanym w biografiami moich, rozważających rozwód, rozmówczyń. Być może reprodukowane są tu wzorce (nie)oficjalnych

separacji małżeństw zamieszkujących razem, czyli układy na wsi bardziej akceptowane i częściej widziane niż rozwód.

Wraz z rozwodem Mirka doświadcza trajektorii tułaczki i cierpienia, wraz z dziećmi balansuje na granicy ubóstwa i ryzyka bezdomności. Źródła tej sytuacji tkwią w nierównym dostępie mieszkańek wsi do własności, a tym samym władzy. Po pierwsze, Mirka jest przemocowo zmuszana do wyprowadzki. Mąż wraz z teściową w czasie mroźnej zimy odcinają prąd, ogrzewanie i wodę w zajmowanej przez nią i małe dzieci części domu:

No i się zaczęło. Zaczął się koszmar. [...] Odcięli mi prąd [...] na górze. [...] A to było wszystko u teściowej, gdzie, wiesz, jak ona zamknęła, to ja nie mogłam mieć nic, żadnego dostępu. Jest luty słuchaj. No wytłumacz dziecku, że on nie może bajki obejrzeć, [...] że ono nic nie może, no i wcześniej musi lekcje odrabiać, bo zima jest, luty, o czwartej jest już ciemno. Już po rozwodzie, to już kompletnie nie miałam tego prądu. No i co? Jak tu żyć? Silnie dawałam sobie radę bez tego prądu. Silnie, twardo siedziałam... e, no i w końcu znaleźli na mnie skuteczny sposób. Woda [...] Piątego marca zakręcili mi wodę i zamknęli piwnicę na kłódkę, więc nie miałam dostępu ani do pieca, ani do prądu, ani wody.

Mirka przez cały ten okres próbuje walczyć. Nie daje się wyrzucić z domu. Zimny pokój ogrzewa piecykiem gazowym, a dzieci odrabiają prace domowe przy świeczkach. Rezygnuje dopiero po zatruciu gazem i wyłączeniu przez teściową wody. Wyprowadza się razem z dziećmi do swojej rodziny kilka wsi dalej. W ciągu paru kolejnych lat rozmówczyni próbuje radzić sobie z nieustanną niepewnością i tymczasowością zamieszkania. Aktywnie szuka pomocy, korzystając ze wsparcia sieci społecznych. W tym kilkuletnim okresie, który nazywa „tułaczką”, zmienia wraz z dziećmi cztery domy i, co się z tym wiąże, cztery wsie. Przez pierwsze półtora roku mieszka w ciasnym, starym domu u nadużywającej alkoholu rodziny. W surowych warunkach, bez ogrzewania i ciepłej wody: „No i tak, wyprowadziłam się tam, no i wcale słodko nie było, bo trzeba było stamtąd dzieciaki wozić. Było biednie. I było daleko. No

i było [...] strasznie ciężko”. Następnie, przez kolejny rok, wraz z dziećmi pomieszkuje w domu starszej osoby, którą odpłatnie się opiekuje. Po zmianie sytuacji rodzinnej pracodawców wyprowadza się. Wcześniej udaje się jej wynająć po znajomości starą, opuszczoną, zaniedbaną drewnianą chatę po zmarłej kilka lat wcześniej osobie. Dom ma kuchnię kafłową i wychodek na zewnątrz zamiast toalety. W zamian za niski czynsz i obietnicę przywrócenia domu do porządku może w nim mieszkać przez najbliższy rok:

Dom, w którym cztery lata nikt nie mieszka. Ktoś tam zmarł, tak więc tak. No szafa z tymi ubraniami, półki, wiadomo, no wszystko tak, jak ktoś umiera, jakby wychodził, nie ma go w domu, tak. I to trzeba było, no ten pan, który mi to wynajął, pozwolił mi to wszystko wynieść. Łóżka, na łóżkach były kołdry, pierzyny różne, wszystko mogę wywalić, wszystko. Do stodoły, to tam popakowałam i poustawiałam wory. [...] To taka rudera była, wiesz co, jakbyś ją zobaczyła dzisiaj, to byś, to byś powiedziała „o matko, gdzie ona poszła tam mieszkać”.

Bo nie były godne warunki do życia. Takie wiesz, takie było to po prostu jakby yhm, chwilowe, przejściowe, jakbyś sobie mieszkała w jakimś baraku, chwilowym, bo dom masz, nie wiem, zalany dajmy na to. To nie były warunki dla dzieci.

Widać zatem, że ten okres kilku lat nieustannych zmian domów i wyprowadzek z kolejnych wsi to okres uzależnienia od wsparcia mieszkaniowego i ekonomicznego innych. Mirka doświadcza pomocy, ale równocześnie jest zależna od władzy innych: „niektórzy byli tacy wyniośli, tacy wiesz, każdy był panem swojego domu, a ja byłam takim nikim, takim małym człowieczkiem, który nie ma nic do powiedzenia”. To czas, kiedy mierzy się z biedą, wykluczeniem mieszkaniowym i transportowym (zawożenie dzieci do szkół, łączenie dojazdów z dorabianiem). W tym okresie funkcjonuje w surowych warunkach, czuje się jak „bezdomna”. Nikt, nawet najbliższa rodzina, nie chcą jej zameldować wraz z dziećmi.

Wzorzec systematycznej utraty kontroli nad stabilnością zamieszkania oraz doświadczanie skumulowanego chaosu i cierpienia, które

obserwujemy w biografii Mirki mają mocne podstawy strukturalne. Oprócz instytucjonalnego braku zabezpieczenia przed przemocą i wykluczeniem mieszkaniowym wielodzietnych matek na wsi, kluczowe są tu wiejskie, genderowe wzorce nierówności w obszarze własności i dziedziczenia. Podobnie jak inne rozmówczynie, Mirka w czasie małżeństwa nie zabezpiecza swoich praw majątkowych. Do momentu rozwodu dominuje u niej orientacja troski. Jej istotą jest wzorzec poświęcenia swoich interesów na rzecz wielopokoleniowej wspólnoty. Prawo własności nie jest dla niej jako kobiety takim źródłem statusu i prestiżu, jakim jest dla męskich mieszkańców wsi. Dlatego w czasie małżeństwa nie zabezpiecza swoich praw do własności, a po rozwodzie nie myśli o wniesieniu do sądu sprawy o podział majątku czy zagwarantowanie rekompensaty finansowej. Nie zna też swoich praw lokatorskich – zakazu eksmisji zimą. Jak sama przyznaje w trakcie wywiadu, jeszcze będąc w małżeństwie, nie zastanawiała się, na jakiej zasadzie przysługuje jej prawo do wspólnego dorobku. Mimo iż zainwestowała w remonty i meble wszystkie oszczędności. Mąż zresztą nigdy nie włączył żony do współwłasności majątkowej domu i gospodarstwa, które pozostały zapisane na niego i teściów. A tuż przed samym rozwodem, aby uniknąć ewentualnego podziału majątku, w tajemnicy przed Mirką dogadał się ze swoją matką. Przepisał na nią w całości swoje prawa do części domu. Podobne wzorce mogłam zaobserwować u innych rozmówczyń – wiejskich „pionierek rozwodu”. A lękowe antycypacje utraty zamieszkania i utraty „dorobku życia” u kobiet, które nie zdecydowały się z tego powodu odejść z nieudanego małżeństwa. Wiele z moich rozmówczyń obawia się utracić swój dorobek – meble i sprzęty kupione za oszczędności zbierane latami, nierzadko wysiłkiem całych rodzin.

Poradzenie sobie z niestabilnością zamieszkania przychodzi wraz z odziedziczeniem niewielkiego spadku, za który Mirka postanawia kupić swój własny dom. Jednak, aby mogło do tego dojść, Mirka musi złamać tradycyjne, nadal silne (jest 2015 rok) upłciowione wzorce obchodzenia się z „dziadkowizną”. Mirka bowiem chce sprzedać niewielką część starego domu po właśnie zmarłym krewnym (pokój z kuchnią) i kawałek rodzinnej ziemi z wielopokoleniowymi tradycjami jej uprawiania, które otrzymuje w spadku. W odziedziczonym i ciasnym domu jednak mieszka



się jej źle, toczy się konflikt o metraż z rodziną, która dostała drugą połowę. Mirka postanawia więc ostatecznie rozwiązać swój problem z niestabilnością zamieszkania. Sprzedaje dom i kilka hektarów pola, czym narusza tradycyjny wzorzec przypisania ziemi do rodziny: „Krewny oczywiście powiedział do mnie, jak ty sprzedasz dziadkowiznę, to w ogóle się nie pokazuj u mnie, się nie odzywaj do mnie”. Wzorce te są istotne lokalnie, tym bardziej, że wieś ma u miejscowych status wsi szlacheckiej. Mirka jednak łamie tradycję, której częścią jest męska symboliczna kontrola nad dziedziczeniem i decyzjami o przeznaczeniu ziemi. Za sprzedaną ziemię i dom kupuje kilka wsi dalej stary dom w ruinie z niewielkim kawałkiem ogrodu. Mimo oporów rodziny, Mirka i wspierająca ją znajoma z dużego miasta widzą w nim potencjał: „tylko ona w sumie wierzyła w te, w te powodzenie tego, że to się da ogarnąć to wszystko, tak. Bo to no ruina w sumie była, bo to nie można było tego inaczej nazwać”; „takie były chaszcze, że nie było tego domu widać”; „tam wody nie było i szamba nie było”; „zrobimy sobie kibełek, będziemy się myć w misce, tak jak do tej pory myliśmy się w misce w wynajmowanym domu”. Decyzję pomaga podjąć fakt, że dom jest bardzo tani, stoi obok dobrej drogi dojazdowej, z której dzieci mają blisko do szkoły. W bardzo krótkim czasie mobilizuje wszystkie swoje kapitały i sieci społeczne, aby dom minimalnie przystosować do szybkiego zamieszkania.

Biografia Mirki reprezentuje więc dwa typowe dla praktyk „pionierek rozvodu” mieszkających na wsi wzorce radzenia sobie z zamieszaniem.

Najważniejszym jest wzorzec przejścia ze schematu zorientowanego na poświęcenie i współzależność kobiety od męża i wielopokoleniowej rodziny do schematu indywidualistycznego, zorientowanego na zabezpieczanie własności. Kupno starego domu symbolicznie wieńczy i zamyka subwersywną przemianę tożsamościową Mirki. Jej początek wyznacza plan rozvodu i aktywny proces ucieczki z zależności patriarchalnych, a kończy plan zabezpieczenia własności, a tym samym odzyskania władzy nad swoim życiem. Mirka, próbując nazwać ten okres, sama o sobie mówi, że zmieniła się z „szarej małej myszki, co to nic nie wiedziała o życiu, nic nie wiedziała kompletnie” w „silną”, „mocną”, „wolną”, „nieustraszoną”, „panią swojego życia”. W procesie przemiany odkrywa



więc nowe wartości – poczucie siły, wolności i władzy nad swoim życiem, których fundamentem staje się indywidualna własność: „To było takie silne we mnie, mieć coś swojego. Przecież wyszłam z rodziny, z domu od męża nie biorąc nic”; „Ja miałam wtedy taką moc, słuchaj, takiego powe-ra, że mnie nic nie przerażało. Nic. Kompletnie. Bo to miało być moje”; „To było po prostu wręcz nie do uwierzenia, że tak się może życie zmienić. Z takiej, z takiej szarej malutkiej myszki, co to nic nie wiedziała o życiu. Nic nie wiedziała kompletnie i raptem takie wielkie »HELLO«. Bo ja naprawdę dokonałam [...], że tak powiem niemożliwego”. Mirka podkre-sła z dumą swój nowy status wielokrotnie: „jestem panią swojego domu i panią swojego życia. I mną już nikt nie może zawładnąć i zarządzić, bo mi *wszyscy mogą naskoczyć*, że tak powiem. TAK!”. Sednem tej prze-miany jest przekierowanie tradycyjnych elementów wiejskich tożsamości kobiet, takich jak zaradność, pracowitość i siła, w indywidualne projekty życiowe, zamiast w nierówne relacje patriarchalne z mężem i starszymi członkami rodziny. Indywidualizm polega tu zatem na takiej organizacji życia, która jest przede wszystkim pomyślana poza zależnością od męża lub męskiego partnera, częścią nowego projektu jest również zapewnienie stabilnej codzienności dzieciom. Mirka podkreśla również, że jej nowa tożsamość i pionierskie praktyki są zauważane w wiejskiej społeczności: „A ludzie sama wiesz, jak reagowali. To było zainteresowanie wielkie, jak ja kupiłam te chaszczce, wiesz. Zaczęliśmy wyrywać, i to było wielkie zainteresowanie”.

Drugim równie istotnym wzorcem radzenia sobie „pionierek rozwodu” są praktyki hipermobilności jako warunku pozostania na wsi. Mirka jest wzorcowym przykładem mieszkanki wsi, która musi być hipermobilna, aby po rozwodzie móc tu zostać z wyboru. Praktyki te bazują na socja-lizowanych wzorcach wiejskiej mobilności i korzystaniu z wypracowa-nych kapitałów społecznych, kulturowych i ekonomicznych wiejskich wspólnot. Mirka jest tu wzorcowym przykładem mieszkanki wsi od dzie-ciństwa socjalizowanej do mobilności i migracji. Wzorce te są budowane przez przekazy międzygeneracyjne (rodzice migrowali między wsiami), konieczność dojeżdżania do szkół czy miejsc pracy rozrzuconych po róż-nych wsiach i miasteczkach (praca w opiece, akwizycji, na produkcji).

Presja nieustannej mobilności, koniecznej, by na wsi móc się utrzymać i pozostać sprawna, że Mirka bardzo wcześnie musi maksymalizować zdolność do przemieszczania się. Gdy tylko osiąga pełnoletność, wyrabia prawo jazdy. Musi też być elastyczna rezydencjalnie. Bardzo wcześnie, już w szkole zawodowej, przenosi się między wsiami; próbuje wraz ze znajomymi wynajmować mieszkania w pobliżu miejsc pracy. W ramach tych doświadczeń rozwija umiejętności społeczne, łatwość nawiązywania kontaktów, budowania kapitałów społecznych, tworzenia sieci wsparcia i pomocy: „no już byłam takim człowiekiem, gdzie wszędzie mnie było pełno”; „umiałam się odnaleźć w każdym towarzystwie”. Umiejętności te wraz z tradycyjnymi, patriarchalno-katolickimi wzorcami kobiecości tworzą skomplikowaną, niejednoznaczą, ambiwalentną tożsamość Mirki (w tym innych wiejskich kobiet).

Wzorce radzenia sobie z kryzysami opisane w biografii Mirki pojawiają się w różnych wariantach w innych wywiadach z „pionierkami rozvodu”. Pojawiają się też w czasie obserwacji uczestniczących, które prowadzę w gminie. U innych kobiet dochodzą do tego również praktyki poszukiwania wsparcia instytucji, np. mieszkań socjalnych w gminie czy wymaganie pomocy od księży w postaci oczekiwania czasowego przyjęcia „pod dach” plebanii. Niektóre z rozmówczyń po reorientacji na indywidualną własność, w kolejnych związkach już po rozwodzie (tzw. drugie związki) wybierają model zamieszkania razem – osobno nawet w sytuacji posiadania wspólnych dzieci. Obecność takich konstruowanych przez „pionierki” wzorców radzenia sobie z kryzysami można zaobserwować w codziennych interakcjach mieszkańców. Biografie „pionierek rozvodu” stają się tu punktem odniesienia. Mają one realny wpływ na poszerzenie repertuarów realnych możliwości o czym wielokrotnie przekonałam się w czasie obserwacji uczestniczących z kobietami, które rozważają odejście z małżeństwa i antycypują różne scenariusze. Jeśli wynajem lub kupno domu są poza możliwościami budżetowymi rozmówczyń, zazwyczaj antycypowane są scenariusze powrotu do domu rodziców lub osoby sprzyjającej w rodzinie. Nie bez znaczenia są tu również możliwości łączenia pracy opiekuńczej nad starszą osobą z zamieszkaniem. Opcja coraz bardziej dostępna dla kobiet w związku z procesami starzenia się

wsi i depopulacją. Nerozpoznany jest też w literaturze – zajmującej się przede wszystkim wiejską gentryfikacją i miejskimi właścicielami drugich domów na wsi – popularny wzorzec zakupu i remontów starych, pozbawionych podstawowych wygód i instalacji, tanich domów. Fenomen ten wymagałby oddzielnych badań, z włączeniem obejmującej również rozwodzących się mężczyzn perspektywy genderowej. Ścieżki zamieszkiwania tych ostatnich bowiem różnią się od analogicznych ścieżek kobiet, głównie z uwagi na pozostawanie dzieci po rozwodzie u matki i większe zapotrzebowanie na pracę mężczyzn w rolnictwie. Mężczyźni łatwiej znajdują kąć do spania w gospodarstwach rolnych i na farmach w zamian za pracę fizyczną tam wykonywaną. Często też zdarza się, że, uzależnieni od alkoholu, przeprowadzają się po rozwodzie do pomieszczeń gospodarczych lub stodoły. Z kolei matki z dziećmi mogą znaleźć dach nad głową, jeśli podejmą stacjonarną opiekę nad osobami zależnymi.

## Podsumowanie

Pokazanie wzorców (nie)mobilności i zamieszkiwania wiejskich „pionierek rozvodu” jest cennym uzupełnieniem wiedzy o złożoności przemian społecznych na wsi.

Po pierwsze, analiza ta pokazuje relację między nierównościami płci w rodzinie i społeczności a walką o to, aby po rozpadzie małżeństwa móc na wsi pozostać i tam przynależeć. Uzupełnia tym samym wiedzę o innych niż migracje za granicę lub ucieczki do miast wzorcach radzenia sobie z nową sytuacją społeczno-mieszkaniową po rozwodzie. Dzięki analizie doświadczeń „pionierek rozvodu” możemy przyjrzeć się nie tylko kwestiom upłciowienia wiejskiego mieszkalnictwa, czy ryzykom bezdomności i ubóstwa wiejskich kobiet, zwłaszcza wielodzietnych matek. Możemy również przyjrzeć się przemianom wzorców płci w obszarze własności i dziedziczenia na wsi. Indywidualizacja własności, w tym przypadku praktyki nabywania domów przez samotne/samodzielne matki, jest postrzegana jako mocny wyłom, zmiana pozycji i hierarchii władzy między płciami w społecznościach wiejskich. Widzimy zatem, jak wraz

z procesami detradycjonalizacji wzorców małżeństwa, rodziny oraz własności rodzi się sprawstwo i innowacyjność kobiet.

Po drugie, przyjmując perspektywę (nie)mobilności podkreślającą sprawstwo osób pozostających we wsiach z wyboru, mamy okazję wyjaśnić, co umożliwi mieszkańcom konserwatywnych wsi negocjowanie bardziej nowoczesnych wzorców życia. Dla kobiet z klas ludowych jest to paradoksalnie możliwe dzięki zakorzenieniu w lokalnych, konserwatywnych rodzinno-sąsiedzkich sieciach, będących głównymi źródłami wsparcia i kapitałów.

Po trzecie, te nowe wzorce życia po rozwodzie i strategii oporu wobec upłciowionych porządków moralnych powinny być też postrzegane w kategoriach wiejskich innowacji. W tym przypadku praktyk, które są ważne dla równości, a dzięki temu dla lepszej jakości życia w wiejskich społecznościach. Z takiej perspektywy można też krytycznie dyskutować z orientalizującymi i metronormatywnymi wizjami wsi, które nowoczesność kojarzą wyłącznie z miastem.

Po czwarte, studium Mirki uzupełnia wiedzę o nowych właścicielach domów na wsi. Strukturę ich posiadaczy tworzą więc nie tylko poszukujący nowego stylu życia miejscy nabywcy, ale też, podobne do Mirki, wiejskie innowatorki. Choć analizy pokazują, że dezagraryzacji polskich wsi towarzyszy ich rosnąca proletaryzacja, a więc zwiększanie się udziału klasy robotniczej w strukturze wsi (Halamska 2016), badania nad wiejską gentryfikacją czy mieszkalnictwem skupiają się prawie wyłącznie na migrantach z miejskiej klasy średniej (Laskowska-Otwinowska 2008; Heffner, Czarnecki 2011; Kajdanek 2015; Śpiewak 2016). Nierozpoznana jest rola klasy ludowej w relacji do gentryfikacji na peryferiach czy suburbiach. Nierozpoznana jest też relacja między mobilnością klasy ludowej między wsiami a praktykami nabywania tam drugich domów przez mieszkańców miast. Opisany tu m.in. wzorec przemieszczania się między wsiami i wynajmowanie albo kupowanie tanich, starych domów, będące warunkiem pozostania tam, ma szansę uzupełnić wiedzę o wzorcach wewnętrznej mobilności, a przede wszystkim jej upłciowionych i klasowych wymiarach.

## **Bibliografia**

- Bernini, S. (2020). *Marrying and divorcing in postwar Europe. Ideological Struggles Across the Iron Curtain*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- Bukraba-Rylska, I. (2008). Rodzina wiejska. W: I. Bukraba-Rylska (red.), *Socjologia wsi polskiej* (s. 135–157), cz. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clark, W.A.V. (2013). Life course events and residential change: Unpacking age effects on the probability of moving. *Journal of Population Research*, 30 (4), 319–334. doi: 10.1007/s12546-013-9116-y
- Dunn, E. (2007). *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy* (przeł. P. Sadura). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Gorlach, K., Drąg, Z. (2011). Kobiety na kombajnach: właścicielki gospodarstw rolnych w Polsce współczesnej. W: K. Slany, J. Struzik, K. Wojnicka (red.), *Gender w społeczeństwie polskim* (s. 280–29). Kraków: Nomos.
- Gospodarczyk, M. (2019). Rolnicy, kowboje i drwale. Koncepcje wiejskich męskości w obszarze badań nad wsią. *Studia Socjologiczne*, 4, 103–128. doi: 10.24425/sts.2019.126158
- Halamska, M. (2011). Wprowadzenie. Wieś w wielodyscyplinarnym oglądzie. W: M. Halamska (red.), *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku* (s. 11–28). Warszawa: WN Scholar.
- Haugen, M., Brandth, B. (2015). When Farm Couples Break Up: Gendered Moralities, Gossip and the Fear of Stigmatisation in Rural Communities. *Sociologia Ruralis*, 55, 227–242. doi: 10.1111/SORU.12065
- Haugen, M., Brandth, B., Follo, G. (2015). Farm, family, and myself: farm women dealing with family break-up. *Gender, Place & Culture*, 22, 37–49. doi: 10.1080/0966369X.2013.855708
- Haugen, M., Villa, M. (2006). Big Brother in rural societies: Youths' discourses on gossip. *Norsk Geografisk Tidsskrift – Norwegian Journal of Geography*, 60, 209–216. doi: 10.1080/00291950600889996

- Haukanes, H. (2013). Belonging, mobility and the future: Representations of space in the life narratives of young rural Czechs. *Young: Nordic Journal of Youth Research*, 21 (2), 193–210. doi: 10.1177/1103308813477467.
- Hjalm, A. (2014). The ‘Stayers’: Dynamics of lifelong sedentary behaviour in an urban context. *Population, Space and Place*, 20 (6), 569–580. doi: 10.1002/psp.1796
- Hughes, A. (1997). Rurality and ‘Cultures of Womanhood’: Domestic identities and moral order in village life. In: P. Clocke, J. Little (eds.), *Contested Countryside Cultures. Otherness, marginalisation and rurality* (p. 118–133). London: Routledge.
- Klich-Kluczevska, B. (2015). *Rodzina, tabu i komunizm w Polsce 1956–1980*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON.
- Knapik, W. (2008). *Kobieta w wiejskiej społeczności lokalnej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kowalska-Lewicka, A. (1971). Tradycyjne normy obyczajowe w kontaktach młodzieży na Podhalu. *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 11, 23–35.
- Krzyworzeka, A. (2014). *Rolnicze strategie pracy i przetrwania. Studium z antropologii ekonomicznej*. Warszawa: WUW.
- Little, J. (2007). Gender and sexuality in rural communities. In: P. Cloke, T. Mardsen, P.H. Mooney (eds.), *Handbook of rural studies* (p. 365–378). London: Sage.
- Little, J. (1987). Gender relations in rural areas: the importance of women’s domestic role. *Journal of Rural Studies*, 3 (4), 335–42.
- Looker, D., Naylor, T. (2009). ‘At risk’ of being rural? The experience of rural youth in a risk society. *Journal of Rural and Community Development*, 4 (2), 39–64.
- Matysiak, I. (2014). *Rola sołtysów we współczesnych społecznościach wiejskich. Płeć jako czynnik różnicujący kapitał społeczny*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Matysiak, I. (2019). *Młodzi i wykształceni w procesie przemian polskiej wsi*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Michalska, S. (2015). Tradycyjni aktorzy w nowych rolach – zmiany ról kobiet wiejskich jako przykład zmian społecznych na wsi. W: H. Podedworna, A. Pilichowski, W. Kniec (red.), *Nowi sprawcy*

- zmian społecznych na wsi (s. 124-139). Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Michalska, S. (2016). Domestic Violence Against Women in Rural Communities in Poland [Przemoc domowa wobec kobiet w społecznościach wiejskich]. *Więś i Rolnictwo*, 4 (173), 141–162. doi: 10.53098/wir042016/08
- Michalska, S. (2019). Rodzina wiejska w genderowej perspektywie, czyli o sytuacji kobiet. W: M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin (red.), *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi* (s. 287–321), t. 1. Warszawa: IRWiR PAN, WN Scholar.
- Mohl, P. (1997). *Village voices. Coexistence and communication in a rural community in central France*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen.
- Mostowska, M., Dębska, K. (2020). ‘Where was I to go after divorce?’: Gendered Family Housing Pathways and Women’s Homelessness in Poland. *European Journal of Homelessness*, 14 (2), 45–69.
- Ni Laoire, C. (2001). A matter of life and death? Men, masculinities and staying ‘behind’ in rural Ireland. *Sociologia Ruralis*, 41 (2), 220–236. doi: 10.1111/1467-9523.00179
- Niczyporuk, D. (2004). Przemoc w kulturze wsi. *Niebieska Linia*, 5. Pozyskano z <https://www.niebieskalinia.pl/pismo/wydania/dostepne-artykuly/4426-przemoc-w-kulturze-wsi>.
- Nugin, R. (2014). I think they should go. Let them see something. *Journal of Rural Studies*, 34, 51–64. doi: 10.1016/j.jrurstud.2014.01.003
- Okely, J. (2015). Chwile buntu, płć, opór i jednostka. W: A. Pasięka, K. Zielińska (red.), *Opór i dominacja. Antologia tekstów* (s. 318–341). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Philo, C., Parr, H., Burns, N. (2017). The rural panopticon. *Journal of Rural Studies*, 51, 230–239. doi: 10.1016/j.jrurstud.2016.08.007
- Pine, F. (2007). Góralskie wesele. Pokrewieństwo, płć kulturowa i praca na terenach wiejskich socjalistycznej i postsocjalistycznej Polski. W: A. Kościńska, R.E. Hryciuk (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1: Organizacja społeczna (s. 76-91). Warszawa: WUW.



- Shortall, S. (2017). Gender and Agriculture. In: B. Bock, S. Shortall (eds.), *Gender and Rural Globalization. International Perspectives on Gender and Rural Development* (p. 89–99). Wallingford, Oxfordshire: CABI.
- Stanisz, A. (2013). *Rodzina made in Poland. Antropologia pokrewieństwa i życia rodzinnego*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Stockdale, A., Haartsen, T. (2018). Editorial introduction: Putting rural stayers in the spotlight. *Population Space Place*, 2018, 24:e2124. doi: 10.1002/psp.2124
- Szpak, E. (2013). *Mentalność ludności wiejskiej w PRL. Studium zmian*. Warszawa: Scholar.
- Thomassen, J.A.K. (2021). The roles of family and friends in the immobility decisions of university graduates staying in a peripheral urban area in the Netherlands. *Popul Space Place*, 2021, 27:e2392. doi: 10.1002/psp.2392
- Tryfan, B. (1987). *Kwestia kobieca na wsi*. Warszawa: PWN.
- Tryfan, B., Grabowicz, J. (1962). Wzrost rozwodów a kryzys małżeństwa. *Wieś Współczesna*, 8, 82–93.
- Urbańska, S. (2016). Transnational Motherhood and Forced Migration. Causes and Consequences of the Migration of Polish Working-Class Women 1989–2010. *Central Eastern European Migration Review*, 5 (1), 109–128. doi: 10.17467/ceemr.2016.11
- Urbańska, S. (2011). W metrze straszy. O kampanii „Rozwód? Przemyśl to!”. *Kultura Liberalna*, 143 (40/2011). Pozyskano z <https://kultura-liberalna.pl/2011/09/27/poniedzialek-warszawa-jest-kobietaurbanska-w-metrze-straszy-o-kampanii-%e2%80%9erozwod-przemysl-to%e2%80%9d/>.
- Urbańska, S. (2015). *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989–2010*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Urbańska, S. (2018). Gender, Families, Social Change, And The Rural–Urban Discourse: The Polish Peasant In Europe And America As a Study of Fears and Fantasies Related to Modernisation. *Stan Rzeczy*, 2 (15), 111–139. doi: 10.14394/srz.15.8



Zdanowicz, A. (2017). Problematyka emancypacji na łamach „Wiadomości Kobietych” 1931–1933. *Rocznik Historii Prasy Polskiej*, 20 (1), 43–62.

**Grzegorz Sokół**

Wydział „Artes Liberales”

Uniwersytet Warszawski

[grzegorz.sokol@al.uw.edu.pl](mailto:grzegorz.sokol@al.uw.edu.pl)

## **PRAWDZIWA DEPRESJA I PATERNALIZM KLINICZNY: ETNOGRAFIA REALNOŚCI DIAGNOSTYCZNEJ DEPRESJI W PUBLICZNEJ SŁUŻBIE ZDROWIA W POLSCE**

### **Real depression and clinical paternalism: an ethnography of the realness of depression diagnostics in Polish public health care**

**Streszczenie.** Artykuł jest etnograficznym studium procesów diagnostycznych zaburzeń depresyjnych we współczesnej Polsce i ich zmian po transformacji ustrojowej, ze szczególnym uwzględnieniem strategii podejmowanych przez lekarzy. Opierając się na badaniach etnograficznych prowadzonych w kontekstach klinicznych, artykuł omawia problem relacji między kategoriami diagnostycznymi a ich przedmiotami, odwołując się do pojęć realności i urealnienia. O ile zmiany klasyfikacji diagnostycznej od lat 90. XX wieku miały na celu zacieśnienie tej relacji, o tyle w praktyce klinicznej pozostaje ona luźna i nieoczywista. Przyczyniają się do tego nie tylko specyficzna ontologia zaburzeń psychicznych, którą trudno w pełni sprowadzić do obiektywnie wymierzalnych objawów, ale także kilka innych czynników: specyficzne zmiany w filozofii klasyfikacji diagnostycznych, wielowymiarowość diagnoz jako narzędzi klinicznych, administracyjnych i finansowych oraz ich referencyjna natura, konotująca optymalne, choć nieosiągalne standardy opieki. Wpływa na to także pragmatyka pracy klinicznej i ograniczone zasoby samych pacjentów, które czynią z diagnoz narzędzie nieformalnych, instrumentalnych działań i „paternalizmu medycznego” lekarzy w odpowiedzi na braki w systemie opieki.

**Słowa kluczowe:** depresja, diagnostyka, postsocjalizm, realność

**Abstract.** The article explores the cultural and economic dimensions in diagnosing depression in Polish psychiatric practice since the systemic transformation with a particular focus on strategies used by physicians. Based on ethnographic research in clinical settings, it discusses this issue in terms of realness and “realification” (*urealnienie*)– concepts referring to the relationship between categories of description and their objects. While the changes of diagnostic classifications since the 1990s had the explicit goal of tightening that relationship, in clinical practice it remains somewhat loose and unclear. What contributes to it is not just the specific ontology of mental disorders which is hard to reduce fully to objectively measurable symptoms, but several other factors: specific changes in the philosophy of diagnostic classifications and their complex nature as clinical, administrative and financial tools, as well as their referential nature, which connotes optimal, though unattainable, standards of care. It is also shaped by the pragmatics of clinical work and the patients’ limited resources, which render the diagnostics a tool of physicians’ “medical paternalism” – their informal, instrumental attempts to respond to the deficiencies of the system of care.

**Key words:** depression, diagnostics, postsocialism, reality

## Wstęp

Niniejszy tekst oparty jest na fragmencie większej pracy na temat społecznej konstytucji depresji jako przedmiotu wiedzy, praktyki i doświadczenia we współczesnej Polsce, poczynając od okresu transformacji systemowej aż po drugą dekadę XXI wieku<sup>1</sup>. Artykuł podejmuje głównie problem „prawdziwości”, czy też „realności”, „prawdziwej depresji” w przeciwieństwie do diagnoz niejasnych czy budzących wątpliwości lekarzy oraz sposobów wytwarzania – i kwestionowana – tej realności, zwłaszcza w kontekście publicznej, szpitalnej opieki psychiatrycznej w Polsce. Omawiam kategorie diagnostyczne wprowadzone do psychiatrii od lat 90. XX wieku oraz sposoby ich operacjonalizacji w kontekście postsocjalistycznego „urealnienia” (o tym pojęciu za chwilę) polskiego systemu służby zdrowia. Te diagnostyczne i organizacyjne zmiany stanowiły bowiem próbę usprawnienia samej psychiatrii za pomocą środków naukowych, ekonomicznych i politycznych, które rozpatrywać należy także w kontekście przemian zachodzących w Polsce, a po części odzwierciedlających globalne trendy (zob. np. Adams 2016; Wróblewski 2018). Techniczna i sformalizowana klasyfikacja diagnostyczna określiła depresję jako ontologicznie stabilne zaburzenie, dające się obiektywnie zidentyfikować i dotyczące określonej części populacji o określonych potrzebach terapeutycznych. Z kolei reforma służby zdrowia (1999–2003), która miała położyć kres „fikcjom” socjalistycznej opieki, wdrażała rynkową wersję rzeczywistości w myśl zasady indywidualnego wyboru pacjentów oraz wolności podmiotów na rynku świadczeń medycznych. Wykazuję tutaj, że niejasność diagnostyczna, jaka otacza depresję w Polsce, która przybiera formę „deficytu realności” samej kategorii diagnostycznej, paradoksalnie sama jest po części owego „urealnienia” wynikiem – i fiaskiem.

Analizuję ten proces w dwóch wymiarach – referencyjności diagnostyki oraz realiów ekonomicznych, które przyjmują formę „klinicznego

---

<sup>1</sup> Podstawą tekstu jest fragment nieopublikowanej dotąd rozprawy doktorskiej (Sokół 2016). Za pomoc w przygotowaniu niniejszego artykułu bardzo dziękuję redakcji czasopisma „Lud” oraz dwójce anonimowych recenzentów, których uwagi i sugestie uwzględniłem w tekście.

paternalizmu” stosowanego przez lekarzy. Przez referencyjność diagnostyki rozumiem fakt, że klasyfikacje zaburzeń, *denotując* wyodrębnione zjawiska biologiczne i behawioralne, jednocześnie *konotują* pewne standardy organizacyjne, finansowe i etyczne, z którymi codzienne realia praktyki klinicznej uparcie pozostają w sprzeczności. Do tych realiów należą też – to ten drugi wymiar – ograniczenia finansowe zarówno systemu opieki, jak i samych pacjentów. Wzmacnia to rozbieżność między formalnymi kategoriami a praktyką kliniczną, między opisem a doświadczeniem – utrzymuje rozdźwięk pomiędzy „jak być powinno” a „jak jest”, rozdźwięk, któremu zmiany w służbie zdrowia rzekomo miały położyć kres.

## Metodologia

Podstawą niniejszego artykułu są badania terenowe, których główna część przypadła na lata 2009–2010 i 2013<sup>2</sup>. Obejmowały one regularne obserwacje na oddziałach dziennych i całodobowych działających w ramach publicznej opieki psychiatrycznej w Warszawie, w tym na oddziałach zamkniętych i podczas codziennej, trzymiesięcznej psychoterapii grupowej oraz w grupach samopomocowych nastawionych na wsparcie osób z depresją. W ramach badań, oprócz obserwacji, nieformalnych rozmów i zbierania notatek terenowych, przeprowadziłem ok. 50 wywiadów pogłębionych z pacjentami/-tkami, lekarzami/lekarkami i psychoterapeutami/-tkami, przy czym wszystkie rejestrowane rozmowy z pacjentami odbywały się za ich świadomą i pisemną zgodą, a całość badań zaaprobowana była przez odpowiednią dla podmiotów leczniczych komisję bioetyczną. Sporządziłem także analizę wybranych materiałów prasowych, ukazujących przemiany dyskursu depresji od końca lat 70. XX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem okresu transformacji i pierwszej dekady XXI wieku. Z uwagi na fragmentaryczną naturę niniejszego tekstu, niektóre wątki potraktowane są skrótowo. Pełna, książkowa wersja dysertacji jest obecnie w przygotowaniu.

---

<sup>2</sup> Badanie finansowane były z grantu doktorskiego The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research oraz grantu badawczego David Bruderer Stiftung.

## Postsocjalistyczne „urealnienie”

Pojęcie „urealnienia” pochodzi z badań terenowych – było jednym z tych słów, jakie pojawiają się niepostrzeżenie, jako trop, aby później okazać się soczewką ujawniającą znaczenia, powiązania i dynamikę rozpoznawanej etnograficznie konfiguracji. W kontekście psychiatrii i psychoterapii ten nieformalny termin oznacza przede wszystkim ujrzenie i uznanie przez pacjenta/-tkę „realiów” – tzn. ograniczeń, wymogów, ale i pewnych możliwości „obiektywnej rzeczywistości” w przeciwieństwie do wyobrażeń i nierzeczywistego – niefunkcjonalnego – obrazu świata i własnego życia; oznacza konfrontację z tak rozumianą „rzeczywistością” zamiast jej unikania; oznacza, innymi słowy, rozpoznanie i działanie bliżej „tego, co jest”. W ujęciu klinicznym, o którym mówi niniejszy artykuł, dotyczy relacji między diagnozą a realiami, jakie ona opisuje.

Jednocześnie słowo to – niezależnie, ale według mnie nieprzypadkowo<sup>3</sup> – funkcjonowało w kontekstach politycznych i ekonomicznych, zwłaszcza w dyskursie transformacji, gdzie „urealnieniu” – *nomen omen* jako elementowi „terapii szokowej” – podlegały ceny, kurs złotego, zasady funkcjonowania przedsiębiorstw, czy choćby organizacji i finansowania służby zdrowia. W postsocjalistycznym kontekście chodziło, mówiąc ogólnie, o wyrugowanie „fikcji socjalizmu” i zastąpienie ich rzeczywistością – „twardą rzeczywistością” – poznawalną, czy też wytwarzaną, głównie za pomocą narzędzia, jakim jest rynek i liberalne techniki polityczne, do których zaliczyć trzeba także psychologię (zob. Dunn 2008; Matza 2009, 2018; Rose 1989). Dotyka to szerszego zagadnienia odmiennych

---

<sup>3</sup> Związek między gospodarczo-politycznym a psychiatryczno-terapeutycznym usem słowa „urealnienie” zasadza się m.in. na jego specyficznie moralnym wymiarze, związanym z właściwą pojęciu „rzeczywistość” dynamiką zobowiązania: „rzeczywistość” to okoliczności dyskursywnie i symbolicznie konstruowane jako nieuniknione, takie, które trzeba uznać i z którymi „nie ma co dyskutować”; okoliczności, które uzasadnia samo ich istnienie i których unikanie oznacza tkwienie w skazanych na porażkę fantazjach. To rzeczywistość Freudowskiej „zasady rzeczywistości” i Kleinowskiej „pozycji depresyjnej”, a zarazem figura właściwa dyskursowi transformacji, który sankcjonował przyjęcie nierzadko trudnej „realności” kapitalistycznych przemian (zob. Fisher 2020; Potępa 2021).

sposobów wytwarzania rzeczywistości w warunkach kulturowych socjalizmu i kapitalizmu oraz rozdziewięku między deklarowanym porządkiem (ideologią) a faktyczną praktyką, który w socjalizmie jest widoczny, a w kapitalizmie – trudny do uchwycenia (Burawoy, Lukács 1992; Fisher 2009; Yurchak 2006; Žižek 2008).

Urealnienie rozumiem więc jako specyficzny rodzaj symbolicznej i praktycznej interwencji, mającej na celu zacieśnienie relacji między opisem a doświadczeniem. Rozumiem też przez nie zwiększenie „realności” przedmiotów wiedzy i doświadczenia, np. samej kategorii depresji. Kategoria ta przechodziła rozmaite metamorfozy zwiększając, to znowu wytracając, ścisły związek z „rzeczywistością”, w której ścierają się teoria psychiatryczna, pragmatyka kliniczna i doświadczenie egzystencjalne.

Częścią postsocjalistycznego urealnienia w imię zasad rynkowych była też sama reforma służby zdrowia. Jako jedna z czterech wielkich reform końca lat 90. – obok samorządowej, oświatowej i emerytalnej – stanowiła kontynuację i zwieńczenie przemian systemowych w Polsce. Polegała przede wszystkim na zmianie sposobu finansowania służby zdrowia, ale zmieniała też logikę systemu i nadała diagnozom zupełnie nową rolę – kluczową dla finansowania usług. Likwidowała ona „socjalistyczny” model finansowania opieki z budżetu państwa, wprowadzając w zamian system oparty na powszechnych ubezpieczeniach i działaniu centralnego płatnika (najpierw kas chorych, potem NFZ), co m.in. ułatwiało działanie prywatnych podmiotów na rynku usług zdrowotnych. W miejsce dystrybucyjnej logiki państwowej opieki wprowadzała kalkulatywną logikę konkurencji, podaży i popytu oraz konsumenckiego wyboru. Było to możliwe dzięki oparciu rozliczeń na liczbie konkretnych wykonanych usług, ujmowanych w ofertach i kontraktach z podmiotami leczniczymi i poświadczonych kodami diagnostycznymi według Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób Światowej Organizacji Zdrowia, ICD-10<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Wycena świadczeń przez Fundusz oraz ilość środków przekazywanych ze składek ubezpieczeniowych na finansowanie służby zdrowia pozostają do dziś niewystarczające, przyczyniając się do rozbieżności między założeniami systemowymi a realiami klinicznymi.

## Niestabilność diagnostyczna i „prawdziwa depresja”

Za początek niech posłuży następujący obraz depresji jako dolegliwości niejasnej i niestabilnej, zarazem wszechobecnej i dziwnie nieuchwytej, nadrozpoznanawanej i niedoszacowanej.

Oto terapeuta prowadzący trzymiesięczną intensywną grupę terapeutyczną „dla osób z depresją” na oddziale dziennym wyjaśnia mi, że w dwunastoosobowej grupie właściwie nikt depresji nie ma<sup>5</sup>. „To głównie zaburzenia osobowości, borderline”, mówi. Może jeden pacjent, ale to zapewne przypadek organiczny, tarczycy. Wstępne rozpoznanie depresji umożliwia jednak skorzystanie z trzymiesięcznego programu terapeutycznego w ramach publicznej opieki zdrowotnej, który według lekarzy i terapeutów daje wymierne efekty.

Na oddziale całodobowym większość depresji, jakie obserwuję na przestrzeni kilku miesięcy, jest *tak naprawdę* lub *jednocześnie* czymś innym, a diagnozy obejmują zazwyczaj problemy alkoholowe, zaburzenia osobowości, depresję organiczną (na przykład po wylewie), demencję, zaburzenie schizoafektywne, czy schizofrenię. Ale lekarze i terapeuci widzą w nich też konflikty rodzinne, rozstania, brak pracy, ubóstwo, bezdomność. Jednym z „najczystszych” przypadków depresji okazuje się pacjent, którego główną dolegliwością jest odwrócony rytm snu oraz zmęczenie.

Na poziomie epidemiologicznym, pomimo alarmistycznego tonu raportów, mówiących o 10 do 15 procentach populacji cierpiących na depresję, obraz jest dalece niejednoznaczny. Przez wiele lat pełna i precyzyjna wiedza nie istniała, choć zakładano, że w Polsce od roku 1990 faktycznie doszło do gwałtownego wzrostu zachorowalności na depresję oraz na niektóre inne zaburzenia psychiczne. Dostępne dane pokazywały jednak tylko ułamek tej całości w postaci wzrostu liczby świadczeń w publicznej

---

<sup>5</sup> W częściach tekstu, zwłaszcza tych zawierających cytaty i opisy etnograficzne, pojawia się czas teraźniejszy. Choć problem czasu w tekstach etnograficznych podlega krytycznej refleksji co najmniej od lat 80. XX wieku, zwłaszcza od anglojęzycznego wydania *Time and the Other* (Fabian 1983), w niniejszym artykule wprowadzenie czasu teraźniejszego ma charakter stylistyczny i ma ułatwić odniesienia do przeszłości w wypowiedziach rozmówców, bez konieczności wprowadzania czasu zaprzeszczonego.



opiece zdrowotnej – nie tylko nie uwzględniały praktyki prywatnej (której wzrost uznawano za znaczący), ale, co ważniejsze, nie mówiły nic o faktycznej liczbie chorych w całej populacji. Czy wzrost był wynikiem faktycznie większej zapadalności, zmian kategorii diagnostycznych, lepszej dostępności leczenia czy poszerzenia świadomości społecznej? A przede wszystkim, ile wynosił?

Pierwsze międzynarodowe badanie epidemiologiczne przeprowadzone w Polsce w celu oceny rozpowszechnienia zaburzeń psychicznych – „Epidemiologia zaburzeń psychicznych” (EZOP) – tylko pogłębiło tę niejasność<sup>6</sup>. Zapadalność na depresję okazała się zaskakująco niska, wręcz jedna z najniższych spośród wszystkich badanych krajów. Tylko 3–4% populacji Polski okazało się cierpieć na jakąś formę depresji w ciągu życia, podczas gdy analogiczne liczby dla innych krajów europejskich wynosiły między 10 a 20% (Kiejna i in. 2015; Moskaiewicz i in. 2012)<sup>7</sup>. Te zadziwiające wyniki zostały tylko dość pobieżnie wyjaśnione za pomocą odniesień do rozmaitych czynników kulturowych, które mogły wpłynąć na rozpoznawalność, ekspresję i komunikację objawów.

Przytaczam tutaj te rozmaite liczby i próby adekwatnego zdiagnozowania depresji – zarówno u jednostek, jak i w populacji – nie po to, by sugerować, że jest tu do odkrycia jakaś prawda, ale, wręcz przeciwnie, aby pokazać, jak złudnym przedmiotem wiedzy i troski jest w istocie depresja. Badanie EZOP obnażyło jej definicyjną i diagnostyczną elastyczność, stawiając pytanie, co stanowi „prawdziwą depresję”. Wielu z psychiatrów, z którymi rozmawiałem, dawało wyraz otwarcie mieszanym uczuciom w tej kwestii, jakby nie wiedząc, czy

---

<sup>6</sup> Badanie EZOP zostało przeprowadzone między rokiem 2009 a 2012 na próbie 10000 osób przy pomocy opracowanego przez WHO kwestionariusza Composite International Diagnostic Interview (CIDI).

<sup>7</sup> Na przykład występowanie tzw. dużej depresji (według amerykańskiej klasyfikacji DSM-IV, którą posługiwało się badanie EZOP) we Francji oszacowano na 21% (21% ludności spełniała w ciągu dotychczasowego życia kryteria diagnostyczne depresji według DSM-IV), w Holandii na 17,9%, na Ukrainie na 14,6%, a w Niemczech i we Włoszech na 9,9%. Badanie przeprowadzono z użyciem kryteriów diagnostycznych DSM-IV obejmujących dużą i małą depresję. W Polsce wielkości te wynosiły 3% dla dużej depresji, tylko 0,4% dla małej i 0,6% dla dystymii.

przyjąć wzrost wykrywalności depresji jako oznakę postępu, uznać go za skutek pewnej mody, podważyć jako nadal niewymierny, czy mówić z nostalgią o czasach, kiedy to kategorie diagnostyczne silniej trzymały się rzeczywistości. Przykłady te sugerują także, że dynamika procesu diagnostycznego jest bardziej złożona, niż wskazywałyby na to kryteria diagnostyczne<sup>8</sup>.

W ten sposób pojęcie „zaburzenia afektywnego” – po angielsku *affective disorder*, (*disorder* to tyleż zaburzenie, co nieład) – formalny kwalifikator przypisujący depresję do klasy przypadłości nastroju, przybiera zupełnie inne znaczenie: opisuje etnograficzną rzeczywistość, jaka kryje się za pozornie uporządkowaną klasyfikacją. „Zaburzenie” zostaje więc ulokowane nie w jednostkowej psychice, ale w relacji między systemem kategorii a praktyką ich użycia i sytuacją społeczno-ekonomiczną, w jaką zostają wprowadzone. To tutaj objawia się krytyczny problem realności rzeczywistości psychiatrycznej, a w szczególności depresji.

## Klasyfikacja

Nowa klasyfikacja diagnostyczna, ICD-10 (dziesiąta edycja *International Classification of Diseases*, obowiązująca w Polsce od 1997 roku)<sup>9</sup> miała być bardziej „stabilna i elastyczna” (ICD 2011: 173) przez

---

<sup>8</sup> Diagnozowanie, zwłaszcza psychiatryczne, jest od dawna przedmiotem badań i analiz antropologicznych (zob. np. Kleinman 1986; Metzl 2010; Jutel, Nettleton 2011). Problem płynności diagnostycznej jako takiej we współczesnej medycynie omawiają w obszernej pracy zbiorowej m.in. Risør i Nissen (2018). Zmiany kategorii i kultur diagnostycznych w psychiatrii rozpatrywane są też często przez pryzmat medykalizacji – czy to nieśmiałości i smutku, czy dzieciństwa, czy wręcz kondycji ludzkiej jako takiej (Chodoff 2002; Conrad, Schneider 1980; Horwitz, Wakefield 2007; Lane 2008; Rose 2006; Rosenfeld, Faircloth 2006; Witeska-Młynarczyk 2019; Wróblewski 2018). Niniejszy tekst, choć osadzony w tej tradycji badawczej, podejmuje nieco inny wątek – problem realności diagnoz w oczach pracowników klinicznych.

<sup>9</sup> Długo oczekiwane ICD-11 zacznie być wprowadzane w 2022 roku.

co bardziej dopasowana do współczesnych systemów opieki<sup>10</sup>. Stanowiła odejście od klasyfikacji etiologicznej, a więc spekulatywnej, uwzględniającej założenia na temat *przyczyn*, ku empiryczno-opisowej, skupionej głównie na *objawach*; od szerokich kategorii *chorób* do funkcjonalnie ujętych *zaburzeń*, od jakościowego do bardziej ilościowego podejścia (Faravelli i in. 2005)<sup>11</sup>. Celem było nic innego jak urealnienie: stworzenie uściślonego, a zatem bardziej obiektywnego, wolnego od kontekstu i interpretacji, przejrzystego stosunku między kategoriami klasyfikacji a bytami, które opisują. Spełniało to potrzeby, z jednej strony, naukowej biomedycyny, a z drugiej, międzynarodowej standaryzacji statystyki i zarządzania systemami zdrowia w duchu paradygmatu „globalnego zdrowia psychicznego” (Béhague, MacLeish 2020; Bemme, Kirmayer 2020). Klasyfikacje diagnostyczne są więc narzędziem tyleż klinicznym, co statystycznym; służyć mają zarówno terapii, jak i zarządzaniu danymi<sup>12</sup>.

Ta nowa klasyfikacja, podobnie jak DSM-III, głęboko zmieniła sposób rozumienia depresji, dopasowując ją do biologicznego i neurochemicznego spojrzenia na zaburzenia nastroju. Wcześniejsze wersje ICD rozróżniały dwa jej rodzaje nakładające się na fundamentalny podział na psychozy i neurozy (Beer 1996): z jednej strony była więc depresja endogenna, choroba często chroniczna, nawracająca, o biologicznym podłożu, w jej przypadku stosowano inwazyjne wówczas leki starej generacji i często hospitalizację; z drugiej, nerwica depresyjna, psychogenna o podłożu

<sup>10</sup> Ze względu na ograniczony format system kodów poprzedniej edycji, ICD-9, nie był w stanie przyjąć dodatkowych podkategorii (zazwyczaj była to liczba z jednym miejscem po przecinku, np. 300.4 nerwica depresyjna, 300.5 neurastenia, 300.6 depersonalizacja itd.). Tymczasem ICD-10 jest systemem literowo-cyfrowym, od A00.0 do Z99.9, ale z możliwością dodawania kolejnych liczb po przecinku. „Zaburzenia psychiczne i zaburzenia zachowania” obejmują całą część F, w ramach której poszczególne rozdziały odpowiadają grupom zaburzeń, np. „Zaburzenia nastroju (afektywne)” to F30-39 itp. (ICD-10 2011).

<sup>11</sup> W tym sensie zmiany w międzynarodowym ICD zgodne były z przemianami wpływowego amerykańskiego *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, DSM, wydawanego przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne. Od 3. edycji, czyli DSM-III z 1980 roku, klasyfikacja ta reprezentowała coraz bardziej biologiczne, „a-teoretyczne” podejście do „chorób psychicznych”, gdzie tradycja Krapelinowska zwyciężyła nad tradycją Freudowską (Healy 1997). Obecnie stosowana jest edycja DSM-5.

<sup>12</sup> WKLEIC

psychologicznym, w jej przypadku zalecanym podejściem była psychoterapia, stosowana w Polsce do lat 90. XX wieku w bardzo ograniczonym wymiarze i zazwyczaj w grupowym *settingu* na oddziałach psychiatrycznych. Poza tym dwudzielnym zakresem diagnostycznym znajdowały się reakcje na wydarzenia życiowe, które, choć mogły być silne i mieć cechy depresji, nie podlegały medykalizacji.

W ICD-10 usunięto podział na neurozy i psychozy jako trudny do utrzymania w świetle doświadczeń klinicznych, zwłaszcza w obliczu pojawienia się nowych leków z grupy SSRI, czyli inhibitorów zwrotnego wychwytu serotoniny, takich jak np. Prozac, które zrewolucjonizowały farmakoterapię zaburzeń nastroju (Freeman, Garety 2003; Healy 1997). Kategoria depresji została przy tym w znacznej mierze pozbawiona etiologicznego ugruntowania. Niezależnie od jej pochodzenia, zalecany tryb leczenia obejmował przede wszystkim lub wyłącznie leki antydepresyjne.

Silniejsze powiązanie diagnozy z objawami – takimi jak gorszy nastrój, obniżony poziom energii, poczucie braku własnej wartości, zaburzenia snu czy apetytu – sprawiło, że rozpoznawalność depresji rozszerzała się. Wcześniej dwie kategorie endogennej i psychogennej depresji przełożone zostały na co najmniej czternaście podkategorii w ramach kodów afektywnych i nerwicowych, F32, F33, F34, F41.2, F43.2, od różnych form epizodu depresyjnego przez przewlekłą dystymię po zaburzenia adaptacyjne. Inny blok, zaburzenia osobowości (F60), zawarł kolejne jednostki także blisko powiązane z obniżonym nastrojem. Etnograficzne poszukiwania „depresji” prowadziły do wszystkich tych rozpoznań i rozmaitych podejść terapeutycznych oraz miejsc leczenia. Nigdzie jednak, pomimo tych licznych precyzyjnych definicji, nie była „depresja” stabilnym i jasno zdefiniowanym obiektem.

W Polsce przejście na ICD-10 wiązało się także z nową rolą klasyfikacji diagnostycznej w organizacji i finansowaniu opieki zdrowotnej. Reforma służby zdrowia, rozpoczęta w 1999 roku, wprowadziła finansowanie oparte na ubezpieczeniu, umieszczając diagnostykę w samym centrum systemu rozliczeń. Co poprzednio było kwestią przede wszystkim kliniczną – nazywanie choroby i ustawianie właściwego leczenia przez prowadzących lekarzy – stało się ustandaryzowaną procedurą finansowania,

organizacji i audytu świadczeń zdrowotnych, podległą zupełnie innym wymogom. W ten sposób zarówno reforma systemu zdrowia, jak i przyjęcie ICD-10 stanowiły organizacyjne i finansowe urealnienie psychiatrii w duchu neoliberalizmu (Collier 2005, 2011; Rose 1996; Wróblewski 2018).

## Deficyt rzeczywistości

Doktor Hanna Bugajska<sup>13</sup> jest starej daty warszawską psychiatrą, która obserwowała rosnącą tendencję do rozpoznawania depresji. Kiedy rozmawiamy w jej warszawskim mieszkaniu latem 2010 roku, tak jak inni lekarze o dłuższym stażu pracy opowiada mi o różnych czynnikach, które wpłynęły na wykrywalność depresji – zmiany diagnostyczne, zmiany społeczne, nowe leki, kampanie świadomościowe, prywatne poradnictwo. Nowe ICD było tego istotną częścią. „To jakby ktoś zmienił znaczenie słów. Jakby Pan powiedział »dzień dobry«, ale to teraz już znaczyło co innego”.

[D]epresja [jako] zespół objawów, czyli jakby choroba, to jest jedna rzecz; [ale] [...] depresją nazywano też jeden z objawów, czyli obniżony nastrój. [...] I na ogół rozszerzenie rozpoznawania depresji polega na tym, że zaburzenia, w których stwierdza się obniżony nastrój jako objaw, mimo że [są] inne objawy, z dawnego punktu widzenia wykluczające depresję, to w tej chwili tej depresji nie wykluczają, i one są depresją. [...] Ale tego jest moim zdaniem więcej [...] Czyli: więcej zgłaszających się i szersza tendencja doktorów do obejmowania słowem depresja zaburzeń, które [kiedyś] nigdy by w depresję nie weszły.

Innymi słowy, gdzie kiedyś domniemywano istnienia choroby ujawniającej się pod postacią objawów, dzisiejsze diagnozy „widzą” same objawy, które same stały się zaburzeniem. Nie znaczy to, że jedno ujęcie jest właściwe, a drugie błędne – a raczej, że działają tu różne logiki, stosowane są

---

<sup>13</sup> Wszystkie nazwiska, zarówno lekarzy, jak i pacjentów, zostały zmienione.

różne formaty stanowienia przedmiotu, jakim jest „depresja”. W efekcie zlikwidowania podziału na reaktywne i endogenne depresje, nowej kategorii diagnostycznej niejako wymknęła się *prawdziwa* choroba, depresja, której „realność” zakotwiczona była w autonomicznie biologicznym referencie i znaczącej naturze objawu (Žižek 2008). Jednocześnie, w obserwowanej praktyce klinicznej, dawny podział na endogenną i psychogenną depresję pozostawał w użyciu, a formalnie obowiązujące kody traktowane były z dystansem jako instrumenty tyleż administracyjne, co kliniczne, a czasem jako produkty nierealistycznego formalizmu oderwanego od lokalnej, polskiej rzeczywistości.

Zdaniem doktor Bugajskiej kategoria depresji rozszerzyła się jednocześnie w dwóch kierunkach. Jeden to psychiatryzacja normalności – ekspansja psychiatrii w rejony „normalnych” problemów i doświadczeń, zastępująca podział między normalnym a patologicznym innym – między funkcjonalnym a dysfunkcyjnym lub pożądanym i niepożądanym (Horwitz, Wakefield 2007; Kokanovic i in. 2013; Rose 2006, 2009). W ten sposób objęła stany nieuznawane wcześniej za chorobę i niepodlegające leczeniu – „chandra”, żałoba, lękowa i depresyjna osobowość, na którą dawniej nie było leków ani łatwo dostępnej terapii – oraz takie, które w rzeczywistości socjalistycznego państwa na istotną skalę po prostu nie istniały<sup>14</sup>, zwłaszcza przemęczenie i stres intensywnego reżimu pracy oraz niestabilności zatrudnienia przy jednoczesnym obciążeniu kredytami. To jest depresja, którą odnaleźć można głównie w opiece ambulatoryjnej, w poradniach, często prywatnej praktyce. Ale oprócz tej ekspansji „depresji” na „pozachorobowe” rejony, doktor Bugajska dostrzega też jej rozszerzenie się ku niektórym stanom uznawanym za bardziej poważne – np. zespołom psychotycznym, jeśli towarzyszą im objawy depresyjne. „Jest tendencja do udawania”, mówi. „Jak już ten człowiek mówi od rzeczy, no to może niechętnie się przyzna [tzn. lekarz przyzna], że ma coś więcej niż zaburzenia depresyjne”. Poza tym unika się silnych sformułowań i „twardych faktów”. W takim ujęciu, w swej „zmiękczonej” i „rozdrobnionej” formule zaburzenia, współczesna

---

<sup>14</sup> Choć nie były całkiem nieobecne (zob. np. Leder i in. 1968)

kategoria depresji wydaje się więc sposobem unikania „twardej rzeczywistości”, a nie zbliżenia do niej.

Pomimo naukowej metodologii i wbrew deklarowanym celom, według doktor Bugajskiej, dzisiejszej klasyfikacji brakuje realności. Związek między kategoriami a ich desygnatami stał się słabszy, słabsze stały się same desygnaty. W jej opisie ICD-10 jest wysoce techniczny, formalistyczny i sztywny, oddając się specyficznej „punktozie” jako narzędziu zarządzania:

oni tam klasyfikują na ważniejsze to tam ileś punktów, a mniej ważne tyle, potem trzeba wiedzieć, że z tych ważniejszych to niezbędnych do rozpoznania jest tyle, a do tego ma być tyle z tych mniej ważnych – no to jest jakiś horror, ja współczuję tym młodym ludziom, którzy się muszą tego uczyć, dlatego, że to jest w ogóle do niczego niepotrzebne, tak powiedziaławszy szczerze, bo każdy, no jak trochę popracuje, to widzi, jak to jest.

Opis doktor Bugajskiej przedstawia obraz praktyki klinicznej w przeszłości z mniejszą ilością standaryzacji, zewnętrznej kontroli, mniejszym naciskiem na klasyfikację, a za to z większą swobodą interpretacji. Z kolei „podejście anglosaskie” (którego wyraz stanowią mają współczesne systemy diagnostyczne, ostatnie edycje zarówno ICD, jak i DSM), jak mówi, „traci ducha jakości”:

[Tu] chodzi o... [szuka słowa] o realność. Ponieważ poprzednie podziały [...] były podziałami o wiele mniej szczegółowymi. Były dosyć grubymi oddzieleniami grup chorób, nazwijmy to w cudzysłowie [...] które dla każdego były zrozumiałe. A w tych grupach były oczywiście różne tam jakieś podziałiki, ale to jedni uważali tak, inni tak, tak się mówiło, a że to „według Schneidera tak”, a „według Bleulera tak” – wie pan, to nie było takie sztywne. Ponieważ za tym podziałem nigdy, ani wtedy, ani teraz, nie stała żadna wiedza teoretyczna. Dlatego że, jak pan wie, w psychiatrii nadal nic nie wiadomo i pytaniem [filozoficznym] jest, czy kiedykolwiek będzie tak naprawdę wiadomo. [...] I oni na takim piasku zbudowali niebywale precyzyjny biurokratyczny podział, który kompletnie nie rozumiem, do czego służy.



To, czemu służy – z definicji, jako klasyfikacja – to oczywiście rzeczywistość społeczna, czy raczej biospołeczna, czyli taka, gdzie wymiary biologiczny i społeczny pozostają w dynamicznej relacji i ich analityczne rozdzielanie przestaje mieć sens (Rabinow 1996); służy tworzeniu porządku znaczeń i organizacji działań (Bowker, Star 1999; Durkheim, Mauss 1963). Jako że „rzeczywistość ukryta pod diagnozą” – rzeczywistość, w której pozytywną ontologię doktor Bugajska nie wątpi, ale której poznawalność kwestionuje – nie jest dokładnie rozpoznana, uczynienie systemu bardziej szczegółowym tylko oddala ją jeszcze bardziej od „tego, co jest” i pozbawia ją realności. Problem jest jednak bardziej złożony. Szczegółowe i techniczne podziały klasyfikacyjne odsyłają bowiem do czegoś innego niż do samej biologiczno-behawioralnej rzeczywistości, którą zdają się opisywać.

### **Podwójna referencyjność diagnostyki**

Widać tu kilka rzeczy na raz. Z jednej strony, ICD-10 stanowi urealnienie w rozumieniu tego, co Roland Barthes nazywał „efektem rzeczywistości”, dzięki któremu literatura realistyczna osiągała swój realizm (2012). Barthes wykazywał, że zostaje to osiągnięte dzięki zdawałoby się nieznaczącym, rzekomo niepotrzebnym detalom – jak barometr stojący na pianinie w pokoju bohatera, rozmiar i położenie drzwi, w które ktoś delikatnie puka – których punktem odniesienia jest nic innego, jak *sam realizm*: szczegóły te „mówią tylko: *jesteśmy rzeczywiste*. To właśnie kategoria »rzeczywistości« (a nie jej przygodna treść) jest oznaczona” (Barthes 2012: 125). Podobnie diagnostyka psychiatryczna zdaje się wytwarzać swoją realność za pomocą technicznej obiektywności, wymiernością uzyskaną dzięki precyzji i autorytetowi naukowej biomedycyny (por. Clarke i in. 2003; Pickstone 2001). Jednym z zarzutów doktor Bugajskiej wobec ICD-10 jest właśnie jego techniczność i sztywność.

Ale problem polega tu na czymś więcej niż nadwyżce szczegółów. Barthes wiązał „efekt rzeczywistości” w literaturze z konwencjami autentyfikacji w historiografii i szerzej w dyskursach nowoczesności. Jedną z kluczowych takich konwencji jest obiektywizm: „czyste i proste



»przedstawienie« [»realnego«], naga relacja z »tego, co jest«, [które] ukazuje się jako opór wobec sensu” (Barthes 2012: 123). Innymi słowy, nowoczesność definiuje rzeczywistość jako obiektywną, tzn. niemotywowaną celem czy intencją inną niż jej własne istnienie: „»rzeczywistość« musi być samowystarczalna, [...] dość mocna, by unieważnić wszelką ideę »funkcji«, [...] to, że rzeczy były, jest wystarczającą podstawą do mówienia” (Barthes 2012: 124). ICD i DSM, oddaliwszy się od bardziej interpretacyjnych, bogatszych w sensy definicji ku kategoryzacji o naukowym i mocno objawowym charakterze, formułują roszczenia do obiektywizmu w dokładnie ten sposób. I czynią tak, pomimo że to, co poddają klasyfikacji i obiektywizują, niekoniecznie podlega precyzyjnej deskrypcji (Hacking 2002; Mol 2002).

Wydawałoby się zatem, że deficyt realności depresji jest konsekwencją zmiany filozofii diagnostycznej w ICD-10: rozmycia fundamentalnego podziału na „prawdziwą”, tzn. endogenną, biologicznie ugruntowaną chorobę i nerwicę depresyjną z psychogennymi reakcjami, i zastąpienie go kilkunastoma drobiazgowymi kategoriami, które dążą do prawdziwej reprezentacji, ale wytracają ją w praktyce klinicznej. Problem jednak związany jest także z podwójną referencyjnością diagnostyki. Odwołuję się tu do Barthesowskiego rozróżnienia między denotacją (związkiem znaczącego i znaczonego) a konotacją (związkiem znaków denotacyjnych z innymi znaczonymi). Tak jak „niepotrzebne szczegóły” w literaturze realizmu odnosiły nie tyle do „przedmiotów w świecie”, co raczej „oznaczały realne samo w sobie”, działanie diagnoz wykracza poza definicję i denotację zaburzeń psychicznych, oznaczając jednocześnie realizm nowoczesnej nauki i skuteczność rozwiniętej opieki zdrowotnej<sup>15</sup>. Jako system wiedzy i organizacji działania, diagnozy konotują, czy przywołują, referencyjną rzeczywistość adekwatnej opieki, która odbiega od bezpośredniego doświadczenia, ale mimo to stanowi uznane i korekcyjne odniesienie. Stąd ich realizm nie całkiem się udaje. Ich „efekt rzeczywistości” jest cały czas podkopywany przez doświadczenie. W praktyce

<sup>15</sup> A zatem normy i standardy centrów globalnego układu dystrybucji środków, praktyk i wiedzy eksperckiej, obejmującego również peryferie, których realia od owych norm i standardów odbiegają, choć poddają się ich opisowi (zob. Wróblewski 2018).

klinicznej, którą badałem, kategorie nie nakładały się precyzyjnie na to, co lekarze postrzegali jako rzeczywiste dolegliwości pacjentów, ponieważ zarazem odwoływały się do standardów opieki medycznej i społecznej właściwych, by jak najskuteczniej na owe zaburzenia oddziaływać. Owe standardy pozostawały jednak w znacznej mierze niedostępne pacjentom. Ta rozbieżność służyła jako krytyczne odniesienie dla „tego, co jest”, dla realiów zatłoczonych i podupadających szpitali. Referencyjna rzeczywistość „innego miejsca”, centrum globalnego systemu, indeksowana przez ICD-10 oraz standardy zamożnych państw opiekuńczych, wyznaczała pułap aspiracji i utrzymywała pewną normatywną władzę nad rzeczywistością doświadczaną w peryferyjnym, czy półperyferyjnym, „tutaj”. Ujawniała ciągłą obecność wzorców tego, „jak powinno być, choć nadal nie jest” w lokalnych ekologiach opieki.

Jakie formy opieki wyznaczały tę referencję? W wypowiedziach psychiatrów pojawiały się obrazy rozwiniętej infrastruktury medycznej, adekwatnej liczby lekarzy na oddziałach oraz ciągłości ścieżki opieki dzięki psychiatrii środowiskowej z pracownikami społecznymi, pielęgniarkami i wsparciem pacjentów po wyjściu ze szpitala lub powrocie ze zwolnienia. Mówili też o potrzebie dostępnej w ramach publicznej opieki zdrowotnej psychoterapii dla pacjentów, którzy tak naprawdę nie wymagają hospitalizacji, a nie skorzystają znacząco na samych tylko lekach. Starsi lekarze wspominali doświadczenia z przeszłości, kiedy opieka środowiskowa, choć zawsze niewystarczająca, była często lepiej rozwinięta, a oni mieli więcej czasu i swobodę prowadzenia pacjentów, ponieważ mniej było formalnych restrykcji, a więcej nieformalnych praktyk w codziennej pracy, a ponadto mniejsze obciążenie pracą (ze względu na niewielkie możliwości prowadzenia praktyki prywatnej). Niektórzy lekarze pracowali wcześniej za granicą – odwoływali się do swoich doświadczeń opieki domowej, pomocy w znalezieniu pracy, powiązaniu wsparcia medycznego i socjalnego tak, aby opieka ambulatoryjna po wypisaniu ze szpitala miała szanse powodzenia. Tymczasem realia, w których pracowali obecnie, choć połączone tym samym systemem diagnoz, były zupełnie inne.

## Realia diagnostyczne i kliniczny paternalizm

Doktor Zbigniew Komorowski jest ordynatorem oddziału chorób afektywnych dużego szpitala psychiatrycznego. Jest koniec czerwca 2013 roku i p. Magdalena, pacjentka po czterdziestce, niedawno przyjęta na oddział z poważnymi objawami depresji, ma zostać wypisana – zdiagnozowano u niej zaburzenia osobowości i oddział nie miał kontraktu na jej leczenie, tzn. ze względu na kod ICD-10 jej diagnozy nie otrzymywał od NFZ funduszy na pokrycie kosztów jej pobytu. Szukała pomocy w poradni zdrowia psychicznego, ale najbliższy wolny termin był w listopadzie. Lekarka prowadząca p. Magdalenę miała ją wypisać, ale nie przygotowała żadnej ścieżki leczenia – ciągłości opieki.

Teoretycznie p. Magdalena powinna mieć dostęp do leczenia ambulatoryjnego w ramach jednego z centrów zdrowia psychicznego, formy opieki łączącej szpitale z opieką środowiskową powołanej przez Narodowy Program Zdrowia Psychicznego, dokument przyjęty przez Sejm (po latach opóźnień) w 2010 roku i technicznie rzecz biorąc obowiązujący, ale w praktyce pozostawiony bez środków na realizację. „Centra istnieją – na papierze. W rzeczywistości ich nie ma”, mówi mi doktor Komorowski z mieszkanką frustracji i ironii. „To, co jest to jest partyzantka” – kliniczny i instytucjonalny bricolage mający zapobiegać wypisywaniu ludzi „w próżnię”. Pozostawienie pacjentom zadbania o swoją opiekę, nawet gdyby była lepiej dostępna, jest zdaniem Komorowskiego nierealistyczne. „Nasi pacjenci są bardzo bezradni, bardzo niesamodzielnymi. Oni dokładnie nie zajmą się tym – i zostaną bez niczego”. Pewien wymiar paternalizmu, jak twierdzi, jest tu konieczny. Zwłaszcza pacjenci psychiatryczni nie mogą bowiem, jego zdaniem, być w pełni podmiotami odpowiedzialnymi za własne leczenie, choć w świetle prawa i ustawy o ochronie zdrowia psychicznego nimi są.

W obliczu faktycznego braku opieki środowiskowej i centrów zdrowia psychicznego ścieżka opieki wymagałaby co najmniej zorganizowania dostępu do innej kliniki, gdzie p. Magdalena mogłaby dostawać recepty, nie wspominając o jakiejś formie terapii. Nikt z lekarzy nie przepisałby jej leków na zapas na pięć miesięcy (choćby z powodu ryzyka próby

samobójczej), a pacjentka nie chciała wypisać się do domu, bo, jak mówiła, „nie mogła tam wytrzymać” i, jak mówią lekarze, „zdekompensowałyby się”. Wolała zostać w szpitalu. Jako że nie było jej stać na prywatną opiekę, najłatwiejszym wyjściem było zmienić jej diagnozę tak, żeby pasowała do NFZ-owskiego kontraktu. „Jak trochę to naciągniemy – powiedział mi doktor Komorowski – zrobi się z tego epizod depresyjny”.

Doktor Komorowski powątpiewał też, że zostanie na oddziale byłoby dla niej dobre. Drugą opcją było więc znalezienie dla niej miejsca gdzie indziej – i tak się w końcu stało. Chociaż klinika nerwic w szpitalu była już przepelniona, a lista oczekujących długa, doktor Komorowski był w stanie załatwić dla pacjentki miejsce. Jako ordynator i szef jednej z klinik był ważnym graczem na nieformalnym rynku przysług i koneksji:

Mam dostęp do szpitala, a to dla wielu jest wartość. Więc jeśli ktoś jest dla mnie miły, to ja też potrafię być miły – i do mnie też jest długa kolejka oczekujących, więc mam coś na sprzedaż. Ale ten system jest tak samo chory, jak chore były kartki na mięso.

Mimo wprowadzenia systemu rozliczeń opartego na precyzyjnych kategoriach diagnostycznych, urealnienie opieki okazuje się więc pozorne. Rzeczywistość zachowuje dwojaki charakter, a afektywny nieład trwa. Instrumentalnie postawiona diagnoza p. Magdaleny może wprowadzić w błąd następnego lekarza, na którego trafi, bo nie ma gwarancji, że wróci ona na oddział doktora Komorowskiego. Jak nieraz podkreślali psychiatrzy, w efekcie zniesienia rejonizacji i urynkowania świadczeń zgodnie z logiką wolnego wyboru dostępnego pacjentom – ale także poszanowania ich praw – zapewnienie ciągłości opieki zostało utrudnione.

Szeroki zakres diagnostyczny depresji w klinicznym kontekście kształtowany jest także przez inne pragmatyczne rozważania. Jakie leczenie otrzyma pacjent oraz jaką dostanie diagnozę zależy w pewnej mierze od oceny przez lekarzy czynników wykraczających poza obszar *stricte* kliniczny. W wywiadzie diagnostycznym trzeba rozpoznać także możliwości finansowe pacjenta, by opłacić terapię czy koszty leków – „zdiagnozować portfel”, jak słyszałem w jednym z pokoi lekarskich.

Ten pragmatyczny wymiar diagnostyki opisywany był już w antropologii medycznej (Das, Das 2006; Farmer 2005; Martin 2007). Moja analiza dotyczy jednak również tego, jak te szacunki i negocjacje funkcjonują w ramach wytwarzania realności depresji wobec jej zmienności, w kontekście funkcjonowania polskiej służby zdrowia i w szerszym sensie, rzeczywistości „realnego neoliberalizmu” jako takiej<sup>16</sup>.

W „realnym socjalizmie” lekarstwa w szpitalach były w założeniu darmowe, a w leczeniu ambulatoryjnym dostępne za minimalną opłatą – podobnie minimalna była jednak dostępność nowych, zachodnich farmaceutyków, a ogólna podaż lekarstw podlegała podobnym niedoborom jak większość towarów konsumpcyjnych. Po zmianach lat 90. zniżki na leki przysługiwały tylko w ramach konkretnych grup diagnoz – np. schorzenie przewlekłe uprawnia do zakupu leku po znacznie obniżonej cenie. W efekcie dopasowanie kategorii zaburzenia do możliwości finansowych pacjenta jest elementem diagnostyki – zwłaszcza w szpitalu.

Zazwyczaj im cięższe i bardziej stygmatyzujące rozpoznanie, tym większe zniżki. W jednym z oddziałów, gdzie prowadziłem badania, obawy lekarzy, czy pacjenci po wypisaniu nadal przyjmować będą leki, przyczyniały się więc raczej do diagnozowania „w górę”, aby obniżyć koszty dla pacjentów. Jednocześnie polityka diagnostyczna szpitala dążyła do ograniczenia stygmatyzujących rozpoznań, które mogą kształtować zarówno dalszą drogę terapeutyczną, jak i tożsamość pacjentów: w przypadku niejasności, lepiej „diagnozować w dół”. Napięcie między tymi dwiema siłami było często widoczne. Diagnoza nie była więc kwestią rozpoznania dolegliwości, ale połączenia czynników klinicznych, kulturowych, ekonomicznych i biurokratycznych.

W większości przypadków problemem były ograniczenia portfela, jak w przypadku p. Hanny, którą widziałem po raz pierwszy podczas wywiadu diagnostycznego z doktorem Marcinem Wałaszkiem. P. Hanna była kobietą po sześćdziesiątce z historią depresji. Hospitalizowana pięć lat wcześniej z epizodem depresyjnym, jej obecne rozpoznanie brzmiało podobnie, ale dodano „może w przebiegu zaburzenia dwubiegunowego”;

---

<sup>16</sup> Sformułowanie to – actually existing neoliberalism – odpowiednik realnego socjalizmu, zapożyczam od Brennera i Theodore’a (2002).

trudno było jednak na podstawie wywiadu orzec, czy kiedykolwiek doświadczyła manii lub hipomanii. Ciąg pytań sondował tę okoliczność: okresy wzmożonej aktywności lub pobudzenia? Istotne zakupy? Jak z kartą kredytową? Jedyne, o czym wspomniała – w istocie główny powód zgłoszenia się do szpitala – to niemożność czytania.

„Po prostu nie mogłam czytać”, mówiła, siedząc na krześle obok biurka doktora Wałaszka. „Nie dlatego że nie chciałam czy byłam zmęczona, albo że mnie nie interesowało. Po prostu nie mogłam, musiałam przerywać po paru zdaniach”. To zastanawiający wątek i jej diagnoza pozostała prowizoryczna. Faktycznie, około miesiąca później p. Hanna „upsychotyczniła się” i jej przypadek był omawiany podczas cotygodniowego zebrania zespołu. Ustawiono ją na markowej olanzapinie, leku neuroleptycznym, który byłby dla niej kosztowny po wyjściu ze szpitala. Od tego momentu całe zebranie skupiło się na kwestii ustawiania leków odpowiednio do ich rynkowych cen. Ordynator, doktor Krystyna Kaczmarek, zwróciła się do zebranych:

Serio, musicie myśleć o tym, ile te leki kosztują. Pacjent bez [odpowiedniej] diagnozy nie może mieć przepisanych atypowych neuroleptyków. Kogo stać na wydawanie kilkuset złotych miesięcznie na leki? [wymienia kilka nazw lekarstw]. To jest 300–400 złotych miesięcznie. Przynajmniej trzeba zapytać!<sup>17</sup>

Niedługo po zebraniu doktor Wałaszek wraz ze starszym stażem kolegą, doktorem Stefanem Rabiejem, zapytali p. Hannę, czy będzie w stanie wydawać ok. 300 zł miesięcznie na leki. „Ależ skąd! Skąd ja wezmę?”. Obaj zamilkli i spojrzeli na siebie. „Świetnie – powiedziała p. Hanna – teraz się zacznie schodzenie z tego i eksperymentowanie z innymi lekami.” „A ile byłaby pani w stanie płacić miesięcznie?” Pacjentka pomyślała chwilę: „150 to maksimum. Przecież ja biorę też inne leki”. Doktor

---

<sup>17</sup> Różnica w wydatkach może być ogromna. Jeden z lekarzy wyjaśnił mi, że miesięczny zapas atypowego neuroleptyku może kosztować pacjenta z rozpoznaniem schizofrenii (F20) 3,20 zł; ten sam lek przy diagnozie zaburzenia schizoafektywnego (F25) to już koszt bliski 500 zł.

Rabiej ostatecznie zaproponował 10 mg, lub nawet 7,5 mg olanzapiny generycznej, polskiej marki, która zmieściła się w tych widełkach budżetowych. Dopasował leczenie do objawów pacjentki, jej reakcji na leki – i jej portfela. Teraz pozostawało już tylko dopasowanie do tego diagnozy.

Inny pacjent, nauczyciel w liceum, przed czterdziestką, z wcześniejszym rozpoznaniem zaburzenia schizoafektywnego (które nie daje uprawnień do zniżek), ponownie trafił do szpitala po tym, jak przestał brać leki. „Jak się płaci pełną cenę, to łatwiej odstawia się leki”, powiedziała mi doktor Anna Rakowicz, której był pacjentem. Tym razem rozpoznano schizofrenię. Nie było to proste, bo jest to diagnoza, która potrafi zaważyć na przyszłości – ale taki sam efekt mogą mieć inwazyjne leki, które mogą być jedyną opcją bez diagnozy:

Zaburzenie schizoafektywne to jest jakby 50% schizofrenia i 50% zaburzenie afektywne. My rozpoznajemy schizofrenię z objawami depresji i tak wypisujemy pacjentów. Tak też było z tym nauczycielem. Jak mogłam młodego człowieka ustawić na haloperidolu [taniej alternatywie – starym i dość inwazyjnym leku antypsychotycznym nadal w szerokim użyciu w szpitalu podczas moich badań – G.S.] żeby był kompletnie skuty i niczego już w życiu nie zrobił? W ten sposób będzie miał leki za darmo – atypowe neuroleptyki, które dużo lepiej działają, bo olanzapina jest dużo delikatniejsza i nie rozwała, tak jak „halo” na dłuższą metę. Ale niektóre rodziny po prostu nie chcą diagnozy schizofrenii. Więc dostają F25 zamiast F20. To jest przeoczenie systemu. Albo normalny błąd.

Danie pacjentowi „łżejszej” diagnozy – czy to z uwagi na prośby rodziny czy na „godność” pacjenta – oznaczać może czasem rozpoznanie zaburzeń depresyjnych, które są mniej stygmatyzujące. Jest to jednak problematyczne, dotyczy kwestii odpowiedzialności, jakości opieki i stanu psychiatrii w Polsce, stale niedofinansowanej przy jednoczesnych różnicach w dostępie do prywatnej i publicznej służby zdrowia. Widać tu wyraźnie konflikt między logiką wyboru a logiką opieki (zob. Mol 2008) albo dystans między logiką opieki a rzeczywistością. Cytowana wcześniej doktor Bugajska ujęła to jasno w kategoriach politycznych i etycznych:



żeby tak nie obciążać doktorów, to powiem: [to jest odpowiedzialność] społeczeństwa, które ma obowiązek chorymi ludźmi się opiekować. Im mniej chorzy, tym mamy mniej obowiązków. [...] Zgadzą się na to, żeby Fundusz [NFZ] płacił sześć tygodni za pacjenta, któremu należy dać trzy miesiące, sześć miesięcy, dziewięć miesięcy, bo trzeba ileś kuracji wypróbować i wiemy, że ten pacjent w domu się nie będzie leczył, bo jest sam, bo ma męża pijaka, bo ma pięcioro dzieci, którymi się musi zająć itd. I sam się nie będzie leczył, bo u nas nie ma tak, jak w Szwecji, że przyjedzie codziennie pielęgniarka, że wszystko załatwi i jeszcze na spacer weźmie pod rękę. Więc się udaje, że jest tak po zachodniemu. A u nas te elementy paternalistyczne powinny być. Ponieważ one jedynie [tylko one] dają jakąś opiekę. [...] [Ale] nie mają pieniędzy to nie mogą trzymać, to muszą wypisać, a żeby wypisać, to muszą tak zaklasyfikować, no, tak napisać, że „wypisany z poprawą”.

W książce *The Logic of Care* Annemarie Mol w podobnym duchu kontrastuje dwie logiki współczesnej zachodniej medycyny – logikę wyboru i logikę opieki (Mol 2008; zob. Davis 2012; Ticktin 2006, 2011). Krytykuje podejście skupione na indywidualnym wyborze i pacjentach jako konsumentach na rynku usług, zatracające kluczowy dla medycyny wymiar opieki. Nie wpada jednak w pułapkę postrzegania „paternalizmu” jako jedynej gwarancji tej ostatniej – opieka nie musi oznaczać uprzedmiotowienia pacjenta, wręcz przeciwnie, ujmuje ją szerzej niż tylko przez pryzmat „wyboru”. Wskazuje raczej na łatwość, z jaką troska i uwaga padają ofiarą zoptymalizowanych, nakierowanych na techniczną sprawność systemów zarządzania medycznego, dążących do ekonomizacji nakładów. Ich elementem są klasyfikacje diagnostyczne o funkcji nie tylko klinicznej, lecz także administracyjnej i finansowej. Widoczne jest to zwłaszcza w psychiatrii, gdzie realność diagnoz jest wyjątkowo ulotna i niestabilna. Jak wskazują opisane powyżej sytuacje, umowność diagnoz, ich „deficyt realności”, jest efektem filozofii ICD-10, referencyjności diagnoz konotującej optymalne, ale nieosiągalne formy opieki i warunki finansowe, a także praktycznych działań i manipulacji mających na celu bieżące zaradzanie



tym brakom. Działania te są formami tworzenia paternalistycznych form opieki tam, gdzie z przyczyn finansowych, organizacyjnych i prawnych jest ona ograniczona.

## **Wnioski**

W polskiej praktyce klinicznej kategorię diagnostyczną depresji w ICD-10 – opartą na objawach, z założenia obiektywną i technicznie ścisłą – otacza niejasność kontrastująca z rzekomą precyzją definicji. Traktuje się ją często w sposób umowny lub instrumentalny, z pewnym dystansem. Jak starałem się wykazać, na ten „nieporządek afektywny” składa się kilka czynników, właściwych zwłaszcza publicznej opiece psychiatrycznej. Z jednej strony, zmiany w filozofii klasyfikacyjnej ICD-10 odejmują depresji „tradycyjnej” realności choroby, czyniąc z niej zespół objawów usytuowanych pomiędzy normalnym a patologicznym. Z drugiej strony, owa zaburzona realność jest efektem konkretnego sposobu operacjonalizacji diagnoz w polskim systemie zdrowia w szerszych ramach neoliberalnego urealnienia, zwłaszcza reformy lat 1999–2003. Konkretnie kategorie diagnostyczne depresji nie denotują po prostu procesów neurochemicznych i psychologicznych, ale jednocześnie konotują referencyjną rzeczywistość kapitalistycznej nowoczesności, dostępnej farmakologii i unijnych standardów opieki, wywierających normatywny nacisk na rzeczywistość, która niezmiennie od nich odstaje. Na to nakładają się doraźne działania lekarzy, kliniczna „partyzantka” w obliczu praktycznych wyzwań z życia oddziałów i życia pacjentów, niedoborów finansowych i realiów społecznych, odtwarzające elementy paternalistycznej opieki w ramach systemu, który adekwatnej opieki nie gwarantuje. W „urealnionym” rynkowo, naukowo i organizacyjnie systemie diagnostycznym wszystkie te elementy tworzą złożoną konstelację, w której owa realność nieustannie się ulatnia. Rozziew między opisem a doświadczeniem nie zamyka się, tylko przemieszcza.

## **Bibliografia**

- Adams, V. (ed.). (2016). *Metrics: What Counts in Global Health*. Duke University Press.
- Barthes, R. (2012). Efekt rzeczywistości (przeł. M.P. Markowski). *Teksty Drugie*, 4, 119–126.
- Beer, M.D. (1996). The dichotomies: Psychosis/neurosis and functional/organic: a historical perspective. *History of Psychiatry*, 7 (26), 231–255. doi: 10.1177/0957154X9600702603
- Béhague, D.P., MacLeish, K. (2020). The Global Psyche: Experiments in the Ethics and Politics of Mental Life. *Medical Anthropology Quarterly*, 34 (1), 5–20. doi: 10.1111/maq.12570
- Bemme, D., Kirmayer, L.J. (2020). Global Mental Health: Interdisciplinary challenges for a field in motion. *Transcultural Psychiatry*, 57 (1), 3–18. doi: 10.1177/1363461519898035
- Bowker, G.C., Star, S.L. (1999). *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*. MIT Press.
- Brenner, N., Theodore, N. (2002). Cities and the Geographies of “Actually Existing Neoliberalism”. *Antipode*, 34 (3), 349–379. doi: 10.1111/1467-8330.00246
- Burawoy, M., Lukács, J. (1992). *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary’s Road to Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burri, R.V., Dumit, J. (2007). *Biomedicine as Culture: Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life*. London: Routledge.
- Chodoff, P. (2002). *The Medicalization of the Human Condition. Psychiatric Services*.
- Clarke, A.E., Shim, J.K., Mamo, L., Fosket, J.R., Fishman, J.R. (2003). Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine. *American Sociological Review*, 68 (2), 161–194. doi: 10.2307/1519765
- Collier, S. (2005). Budgets and biopolitics. In: A. Ong, S. Collier (ed.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems* (p. 373–390). Blackwell Publishing.

- Collier, S. (2011). *Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*. Princeton University Press.
- Conrad, P., Schneider, J.W. (1980). *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. Mosby.
- Das, V., Das, R.K. (2006). *Pharmaceuticals in Urban Ecologies: The Register of the Local*. In: A. Petryna, A. Lakoff, A. Kleinman (ed.), *Global Pharmaceuticals: Ethics, Markets, Practices* (p. 171–205). Duke University Press.
- Davis, E.A. (2012). *Bad Souls: Madness and Responsibility in Modern Greece*. Duke University Press.
- Dunn, E.C. (2008). *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy* (przeł. P. Sadura). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Durkheim, É., Mauss, M. (1963). *Primitive Classification* (ed. R. Needham). The University of Chicago Press.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.
- Faravelli, C., Ravaldi, C., Truglia, E. (2005). *Unipolar Depression*. In: E.J.L. Griez, C. Faravelli, D.J. Nutt, J. Zohar (ed.), *Mood Disorders: Clinical Management and Research Issues* (p. 79–102). John Wiley & Sons.
- Farmer, P. (2005). *Pathologies of power: Health, human rights, and the new war on the poor: with a new preface by the author*. University of California Press.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Zero Books.
- Fisher, M. (2020). *Realizm kapitalistyczny: Czy nie ma alternatywy?* (Przeł. A. Karalus). Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Foucault, M. (1971). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, vol. 1. American Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*. Vintage Books.
- Freeman, D., Garety, P.A. (2003). *Connecting neurosis and psychosis: The direct influence of emotion on delusions and hallucinations*.

- Behaviour Research and Therapy, 41 (8), 923–947. doi: 10.1016/S0005-7967(02)00104-3
- Hacking, I. (1990). *The Taming of Chance*. Cambridge University Press.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Harvard University Press.
- Healy, D. (1997). *The Antidepressant Era*. Harvard University Press.
- Horwitz, A.V., Wakefield, J.C. (2007). *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*. Oxford University Press.
- ICD-10: International statistical classification of diseases and related health problems. (2011). World Health Organization.
- Jutel, A., Nettleton, S. (2011). Towards a sociology of diagnosis: Reflections and opportunities. *Social Science & Medicine*, 73 (6), 793–800. doi: 10.1016/j.socscimed.2011.07.014
- Kiejna, A., Piotrowski, P., Adamowski, T., Moskalewicz, J., Wciórka, J., Stokwizewski, J., Rabczenko, D., Kessler, R. (2015). The prevalence of common mental disorders in the population of adult Poles by sex and age structure – an EZOP Poland study. *Psychiatria Polska*, 49, 15–27. doi: 10.12740/PP/30811
- Kleinman, A. (1986). *Social Origins of Distress and Disease: Depression, Neurasthenia, and Pain in Modern China*. Yale University Press.
- Kokanovic, R., Bendelow, G., Philip, B. (2013). Depression: The ambivalence of diagnosis. *Sociology of Health & Illness*, 35 (3), 377–390. doi: 10.1111/j.1467-9566.2012.01486.x
- Lane, C. (2008). *Shyness: How Normal Behavior Became a Sickness*. Yale University Press.
- Leder, S., Kuliszkievicz, D., Grzelak, J., Hoser, J., Potocka, A. (1968). Rozpowszechnienie zaburzeń nerwicowych wśród pracowników handlu m. st. Warszawy a czynniki społeczne. *Psychiatria Polska*, 2 (4), 413–420.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. University of Chicago Press.
- Martin, E. (2007). *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. Princeton University Press.

- Matza, T. (2009). MOSCOW'S ECHO: Technologies of the Self, Publics, and Politics on the Russian Talk Show. *Cultural Anthropology*, 24 (3), 489–522. doi: 10.1111/j.1548-1360.2009.01038.x
- Matza, T. (2018). *Shock Therapy: Psychology, Precarity, and Well-Being in Postsocialist Russia*. Duke University Press.
- Metzl, J. (2010). *The Protest Psychosis: How Schizophrenia Became a Black Disease*. Beacon Press.
- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press.
- Mol, A. (2008). *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. Routledge.
- Moskalewicz, J., Kiejna, A., Wojtyniak, B. (2012). Kondycja psychiczna mieszkańców Polski: Raport z badań „Epidemiologia zaburzeń psychiatrycznych i dostęp do psychiatrycznej opieki zdrowotnej – EZOP Polska”. Instytut Psychiatrii i Neurologii.
- Pickstone, J.V. (2001). *Ways of Knowing: A New History of Science, Technology, and Medicine*. University of Chicago Press.
- Porter, T.M. (2000). Life Insurance, Medical Testing, and the Management of Mortality. In: L. Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*. University of Chicago Press.
- Porter, T.M. (2006). Speaking Precision to Power: The Modern Political Role of Social Science. *Social Research*, 73 (4), 1273–1294.
- Potępa, E. (2021). Neurotyczna normalność: Realizm depresyjny i praktyki normalizacji depresji we współczesnej Polsce (3700-MGR-AL-280691) [Praca magisterska]. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział „Artes Liberales”.
- Rabinow, P. (1996). Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality. In: *Essays on the Anthropology of Reason* (p. 91–111). Princeton University Press.
- Risør, M.B., Nissen, N. (ed.). (2018). *Diagnostic Fluidity: Working with Uncertainty and Mutability*. URV.
- Rose, N. (1989). *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. Routledge.

- Rose, N. (1996). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge University Press.
- Rose, N. (2006). Disorders Without Borders? The Expanding Scope of Psychiatric Practice. *BioSocieties*, 1, 465–484.
- Rose, N. (2009). Normality and Pathology in a Biomedical Age. *The Sociological Review*, 57 (2\_suppl), 66–83. doi: /10.1111/j.1467-954X.2010.01886.x
- Rosenfeld, D., Faircloth, C. (ed.). (2006). *Medicalized Masculinities*. Temple University Press.
- Sokół, G. (2016). *Working Through What Is: Depression and Agency in Poland's "New Reality"* [Doctoral dissertation]. The New School for Social Research.
- Ticktin, M.I. (2006). Where ethics and politics meet. *American Ethnologist*, 33 (1), 33–49. doi: 10.1525/ae.2006.33.1.33
- Ticktin, M.I. (2011). *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. University of California Press.
- Witeska-Młynarczyk, A. (2019). *Dziecięce doświadczenia ADHD: Etnografia spornej jednostki diagnostycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wróblewski, M. (2018). *Medykalizacja nadpobudliwości. Od globalnego standardu do peryferyjnych praktyk*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Yurchak, A. (2006). *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.
- Žižek, S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London Verso.

**Beata M. Kowalczyk**

Wydział Socjologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

beakow5@amu.edu.pl

## **„KOSMOPOLITYCZNE WIĘZI KOLEŻEŃSKIE” I DOŚWIADCZENIE TRANSNARODOWOŚCI W ŚWIECIE MUZYKI KLASYCZNEJ. PRZYPADEK ARTYSTÓW JAPOŃSKICH**

### **“Cosmopolitan sociability” and experience of transnationalism in the world of classical music. The case of Japanese artists**

**Streszczenie.** W globalnym przemyśle muzyki klasycznej muzycy japońscy doświadczają nierówności implikowanych przez przynależność etniczno-rasową, wynikającą z przekonania, że zdolność uprawiania „autentycznej” muzyki klasycznej jest poniekąd genetycznie uwarunkowana. W urasowionym dyskursie o „autentyczności” poprawna interpretacja klasycznych kompozycji łączona jest z esencjalistycznie pojmowanym dziedzictwem kultury europejskiej, w którym owe dzieła są zakorzenione. Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób ów dyskurs oraz napędzane przezeń nierówności etniczno-rasowe strukturyzujące sektor muzyki klasycznej kształtują transnarodowe ścieżki zawodowe muzyków japońskich. W literaturze dotyczącej migracji i transnarodowości odczuwa się brak studiów analizujących uwarunkowania międzynarodowej mobilności w zawodach artystycznych. Istniejące badania opisują mobilność wśród muzyków klasycznych albo w kategorii kosmopolitycznych karier uznanych artystów, albo jako wywołaną prekarną sytuacją wędrówkę „wolnych strzelców”, którzy przemieszczają się pomiędzy międzynarodowymi środowiskami muzycznymi w poszukiwaniu pracy.

Opierając się na bogatym materiale empirycznym zebranych w trzech lokalizacjach: w Paryżu, Warszawie i Tokio, artykuł ten analizuje doświadczenia zawodowej mobilności wśród japońskich muzyków klasycznych funkcjonujących pomiędzy rodzimymi i europejskimi środowiskami muzycznymi. Analiza koncentruje się na elementach, które napędzają transnarodową mobilność i jednocześnie ją ograniczają. Ponadto artykuł pokazuje, w jaki sposób japońscy muzycy klasyczni starają się kontynuować swoje transnarodowe przedsięwzięcia artystyczne, rozwijając „kosmopolityczne więzi koleżeńskie”, które mają im pomóc w pokonaniu barier związanych z rynkiem pracy i restrykcyjnymi politykami migracyjnymi.

**Słowa kluczowe:** kosmopolityczne więzi koleżeńskie, transnarodowa mobilność, przemysły kreatywne, muzyka klasyczna, japońscy muzycy

**Abstract.** In the global classical music industry, Japanese musicians experience inequalities implied by ethnicity and race, based on the belief that the ability to practice ‘authentic’ classical music is, in a way, genetically determined. In the racialized discourse of ‘authenticity’ in classical music correct interpretation of classical compositions is associated with an essentialized concept of Western heritage, where it is rooted. The aim of this article is to demonstrate how this discourse along with the ethnic and racial inequalities, which structure classical music sector, shape transnational career paths among Japanese musicians. Heretofore, international mobility in artistic profession has been understudied in the literature on transnationality and migration. The existing research analyzes mobility among classical musicians either in terms of the cosmopolitan careers of established artists or as a precarious journey of freelancers moving between international music milieus in search of work.

Based on the extensive empirical material collected in three locations: Paris, Warsaw and Tokyo, this article analyzes the experiences of professional mobility among Japanese classical musicians operating between native and European musical environments. The analysis homes in on the elements that drive and limit transnational mobility. Furthermore, I will show how Japanese classical musicians strive to continue their transnational artistic endeavors by developing ‘cosmopolitan



sociability’ in order to overcome barriers related to the labor market as well as restrictive migration policies.

**Key words:** cosmopolitan sociability, transnational mobility, creative industries, classical music, Japanese musicians.

## Wprowadzenie

Zacznę od obszernej winiety etnograficznej, która dobrze wprowadza w zagadnienia podnoszone w tym artykule. Keiko i Hiroshi to para muzyków mieszkająca i pracująca w Tokio. Ona gra na wiolonczeli, on jest skrzypkiem. W swoim dorobku zawodowym mają staże naukowe w Europie oraz współpracę z europejskimi środowiskami muzycznymi. Wierzą, iż dzięki tym doświadczeniom zbliżają się do ideału „autentycznego” muzyka klasycznego<sup>1</sup>. Oboje są zdania – tak jak zresztą wielu Japończyków – że opanowanie techniki gry na instrumencie i wiedza muzyczna to za mało, by stać się muzykiem z prawdziwego zdarzenia. Konieczny jest pobyt w Europie – kolebce tego gatunku sztuki. Tam japońscy adepci muzyki klasycznej zapoznają się nie tylko z „autentycznymi” interpretacjami dzieł klasycznych, ale i zdobywają wiedzę na temat kontekstu kulturowego, języka, zwyczajów, lokalnego folkloru, podglebia, z którego wyrosła ta sztuka. Bez tego doświadczenia artysta wykształcony w Japonii może być jedynie naśladowcą swoich zachodnich kolegów, automatycznie imitującym ich technikę gry na instrumencie.

Powyższe przekonania zmotywowały Hiroshiego do kontynuacji edukacji muzycznej w Niemczech, której jednak nie ukończył. Gdyby Hiroshi bardziej zaangażował się w studia i gdyby zbudował silną sieć relacji

---

<sup>1</sup> Z braku lepszych rozwiązań językowych w artykule stosuję formy męskie na określenie wszystkich płci kulturowych LGBTQ+. Świadomie nie wprowadzam rozgraniczenia na formy męskie i żeńskie, np. „koledzy i koleżanki”, „muzycy i muzyczki”, gdyż tego typu zabieg powiela opresyjną binarność płciową. Płeć określam charakteryzując cytowaną osobę zgodnie z jej deklaracją.

z lokalnym środowiskiem muzycznym, być może dziś byłby członkiem jednej z niemieckich orkiestr. Keiko nie była regularną studentką żadnego europejskiego konserwatorium, lecz w czasie studiów muzycznych w Japonii brała udział w letnich kursach mistrzowskich organizowanych w Austrii, Wielkiej Brytanii i we Włoszech. Ponadto często uczestniczyła w odbywających się w Japonii stażach z udziałem europejskich muzyków.

Kiedy ich poznałam pracowali jako wolni strzelcy, a niemal połowę czasu w ich rocznym kalendarzu wypełniały projekty europejskie. Keiko wyjaśniła, że wszystko zaczęło się w Japonii od współpracy z brytyjskim dyrygentem, który zaprosił parę do udziału w jednym z festiwali organizowanych w Niemczech. Zaproszenie było niezobowiązujące, ale muzycy kupili bilety lotnicze i ku zaskoczeniu dyrygenta pojawili się w określonym czasie i miejscu, by wziąć udział w próbach, a następnie w występie orkiestry. Podczas festiwalu udało im się nawiązać kontakty z muzykami, dyrygentami i agentami muzycznymi, a także spontanicznie wziąć udział w kilku innych artystycznych przedsięwzięciach.

Od pierwszej muzycznej podróży do Europy minęło kilkanaście lat, a para do dziś bierze udział w tym festiwalu. W międzyczasie z muzyków zasilających szeregi sekcji skrzypiec i wiolonczeli zyskali rangę gości z Japonii, których obecność uświetnia występ orkiestry. Podczas wywiadu przyznali, że zbudowanie transnarodowej kariery, która rozciąga się między japońskimi a europejskimi środowiskami muzycznymi, to proces żmudny, wymagający czasu i świetnej organizacji, a przede wszystkim pielęgnowania relacji międzyludzkich. W „transnarodową karierę” trzeba zainwestować nie tylko czas, życie prywatne – para zrezygnowała z rodzicielstwa – ale i pieniądze. Koszty podróży do Europy muzycy zwykle pokrywają sami, lecz para wypracowała szereg sposobów oszczędzania. I tak, na przykład, Keiko przechowuje drugą wiolonczelę u znajomych w Europie, często też nocują i stołują się u znajomych, którym odwdzięczają się gościnnie w Japonii. W dłuższej perspektywie czasowej transkontynentalne podróże i intensywne koncerty w Europie, jakkolwiek są źródłem zawodowej satysfakcji, okazują się wyczerpujące. Taka kariera jest również niepewna i niestabilna. Do niedawna wjeżdżali i pracowali na terytorium Unii Europejskiej na podstawie wizy turystycznej. Jednak nie raz doświadczyli już sytuacji, w której

brak wizji pracowniczej wykluczył ich z udziału w kilku projektach artystycznych.

Na pytanie o znaczenie transoceanicznej działalności stwierdzili, że nadała ona sens ich profesji i stanowi duży atut zawodowy, szczególnie w Japonii.

Nie ma znaczenia, gdzie mieszkasz, ale ważne jest, gdzie grasz. Tu [w Japonii], to zwykła imitacja, a kolebka [jap. *honba*] jest tam, w Europie. Tam jest zupełnie inaczej. To jak różnice między językami [japońskim i np. językami germańskimi]. Jesteśmy zmęczeni, ale świetnie się bawimy. Nie jeździmy tam dla pieniędzy. Granie dobrzego występu z dobrymi muzykami staje się naszym skarbem i naszym atutem. Poświęciliśmy wszystko dla muzyki. Jeśli któregoś dnia nie będziemy już mogli grać, to nic nam nie zostanie. Jeśli modelowe życie to takie, gdzie ojciec pracuje i zarabia, a matka zajmuje się domem i wychowuje dzieci, to w tym sensie poświęciliśmy wszystko. Choć lepiej powiedzieć, że to był raczej nasz wybór niż poświęcenie.

## Problemy i pytania badawcze

Powyższa opowieść ilustruje pewne aspekty transnarodowej mobilności w świecie muzyki klasycznej<sup>2</sup>. Z historii pary japońskich artystów dowiadujemy się, że w globalnym przemyśle muzyki klasycznej dominuje dyskurs o „autentyczności”, łączący poprawną interpretację

---

<sup>2</sup> Pisząc o „muzyce klasycznej” mam na myśli szeroko zakrojony historycznie obszar muzyki określanej również mianem „muzyki poważnej”, obejmujący zarówno muzykę barokową, jak i klasycystyczną, romantyczną, a także muzykę modernistyczną XX wieku. Takie szerokie ujęcie „muzyki klasycznej” wynika z materiału badawczego, choć nacjonalizm w muzyce klasycznej łączy się przede wszystkim z inspirowaną folklorem i kulturą ludową muzyką XIX wieku (por. Brincker 2014; Tuchowski 2015). Tymczasem w rozmowach muzycy japońscy dokonywali pewnego uproszczenia. To znaczy bez względu na jej wewnętrzne zróżnicowanie, którego wszyscy uczestnicy moich badań byli świadomi, w wywiadach „muzyka klasyczna” przedstawiana była jako wytwór i element tak zwanego europejskiego dziedzictwa kulturowego, które dodatkowo przeciwstawiano odmiennym tradycjom muzycznym rozwijanym nie tylko w Japonii, ale i w Azji w ogóle. To esencjalizujące zestawienie dwóch jakoby diametralnie różnych tradycji muzycznych jest efektem kolonialnej myśli przeciwstawiającej zacofany „Orient” oświeconemu „Okcydentowi”, analizowanej między innymi przez Edwarda Saida (1978).

klasycznych kompozycji z esencjalistycznie pojmowanym dyskursem kultury europejskiej, w której owe dzieła są zakorzenione. Liczne badania dowodzą, iż tego typu przekonania strukturyzują nierówności etniczno-rasowe w świecie muzyki klasycznej, gdzie artyści dzieleni są na „autentycznych” i „nieautentycznych” na podstawie dziedzictwa kulturowego, z którym są łączeni w związku z krajem urodzenia (Yang 2007; Yoshihara 2007; Leppänen 2015; Scharff 2018b). Innymi słowy, ów dyskurs o „autentyczności” implikuje przekonanie, że osobom urodzonym i wychowanym poza kręgiem kultury europejskiej trudno jest osiągnąć „autentyczną” perfekcję wykonania klasycznych utworów. Potrafią jakoby jedynie wzbić się na poziom imitacji swoich europejskich kolegów przez opanowanie techniki gry pozbawionej polotu. W niniejszym artykule zamierzam pokazać, w jaki sposób dyskurs o „autentyczności” w muzyce klasycznej oraz implikowane przezeń struktury nierówności kształtują transnarodowe ścieżki zawodowe muzyków japońskich.

W literaturze dotyczącej transnarodowości i migracji odczuwa się niedostatek studiów analizujących uwarunkowania międzynarodowej mobilności w zawodach artystycznych. Podobnie autorzy badający warunki pracy w przemysłach kreatywnych<sup>3</sup> w zasadzie nie podjęli dotąd tematu mobilności artystów, napędzanej relacjami władzy oraz strukturami nierówności etnicznych i rasowych strukturyzujących, między innymi, sektor muzyki klasycznej. Istniejące badania opisują mobilność wśród muzyków klasycznych albo w kategorii kosmopolitycznych karier uznanych artystów, albo jako prekarną wędrówkę tzw. wolnych strzelców, którzy przemieszczają się pomiędzy międzynarodowymi środowiskami muzycznymi w poszukiwaniu pracy. Artykuł ten próbuje wypełnić ową lukę. Poprzez analizę doświadczenia mobilności zawodowej japońskich muzyków klasycznych, funkcjonujących pomiędzy rodzimymi i europejskimi środowiskami muzycznymi, poszukuję odpowiedzi na następujące pytania:

---

<sup>3</sup> Używam pojęcia „przemysły kreatywne” także na określenie sektora kulturalnego i artystycznego, które stopniowo zostały wchłonięte przez te pierwsze w procesie neoliberalnych przemian gospodarczych i prywatyzacji sektora publicznego (por. Garnham 2005).

Dlaczego japońscy muzycy klasyczni budują transnarodowe ścieżki karier?

Jakie są systemowe (ideologiczne, instytucjonalne i strukturalne) uwarunkowania transnarodowej mobilności w muzyce klasycznej?

Czy muzyk klasyczny funkcjonujący jednocześnie w międzynarodowych środowiskach artystycznych, znajdujących się na różnych kontynentach, to „transnarodowy migrant” czy może, zgodnie z romantyczną wizją tego zawodu, „artysta-kosmopolita”?

Niniejsze rozważania inspirowane są literaturą z zakresu transnarodowej mobilności, migracji, zawodów twórczych i artystycznych, a także kosmopolityzmu. W szczególności zastanowię się nad kosmopolitycznym wymiarem doświadczenia transnarodowości wśród japońskich artystów. Odwołując się do koncepcji *cosmopolitan sociability* (Glick Schiller, Darieva, Gruner-Domic 2011), którą tłumaczę jako „kosmopolityczne więzi koleżeńskie”, pokażę, w jaki sposób japońscy muzycy starają się pokonać systemowe ograniczenia ich transnarodowej mobilności. Składają się nań: ideologia urasowionego dyskursu o „autentyczności” w muzyce klasycznej, reżimy migracyjne oraz struktura muzycznego rynku pracy. Zmagania te motywowane są koniecznością nieustannego negocjowania dwóch tożsamości, Japończyka i muzyka klasycznego, które są konstruowane w świecie muzyki klasycznej jako nie dające się pogodzić.

Wywód rozpocznę od przedstawienia materiału empirycznego. Następnie scharakteryzuję ramy teoretyczne analizy, które nawiązują do studiów nad transnarodową mobilnością w zawodach twórczych/artystycznych oraz kosmopolityzmem. Dyskusja na temat dynamiki transnarodowej mobilności zawodowej japońskich muzyków klasycznych, która stanowi główną część tekstu, podzielona została na trzy części, odpowiadające na powyższe pytania badawcze. Artykuł zamykają refleksje podsumowujące i wskazujące możliwe kierunki rozwoju moich rozważań.

## **Materiał badawczy i ramy metodologiczne**

Niniejsza analiza opiera się na materiale badawczym, którego celem było prześledzenie zawodowych ścieżek japońskich artystów klasycznych w trzech kontekstach muzycznych: francuskim, polskim i japońskim. Badania prowadziłam głównie w stolicach tych krajów, ponieważ są dużymi ośrodkami działalności kulturalnej przyciągającymi artystów (por. Waters, Jiménez 2005). W latach 2012–2019 przeprowadziłam 75 częściowo ustrukturyzowanych wywiadów z muzykami klasycznymi urodzonymi i wykształconymi w Japonii. Pytania dotyczyły przebiegu ścieżki zawodowej muzyków, która, ze względu na wczesny wiek rozpoczęcia edukacji muzycznej, pokrywa się w dużej mierze z biografią ich życia. Rozmawiałam z 24 muzykami we Francji, 26 w Polsce i 25 w Japonii, wśród których było 56 kobiet i 19 mężczyzn. Demograficzny portret grupy odzwierciedla społeczną historię praktyk muzycznych w Japonii oraz upłciowiony podział pracy w tym kraju, które wyjaśniam poniżej. Jest to również efekt metody kuli śnieżnej zastosowanej przy znajdowaniu rozmówców. W grupie rozmówców znalazły się osoby o bardzo różnych specjalizacjach muzycznych, takich jak: fortepian, skrzypce, wiolonczela, flet, puzon, klarnet, obój, a także śpiew operowy, dyrygentura i kompozycja. Z moich badań wynika, że dyskurs o „autentyczności” miał wpływ na kariery wszystkich moich rozmówców bez względu na ich specjalizację. Także osoby studiujące współczesną kompozycję muzyczną były konstruowane jako artyści reprezentujący „inny sposób myślenia w muzyce”, wynikający bardziej z fizyczności ludzkiego ciała (np. rytmu bicia serca) niż intelektualnej refleksji<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Starania o uznanie i akceptację współczesnych młodych kompozytorów w zachodniocentrycznym świecie muzyki klasycznej doskonale ilustruje tekst Yary El-Ghadban (2009), która obserwowała zmagania dwóch młodych kompozytorów, Argentynczyka mieszkającego w Holandii oraz Serba zamieszkałego w Niemczech, podczas Międzynarodowego Forum Młodych Kompozytorów w Montrealu (Le Forum du NEM). Pokazała, jak dyskurs łączący muzykę klasyczną z europejskim dziedzictwem kulturowym wpływa na twórczość tych młodych artystów. Z jednej strony, pragną oni uznania w zachodnich kręgach muzycznych, a z drugiej, swą twórczością chcą rzucić wyzwanie zachodniocentrycznej hegemonii (El-Ghadban 2009).

Biorąc pod uwagę fakt, że japońscy muzycy w Europie stanowią niewielką grupę, osoby do badań wybierałam na podstawie tylko takich – w kontekście moich badań właściwie oczywistych – kryteriów, jak narodowość, zawód i doświadczenie (współ)pracy z europejskim środowiskiem muzyki poważnej. Nie było możliwości różnicowania grupy ze względu na inne charakterystyki socjologiczno-kulturowe, np. pochodzenie społeczne. Podążałam za ludźmi i tematem (Marcus 1998: 90–94). Wywiady przeprowadzane w języku ojczystym moich rozmówców były nagrywane, a następnie transkrybowane z pomocą zaprzyjaźnionych Japończyków. Treść wywiadów analizowałam, odwołując się do metody opisanej przez Kathy Charmaz (2006), poszukując powtarzających się problemów i wątków, które tworzyły oś wywodu. Rodzaj studium i charakter działalności grupy ograniczał stosowanie innych sposobów badań etnograficznych, niemniej wielokrotnie uskuteczniałam obserwację uczestniczącą, biorąc udział w próbach, koncertach, spotkaniach towarzyskich. Uzyskane tą drogą dane nie są jednak widoczne w prezentowanym artykule. Ze względów etycznych w artykule zmieniłam imiona moich rozmówców oraz nie podaję żadnych innych informacji, które mogłyby zdradzać ich tożsamość.

### **Dynamika transnarodowej mobilności a „kosmopolityczne więzi koleżeńskie”**

Studia poruszające problem międzynarodowej mobilności w środowiskach artystycznych proponują dwa kontrastujące ze sobą ujęcia fenomenu. Część prac na temat kosmopolitycznej, obdarzonej rzadkimi umiejętnościami muzycznymi, elity artystycznej wpisuje się w schemat transnarodowej mobilności wysokokwalifikowanych specjalistów (por. Beaverstock 2002). Badania te powielają i utrwalają wizerunek kosmopolitycznych artystów wyposażonych w uniwersalny talent, pozwalający im wykonywać działalność zawodową na arenie międzynarodowej, niezależnie od uwarunkowań zarówno społecznych, takich jak płeć, pochodzenie etniczne czy rasa, jak i instytucjonalnych – zróżnicowana polityka



migracyjna czy też struktura rynku pracy w sektorach kreatywnych/kulturalnych i artystycznych (Menger 1999; McCormick 2015; Wagner 2015).

Inne prace koncentrują się na problematyce „produkcji kulturalnej”, a w szczególności prekarnych warunkach pracy w branżach kreatywnych. W ujęciu tym wszelka mobilność zawodowa i międzysektorowa oraz geograficzna i społeczna, jakiej doświadczają uczestnicy artystycznego rynku pracy, jest symptomem epoki neoliberalnego kapitalizmu (por. Coulangeon 2004; Banks, Hesmondhalgh 2009; Scharff 2018a). Mobilność w tej branży to efekt upowszechnienia się elastycznych form pracy, opartych na jednorazowych bądź krótkoterminowych projektach oraz ostrej konkurencji ze względu na nierównowagę między popytem a podażą miejsc pracy. Zmusza to artystów do przyjmowania niemal bezwarunkowo wszystkich ofert, także wiążących się z podróżami do innego miasta lub kraju. W tego rodzaju analizach umyka uwadze transnarodowa mobilność w środowiskach artystycznych kształtowana przez relacje władzy oraz nierówności rasowe strukturyzujące świat muzyki klasycznej.

Aby zrozumieć, dlaczego i w jaki sposób muzycy japońscy konstruują swoje transnarodowe kariery, należy rozważyć szerszy kontekst geopolityczny, w którym osadzony jest dyskurs dotyczący zawodowej tożsamości i przynależności w świecie muzyki klasycznej. Natomiast, aby zobaczyć, jak radzą sobie z systemowymi ograniczeniami mobilności, trzeba podkreślić ważkość teoretycznego rozróżnienia między pojęciami transnarodowości i kosmopolityzmu (Glick Schiller, Salazar 2012; Glick Schiller i in. 2011), które wzajemnie na siebie oddziałują i kształtują dynamikę geograficznej mobilności artystów.

Wspomnianym geopolitycznym kontekstem dla transnarodowych karier klasycznych muzyków japońskich jest eurocentryczna hierarchia artystów uprawiających ten rodzaj sztuki, która ma swe źródła w zachodniej polityce imperialnej, ustanawiającej hierarchię kultur uzasadnioną między innymi rasowym pochodzeniem ich twórców (Radano, Bohlman 2000: 24; Cook 2013: 75–77; Yang 2007). Rasowo konstruowane różnice były wykorzystywane nie tylko do wyznaczania granic między społecznościami, ale, co ważniejsze, do legitymizacji hierarchicznych zależności między nimi (Yuval-Davis, Wemyss, Cassidy 2018), wynikających



w ostatecznej instancji z relacji władzy i (postkolonialnych) dominacji. Koncepcja rzeczowej hierarchii współgra z pojęciem globalnej hierarchii wartości Michaela Herzfelda (2004).

Muzyka stała się elementem eurocentrycznego dyskursu, zaś jej „uniwersalne» cechy przywoływano wówczas, aby potwierdzić wyższość kultury europejskiej” (Yang 2007: 2). Ten hierarchiczny układ powiązanej ongiś władzy polityczno-ekonomicznej i kulturowej do dziś staje się źródłem dyskryminacyjnych i wykluczających praktyk stosowanych w globalnym przemyśle muzyki klasycznej wobec tych artystów, których zdolności do „autentycznego” zrozumienia dzieł klasycznych ustala się na podstawie ich pochodzenia etniczno-kulturowego (Nooshin 2003; Yoshihara 2007; El-Ghadban 2009; Leppänen 2015; Scharff 2018b; Bogucki 2020). Moje badania rozwijają istniejące ustalenia na temat owych nierówności i związanych z nimi praktyk dyskryminacyjnych, pokazując, w jaki sposób wpływają one na międzynarodową mobilność. Artyści, z którymi rozmawiałam, udawali się w podróż do Europy właśnie w celu doświadczenia „autentycznej” muzyki klasycznej, „uosabianej przez osoby urodzone w kręgu kultury europejskiej” – jak tłumaczyła jedna z pianistek<sup>5</sup>.

W tym sensie ich transnarodowa mobilność wpisuje się w klasyczną definicję tego zjawiska zaproponowaną przez Ninę Glick Schiller, Lindę Basch i Cristinę Szanton Blanc (1995: 48). Według nich transnarodowość to proces napędzany nierównościami ekonomiczno-politycznymi pomiędzy różnymi kontekstami społeczno-kulturowymi, w których funkcjonują migranci. Polega on na tworzeniu i podtrzymywaniu przez migrantów relacji społecznych, łączących ich zarówno ze społecznościami w kraju pochodzenia, jak i w krajach osiedlenia, co jest odpowiedzią na fakt, że w globalnej ekonomii pełna integracja w tych drugich jest albo niemożliwa, albo niepożądana przez nich samych (Glick Schiller i in. 1995: 48–52). W badanym przeze mnie przypadku, jak pokażę, transnarodowość ma służyć budowaniu i wzmacnianiu tożsamości zawodowej i etnicznej poprzez utrzymywanie relacji z zachodnim światem muzyki klasycznej (gdy ktoś mieszka w Japonii) bądź z Japonią (gdy ktoś mieszka w Europie) (por.

---

<sup>5</sup> Przykładem podobnego rodzaju mobilności może być migracja studentów wywołana „hierarchiami wiedzy” i systemów edukacji (por. Buchowski 2004; Beech 2014).

Kowalczyk 2021). Jednak transnarodowa mobilność jest ograniczana: 1) systemowo – przez wspomniany już urasowiony dyskurs; 2) instytucjonalnie – przez politykę migracyjną państw przyjmujących oraz 3) strukturalnie – przez warunki na rynku pracy w sektorze, w którym zatrudnienia poszukują artyści. Jako że pierwsza z tych barier została już omówiona, poniżej skoncentruje się na pozostałych dwóch.

Literatura migracyjna analizuje, w jaki sposób transnarodowy przepływ osób jest kontrolowany na poziomie krajowym przez państwa, które starają się wyselekcjonować osoby poszukiwane na lokalnym rynku pracy (por. Iredale 2005; Bauder 2008). Zmieniające się priorytety polityczne i gospodarcze mogą wpływać na zaostrzenie polityki migracyjnej wobec migrantów mniej pożądaných i zachęcać do przyjazdu tych, których kwalifikacje mogą się przełożyć na wzrost gospodarczy (Iredale 2005). Jak pokazują m.in. moje badania – w świetle na przykład prawa migracyjnego – umiejętności artystyczne przedstawiają niewielką, jeśli jakkolwiek, wartość rynkową. Tym samym niektóre gospodarki neoliberalne, jak chociażby Polska, mogą ograniczać napływ tego typu osób. Ponadto, władze często stosują praktyki wykluczające zagranicznych specjalistów z konkurencji na prestiżowe stanowiska – na przykład w sektorze publicznym (Iredale 2005; Bauder 2008). Bariery te mogą przybierać kształt formalnych wymogów dotyczących edukacji czy obywatelstwa. Ograniczanie dostępu do pracy w sektorze kreatywnym ma jeszcze inny wymiar. Otóż w sektorze tym największymi barierami w dostępie do puli artystycznych zleceń są silna konkurencja (Menger 1999), bycie częścią aktywnych sieci znajomości (Coulson 2012), przedsiębiorczość (*self-entrepreneurship*) (Scharff 2018a), oraz elastyczność i gotowość natychmiastowego podjęcia pracy (Banks 2007).

To, jak transnarodowi migranci radzą sobie z tymi przeszkodami pozwala objaśnić koncepcja „kosmopolitycznych więzi koleżeńskich” (*cosmopolitan sociability*) wypracowana przez Ninę Glick Schiller, Tsypylmę Darievę i Sandrę Gruner-Domic (2011). Pokazują one jak migranci rozwijają kosmopolityczne umiejętności, które wzmacniają ich podmiotowość i sprawczość oraz pomagają im zintegrować się ze społeczeństwem przyjmującym. Kosmopolityczne więzi koleżeńskie definiowane są jako

„zdolność niektórych aktorów społecznych do tworzenia inkluzywnych relacji społecznych” (*social relations of inclusiveness*) (Gruner-Domic 2011: 472). Poniżej argumentuję, że kosmopolityczne więzi koleżeńskie ułatwiają japońskim muzykom pokonanie systemowych trudności w prowadzeniu transnarodowej aktywności muzycznej.

### **Transnarodowość jako forma przekraczania hierarchii „autentyczności” w muzyce klasycznej**

Empiryczne rozważania zacznę od omówienia pierwszego elementu systemowych uwarunkowań transnarodowej mobilności w świecie muzyki klasycznej, to znaczy tego, w jaki sposób dyskurs o „autentyczności” w muzyce klasycznej wywołuje migrację muzyków japońskich do Europy. Następnie pokażę, jak polityki migracyjne oraz struktura rynku pracy w sektorze kreatywnym utrudniają transnarodową działalność muzyczną moich rozmówców. Wreszcie w ostatniej części pokażę, jak japońscy muzycy rozwijają kosmopolityczne umiejętności i nawiązują kosmopolityczne więzi koleżeńskie w europejskich środowiskach muzycznych, dzięki którym mogą choć tymczasowo pokonać wspomniane przeszkody utrudniające im prowadzenie transnarodowej działalności artystycznej.

Hierarchiczna gradacja artystów w globalnym przemyśle muzyki klasycznej opiera się – jak wspomniałam powyżej – na urasowionym dyskursie o „autentyczności” tej sztuki, wedle którego zdolność do prawidłowej interpretacji i wykonania dzieł klasycznych łączona jest z tak zwanym dziedzictwem kultury europejskiej. W ramach tego dyskursu dźwięk, język i instrumentacja muzyki klasycznej przekazują znaczenia zrozumiałe nade wszystko dla Europejczyków, którzy jako jej twórcy posiadają jakoby naturalną wiedzę o klasycznych arcydziełach. Przejawy funkcjonowania tego dyskursu w środowisku muzyków klasycznych dokumentują wspomniane już w części teoretycznej badania opisujące dyskryminacyjne praktyki stosowane wobec artystów, których związki z owym dziedzictwem poddawane są w wątpliwość na podstawie ich przynależności

etniczno-kulturowej. Ta przynależność, jak pokazuje literatura i moje badania, często określana jest na podstawie wyglądu muzyka (Yoshihara 2007; Wang 2014; Leppänen 2015). W tym sensie artyści ci narażeni są na stałe zmagania z podważaniem ich zdolności muzycznych, ponieważ nie mogą oni zmienić swojego fenotypu (Gans 2016: 11)<sup>6</sup>.

Z wypowiedzi badanych artystów wynika, że to właśnie owe nierówności strukturyzujące globalny świat muzyki klasycznej stanowiły główny powód ich mobilności. Moi rozmówcy głęboko zinternalizowali podział na muzyków „autentycznych” i „nieautentycznych”, jednocześnie konstruując siebie jako tych drugich ze względu na domniemaną przynależność etniczno-kulturową, inną niż tak zwana europejska. W wywiadach wspominali, że dzięki pobytowi w krajach europejskich doświadczyli muzyki klasycznej w jej „autentycznym” kontekście kulturowym. Taka argumentacja pobrzmiewa na przykład w wypowiedzi pianistki mieszkającej we Francji:

Ta podróż nie jest niezbędna z punktu widzenia twojej kariery, ale chcesz przecież, każdy chce, poznać „autentyczną muzykę klasyczną”, prawda? W końcu to europejska muzyka. My jesteśmy Azjatami (...) i koniec końców tylko ją imitujemy. Urodziliśmy się w odmiennej kulturze i odmiennym środowisku – dlatego chcemy pożyczyć odrobinę tego, co „autentyczne”. (...) W każdym razie, muzyka zachodnia nie jest muzyką Azjatów, a studia za granicą dają nam tę rzadką okazję, żeby zobaczyć, jak praktyki muzyczne uosabiane są przez ludzi z „autentycznego” kontekstu kulturowego.

---

<sup>6</sup> Z moich badań wynika, że dyskutowany tutaj dyskurs o „autentyczności” muzyki klasycznej może utrudniać zbudowanie ścieżki zawodowej i zdobycie uznania w globalnym środowisku muzyki klasycznej, lecz nie wyklucza zupełnie takiej możliwości. Dowodem tego są kariery wielu artystów deklarujących pochodzenie japońskie, koreańskie czy chińskie. Podobnie wśród moich respondentów są osoby, które zajmują wysokie pozycje w europejskich orkiestrach. Większość z nich ukończyła jednak europejskie uczelnie i jest dobrze zakorzeniona w środowisku muzycznym w kraju osiedlenia. Jednocześnie osoby te przyznają, że będąc Japończykami, czują potrzebę udowodnienia swojej przynależności do „autentycznego” świata muzyki klasycznej, głównie w kontaktach z osobami spoza ich kręgu zawodowego.

Inna pianistka, również zamieszkała we Francji, wyjaśnia, na czym polega „autentyczność” muzyki klasycznej w takich oto słowach:

(...) tu jest kolebka muzyki klasycznej. Język, kultura, zwyczaje, wszystko odpowiada tej muzyce. Kocham Japonię, ale ludzie grający zachodnią muzykę mają problem z japońskim sposobem myślenia czy też relacjami międzyludzkimi. (...) Przykładowo, muzyka klasyczna wymaga niejako bezpośredniej emocjonalnej ekspresji, od której Japończycy raczej stronią.

Z jej wypowiedzi dowiadujemy się, że dla uchwycenia „autentyczności” muzyki klasycznej ważne jest nabycie wszelkiego rodzaju doświadczeń i wiedzy o tzw. europejskich praktykach kulturowych, takich jak język, zwyczaje i rytuały społeczne, zasady relacji międzyludzkich. Według moich rozmówców wszystkie te elementy stanowią grunt, na którym powstała muzyka klasyczna, a zatem pobrzmiewają w jej instrumentacji i dźwiękach. Japońscy wykonawcy zaznajamiają się z opresyjnymi konstrukcjami „autentycznego” muzyka już podczas edukacji w Japonii. Lokalne środowisko muzyczne nie tylko zachęca młodych adeptów muzyki do wyjazdu do Europy, ale też stara się go ułatwić, inicjując kontakty z zachodnimi wykonawcami i nauczycielami gry na instrumencie. Często do wyjazdu namawiają także rodzice, jak cytowaną poniżej pianistkę, która wyjechała do Polski zachęcona przez mamę, również pianistkę:

Kiedy byłam jeszcze studentką nawet mi do głowy nie przyszło, żeby wyjeżdżać na studia za granicę. Ale moja mama uważała, że dobrze byłoby pojechać na studia gdzieś poza Japonię. Mawiała, że tak samo jest z obcokrajowcami ćwiczącymi na przykład japońskie *nō* czy *kabuki*, którzy nigdy nie byli w Japonii zobaczyć lokalnych artystów tych sztuk. „Czy oni są w stanie zrozumieć istotę *nō* lub *kabuki*? Tak samo jest z Japończykami uprawiającymi muzykę klasyczną w Japonii” – mówiła.

Wielu moich rozmówców przyznało, że wybór destynacji podyktowany był przeszłymi decyzjami ich japońskich nauczycieli. Wyjazd do tego

samego kraju na staż lub studia muzyczne traktowany był jako „naturalny bieg wydarzeń”. Opowiadają o tym pianistka i kompozytorka, obie studiujące we Francji tak jak ich nauczyciele:

Studia skończyłam w Japonii i (...) potem wyjechałam do Paryża. Cóż, nie jest łatwo wyjechać na studia za granicę, ale moja profesorka studiowała kompozycję klasyczną w Konserwatorium Paryskim przez sześć lat. Po studiach wróciła do Japonii i zaczęła uczyć na moim uniwersytecie. Zdałam na uniwersytet dokładnie w tym czasie, kiedy zaczęła prowadzić zajęcia z kompozycji. Tak się poznałyśmy. Była bardzo inspirującą osobą i dlatego pomyślałam, że chciałabym studiować też w Paryżu.

Co ciekawe, o ile edukacyjną wędrówkę do Europy w pokoleniu nauczycieli można tłumaczyć brakami w lokalnym systemie edukacji – zwłaszcza w zakresie kompetentnej kadry nauczycielskiej – o tyle argument ten nie stosuje się już do pokolenia osób urodzonych w latach 70., 80. XX wieku i później. Dziś, pomimo niezwykłych zmian w japońskim świecie muzyki klasycznej, spowodowanych intensywną wymianą kadry uniwersyteckiej i artystycznej, koncertami i festiwalami, dostępem do nagrań, młodzi Japończycy nadal wyjeżdżają do Europy, aby doświadczyć „autentycznego brzmienia”.

„Autentyczność”, której w Europie poszukują japońscy muzycy, kojarzy się z wyimaginowanymi konstrukcjami tego, jak zgodnie ze powszechnymi wyobrażeniami powinny wyglądać rzeczy, ludzie lub miejsca (por. Grazian 2003). Wyjeżdżając do Europy, muzycy japońscy przyczyniają się do utrwalania krzywdzących ich wyobrażeń. W wywiadzie z Mari Yoshiharą (2007: 61), skrzypaczka Takezawa Kyoko przyznała, że europejskie środowisko muzyczne jest pod tym względem bardziej radykalne w dyskryminujących dyskursach. Jak to ujęła:

Nie czuję tego tak bardzo w Stanach Zjednoczonych, ale w Europie ludzie często mają uprzedzenia dotyczące muzyków azjatyckich, którzy wygrywają ważne konkursy. Istnieje stereotyp azjatyckich muzyków jako niezwykle sprawnych technicznie i może dlatego

tak dobrze wypadają w konkursach, ale ludzie za bardzo skupiają się na tym aspekcie. Jeśli zaś chodzi o inne rzeczy, jak muzykalność, to często uważa się, że Azjatom jej brakuje.

Muzycy mają podzielone opinie na temat tego, czym owa „autentyczna” muzykalność miałyby być. Niektórzy uważają, że istota tkwi w drobniactwach (*minute things*), w historycznych regułach interpretacji, których świadomi są muzycy i ich europejscy słuchacze (Yoshihara 2007: 203). Jednocześnie część artystów jest zdania, że dźwięki wydobywane są za pomocą konkretnych fizycznych ruchów ciała i nie ma w tym akcie niczego ezoterycznego. Jak zauważa Okamoto Satoshi, kontrabasista z książki Yoshihary (2007: 202):

Wszystko jest tak naprawdę kwestią tego, jak trzymać strunę, jak poruszać smyczkiem i jak sprawić, by dźwięk był wysoki lub niski... i każdy może to osiągnąć. Nawet te rzeczy, które często przypisuje się wrodzonej wrażliwości muzycznej, takie jak rytm, są ostatecznie bardzo konkretną fizyczną umiejętnością, którą każdy może wykształcić.

Tym, co obok wspomnianego dyskursu dodatkowo kształtuje społeczne postrzeganie zawodu muzyka klasycznego w Japonii są prekarne warunki pracy zarówno w lokalnym sektorze muzycznym, jak i w całym sektorze kreatywnym. Ten rynek pracy zdominowany jest przez krótkoterminowe kontrakty, a muzycy zwykle pracują w trybie wolnych strzelców. Oznacza to, że społecznie „muzyk klasyczny” postrzegany jest raczej jako osoba spełniająca swoją pasję, hobby, niż jako pracująca pełnowymiarowo na umowę o pracę. Dyrygent z Japonii w tych oto słowach porównywał skrajnie przeciwne reakcje jego rozmówców w odniesieniu do swojej profesji:

Dyrygenci są inaczej traktowani w Europie. Ostatnio w pociągu ktoś zapytał mnie, co robię i kiedy powiedziałem, że jestem dyrygentem orkiestry, reakcją był podziw i szacunek. Nigdy tego nie doświadczyłem w Japonii. Tam zawsze się zastanawiam, co odpowiedzieć, gdy ktoś pyta mnie o zawód.



Japońscy artyści przenoszą się do Europy (Francji i Polski), wierząc, że mogą przekroczyć swoje granice etniczno-rasowe poprzez intensywne szkolenie muzyczne i zanurzenie w społeczeństwie i kulturze, i dzięki temu rozpocząć karierę zawodową w Europie lub Japonii. Niemniej jednak, gdziekolwiek się osiedlają, większość osób, z którymi rozmawiałam, angażuje się w artystyczne przedsięwzięcia, które łączą Japonię i Europę. Robią to w szczególności dlatego, że starają się pogodzić to, co w świecie muzyki klasycznej konstruowane jest jako trudne do pogodzenia: ich przynależność etniczno-kulturową w Japonii z zawodową tożsamością. Z wielu względów nie jest to jednak łatwe. Poniżej omawiam dwa powiązane ze sobą aspekty: instytucjonalny (polityki migracyjne) i strukturalny (rynek pracy). Tworzą one uwarunkowania transnarodowej mobilności w świecie muzyki klasycznej.

### **Instytucjonalne i strukturalne ograniczenia transnarodowej mobilności w świecie muzyki klasycznej**

Polityki migracyjne kształtują transnarodową mobilność w świecie artystycznym dwojako. Po pierwsze, reżimy migracyjne krajów przyjmujących zmuszają do mobilności, ograniczając migrantom możliwości osiedlenia się i podjęcia pracy na ich terytorium. W Polsce artyści pochodzący spoza krajów Unii Europejskiej, pracujący w trybie *freelance*, mogli ubiegać się o wizę artystyczną na dwa lata. Jednak ta kategoria pozwolenia na pobyt zniknęła z reżimu migracyjnego wraz z jego reformą w 2014 roku<sup>7</sup>. Zmiany te sprawiły, że respondenci zostali zmuszeni do szukania innych rozwiązań prawnych umożliwiających im dalszy pobyt i pracę w Polsce, zaś ci, którym się to nie udało, musieli wrócić do Japonii.

Tymczasem we Francji niezależni artyści mają możliwość uzyskania pozwolenia na pobyt i prowadzenie działalności artystycznej na jej terytorium

---

<sup>7</sup> <http://www.wsoic.lublin.uw.gov.pl/pl/content/z-dniem-1-maja-2014-r-wchodzi-w-zycie-nowa-ustawa-o-cudzoziemcach-z-dnia-12-grudnia-2013-r>, Dz.U. z 2013 r. poz. 1650; dostęp 27.12.2016 r.



w ramach programu wizowego *Compétences et talents*<sup>8</sup>. Nie zmienia to faktu, że i ich sytuacja życiowa pozostaje niepewna i niestabilna. Moi rozmówcy podkreślali, że wiza ta wydawana jest na trzy lata, a jej przedłużenie wymaga nie lada wysiłku. Obrazuje to chociażby poniższa wypowiedź:

Ważność mojej karty *Compétences et talents* wygasa za rok i już teraz zastanawiam się, jak ją odnowić. Czuję się tutaj spełniona zawodowo i chciałbym zostać we Francji, robiąc to, co robię teraz. (...) *Compétences et talents* można odnowić tylko raz i już to zrobiłam. Wtedy nie było to trudne. (...) Znam wiele osób, które zmuszone były wrócić do Japonii, gdyż nie udało im się przedłużyć pozwolenia na pobyt. To nie jest łatwe, szczególnie jak się jest wolnym strzelcem. (...) Sytuacja we Francji jest dość trudna ekonomicznie i ... jest coraz mniej pracy dla artystów.

Niepewność i niestabilność życiowa w kraju przyjmującym skłania japońskich muzyków do podjęcia starań o nawiązanie i utrzymywanie stosunków zawodowych także w Japonii na wypadek, gdyby najgorsze, czyli odrzucenie podania o przedłużenie pobytu przez urząd migracyjny, stało się rzeczywistością. W takich słowach skrzypaczka z Francji opisała swoją niepewną sytuację:

Teraz o tym nie myślę, ale być może kiedyś będę musiała wrócić do Japonii. Na przykład, kiedy moja karta pobytu wygaśnie. (...) Po prostu jakoś nie udaje mi się tu osiedlić. Poza tym moi rodzice mają już swoje lata i z pewnością niedługo będą mnie potrzebowali. To wszystko mnie stresuje. Mieszkam tu od dawna i nie znam japońskiego świata muzyki. Prawie nie mam tam żadnych kontaktów. (...) Naprawdę martwię się, czy zdołam tam dostać jakkolwiek

---

<sup>8</sup> Program wizowy *Compétences et talents* stworzony został dla obywateli przybywających do Francji z krajów spoza UE. Przeznaczony jest dla artystów, naukowców i innych wysokokwalifikowanych specjalistów, którzy zamierzają na terenie Francji „pracować nad projektami przyczyniającymi się do rozwoju gospodarczego Francji i ich kraju lub do ich wpływu intelektualnego, naukowego, kulturalnego, humanitarnego, sportowego i innego. Posiadacz może wykonywać wybrany przez siebie zawód w ramach projektu, z wyjątkiem zawodów regulowanych, zgodnie z obowiązującymi przepisami”. <http://www.immigration-professionnelle.gouv.fr/proc%C3%A9dures>; dostęp 22.02.2017 r.

pracę. (...) Oczywiście jeżdżę do Japonii, głównie latem, żeby zobaczyć moich rodziców. Ale też staram się grać jakieś recitale. Czasem [to oni] pomagają mi je zorganizować. (...) Mam nadzieję, że w przyszłości pojawi się więcej takich okazji.

Po drugie, ci spośród moich rozmówców, którzy nie byli w stanie odnowić wizy i rzeczywiście wrócili do Japonii, próbują za wszelką cenę kontynuować swoją transnarodową działalność muzyczną. W większości przypadków wjeżdżają do Europy na podstawie wizy turystycznej – co oznacza, że ich zawodowa działalność wykracza poza granice prawa. Prędzej czy później takie transnarodowe kariery rozwijające się w szarej strefie są udaremniane przez zaostrzające się przepisy prawne. Opowieść japońskiego skrzypka, który najpierw studiował we Włoszech, a potem także krótko tam pracował, ilustruje sposób, w jaki zmieniające się prawo migracyjne ostatecznie zablokowało jego czteroletnie transnarodowe przedsięwzięcie muzyczne.

We Włoszech byłem stałym członkiem dwóch zespołów. W 2009 roku wróciłem do Japonii, ale zatrzymałem mieszkanie w Europie do 2010 roku i w tym czasie kursowałem między Włochami i Japonią, grając z włoskimi zespołami. (...) Chciałem utrzymać te kontakty za wszelką cenę. [Ale] ostatnio [władze] stały się bardziej restrykcyjne (...) i wszyscy zagraniczni muzycy są sprawdzani pod kątem pozwolenia na pracę. Organizatorzy muszą przedstawić stos dokumentów do celów podatkowych itp., a w przypadku obcokrajowców wszystko jest naprawdę skomplikowane. (...) Kiedyś poproszono mnie o przedstawienie wizy (...), ale nie miałem żadnej. Po tym incydencie przestano do mnie dzwonić. Nie jeździłem tam z powodów ekonomicznych, ale wyłącznie ze względu na moje muzyczne zainteresowania.

Kolejną barierą utrudniającą prowadzenie transnarodowej kariery jest struktura i organizacja pracy w sektorach kreatywnych. Badacze dowodzą, że logika zatrudnienia w tych przemysłach wymusza mobilność geograficzną. Duży napływ utalentowanych jednostek konkurujących

o nieliczne oferty pracy sprawia, że artyści podróżują między środowiskami i sektorami rynku pracy w różnych krajach, gdzie mogą liczyć na krótkotrwały angaż do projektu. Należy zaznaczyć, że rzadko są to spontaniczne wędrówki. Artyści-nomadzi wyjeżdżają raczej po to, aby wziąć udział w konkretnym wydarzeniu, o którym informacje dostali za pośrednictwem rozwiniętej sieci kontaktów zawodowych. Sieci kontaktów i znajomości odgrywają istotną rolę w procesie rekrutacji i znacznie ułatwiają migrację, zmniejszając jej koszty materialne i niematerialne.

W tym punkcie badacze zawodów twórczych i badacze migracji są zgodni. Ci pierwsi analizują „aktywne sieciowanie” (*active networking*) (Coulson 2012), zaś ci drudzy przyglądają się „mobilizowalnym sieciom” (*moblisable networking*) (Anthias 2007). W szczególności znawcy sektorów kreatywnych zwracają uwagę na znaczenie nieformalnych praktyk poszukiwania i zdobywania pracy zapośredniczonych przez sieci kontaktów (Coulson 2012: 247). Ten rodzaj angażu wymaga od artysty aktywnego dbania o znajomości, bycia na miejscu, gotowości do natychmiastowej odpowiedzi na ofertę angażu. Literatura pokazuje również, że na zdolność do tworzenia efektywnych sieci, a tym samym zwiększania szans zdobycia pracy, wpływają struktury społeczne, a więc takie czynniki jak wykształcenie, umiejętności i pochodzenie klasowe i etniczne (Coulson 2012).

Jednak z wypowiedzi muzyków japońskich wynika, że pomimo rozwoju środków oraz technologii komunikacji i transportu użyteczność i efektywność, czy też „mobilizowalność” (*moblisability*) sieci, mają swoje granice czasowo-przestrzenne. Dowodem na to jest poniższy cytat pianistki utrzymującej kontakty z grupą polskich muzyków:

Muzycy z Japonii nie dostają zbyt wielu ofert z zagranicy. W końcu tak naprawdę to chodzi o znajomości, czyż nie? Nie sądzę, żeby agencja muzyczna w Polsce, powiedzmy, przeszukiwała azjatycką scenę muzyczną. (...) Weźmy na przykład mój przypadek: wszystkie oferty występu, jakie miałam w Polsce, powstały z inicjatywy mojego byłego profesora fortepianu w Polsce. (...) Jeśli uda się poszerzyć i podtrzymać sieć kontaktów nawiązanych w tym czasie

[studiów w Polsce], muzyk może być zapraszany od czasu do czasu, aby grać koncerty. Jednak nie ma żadnej gwarancji.

Wypowiedź innej pianistki mieszkającej w Polsce ilustruje ulotność zawodowej sieci kontaktów:

Na początku planowałam zostać w Polsce tylko dwa lata, więc osoba, z którą występowałam w Japonii, czekała na mnie i nie szukała stałego zastępstwa. Ale w trzecim roku, wiedząc już, że nie wrócę, zaczęła grać z innym pianistą. Gdybym teraz chciała wrócić, to nie mogłabym być pewna, że dostanę jakąkolwiek pracę. Ale byłam na to trochę przygotowana, kiedy decydowałam się opuścić Japonię, żeby wyjechać na dłużej do Polski. Wiedziałam, że stracę kontakty, które udało mi się wcześniej nawiązać, że ludzie o mnie zapomną i znajdą zastępstwo. I nie narzekam. Rozumiem. Muszą występować, żeby się utrzymać. Oczywiście, że chciałabym móc grać, kiedy wracam do domu, więc czasami organizuję mały recital (...). Ale to oczywiście rzadkość, bo jestem w Polsce, mam tu swoją pracę, a moje [japońskie] kontakty słabną.

Sieci nie są czymś stałym, danym raz na zawsze, lecz dynamicznym układem zmieniających się relacji, którego nieobecni członkowie są szybko zastępowani przez nowe osoby, aby sieć mogła trwać. Płynność sieci stanowi trudną do zarządzania przeszkodę w transnarodowej karierze muzycznej. W kolejnej części zastanowię się nad tym, w jaki sposób artyści radzą sobie z tymi ograniczeniami.

### **„Kosmopolityczne więzi koleżeńskie” jako warunek transnarodowej mobilności wśród artystów**

W globalnym świecie muzyki klasycznej posiadanie nawet wyróżniających się kwalifikacji zawodowych nie jest warunkiem wystarczającym do zbudowania transnarodowej kariery. Ci spośród moich muzyków, którym udaje się pokonywać wymienione ograniczenia (dyskurs o „autentyczności” w muzyce klasycznej, polityka migracyjna i struktura rynku

pracy), dysponują kosmopolitycznymi umiejętnościami i nawiązali kosmopolityczne więzi z ich europejskimi kolegami. Te zdolności i więzi umożliwiają im dostęp do środowiska, z którego są systemowo wykluczani. Glick Schiller, Darieva i Gruner-Domic (2011) pokazują, że międzynarodowe życiorysy są osadzone w transnarodowych sieciach, które są rozwijane i podtrzymywane właśnie dzięki umiejętnościom zawiązywania kosmopolitycznych więzi społecznych (*cosmopolitan sociability*). Więzi te są „ureczywistniane i zanurzone w relacjach społecznych i praktykach tożsamościowych” (Glick Schiller i in. 2011: 403). Rozwijanie kosmopolitycznych więzi społecznych i transnarodowych stylów życia stanowi sposób radzenia sobie migrantów z wykluczeniem, jakiego doświadczają ze względu na płeć, pochodzenie i przynależność klasową w kraju przyjmującym. Tego typu praktyki budowania transnarodowych życiorysów i nawiązywania kosmopolitycznych więzi społecznych Sandra Gruner-Domic (2011: 472) zaobserwowała wśród kobiet latynoamerykańskich mieszkających w Berlinie. Funkcjonując w transnarodowych środowiskach zawodowych, migrantki te starały się opierać różnego rodzaju formom dyskryminacji i wykluczenia poprzez repozycjonowanie się na społecznej mapie niemieckiego miasta.

Podobnie moje badania pokazują, że możliwości zaangażowania w transnarodową działalność artystyczną uzależnione są od zdolności muzyków do budowania relacji społecznych i aktywnego udziału we współtworzeniu inkluzywnych przestrzeni artystycznych, gdzie silne kosmopolityczne więzi koleżeńskie pomagają zniwelować wpływy urasowionego dyskursu dzielącego muzyków klasycznych na tych „autentycznych” i tych „nieautentycznych”. W wypowiedziach muzyków japońskich pobrzmiewają argumenty o konieczności zainicjowania takich kosmopolitycznych sieci relacji poprzez praktyki zaprzyjaźniania się, komunikacji i współpracy z twórcami z różnych krajów europejskich.

Pierwszym etapem tego procesu jest spotkanie, do którego często dochodzi w Japonii. Muzycy japońscy studiujący przez pewien czas w Europie wykorzystują znajomości zawarte podczas takiego pobytu. Kontakt z lokalnymi artystami sprzyja pielęgnowaniu kosmopolitycznej towarzyskości i rozwijaniu ponadnarodowej działalności muzycznej po

powrocie do Japonii. Bardzo często pianiści doskonalący swoją technikę muzyczną w Polsce rozwijają transnarodową działalność artystyczną opartą o popularną w Japonii twórczość Fryderyka Chopina. Po zakończeniu edukacji i powrocie do kraju starają się nadal aktywnie uczestniczyć w polskim życiu muzycznym, pielęgnując kontakty z lokalnym środowiskiem artystycznym. Obrazuje to poniższa wypowiedź jednej z pianistek podróżującej między Japonią i Polską:

Moja nauczycielka fortepianu z Polski przyjeżdżała do Japonii na zaproszenie, żeby grać koncerty i dawać wykłady o mazurkach i polonezach. Kiedyś poleciła mnie japońskiej agencji do tłumaczenia jej wykładu. Od tego czasu moje kontakty stopniowo się rozszerzały i tłumaczyłam także innych polskich profesorów uczących gry na fortepianie w Japonii. Japończycy zapraszają wielu artystów z zagranicy, co jest doskonałą okazją do nawiązania nowych i podtrzymywania starych znajomości w obu krajach. (...) Niektóre z tych osób zapraszały mnie na występy, a nawet na kursy mistrzowskie w Polsce. Moja była nauczycielka fortepianu zaprosiła mnie do udziału w letnim festiwalu muzycznym w Polsce. Występuję tam już od 20 lat. Teraz to jej uczennica zajmuje się organizacją tego wydarzenia i to ona mnie zaprasza (...). Organizatorzy pokrywają zwykle połowę kosztów podróży i dostają też niewielkie honorarium. Ale ja nie jeżdżę tam, żeby zarabiać. To ważne dla mnie jako artystki.

Kosmopolityczne więzi koleżeńskie buduje się i podtrzymuje poprzez nawiązanie i utrzymywanie przyjacielskich relacji z osobami z europejskiego środowiska muzycznego. Znajomość podstawowych zwrotów grzecznościowych w języku muzyków z danego kraju, uśmiech na twarzy, towarzyskość i otwartość na nowe znajomości – te elementy sprawiają, że osoba nowa, nawet obcokrajowiec, szybciej i łatwiej zyskuje akceptację w lokalnej społeczności artystów. Z wypowiedzi badanych wnioskować można, że zdolność nawiązania relacji międzyludzkich opartych na obopólnym zrozumieniu, dobrej komunikacji, a także umiejętności dopasowania się do grupy wydają się kluczowe w rozwijaniu kariery muzyka-wolnego strzelca, łączącej środowiska muzyczne z różnych krajów.

Transnarodowi wolni strzelcy bardzo często pracują w projektach muzycznych jako „extra” [jap. *ekisutora*], zastępując czasowo nieobecnych bądź wypełniając luki brakujących członków zespołów orkiestrowych. Orkiestry korzystają z tego typu zatrudnienia w celu redukcji kosztów, angażując dodatkowych muzyków tylko na okres wykonywania dzieł orkiestrowych wymagających poszerzonego składu zespołu. Niektórzy „extra” pozostają w orkiestrze cały sezon lub dłużej, jeśli ich rolą jest zastępowanie stałych członków podczas ich choroby lub urlopu rodzicielskiego. Pozycja „extra” w orkiestrze jest bardzo niepewna i wymaga nie tylko doskonałej techniki gry na instrumencie, umiejętności dopasowania się dźwiękiem do grupy najbliższych współpracowników w zespole, ale i dbania o relacje z muzykami. Swoje doświadczenie pracy w roli „extra” we francuskich orkiestrach tak opisuje japońska skrzypaczka:

Posiadam szeroki repertuar, co oznacza, że gram zarówno muzykę barokową, jak i współczesną, dlatego mogę uczestniczyć w wielu projektach. (...) Prawie wszyscy grający muzykę barokową to *freelancerzy*. (...) zaczęłam pracować jako *freelancer* dzięki znajomościom mojego uniwersyteckiego nauczyciela (...). Szkoła to dobre miejsce do poznawania ludzi, nawiązywania kontaktów, dzięki którym można dostać pracę. Poznaje się kogoś, kto ma koneksje i w ten sposób zdobywa pracę. Jeśli wszystko pójdzie dobrze, zaproszą cię ponownie. Jeśli coś będzie nie tak – pomylił się, będziesz nieprzygotowana lub nie dogadasz się z innymi członkami orkiestry – już do ciebie zadzwonią. (...) Kiedy pracujesz z orkiestrą na zastępstwie (jako „extra”), to najważniejsze, aby dobrze wykonać pracę. Trzeba być ostrożnym, bo istnieje pewien niewidoczny kod i musisz się naprawdę nagłowić, (...) żeby kogoś nie urazić, nie robić niepotrzebnych uwag, ani nie wtrącać się w spory kolegów. Trzeba uważać na swoje podejście, być zawsze na czas i nie można narzekać. Kiedy zaczynasz sprawiać kłopoty i jeśli jakieś skargi dotrą do „tych na górze”, to mogą już do ciebie nie zadzwonić.

Nieustanny napływ absolwentów uczelni muzycznych, artystów marzących o karierze w przemyśle klasycznym sprawia, że wakaty szybko są obsadzane nowymi kandydatami. Dlatego posiadanie licznych



znajomości nic nie znaczy, jeśli w rzeczywistości sprowadzają się one do nazwisk i numerów zapisanych w telefonie lub listy „przyjaciół” w mediach społecznościowych. Kosmopolityczne więzi towarzyskie muszą być zatem nieustannie pielęgnowane, jeśli mają służyć zamierzonym celom. Opowiada o tym para muzyków, skrzypek i wiolonczelistka, których historia otwiera artykuł:

Znajomości są niezbędne. Rozmawiam przez Messengera codziennie! Żeby powiedzieć „cześć”, żeby podtrzymać kontakt, porozmawiać o przyszłych projektach (...). Zamieszczamy także informacje na Facebooku. W ten sposób ludzie dowiadują się o tym, co robimy tu i tam. To także może przynieść pracę. Ludzie często mówią „do zobaczenia następnym razem”, ale to nic nie znaczy. I jeśli naprawdę chcesz zobaczyć daną osobę następnym razem, to inicjatywa musi wyjść z twojej strony. Gdy program [wydarzenia artystycznego] jest gotowy dzwonic, pytamy o szczegóły i deklarujemy, że tam będziemy. W przeciwnym razie do niczego by nie doszło. Jeśli obiecujesz, a oni zobaczą, że naprawdę przyjechałeś, wtedy stajesz się wiarygodny. To bardzo ważne, wzajemne zaufanie i nawiązywanie przyjaźni, bycie przyjaznym w stosunku do ludzi. I musisz dobrze grać, dawać z siebie wszystko. Na początku może być trudno, ale witasz się i dziękujesz w lokalnym języku, uśmiechasz się i jesteś zaakceptowany.

Z powyższej wypowiedzi dowiadujemy się również, jak ważne jest dotrzymywanie obietnic, aby kosmopolityczne więzi koleżeńskie nie sprowadzały się tylko do okazjonalnej wymiany grzecznościowych wiadomości, ale przekładały na konkretne relacje zawodowe. Ponadto muzycy wiodący transnarodowy tryb życia zwracali uwagę na to, że uśmiech i dobre słowo wprawdzie potrafią przełamać lody uprzedzeń, lecz artysta musi prezentować wysokie kwalifikacje muzyczne, szeroki i bogaty repertuar oraz doświadczenie pracy artystycznej udokumentowane udziałem w różnych projektach muzycznych. Liczy się nie tyle posiadanie aktualnej strony internetowej, co zamieszczanie informacji o realizowanych projektach w mediach społecznościowych. Każdy taki akt stwarza okazję do nawiązania przyszłej współpracy.



Wreszcie artyści funkcjonujący w transnarodowych środowiskach muzycznych podkreślali wagę samoorganizacji i umiejętność zarządzania własną karierą. Transnarodowość to ich wybór służący realizacji celu, którym jest, jak wielu podkreśla, „bycie częścią autentycznego środowiska muzycznego, udział w ciekawych i inspirujących projektach muzycznych”. Osiągnięcie tego celu wiąże się z poniesieniem kosztów zarówno materialnych: zakup biletów lotniczych, cena transportu instrumentu, koszt pobytu w Europie, jak i niematerialnych: wyrzeczenia osobiste. Wspomniana para transnarodowych muzyków tak opisuje swoją działalność artystyczną:

Zazwyczaj mamy zaplanowane jedną lub dwie rzeczy, a jak już jesteśmy w Europie, dzwoniemy do znajomych informując, że przyjechaliliśmy, i że tego i tego dnia mamy wolne, gdyby były jakieś inne okazje występów. Zawsze jeździmy razem – skrzypce i wiolonczela – więc łatwo nas włączyć do programu lub zespołu. Zwykle udaje nam się zaaranżować kilka dodatkowych występów. Nikt by nas nie zaprosił z Japonii, ale jak już jesteśmy na miejscu, to chętnie nas zapraszają, żeby razem zagrać. To bardzo mili i otwarci ludzie. Gdziekolwiek jedziemy, tam znajdzie się jakaś praca, ale ona nie czeka na ciebie. Musisz być w kontakcie, dzwonić i pytać, i dać im znać, że jesteś gotowy do zagrania koncertu. To nie dla wszystkich. Na pewno nie dla osób, które chcą z góry wiedzieć, ile dostaną, co i gdzie będą grały, kto płaci za bilet lub gdzie się zatrzymają.

Przez te wszystkie lata para wypracowała roczny harmonogram, godząc swoje projekty muzyczne w Japonii i za granicą. Jednocześnie przyznawali, że takie życie nie jest dla wszystkich, ponieważ wymaga elastyczności i poświęcenia, które nie sprzyjają wypełnianiu obowiązków rodzinnych, czyli temu, co określili mianem standardowego „japońskiego modelu życia”. Bez względu na to, czy chodzi o poświęcenie, czy o wybór, zapytani o motywację do angażowania się w transgraniczne inicjatywy artystyczne, pomimo wszystkich wspomnianych trudności, wszyscy muzycy podkreślali wagę aspektów estetycznych i artystycznych takiej działalności. Z ich wypowiedzi wynika, że współpraca

z „autentycznymi” muzykami z Europy sprawia, iż oni sami postrzegani są jako bardziej „autentyczni” tak w Japonii, jak i w europejskich środowiskach muzycznych.

## Uwagi końcowe

W globalnym podziale pracy twórczej muzycy japońscy doświadczają nierówności implikowanych przez przynależność etniczną, wręcz „cywilizacyjno-rasową”, wynikającą z „akulturacji biologii” (por. Taguieff 1990), czyli z przekonania, że zdolność uprawiania „autentycznej” muzyki klasycznej jest poniekąd genetycznie uwarunkowana. Rosnąca konkurencja na globalnym rynku pracy kreatywnej, którego częścią stali się muzycy klasyczni, sprawia, iż w procesie selekcji coraz większą rolę odgrywają pozamerytoryczne kryteria, takie jak: wiek, płeć i przynależność etniczno-kulturowa właśnie (Hesmondhalgh, Saha 2013). Badacze analizujący środowisko muzyków klasycznych pokazują, w jaki sposób urasowiony dyskurs o „autentyczności” w muzyce klasycznej, łączący zdolności interpretacyjne i wykonawcze z przynależnością do europejskiego dziedzictwa kulturowego, stanowi podstawę praktyk służących wykluczaniu tych, którym odmawia się takiej przynależności etniczno-kulturowej. W niniejszym artykule starałam się pokazać implikacje tego dyskursu dla transnarodowej mobilności muzyków japońskich. Podejmując transnarodową działalność muzyczną, japońscy instrumentalści starają się przekraczać bariery wynikające z opresyjnie narzuconych im, i wykluczających się wzajemnie, kategoryzacji – zawodowej oraz etniczno-rasowej.

Mobilność w zawodach artystycznych często opisywana jest w kategoriach międzynarodowych karier osób posiadających uniwersalne kwalifikacje zawodowe. Do takich, wydawałoby się, należy klasyczne wykształcenie muzyczne. Na tej podstawie środowisko to określane jest mianem kosmopolitycznego, gdzie selekcja dokonuje się w oparciu o kryteria merytoryczne, a nie cechy demograficzne takie jak płeć, wiek czy rasa. Z moich badań wynika, że kosmopolityzm nie jest jednak cechą immanentną

środowisk artystycznych, lecz raczej potencjałem, który dopiero należy uruchomić, aby uczynić te społeczności bardziej inkluzywnymi. W tym sensie analiza ta pozwala dokonać heurystycznego rozgraniczenia dwóch, często rozłącznie dyskutowanych, zjawisk transnarodowości i kosmopolityzmu oraz zrozumieć, w jaki sposób kosmopolityczne predyspozycje jednostek rozwijane w procesie migracji służą migrantom w pokonywaniu różnego rodzaju barier ograniczających mobilność ludzi.

W artykule skoncentrowałam się na analizie głównych zewnętrznych czynników kształtujących transnarodowe kariery muzyków japońskich, mając jednak świadomość, że temat nie jest wyczerpany. Przyszłe dyskusje mogłyby rozwijać opisywaną tu problematykę, poszukując dodatkowo innych przeszkód wpływających na transnarodowość – przeszkód zarówno istniejących niezależnie od jednostki, jak i tych związanych z jej życiem rodzinnym.

## **Bibliografia**

- Anthias, F. (2007). Ethnic Ties: Social Capital and the Question of Mobilisability. *The Sociological Review*, 55 (4), 788-905.
- Banks, M. (2007). *The Politics of Cultural Work*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Banks, M., Hesmondhalgh, D. (2009). Looking for work in creative industries policy. *International Journal of Cultural Policy*, 15 (4), 415–430.
- Bauder, H. (2008). Citizenship as Capital: The Distinction of Migrant Labor. *Alternatives*, 33 (3), 315–333.
- Beaverstock, J. V. (2002). Transnational Elites in Global Cities: British Expatriates in Singapore’s Financial District. *Geoforum*, 33 (4), 525–538.
- Beech, S. E. (2014). Why place matters. *Area*, 46 (2), 170–177.
- Bogucki, M. (2020). XIV Konkurs. Chopin goes global. W: Majewski, P. (red), *Chopinowskie igrzysko. Historia Międzynarodowego Konkursu Pianistycznego im. Fryderyka Chopina 1927-2015* (s. 315–331). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- Brincker, B. (2014). The Role of Classical Music in the Construction of Nationalism: A Cross-National Perspective. *Nations and Nationalism*, 20 (4), 664–682.
- Buchowski, M. (2004). Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology. *The Anthropology of East Europe Review*, 22 (2), 5–14.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. London: Sage.
- Cook, N. (2013). Western Music as World Music. W: P. Bohlman (ed.), *The Cambridge History of World Music* (p. 75–100). Cambridge: Cambridge University Press.
- Coulangeon, P. (2004). *Les Musiciens Interprètes en France. Portrait d'une Profession*. Paris: Ministère de la Culture-DEPS.
- Coulson, S. (2012). Collaborating in a competitive world: musicians' working lives and understandings of entrepreneurship. *Work, Employment and Society*, 26 (2), 246–261.
- El-Ghadban, Y. (2009). Facing the Music: Rituals of Belonging and Recognition Contemporary Western Art Music, *American Ethnologist*, 36 (1), 140–60.
- Gans, H. J. (2016). Racialization and racialization research. *Ethnic and Racial Studies*, 40 (3), 341–352.
- Garnham, N. (2005). From Cultural to Creative Industries. *International Journal of Cultural Policy*, 11 (1), 15–29.
- Glick Schiller, N., Basch, L., Szanton Blanc, C. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68 (1), 48–63.
- Glick Schiller, N., Salazar, N. B. (2012). Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2), 183–200.
- Glick Schiller, N., Tsypylma, D., Gruner-Domic, S. (2011). Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction. *Ethnic and Racial Studies*, 34 (3), 399–418.
- Grazian, D. (2003). *Blue Chicago: The Search for Authenticity in Urban Blues Clubs*. Chicago: University Chicago Press.

- Herzfeld, M. (2004). *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hesmondhalgh, D., Saha, A. (2013). Race, Ethnicity, and Cultural Production. *Popular Communication*, 11 (3), 179–195.
- Iredale, R. (2005). Gender, immigration policies and accreditation: valuing the skills of professional women migrants. *Geoforum*, 36 (2), 155–166.
- Kowalczyk, B. M. (2021). *Transnational musicians. Precariousness, Ethnicity and Gender in the Creative Industry*. Abington: Routledge.
- Leppänen, T. (2015). The west and the rest of classical music: Asian musicians in the Finnish media coverage of the 1995 Jean Sibelius Violin Competition. *European Journal of Cultural Studies*, 18 (1), 1–16.
- Marcus, G. E. (1998). *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- McCormick, L. (2015). *Performing Civility. International Competitions in Classical Music*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menger, P. (1999). Artistic Labor Markets and Careers. *Annual Review of Sociology*, 25, 541–574.
- Nooshin, L. (2003). Improvisation as ‘Other’: Creativity, Knowledge and Power: The Case of Iranian Classical Music. *Journal of the Royal Musical Association*, 128 (2), 242–296.
- Radano, R. M., Bohlman, P. V. (2000). Introduction: Music and race, their past, their presence. W: R. M. Radano, Bohlman, P. V. (ed.), *Music and the Racial Imagination* (p. 1–53). Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Scharff, C. (2018a). *Gender, Subjectivity, and Cultural Work: The Classical Music Profession*. Abington: Routledge.
- Scharff, C. (2018b). Inequalities in the Classical Music Industry: The Role of Subjectivity in Constructions of the ‘Ideal’ Classical Musician. W: C. Dromey, Haferkorn, J. (ed.), *The Classical Music Industry* (p. 96–111). London and New York: Routledge.
- Taguieff, P. (1988). *La France du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte.

- Tuchowski, A. (2015). *Nacjonalizm, szowinizm, rasizm a europejska refleksja o muzyce i twórczość kompozytorska okresu międzywojennego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wagner, I. (2015). *Producing Excellence: The Making of Virtuosos*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Waters, M. C., Jiménez, T. R. (2005). Assessing Immigrant Assimilation: New Empirical and Theoretical Challenges. *Annual Review of Sociology*, 31 (1), 105–125.
- Wang, G. (2014). *Soundtracks of Asian America: Navigating Race Through Musical Performance*. Durham, NC: Duke University Press.
- Yang, M. (2007). East Meets West in the Concert Hall: Asians and Classical Music in the Century of Imperialism, Post-Colonialism, and Multiculturalism. *Asian Music*, 38 (1), 1–30.
- Yoshihara, M. (2007). *Musicians from a Different Shore: Asians and Asian Americans in Classical Music*. Philadelphia: Temple University Press.
- Yuval-Davis, N., Wemyss, G., Cassidy, K. (2018). Everyday Bordering, Belonging and the Reorientation of British Immigration Legislation. *Sociology*, 52 (2), 228–244.

**Weronika Maria Kwiatkowska**

weronika.m.kwiatkowska@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

## TRÓJMIEJSKIE ŚRODOWISKO JAZZOWE – PERSPEKTYWA GENDEROWA<sup>1</sup>

### The jazz environment in Trójmiasto – gender perspective

**Streszczenie.** Środowisko jazzowe jest zdominowane przez mężczyzn, co pociąga za sobą różne konsekwencje dla chcących uczestniczyć w nim kobiet. W artykule przedstawiam sytuację instrumentalistek jazzowych, które spotykają się z przejawami seksizmu we wszystkich obszarach swojej działalności oraz z dyskryminacją na rynku pracy. Opisuję również męskość (głównie jazzmani) i kobiecość (przede wszystkim wokalistki) jako dwa dostępne wzorce zachowania w tej grupie. Dodatkowo staram się wyodrębnić różne strategie przetrwania, po które sięgają kobiety w tym zmaskulinizowanym środowisku. Artykuł analizuje wyniki badań etnograficznych przeprowadzonych w Trójmieście w latach 2017–2019 wśród instrumentalistów oraz instrumentalistek jazzowych.

**Słowa kluczowe:** muzyka, jazz, gender, męska dominacja, dyskryminacja, seksizm, instrumentalistki jazzowe

**Abstract.** The jazz environment is dominated by men, which leads to many different consequences for women who want to participate in it. In this article, I depict the situation of female jazz instrumentalists who face sexism in every area of their activity and discrimination in the labour market. I also describe the

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał na podstawie mojej pracy magisterskiej pt.: *Gender trójmiejskiego środowiska jazzowego*.

essences of masculinity (mainly jazzmen) and femininity (mostly female vocalists) as two possible behaviour patterns in the group. In addition, I try to extract several different strategies which women use to survive in this masculinized environment. The article is based on the ethnographic research conducted in Trójmiasto in 2017-2019 among male and female jazz instrumentalists.

**Key words:** music, jazz, gender, male domination, discrimination, sexism, female jazz instrumentalists

Będąc studentką drugiego roku Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku, miałam możliwość często pojawiać się na różnego rodzaju *jam sessions* organizowanych w Trójmieście<sup>2</sup>. Pewnego wieczoru, tak jak zwykle, siedziałam przy stoliku z moimi znajomymi i słuchałam muzyków grających na scenie. Przyglądałam im się uważnie i nagle zorientowałam się, że nie ma wśród nich ani jednej kobiety. Spostrzeżenie to bardzo mnie zaskoczyło, zwłaszcza że już wielokrotnie uczestniczyłam w tych wydarzeniach. Dlaczego zatem nigdy wcześniej nie zwróciło to mojej uwagi? Sytuacja ta zainspirowała mnie do zajęcia się opisywanym przeze mnie tematem<sup>3</sup>.

Dlaczego nie grasz na *jam sessions*? Zadawałam to pytanie instrumentalistkom jazzowym, których to dotyczy. Zawsze otrzymywałam tę samą odpowiedź: boję się. Moje rozmówczynie nie były jednak w stanie

---

<sup>2</sup> Mam tu na myśli te *jam sessions*, które skupiają wokół siebie towarzystwo akademickie z Akademii Muzycznej w Gdańsku. Wówczas były to *jamy* funkowe, odbywające się we wtorki w pubie 107 w Gdańsku oraz jazzowe w środy w Bruderschaftcie i – rzadziej – spotkania jazzowe organizowane w czwartki w teatrze Boto w Sopocie.

<sup>3</sup> Kathleen McKeage w podobny sposób rozpoczyna swój artykuł, przywołując sytuację podczas pewnych warsztatów jazzowych na uczelni, kiedy jedna z uczestniczek zapytała ją – gdzie są wszystkie dziewczyny? („Where are all the girls?”). Zwróciło to uwagę autorki, która spostrzegła, że pośród trzydziestu osób przebywających w sali, one dwie były jedynymi kobietami. Zdarzenie to zainspirowało Kathleen McKeage do zajęcia się tym tematem (McKeage 2002). Podchodzi ona jednak z nieco innej perspektywy do tego zagadnienia i skupia się przede wszystkim na aspektach związanych ze szkolnictwem i edukacją.



określić, co właściwie powoduje ich strach. Co więcej, kwestia ta nie ogranicza się jedynie do *jam sessions*. Dużo kobiet odczuwa również lęk przed podejściem do egzaminów wstępnych na wydział jazzowy na Akademii Muzycznej, co w rezultacie powoduje ich znikomą liczbę w środowisku jazzowym w ogóle. Nasuwa to jednak pytanie, na które spróbuję odpowiedzieć w tym artykule: co sprawia, że młode instrumentalistki się boją?

## Wprowadzenie

Jazz narodził się na początku XX wieku w afroamerykańskich dzielnicach Nowego Orleanu<sup>4</sup>. Mogłoby się wydawać, że kobiety (a zwłaszcza instrumentalistki) nie partycypowały w początkach kształtowania się tego nurtu w muzyce, jednak faktycznie zawsze stanowiły one jego nieodłączną część (Niedziela-Meira 2017). Nierzadko też w zespołach pojawiały się pianistki (Schmidt 2009: 196). Kobiety nie miały jednak takich samych możliwości zawodowych jak muzycy płci męskiej, a „lukratywne kontrakty dające miejsce w historii światowej muzyki podpisywali głównie mężczyźni” (Trębaczewska 2009: 207). Warto zauważyć, że niekiedy żony sławnych muzyków też były znakomitymi artystkami, stały jednak w cieniu wielkich karier swoich mężów – między innymi Alice Coltrane czy Lil Hardin. Dodatkowo, zarówno w przeszłości, jak i obecnie, instrumentalistki często zajmują się również kompozycją, aranżacją i dyrygowaniem big-bandami.

Nie budzi wątpliwości, że jazz jest niezwykle ważnym gatunkiem muzycznym<sup>5</sup> (Bogdanowicz 2017), który wpłynął na dalszy rozwój i kształt

---

<sup>4</sup> Pojawianie się tego gatunku muzycznego w innych krajach zawsze było efektem jego zapożyczenia z kultury amerykańskiej. Dopiero po pewnym czasie, w równoległe działających już środowiskach jazzowych na całym świecie, coraz bardziej można było zauważyć również lokalne elementy kultury (Ciesielski 2014: 40–41).

<sup>5</sup> Należy odróżniać określenia gatunek i forma muzyczna, ponieważ ta ostatnia wiąże się z konkretnymi, z góry określonymi, regułami strukturalnymi, które należy stosować w komponowaniu muzyki. Jazz jest gatunkiem muzycznym ze względu na styl i technikę dźwiękową. Pozyskano z <https://muzykotekaszkolna.pl/wiedza/gatunki/gatunki-muzyczne>.

muzyki rozrywkowej. Historia jazzu jednak w dużej mierze była i jest pisana przez mężczyzn o mężczyznach. Nie dziwią więc obecnie powstające inicjatywy, jak na przykład *Jazz Herstory*, która zajmuje się kwestią równości płci w jazzie<sup>6</sup>. Przedsięwzięcie to wprost odwołuje się do koncepcji herstorii (ang. *herstory*), która przede wszystkim ma na celu odkrycie i opisanie pomijanych jak dotąd historii kobiet oraz przybliżenie ich sylwetek szerszemu gronu odbiorców (Kuźma-Markowska 2014: 179). Działania tego typu zaczęły pojawiać się już w latach 80. XX wieku wraz ze skrupulatnie opracowanymi historiami „kobiet w jazzie” (Tucker 2002: 385–386).

Ze względu na to, że mój artykuł koncentruje się na jazzie w Polsce, obecnym tu od stu lat<sup>7</sup>, przedmiotem rozważań są losy instrumentalistek w naszym kraju. Krystian Brodacki w swojej obszernej publikacji o historii jazzu w Polsce w posłowniu zawarł „Poczet Jazz-Pań i Jazz-Panów Polskich”. Długą listę muzyków poprzedził pytaniem: „Jakie nazwiska polskich artystów jazzowych dziś się liczą?” (Brodacki 2010: 573). W sumie lista sporządzona przez tego autora zawiera 285 nazwisk polskich instrumentalistów i instrumentalistek jazzowych (w tym niektóre osoby zostały wymienione więcej niż raz). W całej tej grupie udało mi się odnaleźć 4 kobiety. W takim wypadku stanowią one mniej niż półtora procenta „polskich artystów jazzowych[, którzy] dziś się liczą” – jeśli użyć wspomnianych wcześniej słów Brodackiego (2010). Z kolei według respondentów z badań Marty Trębaczewskiej: „kobięcy jazz polski zaczyna się i kończy na Urszuli Dudziak, przy czym uważa się, że swój sukces zawdzięcza mężowi, Michałowi Urbaniakowi” (Trębaczewska 2009: 215). Kobiet spełniających się w tym obszarze sztuki w Polsce jest oczywiście znacznie więcej, lecz niestety nie są one znane szerszemu gronu odbiorców.

Moje badania plasują się w nurcie *gender studies* (zob. Kościańska 2009: 17–20). W kontekście poruszanego przeze mnie tematu szczególnie istotna jest teoria Judith Butler dotycząca performatywności płci, według

---

<sup>6</sup> Pozyskano z <http://jazzherstory.co.uk/#5>.

<sup>7</sup> Warto jednak wspomnieć, że nadal kwestia tego, czy coś takiego jak rządzący się specyficznymi zasadami i szczególną wrażliwością „polski jazz” istnieje, pozostaje nierozstrzygnięta (Pietraszewski 2016: 35).

której „odgrywamy” płęć, czyli konstruujemy ją poprzez różne praktyki performatywne (2008). Jak pisze Butler:

Jeśli rzeczywistość kulturowej płęci tworzona jest dzięki jej stale podtrzymywanej społecznej inscenizacji, tedy pojęcia esencjalnej biologicznej płęci, prawdziwej bądź wiecznej męskości czy kobiecości są częścią strategii, której zadaniem jest ukryć, że kulturowa płęć ma charakter performatywny (Butler 2008: 253–254).

Dziedzina *jazz studies* w większości ignorowała dokonania feministyczne dotyczące gender i muzyki, traktując je jakby nie miały zastosowania w tym nurcie (Tucker 2002: 385–386). Co ciekawe, jeśli już wykorzystuje się teorie genderowe do zrozumienia wspomnianego wyżej pola, zazwyczaj są one wykorzystywane do lepszego zrozumienia oraz negocjacji dyskursów o męskości (ang. *manhood and masculinity*) muzyków (Tucker 2002: 386). Z kolei pisanie o instrumentalistkach przybiera formę historycznych dodatków lub przynajmniej często jest w ten sposób odbierane (Tucker 2002: 386). Na gruncie polskiej antropologii tematyka genderowa w ramach *jazz studies* jest także swoistym *novum*<sup>8</sup>.

W moim artykule wykorzystuję również, poruszając przez Pierre’a Bourdieu, problematykę męskiej dominacji, której trwałość wynika z braku konieczności jej uzasadniania (Bourdieu 2004). Bourdieu pisze, że „androcentryzm narzuca się jako neutralny i niewymagający dyskursywnej legitymizacji. Porządek społeczny jest bowiem olbrzymią machiną symboliczną wprowadzającą w życie i zatwierdzającą męską dominację, na której on sam jest oparty” (2004: 18).

Ze względu na charakter moich badań ważne są też zagadnienia związane z dyskryminacją (zob. Cieślukowska 2010: 108; zob. także Kędziora 2014: 103–106) oraz stereotypami (zob. Cieślukowska 2010: 77–79; zob. także Kurz 2014: 520–522), które w myśleniu moich rozmówców i rozmówczyń są jak najbardziej obecne. Najistotniejszym rodzajem

---

<sup>8</sup> Z pozycji obcojęzycznych poruszających ten temat warto wymienić prace zbiorowe, takie jak *Big Ears: Listening for Gender in Jazz Studies* (Rustin, Tucker 2008) czy *Gender and Identity in Jazz* (Knauer 2016).

dyskryminacji będzie dla mnie seksizm. Termin ten określa mechanizm nieuzasadnionego różnicowania ze względu na płeć, równocześnie wskazując na jego szkodliwość (Rogowska, Stoecker 2010: 175):

Seksizm może mieć formy jawne, otwarte, ale często przyjmuje też formy subtelne, zamaskowane, ukryte, które i tak pociągają za sobą mierzalne konsekwencje. Można wyodrębnić kilka poziomów, na których funkcjonuje seksizm: osobisty, instytucjonalny i kulturowy (systemowy) (Rogowska, Stoecker 2010: 175; por. Kwiatkowska 2014: 501).

## Badania

Obszarem moich zainteresowań badawczych był przede wszystkim Gdańsk, czasem szerzej pojęte Trójmiasto. Teren ten jest istotny z perspektywy jazzowej, jako ważny ośrodek rozwoju i kształtowania się tego gatunku muzycznego (zob. Danielewicz 2011: 9). Obecnie na kształt trójmiejskiego środowiska jazzowego w dużej mierze wpływa wydział jazzowy na Akademii Muzycznej oraz licznie organizowane *jam sessions*.

Nauka jazzu na gdańskiej Akademii Muzycznej jest jedną ze składowych Wydziału Dyrygentury Chóralnej, Muzyki Kościelnej, Edukacji Artystycznej, Rytmiki i Jazzu. Kierunek Jazz i muzyka estradowa, działający w trybie dziennym, powstał w 2008 roku wraz z takimi specjalnościami jak instrumentalistyka jazzowa, wokalistyka jazzowa oraz kompozycja i aranżacja<sup>9</sup>. Pomimo jego relatywnie późnego czasu powstania, w zestawieniu wszystkich akademii z 2013 roku, gdański wydział jazzowy plasował się na drugim miejscu (tuż po Katowicach) zarówno pod względem liczby wszystkich absolwentów, jak i liczby studentów jazzu (Szymanowski 2013: 19–20). Świadczy to o ważności tej instytucji oraz o jej dużym wpływie na kształcenie przyszłych i obecnych muzyków jazzowych w Polsce.

---

<sup>9</sup> Pozyskano z <https://amuz.gda.pl/akademia/uczelnia/historia-uczelni/historie-wydzialow/wydzial-iv,193>.

Powstanie kierunku jazzowego w Gdańsku pociągnęło za sobą potrzebę tworzenia coraz to większej liczby miejsc organizujących *jam sessions*, w których teoretycznie może uczestniczyć każdy muzyk. Biorąc za punkt wyjścia pewną podstawę repertuarową, uczestnicy grają ze sobą, improwizując i rozwijając dialog muzyczny ugruntowany w estetycznych zasadach jazzu (Pinheiro 2011: 1–2). Dla świeżo upieczonych adeptów sztuki jazzowej *jam sessions* stanowią dobrą okazję do osvajania się z graniem przed publicznością i zdobywania umiejętności scenicznych. W Trójmieście organizowanych jest wiele różnych wydarzeń tego typu<sup>10</sup>, które odbywają się mniej lub bardziej cyklicznie, późnym wieczorem w przestrzeni klubowo-pubowej, zaś wstęp na nie zazwyczaj jest bezpłatny. Imprezy te inicjowane są przez skład rozgrywający, który najczęściej dostaje za to niewielkie wynagrodzenie, a w trakcie trwania *jam session* grupa muzyków na scenie wielokrotnie ulega zmianom (por. Danielewicz 2014: 26–27).

Podstawę do napisania tego artykułu stanowią wyniki badań terenowych, które przeprowadziłam w okresie od listopada 2017 roku do maja 2019 roku. Dodatkowo, już rok wcześniej zaczęłam podchodzić bardziej refleksyjnie do otaczającej mnie rzeczywistości, co poskutkowało wykorzystaniem metody obserwacji uczestniczącej (Angrosino 2010). Przeprowadziłam w sumie dwadzieścia wywiadów pogłębionych o swobodnym charakterze (Babbie 2004: 327–330), typowych dla badań etnograficznych (Angrosino 2010). Moją grupę badawczą<sup>11</sup> tworzyli muzycy jazzowi w różnym wieku (przedział 19–49 lat), przede wszystkim młodzi dorośli, którzy studiują Instrumentalistykę jazzową na Akademii Muzycznej w Gdańsku lub są aktywni na trójmiejskiej scenie muzycznej. Rozmawiałam z jedenastoma mężczyznami oraz dziewięcioma kobietami, które wyczerpywały wówczas całą znaną mi reprezentację trójmiejskich instrumentalistek jazzowych. Trzy z moich rozmówczyń są dojrzałymi artystkami jazzowymi, a sześć nadal się uczy.

---

<sup>10</sup> Lista *jam sessions* organizowanych w Trójmieście w 2013 roku, por. Danielewicz 2014: 26.

<sup>11</sup> Badałam lokalną grupę muzyków, oczywiście, będąc w pełni świadoma, że „w badaniach jakościowych w żadnym razie próba [badawcza] nie może być traktowana jak reprezentatywna” (Kaufmann 2010: 64).

Studiowałam w Gdańsku na Akademii Muzycznej w latach 2015–2018, realizując program studiów licencjackich na Wydziale Instrumentalnym, kierunku Instrumentalistyka o specjalności gra na instrumencie – perkusji. Należałam więc do środowiska, które badałam, jako instrumentalistka i była studentka. Z tego względu zdecydowałam się również na zastosowanie metody autoetnografii analitycznej (Anderson 2014), traktując moje własne doświadczenia jako wartościowe źródło wiedzy. Perspektywa ta umożliwiła mi wyartykułowanie problemów, które zwykle są nieuświadomiane w dyskursie środowiska, a które powinny zostać wypowiedziane, nawet jeśli „naruszają pewne interesy” (Reinharz 2015: 74).

### **Główne wzorce męskości i kobiecości**

„[K]ategorie kobiecości i męskości odgrywają rolę znacznie wykraczającą poza prosty współdział w tworzeniu tożsamości, są one podstawowymi składnikami naszej nieformalnej społecznej ontologii” (Bartky 2007: 68). Zdecydowałam się na użycie kategorii kobiecości i męskości do analizy mojego materiału badawczego, ponieważ z uwagi na ich esencjonalizujący charakter, okazują się przydatne do zilustrowania stereotypów wciąż obecnych w środowisku jazzowym. Jako takie, dobrze odpowiadają dychotomii kobiece – męskie, która strukturyzuje zachowania i oczekiwania społeczne (szczególnie w Polsce).

Główny wzorzec męskości w badanym przeze mnie środowisku reprezentują jazzmani. Są to heteroseksualni mężczyźni, którzy nierzadko przywiązują dużą wagę do swojego wyglądu, chcąc wywrzeć na innych aktorach społecznych wrażenie dobrego stylu. W manifestowaniu swojego statusu oraz aspiracji społecznych często są im pomocne okulary przeciwsłoneczne (Mękarski 2017: 33), noszone nawet wtedy, gdy nie ma ku temu wskazań. Obserwując muzyków jazzowych na scenie, ciężko nie odnieść wrażenia, że kiedy jazzman gra to nic innego się dla niego nie liczy, jak tylko on i jego muzyka. Sprzyja temu bardzo ekspresyjna i rozbudowana mimika wykonawców – niektórzy czasem wręcz w karykaturalny sposób próbują przełożyć swoje emocje na język ciała (por. Bruliński 2015: 44).

Podtrzymywaniu dychotomii męskie – kobiece sprzyja również to, że publiczność trójmiejskich *jam sessions* w dużej mierze składa się z kobiet. Po zagranym występie często nadarza się okazja do nawiązania lub pogłębienia znajomości instrumentalistów z fankami obecnymi na widowni. Niektórzy muzycy jazzowi mają zwyczaj zwracać się do kobiet różnymi zdrobniałymi formami, z których najbardziej wyrazistą jest „bejbi”. Bartek Lis w swoim artykule tłumaczył, że ze względu na niski status homoseksualności w naszej kulturze potrzebne jest – z myślą o obserwatorach – tworzenie fizycznego i symbolicznego dystansu pomiędzy mężczyznami oraz takie zachowanie, które jednoznacznie będzie świadczyć o ich heteroseksualności (Lis 2015: 58). Całokształt zachowania jazzmanów w sferze publicznej podkreśla więc na każdym kroku ich heteroseksualność i może – między innymi właśnie dzięki temu – możliwe są ich bliskie relacje.

Warto również zwrócić uwagę na częściowo nadal funkcjonujący etos jazzmana, który wiąże się bezpośrednio z historią jazzu. Meta DuEwa Jones w swojej książce cytuje trębacza Cootie Williamsa (1908–1985), który uważał, że: „wszyscy wielcy muzycy jazzowi, każdy z nich, mieli w swoim życiu wiele miłości i dziewczyn... dziewczyna jest muzyką jazzową. Dorzuca coś poprzez ich umysły do jazzu”. Autorka, interpretując opinię trębacza, pisze:

jego wypowiedź ukazuje, że »mieć wiele« kobiet – to znaczy konsumować je jako obiekty seksualne – było uważane za właściwy obrzęd przejścia dla »wielkich muzyków jazzowych«. Mistrzostwo w muzyce i mistrzostwo w posiadaniu kochanek szły ze sobą w parze (Jones 2011: 137).

Zespół jazzowy nie składa się po prostu z akceptujących siebie muzyków. Ta grupa mężczyzn odnajduje swoją siłę w pewności swojej przyjaźni. Istnieje przekonanie, że nic nie może zniszczyć stosunków pomiędzy członkami zespołu, których relacje oparte są na zaufaniu, braterstwie i wspólnym działaniu (zob. Chmura-Rutkowska, Ostrouch 2008: 119– 120). W środowisku jazzowym mit braterskiej przyjaźni (zob.



Chmura-Rutkowska, Ostrouch 2008: 119–120) wydaje się jak najbardziej aktualny i stanowi wzór, do którego się dąży. Silne relacje, które łączą mężczyzn, są postrzegane jako takie również przez kobiety. Funkcjonuje tu wyobrażenie o wyjątkowości, niedostępności zżytych męskich grup – a zatem jawią się one postronnym jako ekskluzywne.

Faktem jest, że większość jazzowych artystek to nie instrumentalistki a wokalistki – i to one stanowią główny wzorzec kobiecości w tym środowisku. Z tego czerpie problematyczne utożsamianie kobiety – artystki jazzowej – wyłącznie z byciem wokalistką (przykład zob. Niedziela-Meira 2017). Dominujące zatem myślenie typu: „jak kobieta, to pewnie wokalistka” prowokuje przede wszystkim nierówne ich traktowanie przez powielanie negatywnego stereotypu. Postrzega się je jako dziewczyny mało inteligentne, które mają zwykle mniejsze kompetencje muzyczne oraz dbają o wygląd, odpowiadający na potrzeby „męskie”. Wokalistki są uważane za gwiazdy, które uwielbiają być w centrum uwagi, lubią być adorowane i komentowane, oraz dla których najważniejsze jest błyszczeć na scenie i poza nią.

Dodatkowo wokaliści stanowią zupełnie odrębną grupę artystów i przekonanie to jest silnie zakorzenione w muzykach. Bariera pomiędzy „instrumentami a wokalem” jest tworzona od samego początku nauki i mocno wspierana przez system edukacji. Wśród instrumentalistów panuje przeświadczenie o zdecydowanie niższych kompetencjach muzycznych większości wokalistów oraz tendencja do bagatelizowania wokalu, jako mniej skomplikowanej dziedziny muzyki. Niedocenianie wokalu oraz postrzeganie go jako podporządkowanego „wyższej” sztuce muzyki instrumentalnej ma jednak znacznie szerszy zasięg w tradycji jazzowej (Rustin, Tucker 2008: 21). Badacze tego gatunku muzyki często umniejszają wkład wokalistów w rozwój jazzu i nie uważają ich za pełnoprawnych muzyków (Jones 2011: 130).



**„Komplementy [...] są miłą rzeczą, ale najbardziej lubię takie, które dotyczą tego, co gram, a nie tego... jak przy tym wyglądam”<sup>12</sup> – sytuacja instrumentalistek w środowisku jazzowym**

Środowisko jazzowe, postrzegane jako męskie, generuje szereg konsekwencji dla kobiet, które chcą być jego częścią. Instrumentalistki, które zdecydują się zdawać na wydział jazzowy na Akademii Muzycznej, o ile się dostaną, muszą liczyć się z tym, jak niewłaściwie będą traktowane na uczelni przez innych studentów oraz profesorów. Artystki te spotykają się z różnymi komentarzami również w innych obszarach swojej działalności, takich jak na przykład *jam sessions*.

W systemie patriarchalnym funkcję tworzenia norm bezwiednie przypisuje się mężczyznom (Millet 1982: 69). W zmaskulinizowanym środowisku jazzowym przyrównanie gry czy twórczości kobiety do analogicznej męskiej aktywności artystycznej jest odczytywane jak komplement. Dobrze odzwierciedlają to zwroty: „ona brzmi jak mężczyzna!” czy „ta pani pisze jak facet!”<sup>13</sup>. Taki zabieg „ma sprawiać wrażenie dowartościowywania, bowiem standard, prestiż w danej dziedzinie życia wyznacza bycie mężczyzną” (Cieślukowska 2010: 96). Jak dalej stwierdza ta autorka: „[o]soby z mniejszości są bardziej widzialne, łatwiej rozpoznawalne i wyróżnialne, narażone zatem są na silniejszą ekspozycję społeczną” (2010: 114). Jedna z artystek powiedziała mi, że „jak wchodzi dziewczyna [na scenę], no to się nagle robi taka cisza”<sup>14</sup>. Kobieta, która zamierza zagrać na *jam session* spotyka się ze wzmożoną obserwacją i ocenianiem ze strony innych muzyków. Często stresuje to instrumentalistki, wpływając na jakość ich gry, ponieważ są one świadome braku przyzwolenia na ich błędy.

Istnieje również inna możliwość odbioru w sytuacji, kiedy instrumentalistka wchodzi na scenę w trakcie *jam session*: „jak już cokolwiek się potrafi, to już wtedy to już ła! Ale ty grasz! No to też takie jest trochę,

<sup>12</sup> Wywiad 14: kobieta, 19 lat.

<sup>13</sup> Podobnego rodzaju porównania używano już w XIX wieku między innymi odnośnie do twórczości Clary Schumann (Gwizdalanka 2001: 121).

<sup>14</sup> Wywiad 1: kobieta, 25 lat.

no... w dwie strony”<sup>15</sup>. W cytowanym fragmencie można zauważyć „zaniżone standardy kompetencji” (Cieślikowska 2010: 114), które mają na celu utrzymanie relacji męskiej dominacji. Skutkuje to „uniemożliwianiem rozwoju osobie z grupy mniejszościowej i wyrównaniu kompetencji lub pokazaniu jednakowych kompetencji w stosunku do umiejętności osoby z grupy większościowej” (Cieślikowska 2010: 114).

Podawanie w wątpliwość kompetencji grających kobiet w środowisku jazzowym jest powszechne. Podczas *jam sessions* moje rozmówczynie spotykały się na przykład z takimi komentarzami jak: „graj, zobaczymy, czy się nadajesz!” lub „kobiety nie potrafią dobrze grać jazzu i koniec”. Podobne uwagi padały również na uczelni: „no, a dziewczynka, co tam zagra...?” czy „no ja nie wiem, czy pani da radę?”. Pytania te pojawiały się zazwyczaj podczas zajęć grupowych i adresowane jedynie do kobiet. W trakcie prób większych składów muzycznych podejrzenie o popełnienie błędu nierzadko kierowane jest w stronę instrumentalistki. Adekwatne wydaje mi się zakwalifikowanie tego rodzaju sytuacji po prostu do sexistowskich.

Komentarze, ciągłe uwagi odnośnie do wyglądu czy jednoznacznie seksualne żarty to nieodłączna część bycia w świecie jazzowym, z którą spotyka się każda kobieta chcąca w nim uczestniczyć:

Nie zawsze się czuję komfortowo z tym, że jestem jedyną kobietą, no nie? Bo musisz się liczyć z tym, że wchodząc do sali zawsze ciebie czeka jakiś tekst, no nie? [...] [D]ziewczyny, które miałyby z tym jakiś problem, z jakimiś... podtekstami, komentarzami albo... zaczepkami, no nie wiem, jakkolwiek to nazwiesz, nie? To... musisz się z tym liczyć, że one będą codziennie. [...] Komentowanie wyglądu to jest... stale chyba, nie? [...] I dziwne, że musimy się do tego za każdym razem... albo odnieść, albo nie, no, ale, kurwa, to jest, nie? I to... mi strasznie przeszkadza, nie powinno tak być. [...] Każdy komentarz a propos mojego wyglądu albo coś też... albo mnie krępuje, albo wkurwia, albo... obojętnie, nie? Co rzeczywiście sprawia, że... to nie jest dla mnie komfortowe<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Wywiad 1: kobieta, 25 lat.

<sup>16</sup> Wywiad 9: kobieta, 23 lata.

Opisane powyżej praktyki w oficjalnym dyskursie środowiska traktowane są jako rodzaj przyjemnego żartu – zwykły sposób komunikacji. Tymczasem jedną z najczęściej pojawiających się form seksizmu stanowią właśnie dowcipy, których niewłaściwość często nie jest uświadamiana przez osoby je powtarzające (Rogowska, Stoecker 2010: 177). „Seksizm jest w Polsce zjawiskiem powszechnym, wręcz wszechobecnym i przez to zdaje się niezauważalny. Seksistowskie komentarze, uwagi i żarty towarzyszą nie tylko sytuacjom prywatnym, ale są też stałym elementem sfery publicznej” (Rogowska, Stoecker 2010: 176). Niewidoczność tego rodzaju przemocowych zachowań werbalnych spowodowana jest między innymi tym, że w Polsce panuje system patriarchalny (Rogowska, Stoecker 2010: 176), który charakteryzuje się niesamowitą siłą oddziaływania oraz nieprawdopodobną kontrolą nad jednostkami (Millet 1982: 70).

W momencie zwrócenia uwagi na problematyczność pewnych seksistowskich zachowań trzeba liczyć się z tym, że wywoła to opór. Później zaczną się tłumaczenia, że są to tylko niewinne żarty, a następnie może pojawić się oskarżenie o brak poczucia humoru (Rogowska, Stoecker 2010: 177). W dalszej kolejności wiąże się to zazwyczaj z odsunięciem od grupy oraz izolacją, a więc również z trudnościami w dalszej realizacji muzycznych planów. Podteksty pojawiające się jakby mimochodem, z których wynikają jednoznacznie seksualne treści, są normą w środowisku jazzowym. Pierre Bourdieu pisał: „w sytuacji tzw. pikantnych żartów jedyną możliwą kobiecą strategią jest albo wyłączenie się, albo pasywne uczestnictwo, którego jednak ceną jest niemożność zaoponowania w przypadku stania się ofiarą seksizmu lub nadużyć seksualnych” (2004: 84).

Seksizm w środowisku jazzowym stanowi nieodłączny element jego imaginarium, a kobiety, które decydują się być częścią tego świata, muszą się z tym liczyć. Jednak wydaje się, że przez większość mężczyzn nie jest on uświadamiany, powielają oni jedynie znany im model zachowania. Moi rozmówcy, którzy byli świadomi istnienia tego sposobu postrzegania kobiet, nie zauważali go już w swoim najbliższym otoczeniu, a tym bardziej w sobie samych; niektórzy tłumaczyli mi także, że problem ten jest ogólnospołeczny.

Dodatkowo instrumentalistki jazzowe nie znają siebie nawzajem prawie zupełnie albo w minimalnym stopniu. Ich kontakty często są ograniczone do sporadycznego mijania się na korytarzach Akademii Muzycznej. Brak wzajemnego wsparcia i niezawieranie bliższych relacji pomiędzy instrumentalistkami jazzowymi jest jednak szerszym zjawiskiem (zob. Cartwright 2012: 240), znacznie wykraczającym poza trójmiejski kontekst. W większości moich wywiadów sytuacja ta raczej umykała refleksji. Rzadko kiedy wskazywano na potrzebę budowania siostrzanych relacji, które mogłyby okazać się pomocne w walce z uprzedzeniami (zob. Gwizdalanka 2001: 193). Co więcej zjawisko to – wzajemne wsparcie pomiędzy mężczyznami i zupełny brak solidarności kobiet – wydaje się charakterystyczne dla środowisk, w których obserwuje się dominację mężczyzn, takich jak na przykład biznes czy polityka (zob. Budrowska 2004; zob. też Kopciewicz, Rzepecka 2009: 92–93)

### **„Ja jestem całe życie... swoją liderką”<sup>17</sup> – sytuacja zawodowa instrumentalistek jazzowych**

„Świat składa się z mężczyzn i kobiet. Scena jazzowa powinna zatem również składać się z mężczyzn i kobiet. Kobiety są pomijane jednak tak często, że pomijanie ich stało się czymś »normalnym«” (Cartwright 2012: 240). Z raportu końcowego z 2013 roku projektu „Women in Music Uniting Strategies for Talent” możemy dowiedzieć się, że sytuacja kompozytorek<sup>18</sup> jest dramatyczna. Pomimo tego, że stanowią one 35–45% wszystkich kompozytorów i twórców utworów muzycznych w Europie, to tylko 1% ich artystycznej działalności jest wspierany przez instytucje finansowane ze środków publicznych. Do tego aż 89% państwowych instytucji kultury jest kierowanych przez mężczyzn. W całej Europie kompozytorki nie są w stanie utrzymać się ze swoich kompozycji i praw do ich wykonywania (WIMUST 2013: 3).

---

<sup>17</sup> Wywiad 12: kobieta, 42 lata.

<sup>18</sup> Zdecydowana większość instrumentalistek jazzowych również komponuje.

Instrumentalistkom już na studiach nie proponuje się zazwyczaj żadnych *jobów*, czyli grania za pieniądze, którymi muzycy dzielą się między sobą:

Wracając do tego trudnego czasu, gdzie na studiach byłam jedyna [jedyną kobietą], w sumie... i co..., i chłopaki między sobą... dzielili się jobami mimo tego, że... na równym poziomie żeśmy grali, to jakaś była taka dyskryminacja, typu... „no co tam będziemy z babami grać”. [...] [G]ranie w zespole to ja tylko podczas studiów zaliczałam na egzaminie, kiedy musiałam..., że tak powiem, zorganizować zespół na egzamin i, i wtedy łaskawie koledzy zagrali ze mną, ale tak to... niechętnie. Oni między sobą się tam, i bawili, i dzielili, no trochę tak traktowali, moim zdaniem, pianistki jak wokalistki, które do dzisiaj się tak traktuje [dźwięk wyrażający lekceważące traktowanie]...<sup>19</sup>.

Instrumentalistki nie są też zazwyczaj wybierane przez mężczyzn do składów zespołów, co uniemożliwia im nabycia praktyki zespołowej. Przekłada się to na poważne konsekwencje dla rozwoju ich dalszej kariery. Kiedy instrumentalistka jazzowa chce spełniać się muzycznie, ma zatem dość ograniczone możliwości. Najbardziej dostępną i często jedyną opcją osiągnięcia sukcesu okazuje się rola liderki we własnym zespole. Takie rozwiązanie jest dobrze znane kobietom z różnych nurtów muzycznych. Na gruncie muzyki klasycznej już od początku XIX wieku funkcjonowały orkiestry tworzone przez kobiety, które podejmowały te działania ze względu na dotykającą je dyskryminację (Gwizdalanka 2001: 150). „Przez długie lata zdarzało się, że nieomal łatwiej przychodziło kobietom założenie własnej orkiestry, niż znalezienie miejsca w męskim zespole” (Gwizdalanka 2001: 154).

Częstym podejściem do kobiet w jazzie jest postrzeganie ich jako „ciekawostki” (przykład zob. Niedziela-Meira 2017). W związku z tym, jednymi z najbardziej dostępnych propozycji zawodowych dla instrumentalistek są oferty, w których ich płeć odgrywa kluczową rolę. Jedna z instrumentalistek tłumaczyła mi:

---

<sup>19</sup> Wywiad 12: kobieta, 42 lata.

Właśnie się ostatnio zastanawiałam, bo dostałam propozycję, [...] żeby zagrać taki projekt, [...] generalnie propozycja... producenta muzycznego, a zarazem... jakieś tam wytyczne dla sponsorów i tak dalej, były jasne, ma być sześć osób na scenie, z czego mają być trzy kobiety na... instrumentach dętych. I to ma być trąbka, puzon i saksofon. Zadzwonili do mnie..., [...] no i, kurwa, zaczęłam się zastanawiać, no okej, kumam wytyczne i w ogóle, ale czy zadzwoniliby do mnie, gdyby... [pauza] nie wiem, szukali po prostu trębaczy, nie?<sup>20</sup>.

Projekty muzyczne są oczywiście różne i przyświecają im odmienne cele. Niekiedy poszukiwanie instrumentalistek może być spowodowane chęcią umożliwienia im aktywnej obecności na scenie muzycznej i dążeniem do wyrównania szans. Znacznie częściej jednak chęć zatrudnienia kobiet grających na instrumentach wynika z wizji projektu, często bardziej estetycznej niż muzycznej.

W tym kontekście należy przytoczyć koncepcję Michała Buchowskiego (2008), który rozwija myśl Edwarda Saïda na temat orientalizmu (Saïd 2005). Zauważa on, że to, co wcześniej wpisane było w relację geograficznie pojmowanego Wschodu i Zachodu, teraz obecne jest na innej płaszczyźnie, w bliskiej odległości (Buchowski 2008). Osoby, które nadal posługują się orientalizującymi kategoriami, przeniosły je na grunt przestrzeni społecznej bądź zauważyły istotną inność wśród swoich pobratymców; współczesne rozumienie orientalizmu jest znacznie szersze niż definicja stworzona przez Saïda (Buchowski 2008: 100). Z tak postrzeżoną orientalizacją instrumentalistki jazzowe spotykają się na co dzień.

Kolejną opcją na pozyskiwanie środków do życia przez instrumentalistki jazzowe jest nauczanie. Sytuacja finansowa artystek często skłania je do udzielania lekcji dzieciom, co nie sprawia im zazwyczaj ani satysfakcji, ani przyjemności. Tego rodzaju nauczanie nie wiąże się także z prestiżem. W środowisku muzycznym powszechna jest bowiem opinia, że najczęściej uczą muzycy, którym nie wyszła kariera artystyczna.

---

<sup>20</sup> Wywiad 9: kobieta, 23 lata.

Podchodzi się do nich z mniejszym szacunkiem, niż do koncertujących artystów, którzy tworzą „sztukę”.

Trudności instrumentalistek w zawodowym spełnieniu pojawiają się także w dostępie do stanowisk na Akademii Muzycznej. Jednej z nich, której udało się znaleźć pracę w tej instytucji, nawet po kilkuletnim stażu pracy odmówiono przejścia na etat pod groźbą zakończenia współpracy. Jej nierówne traktowanie odbywa się jednak na wielu poziomach, na przykład, po egzaminach wstępnych, zwykle dostaje „gorszych” studentów I roku. W środowiskach akademickich często można spotkać się z bierną dyskryminacją kobiet, a jej najbardziej charakterystyczną formą jest wykluczanie ich z tzw. *old boy network* („sieci dobrych kumpli”) (Kopciewicz, Rzepecka 2009: 92). Tworzący ją mężczyźni mogą liczyć na wzajemne wsparcie oraz dostęp do mniej oficjalnych informacji, często bardzo przydatnych dla rozwoju kariery (Kopciewicz, Rzepecka 2009: 92). Zjawisko to wiąże się bezpośrednio z opisywanymi wcześniej braterskimi relacjami pomiędzy muzykami jazzowymi. Należy przy tym pamiętać, że kobiety w życiu zawodowym często spotykają się też z niebezpieśrdnią dyskryminacją, której konkretne przejawy ciężko wyartykułować (Budrowska 2004).

Kiedy pytałam dojrzałe instrumentalistki jazzowe, czy spotykają się z jakimiś problemami w ich pracy, często zwracały uwagę na generalnie złą kondycję finansową polskiego jazzu. Najczęściej same muszą pokrywać koszty wydawanych przez siebie płyt, co nierzadko je demotywuje i doprowadza do frustracji. Zjawisko to nie ogranicza się jednak tylko do Trójmiasta, artystki z całego świata borykają się z podobnymi trudnościami. Nawet takie osobistości jak Maria Schneider czy Ingrid Jensen wydają swoje płyty we własnej wytwórni (Karlowski). W zarysowanym kontekście warto przywołać słowa Sherry Ortner:

Członkinie podporządkowanych grup, które podnoszą problem nierówności płciowych, stają się przedmiotem ataku uzasadnianego tym, że osłabiają solidarność ich własnej klasy lub grupy podporządkowanych i nie wspierają swoich mężczyzn, umacniając tym samym pozycję grupy dominującej (Ortner 2015: 164).



Krytyka ta jest oparta na myśleniu, że zwracanie uwagi na opresję kobiet w ramach ich własnej grupy wydaje się elitarystyczne w sytuacji, kiedy ta zbiorowość jest poddana opresji przez inną grupę (Ortner 2015: 164). Wśród moich rozmówczyń i rozmówców powszechne jest myślenie o jazzie jako niszowym gatunku muzycznym. Jego sytuacja na rynku jest bardzo trudna, a wszelkie jazzowe inicjatywy zazwyczaj nie są wystarczająco dofinansowywane. W związku z tym wszyscy muzycy jazzowi (kobiety i mężczyźni) postrzegają siebie jako grupę w pewien sposób podporządkowaną, znajdującą się w trudnych warunkach. Pociąga to za sobą myślenie, że przecież wszystkim jest ciężko, należy więc cieszyć się z sukcesów osiągniętych przez innych, a dyskryminacja ze względu na płeć schodzi na dalszy plan.

### **„Po prostu trzeba się przyzwyczaić...”<sup>21</sup> – strategie przetrwania instrumentalistek jazzowych**

Każda z moich rozmówczyń jest inna, odmiennie reaguje na otaczający ją świat i podejmuje własną strategię bycia członkinią środowiska jazzowego. Jak pisze Dominika Cieślukowska w podręczniku trenerskim dotyczącym edukacji antydyskryminacyjnej:

Gdy aktywne przeciwstawianie się dyskryminacji jako najskuteczniejsza reakcja na dyskryminację, kosztuje zbyt wiele i naraża na wypalenie oraz zawód oczekiwań, odbiorcy/czynnie zachowań dyskryminujących i wykluczających często decydują się zastosować jedną ze strategii, która pozwoli im, jeśli nie włączyć się i stać się na równi traktowanym/ą, to przynajmniej przetrwać w grupie większościowej lub obok niej we względnym i często pozornym spokoju (Cieślukowska 2010: 118).

Niestety, jak pisze dalej ta autorka: „Są to zazwyczaj bardzo kosztowne psychologicznie strategie, mało skuteczne i nie przybliżające do równościowego funkcjonowania w społeczeństwie. Często wręcz

---

<sup>21</sup> Wywiad 9: kobieta, 23 lata.



potwierdzające system i hierarchię społeczną oraz wspierające strategie stosowane przez większość” (Cieślikowska 2010: 119).

Jedną z możliwych strategii przetrwania instrumentalistek w środowisku jazzowym jest po prostu zniknięcie z życia społecznego. Kwestia ta nie dotyczy jednak tylko Trójmiasta, podobne zjawisko występuje między innymi w Nowym Jorku (Cartwright 2012: 239). Jedna z moich rozmówczyń opisała mi zachowanie swojej koleżanki z roku: „ona nie ma żadnych relacji. [...] [J]a nawet czasami zapominam..., że jakby ona tam studiuje i że ona tam jest, nie? Bo jest jej aż tak mało...”<sup>22</sup>. Wydaje się, że to właśnie jej taktyka bycia w środowisku – brak konfrontacji. Unika ona też stresogennych sytuacji poprzez rzadkie pojawianie się na zajęciach. Niektóre studentki w tak dużym stopniu izolują się od otaczającej je rzeczywistości, że praktycznie jej nie dostrzegają. Działa to jednak w obie strony – rzeczywistość (środowisko jazzowe) również ich nie zauważa.

Inną możliwością jest zanegowanie problemu lub nie nazywanie go problemem. Moje rozmówczynie, chociaż są świadome otaczających je realiów oraz różnego rodzaju dyskryminujących działań kierowanych w ich stronę, unikają jednak dookreślenia trudnych kwestii związanych z ich statusem w środowisku jazzowym. Niewykluczone, że w tym przypadku działa też mechanizm, o którym pisał Bourdieu: „Kategorie skonstruowane przez grupy dominujące są stosowane przez zdominowanych nawet do postrzegania i opisu samej relacji dominacji, co sprawia, że ową relację postrzegają jako naturalną” (2004: 47). Warto w tym miejscu przypomnieć, że wypieranie faktu bycia ofiarą dominacji nie oznacza, że ona nie istnieje (Okely 2015: 323).

Głównym sposobem na bycie w środowisku, jaki zaobserwowałam wśród instrumentalistek jazzowych, jest zaakceptowanie ich sytuacji. Moje rozmówczynie często używają w tym kontekście czasownika „przyzwyczaić się”. Zazwyczaj tłumaczą, że po wielu nieudanych próbach zmiany otaczającej je rzeczywistości w końcu zaczynają po prostu

---

<sup>22</sup> Wywiad 9: kobieta, 23 lata.

ją akceptować. Związane jest z tym również powszechne ignorowanie przez nie różnych przejawów seksizmu, co tylko go podtrzymuje.

Inną strategią na odnalezienie się w otaczającej instrumentalistki jazzowe rzeczywistości jest ciągła chęć doskonalenia swych umiejętności muzycznych i dążenie do perfekcji. Jedna ze studentek tłumaczyła mi, że w momencie wybierania ludzi do zespołu, mając do wyboru mężczyznę i kobietę grających na takim samym poziomie, wybór prawie bez wyjątków padnie na muzyka płci męskiej, dlatego, mówi: „Musimy być zawsze jakby lepsze”<sup>23</sup>. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na istnienie niejednakowych standardów ocen pracy kobiet i mężczyzn (Budrowska 2004). Kobiety, które spełniają się w zmaskulinizowanych dziedzinach dobrze zdają sobie sprawę z tego, że jeśli chcą być ich częścią, muszą spełniać wyższe standardy niż mężczyźni i nieustannie udowadniać swoją wartość (Budrowska 2004).

Bogusława Budrowska dodaje również, że „w przypadku kobiet ma miejsce podwójne ocenianie – oprócz oceny pracy merytorycznej, ocenie podlega także ich kulturowo ukształtowana kobiecość” (2004). Wiele kobiet dobrze zdaje sobie z tego sprawę. Jedna z pianistek opowiadała mi, że kiedy zapytała swoją uczennicę, czy wie jak ma się ubrać na egzamin wstępny na Akademię Muzyczną, usłyszała od niej: „No oczywiście, że wiem, w sukienkę krótką, szpila”<sup>24</sup>. W środowisku muzycznym popularne jest również powiedzenie: „co nie dograsz, to dowyglądasz”.

„Kobięcy” wygląd wciąż otwiera instrumentalistkom jazzowym zupełnie nowe możliwości. Przykładem mogą być zespoły kobiece, istniejące w czasach II wojny światowej. Jedynym sposobem na uzyskanie akceptacji publiczności przez te artystki było dostosowanie się do ścisłych oczekiwań społecznych dotyczących ról płciowych. Konieczne było, żeby prezentowały się jako ultra-kobiece (ang. *ultra-feminized*) (Ceraso 2006: 47). Dla wielu kobiet nakładanie makijażu czy ubieranie wyzywającej sukni wydawało się wówczas niewielką ceną za karierę otwierającą świat możliwości, który nie był dostępny w inny sposób (Ceraso 2006: 48). Także teraz artystki wykorzystują społeczno-kulturowy konstrukt „bycia kobiecą” do łatwiejszego osiągnięcia zamierzonych celów zawodowych

---

<sup>23</sup> Wywiad 1: kobieta, 25 lat.

<sup>24</sup> Wywiad 12: kobieta, 42 lata.

Kolejną metodą stosowaną przez instrumentalistki jazzowe jest bycie „twardą”. Postawę tę jednak traktuje się bardziej jako wyuczoną i podtrzymaną pozę. Jedna ze studentek tłumaczyła mi, że musiała „pokazać swoje miejsce”, bo nie lubi czuć się gorsza. Jej stosunek dobrze obrazuje użyty przez nią czasownik „pokazać” – chodzi o to, żeby było widoczne, że jest się „twardą”. Instrumentalistki, które podzielają ten sposób myślenia, tak są właśnie postrzegane przez otoczenie – jako ostre, nieco nieprzyjemne i stanowcze. Często również podejrzewa się je o to, że są homoseksualistkami. Dodatkowo ich wypowiedzi są zwykle przepelnione wulgaryzmami. Wszystko to sprawia, że jawią się innym osobom ze środowiska jazzowego jako „męskie”.

Agnieszka Kościańska w książce *Potęga ciszy* przytacza koncepcję Shirley i Edwina Ardenerów, która „polega na tym, że grupa dominująca narzuca grupie niemej swój model – czyli zasady postrzegania i organizowania świata oraz metody artykulacji” (Kościańska 2009: 115). W momencie, kiedy osoby z grupy podporządkowanej chcą być słyszane w przestrzeni organizowanej przez grupę dominującą, zmuszone są do przejścia z własnego sposobu wyrazu na dominujący (Kościańska 2009: 115). Pomimo zróżnicowania wewnątrz grupy dominującej pod względem opanowania umiejętności artykulacji swego statusu przez jej reprezentantów, osoby do niej należące nadal mają przewagę nad grupą podporządkowaną, której przystosowanie do dominującego modelu będzie zawsze dużo bardziej niedoskonałe (Kościańska 2009: 115). Poniższy fragment rozmowy bezpośrednio koresponduje z modelem Ardenerów:

Po prostu trzeba się przyzwyczaić..., jeśli chodzi o język facetów, no, bo to jest specyficzny, jeśli jest dziesięciu facetów w sali i ja, no to wiadomo, że humor jest też inny i... no, generalnie, inaczej się rozmawia. [...] [A]le spoko, ja do nich mówię w ten, tym samym językiem, co oni do mnie, nie? Czyli rzeczywiście być może, mogło być tak, że ja się w jakiś sposób dostosowałam. [...] Odpowiadam tak samo chłopakom, więc... nie zwracam na to uwagi [śmiech]. Nie, rzeczywiście, jak oni coś tam powiedzą, no to ja też to skomentuję odpowiednio, nie?<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Wywiad 9: kobieta, 23 lata.

Cytat ten odnosi się do sfery werbalnej, jednak przejmowanie języka grupy dominującej dotyczy całokształtu bycia w środowisku. Kobieta, która chce być w grupie i artykułować swoją obecność, zaczyna posługiwać się modelem większości, bo tylko wtedy jest rozumiana. Od artystek jazzowych oczekuje się też reprodukcji dominującego stylu muzycznego, jednak, kiedy zaczynają to robić, są dyskursywnie postrzegane jako „mężczyźni”, a nie kobiety (Caudwell 2012: 401).

Opisywane sposoby negocjowania przez instrumentalistki swej pozycji w świecie jazzu, polegające na sięganiu po „kobiecość” lub „męskość” w zależności od okoliczności oraz osobowości, nazwałabym za Judith Butler „inscenizowaniem kulturowej płci jako strategii przetrwania” (2008). Píše ona, że „[k]ulturowa płeć stanowi [...] projekt, którego celem jest przetrwanie w kulturze, a zatem pojęcie strategii lepiej oddaje obowiązkowy charakter sytuacji, w której zawsze, choć na najróżniejsze sposoby, inscenizuje się kulturową płeć” (2008: 251).

Ostatnia ze strategii to ucieczka. Dość częstym rozwiązaniem, po które sięgają instrumentalistki, jest wyjazd na studia do Stanów Zjednoczonych. Obecnie najpopularniejszym kierunkiem jest uczelnia Berklee College of Music znajdująca się w Bostonie. Działa tam perkusistka Terri Lyne Carrington, założycielka Berklee Institute of Jazz and Gender Justice, który skupia się przede wszystkim na kwestii sprawiedliwości w dziedzinie jazzu. Ma on na celu stworzenie wyrównanych warunków dla wszystkich chcących tworzyć jazz, a tym samym osiągnąć niezbędną i trwałą zmianę kulturową w tej dziedzinie<sup>26</sup>. Miejsce to jawi się jako azyl dla instrumentalistek jazzowych.

## **Zakończenie**

Trójmiejskie instrumentalne środowisko jazzowe jest zdominowane przez mężczyzn, a kobiety stanowią jego znikomą część. Pociąga to za sobą różnego rodzaju konsekwencje zarówno dla organizowania świata

---

<sup>26</sup> Pozyskano z <https://www.berklee.edu/jazz-gender-justice>.

społecznego, jak i zasad nim rządzących. Instrumentalistki jazzowe spotykają się z seksistowskim zachowaniem właściwie w każdym obszarze swojej działalności. Wykluczanie ich z aktywnego życia zawodowego zaczyna się już na studiach i dotyka wszystkich etapów kariery. W swoim artykule starałam się przedstawić mechanizmy dyskryminacji i wykluczania instrumentalistek jazzowych z życia artystycznego. Wyodrębniłam też różne strategie przetrwania podejmowane przez artystki wobec dyskryminującego je środowiska muzycznego, które tworzą mężczyźni. Prowadzone przeze mnie badania, oczywiście, warto kontynuować w innych ośrodkach jazzowych. Szczególnie wartościowe byłoby wykorzystanie perspektywy porównawczej, która umożliwiłaby szersze i pełniejsze spojrzenie na poruszaną w tym artykule problematykę.

Mając na uwadze interpretację zachowań trójmiejskiego środowiska jazzowego w perspektywie genderowej, widzę dwa możliwe wyjścia dla artystek – albo bycie „kobietą”, albo „męską”. Kobiety grające jazz na instrumentach, które chcą, by ich obecność była zauważana w środowisku, albo sięgają po „kobiecość”, albo przejmują język grupy dominującej – mężczyzn, stając się wówczas bardziej „męskie”. Nie mają możliwości być po prostu sobą. Borykają się zatem z brakiem społecznie akceptowanych wzorców (kategorii), w których ich prawa do rozwoju artystycznego byłyby analogiczne do tych, jakich beneficjentami są jazzmani. Jak pisze Ardener, grupa dominująca jest zróżnicowana pod wieloma względami, zawsze jednak będzie miała przewagę nad mniejszością, która używa języka większości mniej doskonale (Kościańska 2009) – „męska” kobieta zawsze będzie kimś innym niż „męski” mężczyzna. O podobnego rodzaju impasie pisze Bourdieu w kontekście dostępu kobiet do pozycji związanych z władzą, nazywając to sytuacją „»double bind«<sup>27</sup>: gdy zachowują się jak mężczyźni, narażają się na utratę »kobiecości«, kwestionują bowiem naturalne prawo mężczyzn do zajmowania pozycji, z których wypływa władza; z kolei zachowując się kobieco, wywołują wrażenie bycia nie na miejscu czy niezdolności do sprawowania władzy” (2004: 84).

---

<sup>27</sup> *Double mind* (ang.) – podwójne wiązanie (blokada).

Odpowiedzią na opisaną sytuację może być propozycja Sandry Lee Bartky, która stwierdza, że „kobiecość jako pewna »stylistyka ciała« będzie musiała zostać przekroczona na drodze ku czemuś zgoła innemu niż męskość, która na wiele różnych sposobów jest jedynie jej lustrzanym odbiciem, w kierunku radykalnej, choć wciąż jeszcze niewyobrażalnej, transformacji ciała kobiety” (2007: 69).

## **Bibliografia**

- Anderson, L. (2014). Autoetnografia analityczna (przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska). *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10 (3), 144–167.
- Angrosino, M. (2010). *Badania etnograficzne i obserwacyjne* (przeł. przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Babbie, E. (2004). *Badania społeczne w praktyce* (przeł. M. Bucholc, P. Gadomski, W. Betkiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bartky, S.L. (2007). Foucault, kobiecość i unowocześnienie władzy patriarchalnej (przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski). W: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2: *Kobiecość, męskość, seksualność* (s. 50–75). Warszawa: PWN.
- Bogdanowicz, M. (2017). Nauczanie i propagowanie jazzu w Polsce. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio L – Artes*, 15 (1), 139–157.
- Bourdieu, P. (2004). *Męska dominacja* (przeł. L. Koperewicz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Brodacki, K. (2010). *Historia jazzu w Polsce*. Kraków: PWM.
- Brułiński, M. (2015). Czy pianiści to również aktorzy, czyli kilka refleksji nad gestem w muzyce. *Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ*, 3, 44–56.
- Buchowski, M. (2008). Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowania swojego. *Recykling Idei*, 10, 98–107.
- Budrowska, B. (2004). „Szklany sufit”, czyli co blokuje kariery kobiet. *Kultura i Historia*, 6. Pozyskano z <http://www.kulturalihistoria.umcs.lublin.pl/archives/158>.

- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* (przeł. D K. Krasuska). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Cartwright, J. (2012). *Conscious Inclusion Of Women Musicians*. *Gender Studies*, 11, 235–242. doi: 10.2478/v10320-012-0021-x
- Caudwell, J. (2012). *Jazzwomen: music, sound, gender, and sexuality*. *Annals of Leisure Research*, 15 (4), 389–403. doi: 10.1080/11745398.2012.744275
- Ceraso, S. (2006). *Swinging Through Spheres: Jazz, Gender, and Mobility*. *Nebula*, 3 (23), 46–54.
- Chmura-Rutkowska, I., Ostrouch, J. (2008). *Od optymizmu do cynizmu. Studium męskiej przyjaźni*. W: A. Radomski, B. Truchlińska (red.), *Męskość w kulturze współczesnej* (s. 119–130). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ciesielski, R. (2014). „Jazz w Polsce” czy „polski jazz”? W: R. Ciesielski (red.), *Jazz w kulturze polskiej*, t. 1. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Cieślukowska, D. (2010). *Edukacja antydyskryminacyjna – Wiedza*. W: M. Branka, D. Cieślukowska (red.), *Edukacja antydyskryminacyjna. Podręcznik trenerski* (s. 66–132). Kraków: Villa Decius.
- Danielewicz, S. (2011). *Jazzowisko Trójmiasta. Historia jazzu w Gdańsku, Gdyni i Sopocie 1945–2010*. Kraków: PWM.
- Danielewicz, S. (2014). *Jazzowisko Trójmiasta. Czwarta zmiana*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Gwizdalanka, D. (2001). *Muzyka i płęć*. Kraków: PWM.
- Jones, M.D.E. (2011). *Opening the Canary’s Cage: Sex, Gender, and the Jazz Body*. In: M.D.E. Jones, *The Muse Is Music: Jazz Poetry from the Harlem Renaissance to Spoken Word* (p. 129–166). Urbana, Chicago and Springfield: University of Illinois Press.
- Karłowski, M. *Ladies First! Jazzarium*. Pozyskano z <https://www.jazzarium.pl/przeczytaj/artyku%C5%82y/ladies-first>.
- Kaufmann, J.C. (2010). *Wywiad rozumiejący* (przeł. A. Kopciak). Warszawa: Oficyna Wydawnicza.



- Kędziora, K. (2014). Dyskryminacja. W: M. Rudaś-Grodzka i in. (red.), *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze* (s. 103–106). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Knauer, W. (ed.) (2016). *Gender and Identity in Jazz*. Darmstadt: Jazzinstitut Darmstadt.
- Kopciwicz, L., Rzepecka, K. (2009). Uniwersytet, kobiety i władza: o obecności kobiet w okolicach szczytu akademickich hierarchii. *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja: kwartalnik myśli społeczno-pedagogicznej*, 3 (47), 87–104.
- Kościańska, A. (2009). Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kurz, I. (2014). Stereotyp. W: M. Rudaś-Grodzka i in. (red.), *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze* (s. 520–522). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Kuźma-Markowska, S. (2014). Herstory (herstoria). W: M. Rudaś-Grodzka i in. (red.), *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze* (s. 179–182). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Kwiatkowska, A. (2014). Seksizm. W: M. Rudaś-Grodzka i in. (red.), *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze* (s. 501–503). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Lis, B. (2015). „Męska przyjaźń”. Kilka uwag o kondycji męsko-męskich relacji we współczesnej kulturze Zachodu. *InterAlia. Pismo poświęcone studiom queer*, 10, 57–72.
- McKeage, K. (2002). „Where Are All The Girls?” Women In Collegiate Instrumental Jazz. *GEMS (Gender, Education, Music, & Society)*, 1 (1), 12–19.
- Mękarski, M. (2017). (Nie)widzialny przedmiot – okulary. *Antropologia przedmiotu. Tematy z Szewskiej*, 1 (18), 125–137.
- Millet, K. (1982). Teoria polityki płciowej. W: T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą* (s. 58–111). Warszawa: Czytelnik.
- Niedziela-Meira, J. (2017). Nagranie wykładu „Kobiety Jazzu” w ramach festiwalu JAZZtrębie w Jastrzębiu-Zdroju, 25 kwietnia, Pozyskano z <https://www.youtube.com/watch?v=6Vxxs2weCeE>.



- Okely, J. (2015). Chwile buntu. Płeć, opór i jednostka (przeł. M. Petryk). W: A. Pasięka, K. Zielińska (red.), *Opór i dominacja. Antologia tekstów* (s. 318–340). Kraków: NOMOS.
- Ortner, S. (2015). Opór i problem etnograficznej odmowy (przeł. A. Pasięka). W: A. Pasięka, K. Zielińska (red.), *Opór i dominacja. Antologia tekstów* (s. 159–180). Kraków: NOMOS.
- Pietraszewski, I. (2016). Jak odróżnić się od konkurencji, czyli strategie dominacji w polu jazzu. W: R. Ciesielski (red.), *Jazz w kulturze polskiej*, t. 2 (s. 35–46). Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Pinheiro, R. (2011). The creative process in the context of jazz jam sessions. *Journal of Music and Dance*, 1 (1), 1–5. doi: 10.5897/JMD.9000002
- Reinharz, S. (2015). Feministyczne badania w działaniu (przeł. M. Grabowska). W: K. Dąbrowska, M. Grabowska, A. Kościńska (red.), *Antropologia wobec dyskryminacji* (s. 51–85). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rogowska, L., Stoecker, E. (2010). Seksizm. W: M. Branka, D. Cieślakowska (red.), *Edukacja antydyskryminacyjna. Podręcznik trenerski* (s. 174–178). Kraków: Villa Decius.
- Rustin, N.T., Tucker, S. (eds.) (2008). *Big Ears: Listening for Gender in Jazz Studies*. Durham, London: Duke University Press.
- Said, E. (2005). *Orientalizm* (przeł. M. Wyrwas-Wisniewska). Poznań: Zysk i S-ka.
- Schmidt, A. (2009). *Historia jazzu*. Lublin: Polihymnia.
- Szymanowski, K. (2013). Edukacja w dziedzinie jazzu i muzyki estradowej w wyższym szkolnictwie artystycznym. W: A. Białkowski (red.), *Edukacja w dziedzinie jazzu i muzyki estradowej w Polsce* (s. 15–39). Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca.
- Trębaczewska, M. (2009). Kobiety w muzyce. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica*, 34, 205–227. Pozyskano z [http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/310/205\\_tr%c4%99baczewskafofia%20sociologica%2034.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/310/205_tr%c4%99baczewskafofia%20sociologica%2034.pdf?sequence=1&isAllowed=y).
- Tucker, S. (2002). *Big Ears: Listening for Gender in Jazz Studies*. *Current Musicology*, 71–73, 375–408. doi: 10.7916/cm.v0i71-73.4831

WIMUST (2013). Women in Music Uniting Strategies for Talent Final Report. Fondazione Adkins Chiti: Donne in Musica. Pozyskano z: <http://www.donneinmusica.org/wimust/pdf/e-book-wimust/Ebook-WIMUST-FINAL-REPORT.pdf>.

### **Strony internetowe**

<http://www.amuz.gda.pl/o-nas/historia-uczelnihistoria-wydzialu-iv/>  
(dostęp: 10.06.2019)

<https://www.berklee.edu/jazz-gender-justice> (dostęp: 20.11.2019)

<http://jazzherstory.co.uk/#5> (dostęp: 11.11.2019)

<https://muzykotekaskolna.pl/wiedza/gatunki/gatunki-muzyczne/>  
(dostęp: 17.11.2021)

**Mateusz M. Krawczyk**

Uniwersytet Wrocławski

[mateusz.krawczyk@uwr.edu.pl](mailto:mateusz.krawczyk@uwr.edu.pl)

## **SPRAWCZOŚĆ UCHODźCÓW W CZASIE PANDEMII COVID-19. PRZYPADEK OBOZU W NAKIVALE (UGANDA)**

### **The agency of refugees during the COVID-19 pandemic. The case of the Nakivale settlement (Uganda)**

**Streszczenie.** Życie uchodźców obarczone jest wieloma wyzwaniami, a pandemia COVID-19 dodatkowo je spotęgowała. Odwołując się do teorii strukturalizmu Anthony’ego Giddensa, niniejszy artykuł stanowi próbę analizy zagrożeń, przed jakimi stanęli uchodźcy podczas kryzysu zdrowia publicznego. Próbując odpowiedzieć na pytanie, jak manifestowała się sprawczość uchodźców podczas pandemii COVID-19, szczególny nacisk położono na kategorię relacji podmiotu i struktury na przykładzie zachowań w obozie w Nakivale (Uganda), którego mieszkańcy żyją w przedłużającym się stanie „zawieszenia” (ang. *protracted refugee situations*). W artykule wykorzystano narracje, informacje i dane udostępnione przez przedstawicieli Nakivale Researchers Network – sieci badawczej zlokalizowanej w obozie w Nakivale. Metodologia tej pracy oparta została na koncepcie współobecności (ang. *co-presence*), wykorzystaniu tzw. „technologii życia”, pogłębionych wynikami wywiadu terenowego zrealizowanego w Nakivale przed pandemią COVID-19.

**Słowa kluczowe:** sprawczość, struktura, podmiotowość, upodmiotowienie, integracja, liminalność, stan zawieszenia.

**Abstract.** The lives of refugees are burdened with challenges, which have been aggravated by the COVID-19 pandemic. Referring to Anthony Giddens' structuring theory, this article attempts to analyse the threats faced by refugees during the public health crisis. In an attempt to find an answer to the question of how the agency of refugees manifested itself during the COVID-19 pandemic, special emphasis has been placed on the relationship between the subject and structure on the example of the Nakivale (Uganda) settlement, whose inhabitants live in a prolonged state of "protraction". The article uses narratives, information and data provided by representatives of the Nakivale Researchers Network; a research network located in the Nakivale camp. The methodology of this work is based on the concept of co-presence, the use of the so-called "Technology of life", combined with the results of the field interview carried out in Nakivale before the outbreak of the COVID-19 pandemic.

**Keywords:** agency, structure, subjectivity, empowerment, integration, liminality, "protracted refugee situations"

## Wprowadzenie

Obóz dla uchodźców w Nakivale w południowej Ugandzie jest zamieszany przez ponad 100 tysięcy osób z wielu państw afrykańskich. Od wielu lat kraj ten prowadzi politykę „otwartych drzwi” wobec potencjalnych azylantów. Jednak, jak wskazuje Frank Ahimbisibwe (2019), chociaż jest chwalony za liberalną politykę wobec uchodźców, to na tamtejszą gościnność wpływa szereg wyzwań, między innymi: rosnąca liczba osób żyjących w „stanie zawieszenia” (ang. *protracted refugee situations*), obciążenia systemowe i niewielkie wsparcie międzynarodowe. Pandemia COVID-19 przyczyniła się z kolei do wystąpienia nowych trudności związanych ze źródłami utrzymania i sprawczością uchodźców na całym świecie. Jak niejednokrotnie podkreślono w studiach nad przymusową migracją, działania uchodźców warunkowane są przez podstawową potrzebę poprawy

warunków swojego życia. Tworzą oni tym samym społeczność samowystarczalną (ang. *self-reliant*) (Msabah 2019). Jednocześnie, w przypadku sytuacji kryzysowych, niektóre grupy wrażliwe społecznie nie podejmują działań prewencyjnych, aby uchronić się przed konsekwencjami zagrożeń, co często czyni z nich biernych obserwatorów, zamiast agentów zmiany (Lejano, Rahman, Kabir 2020). Za sprawą prezentowanego studium pragnę zwrócić uwagę na warunki życia uchodźców w czasie kryzysu zdrowia publicznego. Poprzez odpowiedź na pytanie o sposób, w jaki sprawczość uchodźców manifestowała się podczas sytuacji kryzysowej, można przyjrzeć się kwestii ich adaptacji do warunków zagrożenia na płaszczyźnie organizacyjnej, społecznej i kulturowej.

## **Podejście teoretyczne**

Większość teorii definiuje pomyślną integrację uchodźców w kategoriach dostępu do możliwości i zasobów, a także poczucia bezpieczeństwa oraz przynależności do nowego środowiska (Ager, Eyber 2002). W badaniach nad możliwą przyszłością uchodźców (Fiddian-Qasmiyeh, Loescher, Long, Sigona, Milner 2014), lokalna integracja została wskazana jako jedno z trzech „trwałych rozwiązań” (ang. *durable solutions*) – obok repatriacji i przesiedlenia – a także, jak podkreśla Karen Jacobsen, długo traktowano ją jako „zapomniane rozwiązanie” (Jacobsen 2001). Przesiedlenie uchodźców często nie jest możliwe, a ich repatriacja jest naznaczona przeszkodami. W konsekwencji uchodźcy spędzają wiele lat w strefach przygranicznych lub w obozach dla uchodźców. UNHCR określił to zjawisko „przedłużającym się stanem zawieszenia” (ang. *protracted refugee situations*) (UNHCR 2004). Choć życie uchodźców w tym swoistym *limbo* nie jest zagrożone, to jednak ich prawa i potrzeby pozostają głęboko zaniedbane. Przede wszystkim jednak nie są oni w stanie uwolnić się od konieczności przyjmowania pomocy z zewnątrz. Taka sytuacja dotyczy coraz większej liczby azylantów i skłania badaczy do pytania o skuteczne sposoby ich wsparcia.

W tym powyższym kontekście badania czerpią z antropologii i psychologii. Pojęcie „liminalności” brytyjskiego antropologa Victora Turnera oraz „stan wyjątkowy” Giorgio Agambena (ang. *state of exception*) były niejednokrotnie wykorzystywane do analizy (Ghorashi, de Boer, ten Holder 2018). Nie mniej istotna jest także sprawczość (ang. *agency*), posiadająca związek nie tylko ze wspomnianą adaptacją, ale także z praktycznym działaniem. Ruth L. Healey w pracy „Asylum-seekers and refugees: a structuration theory analysis of their experiences in the UK”, korzystając z teorii strukturacji Anthony’ego Giddensa, wskazuje na wpływ zmiennych strukturalnych i indywidualnych na doświadczenia osób ubiegających się o status uchodźcy (Healey 2006). Z kolei Beatrice Akua-Sakyiwah, w badaniu poświęconemu sytuacji uchodźców w Ghanie, zwraca uwagę na istnienie barier instytucjonalnych w dostępie dzieci uchodźców do edukacji (Akua-Sakyiwah 2020).

Anthony Giddens, autor teorii strukturacji, wprowadza podział na strukturę, którą tworzą reguły i zasoby zorganizowane jako zmienne konstytuujące systemy społeczne, swoiste „właściwości strukturalne” oraz na system, na który składają się rutynowe, reprodukowane działania społeczne, formujące relacje między zróżnicowanymi aktorami (Giddens 1984; Turner 1986). Jednocześnie rozpatruje relacje między strukturą a sprawczością<sup>1</sup> w ramach ich ciągłych i współzależnych powiązań. Poprzez koncepcję dwoistości struktury (ang. *dualism of structure*) obrazuje przyczynowo-skutkową relację między sprawczością a jej wynikiem; struktura wyznacza w tym kontekście zarówno początek, jak i konsekwencje działania. Oznacza to, że istnienie struktury jest warunkowane i podtrzymywane poprzez ciągle reprodukowane interakcje społeczne. Struktura – jako zinternalizowany „mentalnie” porządek społeczny – manifestuje się w codziennych ludzkich działaniach warunkowanych przez przepisy prawa, organizację instytucjonalną (tzw. „zewnętrzne ograniczenia”) (Sewell 1992; Sibeon 2004). Tworzy ona ograniczenia, restrykcje oraz możliwości dla sprawczego działania podmiotu. Jest to zagadnienie dalej rozwijane

---

<sup>1</sup> A. Giddens stosuje na przemian pojęcie sprawczości (ang. *agency*) i działania (ang. *action*) podkreślając, że mają one charakter kontekstowy i powiązany z konkretnym systemem społecznym (Little 2012).

w ramach konceptu „dialektyki kontroli” (Giddens 1984), oznaczające działanie generowane przez struktury, które jednocześnie nie jest przez nie determinowane. Warto dodać, że Giddens nie sprowadza sprawczości i struktury do ich podstawowej dychotomii, lecz postrzega je jako dwie strony tej samej monety. Skupia swoją uwagę na tzw. „praktykach społecznych”, podkreślając, że podstawowym problemem badań nauk społecznych nie jest doświadczenie indywidualnego aktora, ale praktyki społeczne uporządkowane „w przestrzeni i czasie” (Giddens 1984). Zwraca uwagę, że żaden system kontroli nie może być doskonały, ponieważ podmioty podporządkowane działaniu władzy zawsze cechują się własną kategorią sprawczości (ang. *agency*) i refleksyjności, czyli zdolności podmiotu do świadomej zmiany (Giddens 1991a; Sweetman 2003). Podmioty mogą zatem zawsze znaleźć sposoby na manifestacje swojego oporu wobec represyjnej struktury (Ortner 2006). Z tych względów to właśnie teoretyczne podejście w analizie przeżyć uchodźców w kontekście relacji między strukturą a sprawczością pomaga zrozumieć charakter ich doświadczeń, bowiem, jak zostanie to omówione w dalszej części artykułu, to właśnie zasady, normy, przepisy prawa, dostosowania instytucjonalne funkcjonujące w ramach ogólnych uwarunkowań strukturalnych określają ich codzienne wybory i aktywność.

## Metodologia

Pandemia COVID-19 wymusiła zastosowanie metod jakościowych, głównie obserwacji uczestniczącej, przeprowadzonej w sierpniu 2019 roku, w środowisku Nakivale Researchers Network (dalej NRN), organizacji pozarządowej założonej z inicjatywy mieszkańców obozu z Nakivale. Do jej głównych zadań należy prowadzenie prac badawczych dotyczących sytuacji uchodźców, współpraca z przedstawicielami środowiska naukowego oraz kontrola etycznej strony eksploracji podejmowanych przez zagranicznych naukowców zajmujących się uchodźcami w tej miejscowości. Reprezentanci NRN zwrócili uwagę, że od 2019 roku uchodźcy, pozostający we wspomnianym wyżej stanie zawieszenia, zmagają się

wciąż z licznymi problemami egzystencjalnymi, które pogłębia pandemia. Z wielu rozmów wynikało, że sytuacja ta posiada istotny wpływ na poczucie ich sprawstwa. W eksploracji posługiwałem się także zdalnym wywiadem terenowym (ang. *remote fieldwork*), konceptem „współobecności” (ang. *co-presence*) (Beaulieu 2010; Pink, Horst, Postill, Hjorth, Lewis, Tacchi 2015) oraz „technologiami życia” (ang. *technologies of life*) (Cruz, Harindranath 2020). Celem współobecności jest osiągnięcie zrozumienia poprzez interakcję i – często – osobiste relacje. Można je zatem kultywować na wiele sposobów, nieograniczonych do fizycznego przebywania w miejscu realizacji badań (Beaulieu 2010; Goffman 1957, 1971). Poprzez nawiązanie przeze mnie relacji z przedstawicielami NRN możliwe było kontynuowanie interakcji nawet po opuszczeniu terenu. Jednocześnie, decydując się na utrzymanie intensywnego kontaktu zdalnego, zastosowałem tzw. technologie życia, przez które Edgar Gómez Cruz i Ramaswami Harindranath rozumieją technologię (lub grupę technologii), która podtrzymuje, a zarazem kształtuje całe spektrum codziennych aktywności osobistych, zawodowych, duchowych i politycznych. Wśród owych „technologii” Cruz i Harindranath wyróżniają m.in. komunikator What’s App, który ze względu na swoją popularność w Afryce stał się ważnym narzędziem wykorzystywanym w zdalnych badaniach terenowych (Cruz, Harindranath 2020).

### **Przed pandemią. Życie w ciągłym stanie zawieszenia**

Pierwszą zmienną, a zarazem polem interakcji, którą warto przedstawić w kontekście analizy sprawczości uchodźców w czasie pandemii COVID-19 jest szkolnictwo, które – według UNHCR - chroni i upodmiotawia dzieci oraz młodzież z rodzin uchodźczych, zapewniając umiejętności potrzebne do prowadzenia niezależnego życia (UNHCR 2021). Teoria strukturalizacji Giddensa może pozwolić w tym przypadku na kontekstowe zrozumienie edukacji, jaką otrzymują dzieci uchodźców w Nakivale, a także pomóc w analizie potrzeb, których zaspokojenie może wzmocnić sprawczość podmiotu.



W Nakivale jest kilka szkół podstawowych, zarówno publicznych, jak i prywatnych. Miejsce w szkołach publicznych jest bezpłatne, ale poziom nauczania jest niski, a wszystkie lekcje prowadzone są w języku angielskim. Inaczej prezentuje się sytuacja w szkołach prywatnych, gdzie dziecko może liczyć na naukę języka angielskiego (oficjalnego języka w Ugandzie), a nauczyciele często posiadają umiejętność porozumiewania się w językach uchodźców (francuskim lub suahili). Jak wskazywali uchodźcy w 2019 roku, administracja obozu nie robi wystarczająco dużo, aby poprawić ich jakość życia, zwłaszcza w kontekście dostępu do edukacji. W studiach nad migracją wskazuje się na powszechną praktykę podejmowaną przez państwo przyjmujące, która polega na ograniczaniu działalności szkół i lokalnych firm w obozach, w celu zniechęcenia azylantów do stałego osiedlania się w nich. Badacze zjawiska wskazują również, że członkowie organizacji wspierających uchodźców wykazują frustrację w rozwiązywaniu ich problemów, a prowadzone przez nich działania przyjmują różne, nie zawsze spójne i przejrzyste formy (Griffiths 2001). Potwierdza to założenia teorii Giddensa, który zwrócił uwagę, że interakcje między strukturą społeczną a sprawczością podmiotu prowadzą często do komplikacji, chociaż paradoksalnie tylko aktywność aktorów społecznych (ang. *human agents*) może zapewnić ciągłość (tj. przetrwanie) struktury. W omawianym przypadku rezultat tej interakcji jest jednak niekorzystny dla uchodźców. Poprzez ograniczania dostępu do edukacji – co może stanowić próbę zachowania *status quo* w sposobie przekazywania wiedzy i organizacji placówek edukacyjnych w Ugandzie – szanse dzieci uchodźców na skuteczną integrację ze społeczeństwem przyjmującym są nikłe. Najmłodszy azylantami są ofiarami utrwalania szkolnych dysproporcji rozwojowych. Co więcej, rolniczy charakter życia w Afryce Środkowej, a także ograniczona mobilność spowodowana różnorodnością językową i etniczną, sprawiają, że teren osady w Nakivale staje się *de facto* ich jedyną możliwą przestrzenią życiową. Świadczą o tym dane: 6% uchodźców w Ugandzie mieszka w stolicy kraju – Kampali – jednak ich większość, czyli 94%, mieszka na stałe w jednym z 13 obozów rozmieszczonych na terytorium kraju (WFP 2021). W trakcie obserwacji uchodźcy niechętnie komentowali perspektywy życia

w Nakivale, wskazując, że w osadzie panują złe warunki bytowe. Warto zauważyć, że najbliższy ośrodek szkoleniowy, który finansowany jest m.in. przez UNHCR, znajduje się godzinę drogi od obozu (Silva 2019). Wszystko to negatywnie rzutuje na rozwój sprawczości uchodźców. Beatrice Akua-Sakyiwah w pracy poświęconej działalności azylantów w warunkach obozu w Ghanie zwraca uwagę na dyrektorów placówek edukacyjnych, którzy przyjmują rolę „oficerów reform” (ang. *reforming officers*), pilnujących przestrzegania zasad i zapewniających ciągłość istnienia struktury. Tym samym w instytucji szkoły dostrzegamy idee Giddensa dotyczącą struktury, która jest reprodukowana i podtrzymywana poprzez określone interakcje społeczne zachodzące w zdefiniowanych ramach regulacyjnych (Akua-Sakyiwah 2020) – w tym przypadku są nimi zarówno przepisy prawa krajowego dotyczące funkcjonowania szkół, jak i modele nauczania oraz ograniczenia, które są nieodłączną częścią doświadczeń uchodźców (w tym: niezdolność do płacenia czesnego, bariery językowe, niewystarczająca liczba placówek edukacyjnych). Wszystko to rzutuje negatywnie na zdolność podmiotu do uzyskania nawet podstawowego wykształcenia.

Drugą zmienną, która determinuje zaistnienie sprawczości uchodźców, jest odczuwana przez nich szansa powodzenia wszelkiego rodzaju inicjatyw (indywidualnych lub grupowych). Giddens zwraca uwagę na rolę aktora społecznego w transformacji reguł rządzących strukturą, która w przypadku obozu w Nakivale manifestuje się poprzez oddolne projekty podejmowane przez azylantów i mające na celu poprawę warunków ich życia. Często napotykają oni jednak przeszkody. Wśród zmiennych osłabiających potencjał uchodźców do prowadzenia oddolnych działań wyróżnia się często aspekt przywództwa w społecznościach lokalnych. Jak podkreślają Alastair Ager i Alison Strang, kwestia relacji społecznych wśród społeczności imigranckiej wpływa na jej zdolność do integracji, ma konsekwencje dla poczucia sprawczości uchodźców i często prowadzi do ich bierności (Ager, Strang 2008). Niemniej istotne jest wsparcie organizacyjne ze strony podmiotów i instytucji organizujących pomoc dla uchodźców lub regulujących ich status formalnoprawny. Niejednokrotnie zwracano moją uwagę na fakt nieotrzymywania przez

uchodźców odpowiedzi na ich zapytania, ignorowanie ich inicjatyw i pomysłów, które miałyby przyczynić się do poprawy jakości życia w osadzie w Nakivale. W takich sytuacjach często obserwowałem poczucie bezsilności i braku perspektyw wśród uczestników badania, co w konsekwencji prowadziło do zaniechania działań podejmowanych przez nich na rzecz swoich społeczności.

Według Michela Foucault władza nie jest tylko czymś zewnętrznym wobec podmiotu, ale okazuje się integralnym składnikiem mentalnych, dyskursywnych i behawioralnych wzorców jego sprawczości (Foucault 1980). Relacje władzy okazują się zatem szczególnym polem, w którym rozgrywa się status mieszkańców obozu w Nakivale. Zwykle pojawia się tu kwestia asymetrii – uchodźcy mogą po prostu „mniej” niż inne grupy, od których zależy ich funkcjonowanie. Jest to zatem trzecia zmienna, decydująca o zaistnieniu i umacnianiu sprawczości tych ludzi. Jako taka wyraża się przez podejmowanie przez nich oddolnych inicjatyw w kontekście ich „stanu zawieszenia” oraz jednoczesnego ich uzależnienia od pomocy oferowanej niemal stale przez organizacje humanitarne lub władze państwa przyjmującego. W praktyce uchodźcy odczuwają znaczną nierównowagę: mają poczucie ograniczenia ich sprawczości, wywołane (co widać dobrze z pozycji obserwatora) wpływem społecznych sił zewnętrznych i wewnętrznych.

Uzupełniając perspektywę Foucaulta o odniesienia do teorii Giddensa, warto podkreślić, że sprawczość uchodźców jest warunkowana przez określone zasady, normy i przepisy prawa państwa przyjmującego. To one tworzą ramy działania, w których rozgrywa się życie uchodźców. Wiąże się to ze wspomnianą koncepcją dwoistości struktury. Kierownictwo obozu, instytucje międzynarodowe i pozarządowe organizują i kontrolują sprawczość podmiotu. Uchodźcy, w tym przypadku, rozpatrują swoją egzystencję poprzez określoną relację społeczną, pomiędzy sobą „MY – uchodźcy” a „zewnętrznymi ograniczeniami” wpływającymi na ich działanie. Tu ujawniały się zatem sposoby postrzegania przez nich organizacji, z którymi mają kontakt. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje Urząd Premiera Ugandy, który administruje terenem osady w Nakivale. Podczas obserwacji uczestniczącej przeprowadzonej

w 2019 roku i później zaobserwowałem, że azylanci obawiają się Urzędu Premiera, jednak zwracają się do niego w różnych sprawach formalno-prawnych. Relację tę można scharakteryzować, wykorzystując terminy kontroli i uzależnienia (Harrell-Bond 1986). Jak wskazują Evan Easton-Calabria i Maurice Herson (Easton-Calabria, Herson 2020) nie ma nic złego w poleganiu na instytucjach lub we wsparciu z ich strony, jednak, jak słusznie wspominają, relacja ta powinna opierać się na podejściu konstruktywnym. Tymczasem uchodźcy, kontaktując się z Urzędem Premiera, niechętnie opowiadają o historiach swojego życia, obawiając się, że mogą one negatywnie wpłynąć na ich status. Inaczej relacja wygląda w przypadku UNHCR, do którego przedstawiciele uchodźcy często się zwracają, co stanowi duże wyzwanie dla obu stron. Uchodźcy nie boją się również szukać pomocy u innych organizacji, jednak odczuwają niski poziom zadowolenia ze świadczonych przez nie usług. Oczywiście ich oczekiwania mogą być niewspółmierne do zasobów i kompetencji organizacji, co należy uwzględnić w badaniach nad tym zjawiskiem.

Czwartą, poddaną obserwacji zmienną, istotną z punktu widzenia sprawczości uchodźców oraz w kontekście trwającej pandemii COVID-19, jest opieka zdrowotna. Jest to obszar najgorzej funkcjonujący w obozie Nakivale. W artykule napisanym przez uchodźcę z Demokratycznej Republiki Kongo i opublikowanym na blogu „Życie w Nakivale” czytamy: „Zachorowanie przez uchodźcę jest jak bycie skazanym na śmierć. Uchodźcy zawsze chorują i nie otrzymują wystarczającej opieki medycznej w szpitalu. To tak, jakby twój status uchodźcy czynił cię niewidzialnym” (Joël 2020a). Termin „niewidzialność” można odczytać, za Francisem Fukuyamą (2018), jako utratę godności<sup>2</sup>. W Nakivale, gdzie dostęp azylantów do podstawowej opieki zdrowotnej jest bardzo utrudniony (pomimo obecności szpitala), uchodźcy zmagają się z traumą, chorobami

---

<sup>2</sup> Pojęcie niewidzialności można odnieść do konceptu „niewidzialnego człowieka” przedstawionego w powieści Ralpha Ellisona pod tym samym tytułem (Ellison 1972). Francis Fukuyama, aby zrozumieć przesłanie Ellisona, wskazuje w swoje książce Tożsamości. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie na uniwersalną potrzebę człowieka związaną z poczuciem godności. Jak podkreśla, prawdziwą zniewagą rasizmu na Północy było to, że Afroamerykanie niekoniecznie byli źle traktowani, ale zwyczajnie niepostrzegani jako bliźni (Fukuyama 2018).

oraz silnym poczuciem niższości. Niemniej jednak jest to stan, z którym potrafią na swój sposób walczyć. Giddens niejednokrotnie podkreśla, że podmioty są w stanie do pewnego stopnia krytycznie ocenić swoją sytuację i rozwinąć zdolność do oporu (Giddens 1984; Ortner 2006). Nie twierdzi jednocześnie, że jednostki są zawsze w pełni tego świadome, natomiast zaznacza, że pomimo ograniczeń w ich sprawczości, mogą one „postąpić inaczej” (Giddens 1984). Zdolność do krytycznej oceny swojego położenia okaże się kluczowa w ograniczaniu konsekwencji pandemii COVID-19.

### **Życie podczas pandemii COVID-19**

Chociaż w pierwszych miesiącach pandemii Uganda była stosunkowo niedoświadczona śmiertelnością i wysokimi wskaźnikami infekcji, to jej władze już 18 marca 2020 roku zdecydowały się na restrykcje. Zakazano więc korzystania ze środków transportu publicznego, udziału w zgromadzeniach publicznych, w tym w ceremoniach religijnych, a także handlu w sklepach niespożywczych. Ten ostatni zakaz egzekwowano przy pomocy służb bezpieczeństwa. 30 marca prezydent Ugandy wprowadził także godzinę policyjną od 19:00 do 6:30 (Olum, Bongomin 2020). W tym kontekście uchodźcy stali się w dużej mierze zależni od bieżącej pomocy humanitarnej<sup>3</sup>. Jednocześnie organizacje udzielające wsparcia uchodźcom same podlegały ograniczeniom zewnętrznym, zmagając się wielokrotnie np. z opóźnieniami w dostawach żywności. Możliwości pomocy były zatem zredukowane.

W czasie pandemii COVID-19 do takiej sytuacji doszło, kiedy Światowy Program Żywnościowy (WFP) zmniejszył racje żywnościowe dystrybuowane w obozach do 70% od kwietnia 2020 roku, a następnie do 60% od lutego 2021 roku. Obecnie trwają przygotowania do wdrożenia

---

<sup>3</sup> Jednocześnie niewidzialność jest przejawem stanu zawieszenia, zahamowania naturalnej sprawczości – w przypadku uchodźców – poprzez uzależnienie uchodźców od permanentnej pomocy humanitarnej. Szerszą perspektywę analizowanego fenomenu można znaleźć w książce *Karawana kryzysu. Za kulisami przemysłu pomocy humanitarnej* autorstwa Lindy Polman (2011).

hierarchizacji zasobów dostępnych dla pomocy żywnościowej. W ramach tymczasowego rozwiązania, od października do listopada 2021 roku, wdrożone zostało podejście polegające na ustalaniu priorytetów geograficznych, na podstawie których 13 obozów dla uchodźców w Ugandzie podzielono na grupy w oparciu o ogólne poziomy podatności na zagrożenia. Nakivale otrzymało obniżoną do 40% rację żywnościową (Schlein 2020; WFP 2021). Oznacza to, że przed pandemią część uchodźców otrzymywała co miesiąc 22 000 UGX<sup>4</sup> (25,71 PLN), natomiast nowo przybyli: 12 kg kukurydzy, 3 kg fasoli, olej i dwie kostki mydła. Od momentu wprowadzenia pierwszych obostrzeń wsparcie dla uchodźców (nie uwzględniając nowo przybyłych) zostało zmniejszone do 19 000 UGX (22,21 PLN). Obecnie wynosi 13 000 UGX (15,19 PLN).

Ponadto racje żywnościowe nigdy nie wystarczały na przeżycie w obozie. Większość azylantów utrzymywała się zatem z drobnej działalności w takich branżach jak: transport (z ograniczeniami w czasie pandemii), hodowla<sup>5</sup>, handel, krawiectwo, fryzjerstwo, rękodzieło. Obóz dla uchodźców obejmuje duży obszar i nie wszystkie punkty dystrybucji żywności znajdowały się w odległości możliwej do pokonania piechotą. Znalezienie pożywienia wymagało więc wysiłku i często kilkugodzinnej podróży. Było to szczególnie trudne dla osób chorych i starszych. W artykule autorstwa uchodźcy z Nakivale opublikowanym w polskim czasopiśmie „Wszystko Co Najważniejsze” czytamy:

Pewna osoba mówiła mi, że otrzymuje jedzenie, ale nie wystarcza ono dla niej i jej rodziny. Nie mają węgla ani drewna, aby coś ugotować. Jedzą więc surowe produkty. Cierpią, chorują, nie mogą liczyć na leczenie. Do szpitala trzeba dotrzeć wczesnym rankiem, ale pacjent zostanie przyjęty dopiero wieczorem – wyjdzie wówczas z lekami, które nie mają zastosowania w leczeniu jego choroby (Joël 2020c).

---

<sup>4</sup> UGX, czyli szyling ugandyjski to w przeliczeniu 0,001169 PLN – według kursu średniego podanego przez Narodowy Bank Polski na dzień 26.11.2021 r.

<sup>5</sup> Niektórzy uchodźcy mają uprawy daleko od miejsca zamieszkania, ale z powodu zakazu korzystania ze środków transportu nie mogli do nich dotrzeć.

Oprócz tego, po wprowadzeniu godziny policyjnej w Nakivale, nasiliły się problemy społeczne: przemoc ze strony służby obronnej wobec osób naruszających obowiązujące przepisy, wzrost liczby małżeństw zawieranych przez osoby nieletnie, nadużywanie alkoholu, nieplanowane ciążę i uzależnienie od narkotyków. Munir Safieldin, przedstawiciel UNICEF w Ugandzie, poinformował, że w okresie od marca 2020 roku do czerwca 2021 roku nastąpił wzrost wskaźnika ciąż wśród dziewcząt w wieku 10–24 lat o ponad 22,5%. Tylko w czerwcu 2020 roku poinformowano o ponad 600 kolejnych przypadkach. Zgłaszane sprawy obejmowały wykorzystywanie seksualne, a nawet jeden przypadek morderstwa. 2 na 10 dzieci spożywało mniej niż jeden posiłek dziennie z uwagi na brak dostępu do programów żywienia szkolnego (Safieldin 2021). Takie informacje wskazują na rosnącą potrzebę interwencji. Giddens zauważa, że wszystkie interakcje społeczne, do jakich dochodzi w ramach struktury, są uzależnione od określonych zasad i zasobów przypisanych do – podtrzymujących jej istnienie – podmiotów. Przemoc i rozwój patologii społecznych, które mogły wystąpić w czasie pandemii COVID-19, obrazują jednak dysproporcje w rozdziale zasobów lub nawet przykłady manipulacji strukturą i jej wykorzystywania na rzecz zaspokajania własnych interesów.

Szczególnie wrażliwą sferą dotkniętą pandemią okazała się edukacja. Uganda znalazła się wśród 20 krajów o największej liczbie dni pełnego zamknięcia szkół od początku pandemii. UNESCO podało, że dziecko w Ugandzie opuściło 149 dni szkolnych w okresie od marca 2020 roku do lutego 2021 roku (UNESCO 2021). W związku z zawieszeniem nauki w szkołach Ministerstwo Oświaty przekazało do domów uczniów materiały edukacyjne. Chociaż nauczyciele w obozie dla uchodźców w Nakivale starali się monitorować naukę uczniów, odwiedzając ich w domu, często nie spotykali ich na miejscu. Niejednokrotnie uczniowie nie wywiązywali się z obowiązków szkolnych z powodu prac domowych. Podczas wywiadu przeprowadzonego przez badaczy z NRN jedna z matek powiedziała, że dzieci są zmuszane do wykonywania prac w domu, aby uchronić je przed szkodliwymi zachowaniami społecznymi, do których dochodzi, gdy pozbawione są nadzoru.



Nauczyciele odgrywają szczególną rolę w strukturze społecznej. Ich zadanie nie ogranicza się jedynie do współtworzenia systemu poprzez udział w codziennych interakcjach, ale są oni również nośnikami (za sprawą procesu nauczania) praw, reguł, zasad i norm, które umacniają istnienie struktury. Ograniczenie edukacji w obozie w Nakivale przez pandemię COVID-19, oprócz destrukcyjnych konsekwencji rozwojowych dla dzieci uchodźców, niesie także zagrożenie dotyczące przerwania procesu nauczania, w którym aktorzy społeczni uczą się rozpoznawać reguły oraz role, których reprodukcja podtrzymuje trwanie struktury.

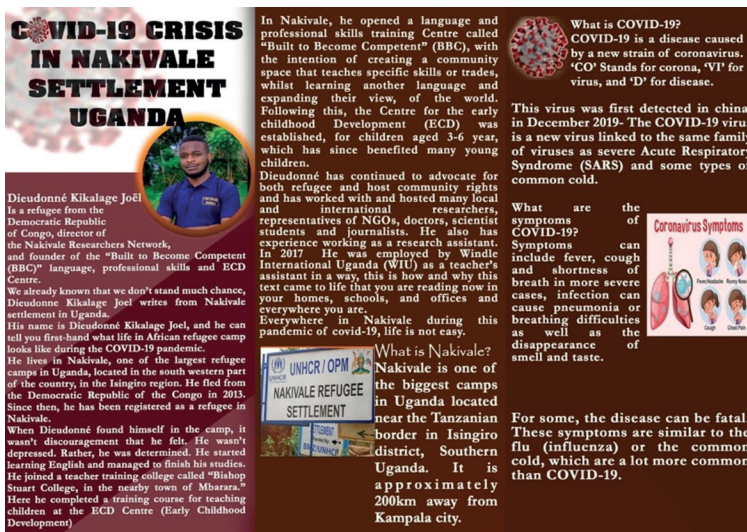
### **Sprawczość i zmiana w czasie pandemii**

Podkreślając rolę sprawczości podmiotu, Giddens przywołuje koncept „agenta celu” (ang. *purposive agents*), przez którego rozumie jednostkę zarówno świadomą rezultatów swoich działań, jak i potrafiącą je uargumentować (Ma 2010). Giddensowi nie chodzi jednak o serię niepowiązanych działań podejmowanych *ad hoc*, ale raczej ciągły sposób postępowania (ang. *flow of conduct*) (Giddens 1984), który umacnia istnienie struktury poprzez podtrzymywanie dynamiki interakcji (w ramach reprodukowanych reguł) między konstytuującymi ją aktorami, działającymi w ramach określonych ram regulacyjnych. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają projekty realizowane w czasie pandemii COVID-19 przez organizacje pozarządowe założone przez uchodźców. Do ich przykładów należy przygotowanie materiałów informacyjnych na temat zagrożeń związanych z wirusem SARS-CoV-2. Dieudonné Kikalage Joël<sup>6</sup>, uchodźca, nauczyciel i założyciel placówki edukacyjnej Built to Become Competent, przy współpracy z NRN sformułował arkusz informacyjny na temat COVID-19 w trzech językach: suahili, francuskim i kinyarwanda. Ulotki zostały rozdane nauczycielom, uczniom i rozwieszono w strategicznych miejscach obozu, w tym w szkołach.

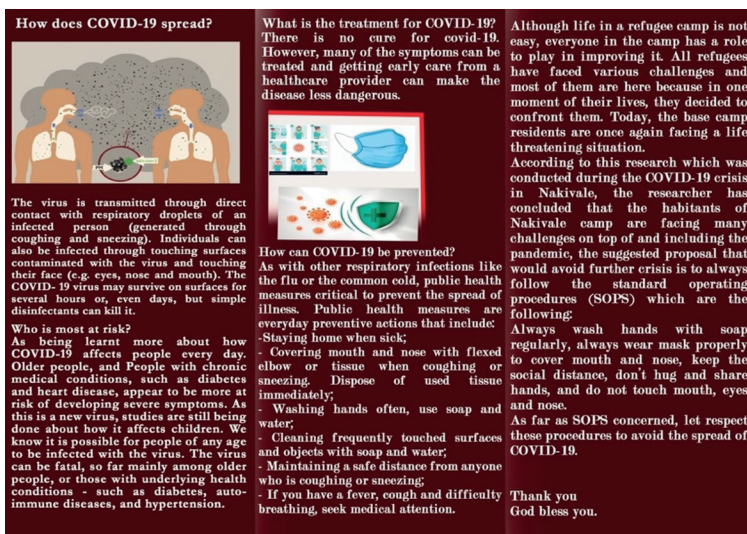
---

<sup>6</sup> Dieudonné Kikalage Joël wyraził zgodę na podanie jego pełnego imienia i nazwiska oraz zawodu w tym artykule.





Fot. 1. Pierwsza strona materiału informacyjnego poświęconego wirusowi SARS-CoV-2 oraz skutecznym środkom ochrony przed zakażeniem (Źródło: archiwum autora).



Fot. 2. Druga strona materiału informacyjnego poświęconego wirusowi SARS-CoV-2 oraz skutecznym środkom ochrony przed zakażeniem (Źródło: archiwum autora).

Giddens niejednokrotnie zaznacza, że sprawczy podmiot (ang. *agent*) ma możliwość oddziaływania w celu osiągnięcia zmiany reguł rządzących strukturą poprzez konkretne działanie (sprawczość). W przypadku, kiedy owa zdolność zanika lub jest ograniczana przez strukturę, konsekwencje zachodzą przede wszystkim w samoświadomości i samopoczuciu podmiotu, najczęściej w postaci rosnącego poczucia jego rezygnacji lub bezsilności. Przykład materiałów informacyjnych opracowanych przez NRN i organizację Built to Become Competent ilustruje siłę indywidualnej sprawczości w transformacji reguł rządzących strukturą. To oddolna działalność zainicjowana i wspierana przez nauczycieli przyczyniła się do sformułowania nowych reguł interakcji w ramach struktury, uwzględniając uwarunkowania zewnętrzne związane z zagrożeniem zdrowotnym. Motywacja podmiotów do podjęcia takich działań wynikała z racjonalnej potrzeby upowszechnienia dobrych praktyk, które mogą łagodzić konsekwencje pandemii COVID-19 i zapewnić uchodźcom poczucie bezpieczeństwa (według Giddensa jest to bezpieczeństwo „ontologiczne”) (Giddens 1991b: 35–42). Mimo że inicjatywa ta nie uzyskała wsparcia ze strony instytucji międzynarodowych ani administracji, to strony te aprobowały konieczność jej realizacji.

Kolejnymi przykładami oddolnych inicjatyw podczas pandemii COVID-19 są projekty organizowane przez Young Africans Refugees Entrepreneurs Network (YAREN), organizację założoną przez grupę uchodźców mieszkających w Nakivale od 2015 roku. Razem z fundacją Yourghas z siedzibą w Polsce zorganizowali 3 października 2020 roku społeczną inicjatywę na temat higieny intymnej i wyzwiań zdrowotnych związanych z pandemią wśród uchodźców w osadzie w Nakivale.

Ważne jest, aby zauważyć, że życie uchodźców, czy to w obozach, czy w miastach, jest pełne cierpienia. Dlatego konieczne jest zwiększenie świadomości społecznej na temat trudnej sytuacji uchodźców w celu opracowania strategii, które pomogą zmienić źródła utrzymania uchodźców. To jest powód, aby uzasadnić wagę tej interwencji, ponieważ w ciągu ostatnich 6 miesięcy sytuacja wydaje się pogarszać. Utrata kapitału biznesowego, brak pracy i ograniczone możliwości mogą prowadzić do wielu niepożądanych ciąż

wśród nastolatków, którym trudno uzyskać wysokiej jakości zestawu menstruacyjne zapobiegające różnym chorobom (Tekst pojawił się w poście na portalu społecznościowym Facebook „Organizacja YAREN” 6.10.2020 roku).

Szkolenie z zakresu higieny intymnej i bezpieczeństwa zdrowotnego dla kobiet w Nakivale prowadziła również organizacja Opportunigee. W tym wieloetnicznym środowisku uchodźczym, gdzie edukacja seksualna wciąż jest tematem tabu, wraz z obserwacją rosnącej liczby młodych dziewcząt wchodzących w pierwszą, nieplanowaną ciążę, ten rodzaj zajęć okazuje się konieczny. Innym projektem przeprowadzonym przez organizację Yaren było szkolenie dla liderów grup w obozie na temat stosowania filtrów do wody. Projekt stanowił część inicjatywy Sawyer Water Filter zorganizowanej przez SUKHI 222. Yaren przekazał również uchodźcom szczególnie narażonym na zakażenie osłony na twarz chroniące przed wirusem SARS-CoV-2. Warto tu także wskazać inicjatywę Opportunigee, która wspólnie z organizacją Alight opracowała bezdotykowy system mycia rąk. Specjalne stacje i zbiorniki na wodę zostały rozmieszczone w różnych miejscach obozu w odpowiedzi na zagrożenie związane z kryzysem zdrowia publicznego.

Ponadto uchodźcy w sytuacji „zawieszenia”, pogłębionej dodatkowo przez warunki pandemii, prowadzą akcje wydawnicze na temat ich aktualnej sytuacji. Informowanie nie omija także naszego kraju – w polskim czasopiśmie „Wszystko Co Najważniejsze” ukazały się bowiem dwa artykuły w językach polskim, angielskim i francuskim (Joël 2020b, 2020c). W pierwszym, opublikowanym w maju 2020 roku pt. „Żyjemy, jeszcze żyjemy”, autor opisuje doświadczenie uchodźców w Nakivale w kontekście wprowadzonych restrykcji, podkreślając, że to nie pandemia jest największym problemem azylantów, ale m.in. brak czystej wody. Drugi artykuł został opublikowany we wrześniu 2020 roku i dotyczył wpływu pandemii COVID-19 na edukację dzieci uchodźców, zwłaszcza pomysłu zawieszenia działalności szkół i jego konsekwencji.

## **Wnioski**

Teoria strukturacji Giddensa zastosowana do analiz wyników badań pozwoliła rzucić światło na dynamikę interakcji międzyludzkich w obozie dla uchodźców w Nakivale oraz na jej powiązanie ze strukturami społecznymi (normami prawnymi, zasobami, kompetencjami, zasadami i zwyczajami regulującymi sprawczość podmiotu). Świat uchodźców z Nakivale odsłania sposób, w jaki regulują oni zasady swojego życia, zwłaszcza w sytuacji kryzysowej jaką jest pandemia COVID-19. Tu uwidoczniła się z kolei rola ludzkiego agenta, z jednej strony podtrzymującego istnienie struktury, a z drugiej zagrożonego jej zmianą – jak w przypadku ryzyka płynącego z przerwania utrwalonych praktyk społecznych.

Działaniami mieszkańcom Nakivale na rzecz poprawy warunków życia przewodziły organizacje pozarządowe. Tymczasem istotny dla realnej poprawy dobrostanu tych ludzi okazuje się proces nabywania przez nich poczucia sprawstwa, które w konsekwencji umożliwia samodzielność (Zimmerman 1995). Ma to istotne znaczenie, bowiem jak ilustrują przykłady działań uchodźców w czasie pandemii COVID-19, choć z pewnością udało im się zachować poczucie sprawczości, ograniczenia nakładane na nich przez strukturę, a także zagrożenia związane z przerwaniem praktyk społecznych, przede wszystkim w zakresie edukacji, mogą przyczynić się do fiaska polityki integracyjnej.

## **Podziękowania**

Artykuł został napisany we współpracy z Nakivale Researchers Network i z pomocą asystenta naukowego Dieudonné Kikalage Joëla, któremu dziękuję także za udzielenie mi informacji i okazaną pomoc.

## **Bibliografia**

- Ager, A., Eyber, C. (2002). Indicators of Integration: A Review of Potential Indicators'. Report to the Home Office Immigration Research and Statistics Service.
- Ager, A., Strang, A. (2008). Understanding Integration: A Conceptual Framework. *Journal of Refugee Studies*, 21 (2). doi: 10.1093/jrs/fen016
- Ahimbisibwe, F. (2019). Uganda and the refugee problem: challenges and opportunities. *African Journal of Political Science and International Relations*, 13 (5). doi: 10.5897/AJPSIR2018.1101
- Akua-Sakyiwah, B. (2020). Intersecting social structures and human actors: Ganfoso refugees' settling experiences and impact on children's education. *Comparative Migration Studies*, 8 (1). doi: 10.1186/s40878-020-00202-4
- Beaulieu, A. (2010). Research Note: From co-location to co-presence: Shifts in the use of ethnography for the study of knowledge. *Social Studies of Science*, 40 (3), 453–470. doi: 10.1177/0306312709359219
- Cruz, E.G., Harindranath, R. (2020). WhatsApp as “technology of life”: Reframing research agendas. *First Monday*. doi: 10.5210/fm.v25i12.10405
- Easton-Calabria, E., Herson, M. (2020). In praise of dependencies: dispersed dependencies and displacement. *Disasters*, 44 (1). doi: 10.1111/disa.12366
- Ellison, R. (1972). *Invisible Man*. New York: A Vintage Book.
- Fiddian-Qasmiyeh, E., Loescher, G., Long, K., Sigona, N., Milner, J. (2014). Protracted Refugee Situations. In: *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199652433.013.0038
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Fukuyama, F. (2018). *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Ghorashi, H., de Boer, M., ten Holder, F. (2018). Unexpected agency on the threshold: Asylum seekers narrating from an asylum seeker centre. *Current Sociology*, 66 (3), 373–391. doi: 10.1177/0011392117703766

- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1991a). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1991b). *The self: Ontological security and the existential anxiety*. In: A. Giddens, *Modernity and selfidentity: Self and society in the late modern age*. California: Stanford University Press.
- Goffman, E. (1957). *Alienation from Interaction*. *Human Relations*, 10 (1), 47–60. doi: 10.1177/001872675701000103
- Goffman, E. (1971). *The Territories of the Self*. In: *Relations in Public. Microstudies of the Public Order* (p. 28–61). London: Allen Lane Penguin Press.
- Griffiths, P. (2001). *Counselling asylum seekers and refugees: a study of Kurds in early and later stages of exile*. *European Journal of Psychotherapy & Counselling*, 4(2). doi: 10.1080/13642530110073275
- Harrell-Bond, B.E. (1986). *Imposing aid: emergency assistance to refugees*. Oxford: Oxford University Press.
- Healey, R.L. (2006). *Asylum-seekers and refugees: a structuration theory analysis of their experiences in the UK*. *Population, Space and Place*, 12 (4). doi: 10.1002/psp.412
- Jacobsen, K. (2001). *The forgotten solution: local integration for refugees in developing countries*. Working Paper No. 45. Pozyskano z <https://www.unhcr.org/research/working/3b7d24059/forgotten-solution-local-integration-refugees-developing-countries-karen.html>.
- Joël, D. (2020a). *At the hospital in the refugee camp*. 25.08.2021. Pozyskano z <https://lifeinnakivale.wordpress.com/>.
- Joël, D. (2020b). *Pandemia zmarnuje nasze wysiłki w walce z analfabetyzmem*. *Wszystko Co Najważniejsze*. Pozyskano z <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/dieudonne-kikalage-joel-pandemia-zmarnuje-caly-postep-we-walce-z-analfabetyzmem-ostatnich-lat/>.
- Joël, D. (2020c). *We are alive, still alive*. *Wszystko Co Najważniejsze*. Pozyskano z <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/dieudonne-kikalage-joel-we-are-alive-still-alive/>.



- Lejano, R.P., Rahman, M.S., Kabir, L. (2020). Risk Communication for Empowerment: Interventions in a Rohingya Refugee Settlement. *Risk Analysis*, 40 (11). doi: 10.1111/risa.13541
- Little, D. (2012). Giddens on Agents and Structures. *Understanding Society*. Pozyskano z <https://undsoc.org/2012/06/09/giddens-on-agents-and-structures/>.
- Ma, L. (2010). *Theory and Education: A Case of Structuration Theory*. Indiana University – Bloomington. Pozyskano z <http://hdl.handle.net/2142/14934>.
- Msabah, B.A. (2019). Refugee migrants as agents of change: Strategies for improved livelihoods and self-reliance. *Verbum et Ecclesia*, 40 (1). doi: 10.4102/ve.v40i1.1851
- Olum, R., Bongomin, F. (2020). Uganda’s first 100 COVID-19 cases: Trends and lessons. *International Journal of Infectious Diseases*, 96. doi: 10.1016/j.ijid.2020.05.073
- Ortner, S.B. (2006). *Anthropology and Social Theory*. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822388456
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., Tacchi, J. (2015). *Digital Ethnography: Principles and Practice*. London: Sage Publications Ltd.
- Polman, L. (2011). *Karawana kryzysu. Za kulisami przemysłu pomocy humanitarnej*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Safeldin, M. (2021). Prioritize re-opening of schools to secure children’s well being . Pozyskano z <https://www.unicef.org/uganda/press-releases/prioritize-re-opening-schools-secure-childrens-well-being>.
- Schlein, L. (2020). WFP to Cut Refugee Food Rations in Uganda for Lack of Cash. *Voice of America*, 25.03.2021. Pozyskano z <https://www.voanews.com/africa/wfp-cut-refugee-food-rations-uganda-lack-cash>.
- Sewell, W.H. (1992). A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology*, 98 (1), 1–29. doi: 10.1086/229967
- Sibeon, R. (2004). *Rethinking Social Theory*. London: Sage Publications Ltd. doi: 10.4135/9781446216989

- Silva, M. (2019). Nakivale Refugee Settlement and its settlers. Pozyskano z <https://marijosilvaphotography.com/Nakivale-Refugee-Settlement-and-its-settlers>.
- Sweetman, P. (2003). Twenty-First Century Dis-Ease? Habitual Reflexivity Or the Reflexive Habitus. *The Sociological Review*, 51 (4), 528–549. doi: 10.1111/j.1467-954X.2003.00434.x
- Turner, J.H. (1986). The Theory of Structuration The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. Anthony Giddens. *American Journal of Sociology*, 91 (4), 969–977. doi: 10.1086/228358
- UNESCO. (2021). Global Monitoring of School Closures Caused by COVID-19 Pandemic report. Pozyskano z <http://covid19.uis.unesco.org/global-monitoring-school-closures-covid19/>.
- UNHCR. (2004). “Protracted Refugee Situations”. Standing Committee, 30th meeting report (No. EC/54/SC/CRP.14).
- UNHCR. (2021). Education. Pozyskano z <https://www.unhcr.org/education.html>.
- WFP. (2021). Uganda: Joint sharing of information with refugees on the prioritisation of WFP’s food assistance.
- Zimmerman, M.A. (1995). Psychological empowerment: Issues and illustrations. *American Journal of Community Psychology*, 23 (5). doi: 10.1007/BF02506983



**Katarzyna Marciniak**

Instytut Antropologii i Etnologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

[kasiamar@amu.edu.pl](mailto:kasiamar@amu.edu.pl)

## **PANDEMIA: CZAS LĘKÓW, MODLITWY I PRZEOBRAŻEŃ SPOŁECZNYCH**

### **The pandemic: a time of fears, prayer, and social transformations**

**Streszczenie.** Artykuł proponuje analizę wybranych zachowań społecznych, które charakteryzowały społeczność polską w obliczu zagrożenia epidemicznego. Autorka zestawia materiały źródłowe dotyczące XVII wieku i późniejszych stuleci z aktualnymi wynikami własnych badań etnograficznych prowadzonych w czasie pandemii COVID-19 w Poznaniu. Celem tekstu jest wykazanie, jak lęk przed chorobą ograniczał i ogranicza funkcjonowanie społeczeństwa polskiego w czasie licznych epidemii oraz zaakcentowanie przy tym podobieństw i różnic w postawach towarzyszących „czasom zarazy”. Przed wszystkim autorka zwraca uwagę na kwestie praktyk religijnych. W wiekach poprzednich czas „morowego powietrza” charakteryzowała zwiększona religijność Polaków oraz powszechne modlitwy w miejscach świętych. Współcześnie centra dotychczasowych pielgrzymek zamknęły swoje podwoje, a kościoły parafialne ograniczyły liczbę mogących uczestniczyć we mszy świętej.

**Słowa kluczowe:** epidemia COVID-19, lęk, przeobrażenia społeczne, morowe powietrze, religijność

**Abstract.** The article analyses social behaviours characterising Polish society in the face of an epidemiological threat, both in the past and contemporarily. It shows how the fear of falling ill limited, and limits, the functioning of Polish society during times of epidemics. Furthermore, it highlights many similarities in how Polish people behaved during times of plague in the 17th century and during the current Covid-19 pandemic, while simultaneously exposing the differences. These differences are particularly visible in popular attitudes towards religion. Whilst in the past, widespread illness and death were met with an increase in religiosity and communal devotion, currently, access to places of worship has been significantly limited. This is especially visible in the case of popular pilgrimage sites, many of which have closed down as a direct result of the pandemic.

**Key words:** epidemics, coronavirus, pilgrimages, prayer, miasma, social transformation

Rok 2020 wraz ze światową pandemią SARS-CoV-2 zmienił sposób patrzenia na dokonania ludzkiego umysłu. W świadomości społecznej człowiek jawił się dotąd jako istota rozumna panująca wszechwładnie nad światem. W XXI wieku nieoczekiwanie ten obraz musiał się skonfrontować z lękiem przed nieznaną, śmiertelną chorobą – współczesną wersją morowego powietrza. W historii, i to nie tylko Europy, wręcz cyklicznie<sup>1</sup> odnotowywano wielkie epidemie przynoszące zagładę. Jak konstatują Krzysztof Polek i Łukasz T. Sroka, epidemie w dziejach Polski i świata znacząco wpływały na różne aspekty życia społecznego, kulturowego, gospodarczego czy politycznego (Polek, Sroka 2016: 7). Zauważają, że od przełomu XIX i XX wieku można zaobserwować coraz szybsze

---

<sup>1</sup> Dobrym przykładem jest cyklicznie od czasów średniowiecza występująca nie tylko w Europie dżuma pojawiająca się w latach: 1346–1671, 1360–1363, 1438–1439, 1456–1457, 1464–1466, 1481–1485, 1500–1503, 1518–1531, 1544–1548, 1563–1566, 1573–1588, 1596–1599, 1602–1611, 1623–1640, 1644–1654 i 1664–1667, 1740–1742. Trzecia pandemia dżumy miała miejsce w latach 1855–1959.

rozprzestrzenianie się chorób. Ich niegdyś bardziej lokalny charakter, staje się coraz częściej globalnym wyzwaniem za sprawą dynamicznego rozwoju transportu wodnego, lądowego, a przede wszystkim lotniczego, co obrazuje przebieg obecnej pandemii<sup>2</sup>.

### **Dawne praktyki zapobiegające epidemii – współczesne analogie**

Historia Polski z XVII wieku dostarcza wiele przykładów praktyk przeciwdziałających chorobom zakaźnym, które są analogiczne do współczesnych działań podejmowanych w celu zapobieżenia pandemii COVID-19.

Andrzej Karpiński w swojej pracy o epidemiach w Rzeczypospolitej między XVI a XVII wiekiem podkreśla fakt częstego występowania morowego powietrza na naszych ziemiach. Wyliczył on, iż w pierwszej połowie XVII wieku jedynie przez sześć lat ludzie nie musieli zmagać się z zarazami (Karpiński 2000: 315). Epidemie te czyniły ogromne spustoszenie zarówno w miastach, jak i na polskich wsiach. Przykładem niech tu będzie Cieszyn, który w 1585 roku nawiedzony został przez dżumę. Wówczas zmarło tam ponad 3 tysiące mieszkańców, co stanowiło 2/3 mieszkańców miasta (Morowe powietrze 2020).

Morowe powietrze często w skrócie zwane „morem” lub „powietrzem”, którego tak obawiali się nasi przodkowie, to „nic innego jak nazwa na epidemię różnych chorób zakaźnych takich jak: ospa naturalna, tyfus plamisty, czerwonka, dur brzuszny, odra, grypa czy też dżuma” (Sierba 2016: 44). Choroby te sprawiały, że życie społeczne i polityczne w Rzeczypospolitej zamierało, boleśnie dotykając wszystkie stany,

---

<sup>2</sup> 31 grudnia 2019 roku Chiny informują WHO o nietypowych przypadkach zapalenia płuc występujących w kraju. 12 stycznia 2020 roku – pierwsze potwierdzone przypadki SARS-CoV-2 odnotowano w Japonii i Tajlandii, 27 stycznia 2020 roku – epidemia obejmuje Francję i do końca stycznia chorują już obywatele Rosji, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii i Szwecji. W lutym wirus dociera do Filipin, Kuwejtu, Bahrajnu, Iraku, Afganistanu, Omanu, Norwegii, Rumunii, Gruzji, Pakistanu, Macedonii, Brazylii, Estonii, Danii, Holandii, Irlandii Północnej. W marcu kolejne państwa zgłaszają przypadki chorych: Polska, USA. Epidemia faktycznie już w marcu odnotowana jest niemal we wszystkich państwach globu.

wymuszając zmiany funkcjonowania społeczeństwa. Tworzono wówczas nowe wzorce zachowań – adekwatne do zaistniałej sytuacji – których celem było przetrwanie objętej chorobą grupy. Taką sytuację przedstawia przywołany Michał Sierba, analizując listy urzędników podlaskich Macieja Brzezińskiego i Stanisława Kurosza adresowane do Krzysztofa II Radziwiłła w I połowie XVII wieku. Wprowadzono zatem liczne obostrzenia: odwołano Trybunał Koronny w Lublinie, zostały zawieszane obrady sejmu, królowi codziennie ślano raporty o liczbie zgonów w stolicy. Nie dziwi, że król domagał się takowych raportów skoro: „Na tej ulicy, gdzie jest dwór WKsMci [ul. Długa – M.S.] najniebezpieczniej, ale i w rynku i po inszych ulicach źle. 165 domów i kamienic wymarło, w jednych niewiele, w drugich domach nic nie zostało” (Sierba 2016: 47). Z obawy przed chorobą dochodziło do izolacji społecznej: dwory zamykano dla postronnych, podróżowano jedynie w celu ucieczki przed zarazą (przyczyniając się tym samym do jej rozprzestrzeniania), chłopci zaprzestawali odrabiać pańszczyznę, również zaprzestano rozsyłać listy, zamierał handel, zakazywano wszelkich zgromadzeń, zamykano szynki i karczmy (Sierba 2016: 48–47).

W czasach naznaczonych epidemiami zamykano również łącznie miejskie czy niektóre warsztaty, jak miało to miejsce w Krakowie, gdzie w 1543 roku z powodu panoszącego się „moru” doszło do zamknięcia wszystkich instytucji publicznych (Sowina 2016: 180–181). Również sądy miejskie mocno ograniczały swoją działalność – najczęściej na staży praworządności pozostawiano jednego lub dwóch rajców, ewentualnie ławników lub notariuszy. Dobrym *exemplum* jest tu sąd miejski w Sandomierzu, który w czasie epidemii dżumy z roku 1564, rozstrzygał jedynie drobne sprawy, które nie wymagały długich procesów karnych. Postępowania sądowe dotyczyły jedynie gwałtów, kradzieży w domach czy też drobnych przestępstw. W „czasach morowych” zabraniano zgromadzeń, a to prowadziło również do zakazu brania udziału w pochówkach (Budzy 2016: 197).

Powszechną praktyką mającą na celu ochronę ludności przed skutkami pandemii, było zamykanie miast i wsi przed podróżującymi, ewentualnie wpuszczano ich w obręb miast po odbyciu stosownej kwarentanny. Dodatkowo osady zabezpieczano okopami morowymi, które

miały utrudniać do nich dostęp osób z zewnątrz. Włodarze miejscy wydawali również polecenia, by z terytoriów im podległych usuwać żebraków i kobiety lekkich obyczajów, których podejrzewano o roznoszenie zarazy. Osoba z zewnątrz jawiła się jako ta, co zaburza wewnętrzną homeostazę struktury społecznej i zagraża grupie nie tylko jako potencjalny nosiciel choroby, lecz również (co jest bardzo istotne w kontekście magicznego odbioru świata) ktoś być może naznaczony klątwą zagrażającą istnieniu całej społeczności. Dodatkowo, z powodu powszechnie w czasach zarazy panującego głodu, stanowiła konkurencję w dostępie do reglamentowanych towarów spożywczych. W tych okolicznościach zamożniejsi i bardziej wpływowi mieszkańcy salwowali się ucieczką. Dotyczyło to zarówno tych, którzy z urzędu byli odpowiedzialni za bezpieczeństwo miasta (burmistrzowie i rajcy), jak i tych, którzy odpowiadali za niesienie pomocy duchowej jego mieszkańcom (kanonicy czy prałaci). Również miasta opuszczali sami, dobrze sytuowani mieszkańcy.

Obecność zbliżającej się zarazy i destrukuralizacja codziennego środowiska potęgowały poczucie osamotnienia i zagrożenia. Dotknięty chorobą człowiek stawał się nie tylko podmiotem obcym, ale przede wszystkim niebezpiecznym. Chorych natychmiast izolowano w lazaretach budowanych zazwyczaj na peryferiach miast lub poza ich murami. Zakażeni pozbawieni byli opieki, przez co szanse na wyzdrowienie znacząco malały. Nawet księża nie zbliżali się do chorych i umierających z hostią i podawali ją za pomocą szufelki przymocowanej do pałeczki długości około 1 metra (Juszczuk 1994: 37).

Mimo upływu dwóch stuleci opisywane wyżej praktyki przypominają współczesne prewencyjne zachowania społeczne, powodowane strachem przed zakażeniem. Na przykład, w wyniku Rozporządzenia Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 roku w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii, zawieszono działania Sejmu i Senatu, ograniczono dostęp do wszelkich urzędów państwowych, teatrów, kin, kościołów, zamknięto szkoły, muzea, uczelnie. Lęk przed chorobą (szczególnie w pierwszym etapie pandemii) był powszechny i prowadził do eskalacji konfliktów w niektórych placówkach, które ze względu na

rodzaj świadczonych usług, nie mogły ograniczyć kontaktów z ludźmi<sup>3</sup>. Przykładem niech tu będą obawy pracowników Poczty Polskiej, którzy domagali się od swych zwierzchników dostępu do adresów osób objętych oficjalną kwarantanną, by zostać zwolnionym z obowiązku dostarczania im poczty<sup>4</sup>. Głęboka izolacja społeczna jawiła im się jako jedyny sposób na zapobieżenie rozprzestrzenianiu się choroby. Przede wszystkim jednak miała chronić zdrowie i życie samych pracowników oraz ich rodzin.

### **Samotność i cmentarze w czasach zarazy**

Szczególnie trudną egzystencjalnie cechą pandemii jest osamotnienie aktorów społecznych. Podobieństwa w zachowaniach mających miejsce w XVII wieku i obecnie dotyczą również ostatnich godzin życia osób umierających na skutek zakażenia. W poprzednich wiekach, gdy nadchodziła godzina śmierci, chorym odmawiano kontaktu z bliskimi, pozbawiano ich możliwości pogodzenia się – niejednokrotnie ze zwaśnioną rodziną czy sąsiadami. Zarzucano głęboko zakorzenione w polskiej tradycji zwyczaje związane z godną śmiercią. Podobnie i obecnie, osoby ciężko chore na COVID-19 umierały osamotnione w szpitalu, a rodzinom odmawiano możliwości pożegnania się z nimi. Dodatkowo otrzymując ciało zmarłej osoby rodzina nie miała już możliwości zobaczenia ciała, a jedynie zamkniętą trumnę<sup>5</sup>.

Czas epidemii oznaczał zawsze przymusową samotność, która nie kończyła się z chwilą śmierci a wręcz przeciwnie, trwała jakby dalej. Zmarłych chowano bowiem pod osłoną nocy, w zbiorowych mogiłach, bez jakichkolwiek świadków nawet ze strony rodziny. Nekropolie są miejscami pamięci, w których groby zmarłych świadczą o ich przynależności wspólnotowej, rodzinnej, religijnej czy też narodowościowej (Józefów-Czerwińska 2012: 129). Są miejscami łączącymi przeszłość

---

<sup>3</sup> Dziennik Ustaw 2020, pozycja 491. Pozyskano z <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU2020000491>.

<sup>4</sup> Wywiad przeprowadzony z pracownikiem Poczty Polskiej w kwietniu 2020 roku.

<sup>5</sup> Wywiad przeprowadzony w Puszczykowie 18 kwietnia 2021 roku.

z terażniejszością i przyszłością, stanowią o trwaniu wspólnoty i konstytuują tę wspólnotę jako strażnika miejsca, czy całego terytorium. Grób pandemiczny, chociaż jako taki jest praktyką prewencyjną w czasie choroby (izolacja zakażonych ciał zmarłych), to jego zbiorowy wymiar ma wymowę głęboką symboliczną. Przede wszystkim jako taki jest pozbawiony swego semantycznego – zindywidualizowanego – znaczenia. Staje się anonimowy, bezosobowy, świadcząc jedynie o klęsce i tragedii nie jednostek, a całych grup. Usytuowany często poza granicami cmentarzy, nadaje im dodatkowe znaczenie wyobcowania, porzucenia – jako taki jest miejscem „przeklętym przez los”. Ciała osób w nim pochowanych łączy jedynie choroba i czas śmierci, a nie więzi krwi z tymi, którzy dokonali pochówku. Grób staje się więc miejscem nie tyle szacunku, ile porzucenia i wygnania. Stygmat choroby trwa nadal, choć życie się już skończyło. Mogiły morowe pozbawione zostają charakteru mediacyjnego, o którym wspomina Bożena Józefów-Czerwińska (2012: 132). Stają się wyłączone przestrzennie ze wspomnień żyjących (nie odwiedza się tych miejsc, nie odmawia się nad nimi modlitw, nie „rozmawia się z przodkami”). Pamięć o nich jednak istnieje, co świadczy o tym, że mieszkańcy wciąż połączeni są więzią wspólnotową, terytorialną i historyczną. W minionych wiekach, z obawy przed ewentualną zemstą ze strony zmarłych w wyniku morowego powietrza, mogiły tego rodzaju naznaczano krzyżem, tym samym włączając je w obieg społecznego znaczenia przestrzeni.

Kontekstualne osadzenie społeczności w danej przestrzeni wymuszało pamięć o grobach morowych, ale pozwalało zapomnieć o jednostce. Jednakże cmentarze morowe zdecydowanie szybciej niż cmentarze parafialne czy miejskie ulegają wykluczeniu z pamięci. Anonimowość mogił przyspiesza wymazywanie z pamięci nie tyle tych, którzy zostali tam złożeni (o nich pamiętają najbliżsi), ile dowodu na bezradność ludzi w obliczu nieprzewidywalnego. Przykładem takiej zapomnianej pandemicznej nekropolii jest cmentarz znajdujący się w Krzyżownikach, ukonstytuowany prawdopodobnie w 1831 roku, na obrzeżach XIX-wiecznego Poznania. O jego obecności świadczy plan miasta Poznania z 1949 roku. W latach późniejszych na jego obszarze założono szkółkę roślin, przyczyniając się tym samym do całkowitego wyparcia nekropolii z pamięci



mieszkańców, usuwając to miejsce z symbolicznego terytorium *sacrum* do którego należą zwykle cmentarze. Mieszkańcy pobliskich Smochowic (dzielnicy miasta Poznania) absolutnie nie zdają sobie sprawy z tego, że ich ulubione miejsce spacerowe, porośnięte zdziczałymi ozdobnymi krzewami i drzewami, jeszcze sto lat temu było nekropolią miasta Poznania z czasów epidemii cholery<sup>6</sup>.

### **Boskie przyczyny pandemii?**

W tak zwanej kulturze ludowej choroby bardzo często posiadają konotację magiczną, związaną z ingerencją sił oraz nadprzyrodzonych bytów. Wyniki wielu etnograficznych badań potwierdzają tezę, iż nadal w kulturowej wizji świata poczesne miejsce zajmuje Bóg (Józefów-Czerwińska 2016: 337). Ten sposób postrzegania i tłumaczenia świata otaczającego człowieka był silnie widoczny w wiekach poprzednich, gdzie morowe powietrze jednoznacznie tłumaczono jako karę za popełnione grzechy. Uzasadnienie kary upatrywano w niedostatecznie gorliwie wyznawanej wierze w Boga, w braku sił wewnętrznych do zwalczania pokus, w ludzkiej skłonności do grzechu, a także w niewystarczająco mocnym wzbudzeniu aktu pokory i skruchy. Jako środek mający na celu zahamowanie „wielkiego umierania” propagowano umocnienie religijne w drodze modlitw, suplikacji i procesji – w zgodzie z przekonaniem, że winni sytuacji są wszyscy ludzie, nie tylko wierzący.

Motyw kary za grzechy przewija się przez listy wspomnianych już wyżej urzędników podlaskich Macieja Brzezińskiego i Stanisława Kurosza: „plaga boża morowego powietrza zaczęła się odnawiać” czy też „z łaski bożej, dotąd cicho od powietrza” (Sierba 2016: 50). Ten sposób myślenia nie jest i dzisiaj odosobniony. Wystarczy zapoznać się z treściami dowolnej przeglądarki internetowej po wpisaniu hasła: „koronawirus karą za grzechy”. Dziesiątki stron odsyłają wówczas do artykułów podtrzymujących ten sposób

---

<sup>6</sup> Wywiady przeprowadzone z mieszkańcami Smochowic w lutym i marcu 2021 roku.



postrzegania pandemii<sup>7</sup>. Również przedstawiciele Kościoła Katolickiego wpisują się w ten dyskurs: nie tylko kazaniami, lecz także innymi działaniami. Przywołać w tym miejscu można chociażby poczynania ks. Cezarego Chwilczyńskiego, który w awionetce „oblatywał” swoją parafię i miasto Wrocław trzymając na kolanach figurę Maryi Panny, relikwiarz oraz monstrancję (Fot.1.). Zabiegi te miały zapewnić ochronę miastu przed zbliżającą się pandemią. Film relacjonujący przebieg tej modlitwy nadal jest dostępny na stronach FB prowadzonych przez „Tygodnik Katolicki Niedziela”<sup>8</sup>.



Fot. 1. Ks. C. Chwilczyński, proboszcz Żurawina, w awionetce nad swoją parafią modlący się o ochronienie miasta przed pandemią<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Zob. Koronawirus karą za grzechy homoseksualizmu i aborcje. Pozyskano z <https://wroclaw.wp.pl/wroclaw-koronawirus-kara-za-homoseksualizm-i-aborcje-towarzystwo-salezjanskie-zabiera-glos-6486085878134913a> archiwizacja 10 oraz Jastrzębski, B. Dies irae. Czy zaraza jest karą Boską? Pozyskano z <https://teologiapolityczna.pl/bartosz-jastrzebski-dies-irae-czy-zaraza-jest-kara-boska-1>.

<sup>8</sup> [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=257829391884402&id=297465142122](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=257829391884402&id=297465142122).

<sup>9</sup> Białousz, I. (2020). Ksiądz latał nad miastem. „To nie happening, to nadzieja w tej nadzwyczajnej sytuacji, w której się znajdujemy”. Pozyskano z <https://tvn24.pl/wroclaw/koronawirus-w-polsce-zorawina-ksiazd-w-awionetce-modlil-sie-w-intencji-oddalenia-pandemii-4353751>.

Wielu badaczy twierdzi, że zarówno okres poprzedzający nadejście pandemii, jak i czas choroby, charakteryzuje wzrost pobożności, który obejmuje takie akty jak darowizny na rzecz wspólnot religijnych, fundacji szpitalnych czy też fundacji na rzecz ubogich (Budzy 2016: 197). Ludność dotknięta morowym powietrzem przeżywała wielki szok, na skutek którego radykalizowały się postawy społeczne: z jednej strony rozdiła się dewocja (masowe ruchy biczowników), z drugiej szukano w społeczeństwie osób odpowiedzialnych za szerzenie się zarazy. Zazwyczaj winnymi okazywały się mniejszości etniczne czy religijne. Jak zauważa Małgorzata Jaszczuk obiektem szczególnie silnej agresji stawali się Żydzi, których podejrzewano o celowe zatrucie wody, mające w efekcie doprowadzić do rozprzestrzenienia się epidemii. Nieuprawnione podejrzenia, negatywne postrzeganie Innych, skutkowały syndromem kozła ofiarnego w społeczeństwach Europy: podejmowano masowe pogromy, szczególnie w Niemczech, Francji i Hiszpanii. Jednakże swe podejrzenia kierowano również ku przedstawicielom konkretnych zawodów, na przykład ku grabarzom, których oskarżano o „sprzyjanie zarazie” przez smarowanie ławek kościelnych czy drzwi domów maściami sporządzanymi z ciał trupów (Juszczuk 1994: 37). Mechanizm obwiniania określonych grup za panoszenie się pandemii nadal jest widoczny. Dziś są rzekomo odpowiedzialni za nią najbogatsi, jak Bill Gates, czy wielkie farmaceutyczne korporacje, które podejrzewa się o to, że wzniecają pandemię, by czerpać finansowe zyski z wyprodukowanych szczepionek. Przez świat przetaczają się protesty gromadzące osoby sprzeciwiające się wszelkim ograniczeniom wynikającym z obostrzeń pandemicznych, co z pewnością warte jest podjęcia osobnych badań.

### **Mediacyjna rola Matki Bożej w czasach epidemii**

W czasach pandemii, co można zaobserwować w ramach wyznania rzymsko-katolickiego, zwykle wzrastała religijność Polaków. Niedługo gorliwość ta znajdowała nawet swoje odbicie w poezji. Wiersze stanowiły świadectwo niepokojów mieszkańców ówczesnej Polski i były

estetycznym wyrazem specyficznej zaradczości. Poeci powierzali życie narodu i funkcjonowanie państwa Matce Bożej, czego przykładem niech będzie *Dystych elegijny do Maryi Panny o powstrzymanie szalejącej zarazy* autorstwa renesansowego poety i uczonego krakowskiego Pawła z Krosna:

Przybądź z pomocą, czcigodna Matko, do ludu ciepiącego  
I wyciągnij, proszę, swoją rękę przynoszącą zdrowie [...]   
Oraz odpędź, Dziewico łaskawa, śmiercionośne groźby,  
Powstrzymaj sprawiedliwą prawicę zagniewanego Jowisza  
I oddal surowa karę wzburzonego Boga. [...]   
Niech Eol łagodny zamknie w jaskini zabójcze wiatry  
I ześle na naszą ziemię zdrowe powietrze.  
Przecież ty łatwo możesz przepędzić ohydny zarazę,  
Krusząc krwawe ostrza w ręku sierpowego starca.  
Ty możesz wyrzucić śmiercionośne prawidła [...]   
Do ciebie, o Panno święta, błagalne zanoszę modły,  
I na twardą ziemię przed Tobą upadam.  
Przybądź sama z pomocą, o Matko, twojej trzodzie [...]

(Mazurkiewicz 2008: 117–118).

W Polsce figura biblijnej Miriam, matki Jezusa z Nazaretu, w tradycyjnej katolickiej rzeczywistości pojawiała się jako symbol mocy, najsilniejszego pośrednictwa pomiędzy Bogiem a wiernymi. Jeszcze w XIX wieku, w obliczu szalejących epidemii, wiele maryjnych miejsc kultu przeżywało prawdziwe oblężenie. Gromadzili się tam wierni, którzy swój los powierzali Bogurodzicy – licznie przybywali nie tylko okoliczni mieszkańcy, ale również pielgrzymi z dalszych okolic, oczekując od Matki Najświętszej szczególnej ochrony, którą (jak głęboko w to wierzyli) oczywiście dostawali. I jak pisał w połowie XIX wieku zdziński kronikarz: „Nie dziw więc, że [...] w czasie morowej zarazy, w latach 1653 i 1662, miasta Śrem i Wolsztyn uciekły się pod szczególną opiekę Matki Boskiej Boreckiej, i że przypisywana jej przeważnej przyczynie nagłe ustanie pomoru” (Opis kościoła w Borku, brak daty wydania: XV). Inny analogiczny przykład podaje „Tygodnik Katolicki” z 1864 roku. Jest to opis

pożegnania dorocznej pielgrzymki z Rozdrażewa do Lutynii, „która rok rocznie od czasu cholery 1854 tu dotąd przybywa” (Tygodnik Katolicki 1864: 272). Ponadto mieszkańcy wiosek, na terenie których znajdowały się sanktuaria, wierzyli, że Matka Boża w czasie panującej epidemii otaczała ich szczególnie czułą opieką. Na poparcie swego zdania przywoływano przykłady z przeszłości. Tak było, między innymi, w Górze Klasztornej, w okolicy której, w 1710 roku, panowała zaraza cholery, na którą w pobliskiej Łobżenicy zmarło ok. 1500 osób, jednakże mieszkańcy samej Góry klasztornej ocaleli (Kruża 1953: 9).

O pielgrzymowaniu do pobliskich miejsc kultu w czasie panującej zarazy i tuż po niej również doskonale świadczą wota, które mimo licznych wojen, grabieży, a także powszechnego zwyczaju przetapiania ich na sukienki wotywnie zasłaniające cudowne wizerunki, zachowały się do naszych czasów. Jedno z takich wotów, pochodzące z 1708 roku, znajduje się w Sanktuarium Matki Bożej Cierpliwie Słuchającej w Rokitnie. Jest to srebrna, rytowana plakietka o wymiarach 36,7 na 31,5 cm, w której górnej części umieszczono wizerunki Matki Bożej Rokitniańskiej oraz Rocha i Sebastiana, czyli świętych patronów strzegących od zarazy. Natomiast w dolnej części przedstawiony został tłum wiernych reprezentujący przedstawicieli wszystkich stanów: poczynając od hierarchii kościelnej, a na zwykłym ludzie kończąc. Należy przypuszczać, iż w obliczu szerzącej się epidemii po pomoc do Matki Bożej Cierpliwie Słuchającej udawali się nie tylko indywidualni wierni, lecz także przedstawiciele całego miasta, czy nawet okręgu. Wotum to jest zapewne dziękczynną fundacją zbiorową, ofiarowaną przez społeczność w podziękowaniu za ocalenie od wówczas panującej zarazy. Z tego też czasu pochodzi inna srebrna plakietka, na której oprócz wizerunku Matki Bożej Rokitniańskiej umieszczono czterech fundatorów z różańcami w ręku, a także postać św. Rocha – patrona chroniącego ludzi przed zarazą. Podobna plakietka wotywna zachowała się również w Sanktuarium Matki Bożej na Świętej Górze pod Gostyniem. Na jej rewersie znajduje się łaciński napis:

Votum Sanctissimae Virgini Matri Magni Dei Parenti MARIAE  
Affictorum Consolatrici empote pestis Anno 1653 Gostinae gras-  
santis obtulit Ile cliens o Virgo tuus qui supplise nocturnus adit

teq diurnus adit I W / G S., czyli Wotum do Najświętszej dziewicy Wielkiej Matki Boga Rodzicielki Maryi Pocieszycielki Utrapiionych. W czasie zarazy roku 1653 szalejącej w Gostyniu ofiarował Twój poddany o Dziewico który błaga Ciebie we dnie i nocy.

Przywołane w tym miejscu przykłady plakietek świadczą o nie tylko o tym, że w czasie zagrożenia oddawano się opiece Matce Bożej, ale przede wszystkim pokazują, w jaki sposób grupa poszukiwała dróg do utrzymania równowagi społecznej zniweczonej przez pandemię. Dodatkowo wota te stawały się zasobami kulturowymi, na bazie których społeczność budowała swoją religijność i utrzymywała mechanizmy zachowania w obliczach zagrożenia epidemicznego. Kategoryzacja świata i przestrzeni opiera się o doświadczenia zbierane przez pokolenia żyjących w niej społeczności. Jeśli te doświadczenia zostają utrwalone, stają się dziedziczną wiedzą przynależną nie tyle do jednostki, co do całej społeczności, która jest nosicielem konkretnego doświadczenia. W takim ujęciu wotum jawi się nie tylko jako przykład indywidualnej czy zbiorowej pobożności, ale staje się również nośnikiem pożądanego zachowań wszystkich członków grupy, celem których jest utrzymanie porządku społecznego. Wotum staje się nośnikiem mikrosugestii kierowanych do danej grupy społecznej z pożądanymi wzorcami postępowania w obliczu zagrożenia, i to nie tylko epidemicznego.

Model społecznego zachowania w przestrzeni wspólnoty multiplikowany był nie tylko przez plakiety wotywnie, ale również przez pieśni śpiewane w miejscach kultu. Pieśni sanktuaryjne są nosicielami lokalnej historii cudów dokonywanych za wstawiennictwem Bożej Rodzicielki. Przypominają one o empirycznych doznaniach zarówno jednostki, jak i całej zbiorowości. Tym samym budują model pożądanego, społecznego zachowania, który odtwarzany jest nie tylko w sytuacjach zagrożenia. Dlatego w tak wielu pieśniach śpiewanych w sanktuariach maryjnych wspomina się interwencję Maryi w czasie panującej zarazy, jak chociażby we fragmencie pieśni „Matko radości w Góreckim obrazie” pochodzącej z Górki Duchownej: „[...]Morowa *plaga* gdy śmierć wokół siała, / Tutejszą zawdy dziedzinę mijała, / I nikt z przychodniów zdrowia nie uronił / Co tu się schronił [...]” (Jagosz 1997: 160).

M. Halbwachs zauważył, że przeszłość „nie tyle przechowuje się w jakichś szczelnych i zaplombowanych magazynach, ale raczej odtwarza się ją w dyskursie społecznym za pomocą teraźniejszości” (Halbwachs 1969: 7). Przeszłość, której się nie odtwarza, zostaje zapomniana, a skoro została zapomniana to znaczy, że nie była społecznie istotna. Pieśni sanktuaryjne w takim ujęciu stają się zarówno rezerwuarem społecznej pamięci (historii grupy), jak i znakiem skuteczności modlitwy w obliczu lęku wywołanego epidemią. Powodują, że historia na nowo jest odtwarzana i przeżywana.

W czasach zagrożenia epidemicznego nie tylko kościoły przyciągały do siebie wiernych szukających pomocy. Lud szukał ochrony i pocieszenia dosłownie wszędzie. Spotykano się przy przydrożnych kapliczkach czy krzyżach, aby tam, w pobliżu miejscowego *sacrum*, błagać o litość. Wymownym przykładem uciekania się do obrazu umieszczonego w przydrożnej kapliczce jest Licheń, gdzie dopiero po epidemii cholery i cudownym ocaleniu miejscowej ludności wizerunek został uroczystie przeniesiony do kościoła. Oczywiście ten fakt znalazł swe odbicie w licznych pieśniach i legendach rozślawiających sanktuarium, jak chociażby w pieśni „Bolesna Królowo Polski ratuj nas! Tę ziemię biedną, gdzie lasy, piaski” (Jagosz 1997: 226, 229). Miejsca te nacechowane kontekstualnością posiadają mediacyjny charakter, co stanowi o ich ważności w przestrzeni kulturowej i społecznej. Nacechowane są kodami kulturowymi, które potrafi zdekonstruować dana grupa lokalna, religijna czy społeczna.

Obecna pandemia, mimo wielu podobieństw odnoszących się do sfery *sacrum*, przynosi zupełnie odmienne praktyki. Jeśli w wiekach poprzednich powszechnie gromadzono się w miejscach świętych na modlitwach w intencjach zatrzymania choroby, tak teraz kościoły zostały niemalże zamknięte dla wiernych. W niektórych krajach, jak w Singapurze, obowiązuje zasada rejestracji na mszę świętą i dopiero po uzyskaniu przepustki wierny może przekroczyć próg świątyni. Tropem tym poszli w czasie kolejnych lockdownów także poznańscy Dominikanie. W sferę *sacrum* wprowadzono media, za pomocą których można było wziąć udział w nabożeństwach i mszy niedzielnej. Czas pandemii ujawnił zatem w Polsce zdolność wierzących (kleru i wiernych Kościoła Katolickiego) do

pewnego przewartościowania roli fizycznego kontaktu z miejscem świętym. Wirtualne budowanie wspólnoty wierzących w obliczu lęku przed utratą życia pozostaje jednak kolejnym wyzwaniem badawczym w czasie obecnie przeżywanej pandemii.

## Podsumowanie

Pamięć zbiorowa wspólnoty wyrasta z ram doświadczeniowych danej grupy, wypełnionych różnymi kodami kulturowymi: werbalnymi, zachowaniowymi czy mitologiczno-ideologicznymi. Okres pandemii COVID-19, jako czas powszechnego lęku, w Polsce stał się pretekstem do pytania o praktyki mające przeciwdziałać zagrożeniu rozwojem patogenu. Jak się okazuje, wiele z działań społecznych kształtujących obraz największej zarazy XXI wieku, znajduje swoje odpowiedniki w przeszłości – od XVII wieku począwszy.

Oznacza to, że współczesne zachowania nie tylko nie są wyjątkowe, ale stanowią reprodukcję wcześniejszych, które w dobie silnej mediatyzacji dyskursu pandemicznego, ulegają zapomnieniu. Przeżywanie pandemii „wczoraj i dziś” w Polsce zdaje się sprowadzać do kilku kategorii praktyk: izolacji fizycznej zakażonych, konstruowania zbiorowych grobów, czy wzmaganie się tendencji eskapistycznych decydentów (dawniej ucieczki z zarażonych osad, dziś dyskursy rozpraszające odpowiedzialność za nadzór pandemiczny). Analogicznie można też mówić o rozmaitych strategiach dystansu społecznego w czasie zarazy: samotności zakażonych, poszukiwaniu winnych zarazie... W tym kontekście szczególnie intrygującym przykładem są zachowania w sferze religijnej – omówione na przykładzie wyznania rzymskokatolickiego. Z jednej strony można tu mówić o bogatych zasobach kulturowych społeczności polskiej, które wytwarzano w czasach morowego powietrza (zarówno artefakty, jak i praktyki suplikacyjne), lecz z drugiej o pewnych różnicach. O ile utrzymuje się wiara we wstawienniczą moc pośrednictwa Matki Bożej, o tyle całkowicie odmiennie wygląda obecność wiernych w miejscach kultu.



Współczesne, epidemiczne okoliczności, mimo towarzyszącej im unaukowanej oficjalnej narracji, chociaż zdecydowanie przyczyniają się do utrwalenia religijnych kodów zachowań, powielanych zarówno poprzez indywidualną religijność danej jednostki, jak i całej grupy, sprowokowały tu jednak pewne *novum*. Wyraża się to poprzez intencje zbiorowe, indywidualne, czy poprzez działania wychodzące poza mury świątyń. Pandemia COVID-19 ujawniła zatem inne rozumienie fizycznego kontaktu z miejscem sakralnym – został on nie tylko znacząco ograniczony (limity osób mogących jednocześnie przebywać podczas nabożeństw), ale przede wszystkim przeniesiony w sferę wirtualną. Ten aspekt, chociaż jest wart kolejnych badań, już teraz prowokuje przypuszczenie, że „czas moru” zweryfikuje (jak?) postrzeganie praktyk religijnych wśród katolickiej części społeczności Polaków.

## Bibliografia

- Burdzy, D. (2016). *Tempore pestis. Postawy mieszczan sandomierskich wobec zarazy*. W: K. Polek, Ł.T. Sroka (red.), *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe* (s. 185–200). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.
- Karpiński, A. (2000). *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN. doi: 10.2307/4144070
- Halbwachs, M. (1969). *Społeczne ramy pamięci* (przeł. M. Król). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jagosz, M. (1997). *Pieśni sanktuariów maryjnych*, t.1 i t. 2. Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Calvarianum.
- Jaszczuk, M. (1994). *Dżuma w polskim piśmiennictwie XVIII wieku. Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medycyną*, t. 1 (2), 31–60.



- Józefów-Czerwińska, B. (2012). Magiczna semantyka cmentarzy i tabu kulturowych, ze szczególnym uwzględnieniem nekropolii „wykluczonych”. *Tradycja ir Dabartis*, 7, 128–140.
- Józefów-Czerwińska, B. (2016). Sposoby percepcji chorób i epidemii w relacjach mieszkańców Nadbuża (jak i w wybranych przykładach zaczerpniętych z kultury tradycyjnej). W: K. Polek, Ł.T. Sroka (red.), *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe* (s. 337–351). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.
- Korespondencja. Lutynia. *Tygodnik Katolicki*, 28, 8 VII 1864 r., 272.
- Kruża, Z. (1953). *Górka Klasztorna: Zgromadzenie Misjonarzy św. Rodziny*.
- Opis kościoła w Borku na przedmieściu Zdiesz zwanym, podług „Tygodnika katolickiego” z roku 1863, którego Kościół na Zdieszu położony. Brak miejsca i daty wydania.
- Paweł z Krosna. (2008). Dystych elegijny do Maryi Panny o powstrzymanie szalejącej zarazy. W: R. Mazurkiewicz (red.), *Przedziwna Matka Stworzyciela Swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej* (s. 117–118), Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów MIC.
- Polek, K., Sroka, Ł.T. (2016). Epidemie w badaniach historyków. W: K. Polek, Ł.T. Sroka (red.), *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe* (s. 9–16). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.
- Sierba, M. (2016). Morowe powietrze w Orli, na Podlasiu i w Rzeczypospolitej w listach urzędników podlaskich Krzysztofa II Radziwiłła – Macieja Brzezińskiego i Stanisława Kurosza. *Studia Podlaskie*, t. 24, 41–59. doi: 10.15290/sp.2016.24.02
- Sowina, U. (2016). Kraków wobec zarazy z 1543 roku w świetle rachunków miejskich. W: K. Polek, Ł.T. Sroka (red.), *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe* (s. 169–184). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

## **Źródła internetowe**

- Białousz, I. (2020). Książd latał nad miastem. „To nie happening, to nadzieja w tej nadzwyczajnej sytuacji, w której się znajdujemy”. Pozyskano z <https://tvn24.pl/wroclaw/koronawirus-w-polsce-zorawina-ksiazd-w-awionetce-modlil-sie-w-intencji-oddalenia-pandemii-4353751>  
[https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=257829391884402&id=297465142122](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=257829391884402&id=297465142122) (dostęp: 10.11.2020).
- Jastrzębski, B. (2020). Dies irae. Czy zaraza jest karą Boską? Pozyskano z <https://teologiapolityczna.pl/bartosz-jastrzebski-dies-irae-czy-zaraza-jest-kara-boska-1>.
- Wrocław. „Koronawirus karą za homoseksualizm i aborcję”. Towarzystwo Salezjańskie zabiera głos. Pozyskano z <https://wroclaw.wp.pl/wroclaw-koronawirus-kara-za-homoseksualizm-i-aborcje-towarzystwo-salezjanskie-zabiera-glos-6486085878134913a>.
- Morowe powietrze w Cieszynie. Pozyskano z [https://www.wilanow-palac.pl/morowe\\_powietrze\\_w\\_cieszynie.html](https://www.wilanow-palac.pl/morowe_powietrze_w_cieszynie.html)

**Katarzyna Majbroda**

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Wrocławski

katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5638-4240

## **ANTROPOLOGICZNE OTWARCIE NA POSTANTROPOCENTRYZM. SPRAWCZOŚĆ BYTÓW POZA-LUDZKICH W PROCESIE EKOLOGIZACJI WIEDZY**

### **Anthropological opening to post-anthropocentrism. The agency of non-human beings in the process of ecologisation of knowledge**

**Streszczenie.** Artykuł koncentruje się wokół otwarcia antropologii na postantropocentryzm oraz świat więcej-niż-społeczny w procesie ekologizacji wiedzy. Żyjemy w Antropocenie, nowej epoce geologicznej, w której działania człowieka wpływają na klimat, ekosystemy i środowisko jak nigdy przedtem. Tymczasem, dominujące rozumienie globalnej historii środowiska nie uwzględnia należycie jej powiązań z teorią społeczną, mimo że wątki te są nierozzerwalnie związane ze społecznością i materialnością zmieniającego się świata ludzi i nie-ludzi. W ramach światowej antropologii społeczno-kulturowej przedstawiciele dyscypliny zajmują coraz bardziej zdecydowane stanowiska wobec zmian klimatycznych, rozwijając praktyki, które inwencyjnie można by nazwać ‘ekologizacją antropologii’ jako odpowiedź na tezę o przegrzaniu świata. Ruch konceptualnej transgresji kategorii ‘człowiek’, która jest podstawą antropocentrycznej wiedzy, może stać się dla antropologii szansą nie tylko na prognozowanie przyszłości społeczeństw, lecz także na współtworzenie wiedzy naukowej antycypującej i wyjaśniającej jej kształty.

**Słowa kluczowe:** Antropocen, ekologizacja wiedzy, Kapitalocen, postantropocentryzm, sprawczość, świat więcej-niż-społeczny.

**Abstract.** The article focuses on the opening of anthropology to post-anthropocentrism, and the more-than-human world. We are living in the Anthropocene, a new geological era in which human activities are affecting climate, ecosystems and the environment like never before. However, the dominant understanding of the global environmental history does not adequately account for its connections to social theory, even though these themes are inextricably linked to the sociality and materiality of the changing world of humans and non-humans. Within the framework of the world's socio-cultural anthropology are being developed, and the representatives of the discipline are taking increasingly firm stances on climate change, developing practices that creatively can be called the 'ecologisation of anthropology' as a response to the notion that the world is overheated. A movement of conceptual transgression of the category 'human', which is the core of anthropocentric knowledge, can become an opportunity for anthropology not only to prognose the future of societies, but also to co-produce scientific knowledge anticipating and explaining its shapes.

**Keywords:** Anthropocene, ecologisation of knowledge, Capitalocene, post-anthropocentrism, agency, more-than-social world.

## Wprowadzenie

Wydaje się, że jednym z podstawowych wyzwań, jakie stawia przed naukami społecznymi i humanistyką kryzys klimatyczny oraz wzrastająca świadomość ekologiczna, jest rekonceptualizacja kategorii rzeczywistości społecznej, a także kluczowych dla tych nauk pojęć, takich jak człowiek i społeczeństwo. Pilnym wyzwaniem jest również ekologizacja wiedzy i perspektyw badawczych wymagająca intensywnej pracy wyobraźni na poziomie ontologicznym, epistemologicznym i metodologicznym. Antropologia jako dyscyplina, w której rdzeniem jest *anthropos*, staje aktualnie przed wyzwaniem uwzględnienia w swych perspektywach i analizach transrelacyjnej architektury rzeczywistości oraz sprawczości

bytów poza-ludzkich. Trudno oczekiwać, że antropologia doświadczy dogłębnej transformacji wedle osi postantropocentryzmu, w pełni angażując się w tzw. postludzki zwrot. Jednak jako dyscyplina żywo reagująca na aktualne wydarzenia i procesy w skali globalnej i lokalnej, katastrofy ekologiczne i środowiskowe oraz ich społeczne skutki, rozwija swoją wyobraźnię naukową i instrumentarium badawcze w ścisłych relacjach ze społecznością i materialnością zmieniającego się świata ludzi i nie-ludzi. Nowe perspektywy postrzegania rzeczywistości w trans-zależnościach, splotach i asamblażach wyostwiają potrzebę wyraźnego usytuowania się antropologów i antropolożek w tych dynamicznych, ludzko-nie-ludzkich aranżacjach i nowych ekonomiach wiedzy.

\*

Zanurzenie w heterogenicznej, wielogatunkowej rzeczywistości jest fascynującym, ale i wymagającym poznawczo doświadczeniem. Funkcjonowanie społeczeństw w wysoce zglobalizowanym świecie, coraz wyraźniej powiązanych politycznie, ekonomicznie i technologicznie uświadamia nie tylko konieczność pogłębiania wiedzy na temat globalnych zależności, lecz także zaświadcza o konieczności przemyślenia i redefinicji najbardziej podstawowych ram konceptualnego ujmowania rzeczywistości. Ustanowienie epoki Antropocenu jako czasu wyrazistej sprawczości geologicznej gatunku ludzkiego (Crutzen, Stoermer 2000: 17-18), który funkcjonuje w świecie wielogatunkowego sąsiedztwa i ludzko-nie-ludzkich sojuszy, zachęca do tego, by rozwijać pogłębione refleksje wokół tradycyjnych sposobów postrzegania rzeczywistości jako bytu społeczno-kulturowego. Wydaje się, iż jest to jedno z pilniejszych wyzwań stawianych przed współczesnymi naukami społecznymi i humanistyką. Wyzwanie to podjęto już jakiś czas temu w antropologii społeczno-kulturowej, której ambicją jest nie tylko rozumienie i wyjaśnianie obserwowanych procesów i zjawisk, lecz także inwencyjne reagowanie na aktualne wyzwania płynące z relacyjnego współbycia ludzi i bytów poza-ludzkich w określonych kontekstach środowiskowych, materialnych, technologicznych, kulturowo-społecznych i geopolitycznych (Ingold 2013; Eriksen 2016; (Hastrup, Skrydstrup 2013).

Ruch konceptualnego przekroczenia kategorii ‘człowiek’ będącej fundamentem gmachu antropocentrycznej wiedzy nie jest, rzecz jasna, pomysłem nowym. Myślenia postantropocentrycznego można by doszukiwać się w mitologiach świata, rozmaitych wierzeniach i legendach oraz we właściwych kulturze tradycyjnej holistycznych ujęciach rzeczywistości, których istotą jest koincydencja ludzi i bytów poza-ludzkich: fauny, flory (Moszyński 1958) oraz istot nadprzyrodzonych (Tomicki, Tomicka 1975). Trudno byłoby jednak wywieść współczesne myślenie postantropocentryczne z uniwersum kultury tradycyjnej nie tylko ze względu na powierzchowność rzekomych podobieństw, lecz także z uwagi na wyrażone lokowanie w nim człowieka w centrum otaczającego go mikroświata.

Coraz wyraźniejsza w ostatnich dekadach potrzeba reinterpretacji i ponownego przemyślenia kategorii fundacyjnej dla nowożytnej humanistyki nabiera poznawczej wyrazistości wraz z refleksją posthumanistyczną, tzw. ontologią relacyjną, humanistyką środowiskową, *environmental studies*, etnografią wielogatunkową, głęboką ekologią, studiami nad nauką i technologią (STS), teorią aktora-sieci (ANT). Wszystkie te nurty przekraczają tradycyjnie pojęty antropocentryzm a wraz z nim lokowanie kategorii człowieka i tego, co ludzkie na szczycie hierarchii bytów i wartości oraz w centrum poznania. W swym krytycznym usytuowaniu wobec antropocentryzmu, proponują nowe onto-epistemologie, które dynamizują i komplikują zjawiska i procesy, dostrzegając w tych aranżacjach sprawczość bytów poza-ludzkich. Wpisane w nie perspektywy oglądu rzeczywistości wyzyskują przy tym dla refleksji naukowej sieci zależności, w jakie uwikłane są podmioty ludzkie i poza-ludzkie, zjawiska naturalne, procesy, a także byty technologiczne oraz materialne.

To wyjście poza człowieka zmienia nasze rozumienie podstawowych pojęć analitycznych, takich jak kontekst, ale także innych, takich jak reprezentacja, relacja, jaźń (...), życie, rzeczywistość, umysł, osoba, myśl, forma, finanse, przyszłość, historia, przyczyna, sprawczość, hierarchia i ogólność. Zmienia się to, co rozumiemy przez te terminy i to, gdzie lokujemy zjawiska, do których się odnoszą, jak również nasze rozumienie skutków, jakie te zjawiska wywierają w świecie, w którym żyjemy (Kohn 2013: 22–23).

Perspektywa postantropocentryczna pojawiła się w nauce, w ostatnich trzech dekadach XX w. na fali wzmożonego zainteresowania kryzysami środowiskowymi i ekologicznymi oraz ich społeczno-ekonomicznymi skutkami. Trudno oprzeć się wrażeniu, że nurty poznania, które umownie – i w pewnym esencjalistycznym uproszczeniu – można by określić jako relacyjne, pojawiły się w wyobraźni naukowej w odpowiedzi na coraz trudniejsze do przeoczenia, niepokojące konsekwencje urbanizacji i uprzemysłowienia życia, wzmożonej eksploatacji surowców, zanieczyszczenia powietrza, wysokiej emisyjności metanu oraz CO<sub>2</sub>. Jak trafnie zauważa Claire Colebrook, „Antropocen wydaje się nadchodzić dokładnie w momencie, gdy cała nowa seria materializmów, witalizmów, realizmów i nieludzkich zwrotów wymaga od nas myślenia o tym, co ma konkretny i mocny byt niezależnie od naszego poczucia świata” (Colebrook 2017: 3).

W takiej perspektywie postrzega idee posthumanizmu również Francesca Ferrando, podkreślając, że ich istotą jest koncentracja „na decentralizacji pozycji ludzkiego czynnika jako prymarnego punktu dyskursu” (Ferrando 2016a: 23). Posthumanizm jawi się w refleksji filozofki jako wyrazista etyka spleciona z troską o aktualny i przyszły stan środowiska i szerzej, całej planety. Reinterpretacja kategorii człowieka i ukazanie go w sieciach współzależności z bytami poza-ludzkimi może być zatem po-czytywana jako działanie w nurcie krytycznej troski o przyszłość świata, a zatem również człowieka. Taką wykładnię rozwija Ferrando, wskazując na pilną potrzebę uświadomienia gatunkowi ludzkiemu, że nie jest autonomicznym, wyabstrahowanym od otoczenia bytem, ale funkcjonuje jako „węzłowy punkt odniesienia wobec ekosystemu”. Tylko w taki sposób, możemy uświadomić sobie, że „dewastowane środowisko negatywnie wpływa również na kondycję ludzką” (Ferrando 2016b: 245).

## **Przemysleć naturę na nowo**

Pogłębiający się kryzys klimatyczny, powiązany z rozwojem nowoczesnych technologii, eksploatacją zasobów naturalnych i wykorzystaniem energii paliw kopalnych (Srivastaw 2019: 111–149), grożący utratą

przyszłości (Bińczyk 2018), spowodował konkretne zmiany w myśleniu i praktykach ludzi na całym świecie, kształtując aktualne polityki zielonego ładu, zrównoważonego rozwoju (Evans, Abrahamse 2009; Connolly, Prothero 2008: 117–146) oraz transformacji węglowej i energetycznej (Boyer 2019). Wzrastająca świadomość ekologiczna wpływa na formułowanie postulatów *deep ecology* (Bombik 2020) oraz sprawiedliwości środowiskowej (*environmental justice*) (Steger 2007; Hornborg 2019). Wraz z upowszechnianiem się wiedzy o negatywnym wpływie współczesnych kryzysów na dobrostan ludzi i planety zmienia się wyraźnie sposób postrzegania rzeczywistości oraz wyjaśniania trybów i zasad jej funkcjonowania. Przemysłom i reinterpretacjom podlega również relacja natury i kultury. Do niedawna dychotomiczne ujęcie tych dwóch przestrzeni rzeczywistości stanowiło konceptualne wsparcie dla myślenia o naturze w kategoriach nieznaczącego tła, rodzaju scenerii, w której rozgrywają się zjawiska i procesy kulturowe. Posthumanistyczna krytyka tradycyjnie pojętego humanizmu oraz powiązanych z nim hierarchii bytów i wartości wiązała się ze swoistą rewitalizacją kategorii natury, która, postulatywnie i dyskursywnie, odzyskała swoją sprawczość, stając się istotnym elementem procesów środowiskowych, ekonomicznych i politycznych, co znalazło swój wyraz np. w koncepcji naturokultury Donny Haraway. Filozofka zakumulowała w tej kategorii ontologiczną relacyjność obu domen, polegającą na tym, że wspólnie stanowią konceptualne, wzajemnie się konstytuujące części rzeczywistości w wieloaspektowym uwikłaniu jednej w drugą (Haraway 2012).

Ze wspomnianym przemysłowaniem kategorii natury wiąże się nowy sposób konceptualizowania podmiotu ludzkiego, coraz częściej sytuowanego w sieciach relacji z kulturą, środowiskiem oraz otoczeniem fizycznym (Braidotti 2014; Hayward 1997). W antropologicznych, zaangażowanych ekologicznie, perspektywach poznania środowisko to nie tylko przyjazna przestrzeń funkcjonowania człowieka, lecz coraz częściej obszary przekształcone i zdewastowane przez człowieka; skażone wody i gleby, zanieczyszczone powietrze, energokrajobrazy (*energyscapes*) (Smith, High 2017: 7), industrialne i postindustrialne pejzaże (Fortun 2001). Wszystkie te przestrzenie stanowią potencjalne pola badawcze, w ramach których rozwijana jest antropologiczna *praxis* pośród praktyk z porządku natury,



kultury, ekonomii i technologii. W optyce tych nurtów badawczych dostrzegane są „niepokoje przemysłowe” (Penty 2018), a eksploatacja natury jest widziana jako szczególnie egzemplifikacja wyzysku industrialnego. Pojawienie się w naukach społecznych i humanistyce relacyjnych perspektyw postrzegania kultury, natury, ludzi, bytów biotycznych i abiotycznych (Bakke 2020: 165-185), technologicznych oraz materialnych jest wyrazem poszukiwania remedium na pojmowanie natury jako biernego rezerwuaru zasobów, np. węgla, gazu ziemnego, ropy naftowej oraz wiązki usług ekosystemowych, które dominuje w kapitalistycznej optyce oraz w neoliberalnych dyskursach zarządzania środowiskiem (Castree 2018; Duit 2016). Wpisany w filozofię neoliberalną projekt ekonomiczny oraz jego implikacje dla stosunków społecznych, politycznych i kapitałowych remodelują także rozumienie środowiska i przyrody oraz strategie zarządzania nimi (McCarthy, Prudham 2004: 276–278). Wpływają przy tym na lokalną wyobraźnię środowiskową ludzi żyjących w różnych częściach świata (Buell 1995; Yusoff, Gabrys 2011).

Wydaje się zatem, że wprowadzanie do dyskursów historii środowiska kontekstów społeczno-kulturowych pozwala na wzmocnienie tradycji powiązań przeobrażeń środowiska z teorią społeczną, otwierając ją na byty poza-ludzkie. Wyraźnie wyartykułował to rozpoznanie Alf Hornborg, podkreślając, że „dopóki sposoby, za pomocą których natura i społeczeństwo przenikają się w naszych artefaktach będą źle rozumiane; albo przez utrzymywanie ich w ontologicznej izolacji lub przez znoszenie analitycznego rozróżnienia między nimi, żadne z tych dwóch podejść nie zdoła uchwycić dylematu Antropocenu” (Hornborg 2019: 11). Podkreślane przez antropologa konceptualne odróżnienie natury od społeczeństwa stanowi zabieg strategiczny, który jego zdaniem, jest konieczny w sytuacji, gdy „musimy zachować naszą zdolność do analitycznego rozróżniania między symbolicznymi i biofizycznymi aspektami procesów socjoekologicznych”. Jeśli mamy ambicje, „by regulować globalną polaryzację społeczną i zmiany środowiskowe, musimy przekształcić artefakty, które generują te procesy” (Hornborg 2019: 192).

Świadomość procesów dyskursywnych i społeczno-kulturowych zależności, które współtworzą kategorię natury oraz kontekstów jej

rozumienia i wartościowania wydaje się szczególnie ważna w obliczu dynamiki Antropocenu, rozwijających się nurtów tzw. zrównoważonego rozwoju, projektów transformacji energetycznych prognozujących zielone, post-emisyjne przyszłości. Koncepcja świata natury jako obojętnej, biernej rezerwy zasobów, niemającej wpływu na procesy społeczne i kulturowe jest trudna do utrzymania w kontekście coraz intensywniejszych dyskusji wokół sprawczości bytów poza-ludzkich i jej społecznych oraz ekologicznych konsekwencji. Dylematy oświetlane przez dyskusje wokół kryzysu klimatycznego, Antropocenu i Kapitalocenu sprawiają, że zaczynamy myśleć strategicznie relacyjnie i asamblażowo, co wiąże się z przesunięciem perspektywy i uznaniem świata w jego ontologicznej złożoności.

### **Świat więcej-niż-ludzki, rzeczywistość więcej niż-społeczna**

Rzeczywistość więcej-niż-społeczna to synonim rzeczywistości empirycznej, a tym samym nie jest kategorią wydumaną i abstrakcyjną. Ludzie posiadają, rzecz jasna, niepowtarzalne w żadnym innym gatunku własności, przywileje i umiejętności, a w wielu obszarach życia zachodzą niepowtarzalnie ludzkie procesy społeczne, lecz większość z nich odsłania iluzoryczność wyłącznie antropogenicznego wymiaru kultury i społeczeństwa. Coraz wyraźniej obecna w dyskursach nauk społecznych i humanistycznych kategoria świata więcej-niż-ludzkiego (*more-than-human world*) (Puig de la Bellacasa 2017; Pyyhtinen 2016; Bastian, Jones, Moore, Roe 2016) pojawia się także coraz śmielej w polskim dyskursie naukowym, choć *zdarza się*, że budzi kontrowersje oraz obawy etyczne. Mimo iż antropologia społeczno-kulturowa jest dyscypliną o wyostrzonej uwadze społecznej i zmyśle szybkiego reagowania na aktualne problemy i wyzwania współczesności, bywa, że jej wyobraźnia nasycy się nowymi kategoriami i pojęciami ostrożnie i powoli.

Idea konceptualnego przekroczenia antropocentryzmu w poznaniu odczytywana w literalny sposób jest dla antropologów i antropolożek kłopotliwa, ponieważ wymaga od dyscyplinowego imaginarium wyobrażenia

sobie sytuacji, w której rezygnujemy z myślenia o świecie wyłącznie w perspektywie ludzkiej uznanej za uprzywilejowaną, przeformułując fundamentalne kategorie i założenia, na których wsparta jest konceptualnie nowożytna humanistyka, a także wieloletnia tradycja antropologicznego postrzegania i badania rzeczywistości. Być może obserwowana nieufność wobec kategorii *świata więcej-niż-ludzkiego* wynika z pewnej „abstrakcyjnej niespecyficzności”, a także z przekazu etycznego, „który zachęca nas do przekroczenia tego, co »ludzkie«, na rzecz czegoś »więcej niż«” (Puig de la Bellacasa 2017: 1–2). Jednak mimo iż ta kategoria powstała, by wymknąć się tradycyjnemu myśleniu humanistycznemu, a zatem centralnie usytuowanemu podmiotowi ludzkiemu, paradoksalnie, człowiek i to, co ludzkie pozostają w jej centrum, stanowiąc punkt wyjścia dla ontologicznych i epistemologicznych przekroczeń. Wbrew obawom o marginalizację człowieka i odmawianie mu naczelných zdolności poznawczych, sprawstwo ludzkie ma się w tej koncepcji całkiem dobrze w myśl trafnej uwagi Lucy Suchman, która podkreśla, „że kiedy angażujemy się w technonaukowe asamblaże, ceną za uznanie sprawczości artefaktów nie musi być zaprzeczenie naszej własnej” (Suchman 2007: 285). Współbrzmiająca z nią antropolożka Clare Colebrook zaznacza z kolei, że „pytanie o to, co jest inne lub poza-człowiekiem jest »definitywnie« ludzkie, gdyż człowiek od zawsze był opisywany przez odrzucenie jakiegokolwiek normatywnej definicji” (Colebrook 2015: 218).

Jednym z nośnych poznawczo nurtów, w ramach którego podejmowane są próby transwersalnych przekroczeń tej fundacyjnej dla nowożytnej nauki i filozofii kategorii jest wspomniany już posthumanizm, opracowująca jego dyskursywne i badawcze wykładnie posthumanistyka oraz krytyczna teoria posthumanistyczna rozwijająca się „między izmami post-ludzkiemi z jednej strony, a post-antropocentryzmem z drugiej” (Braidotti 2018: 339). Posthumanistyka obejmuje swoją nazwą określone koniektury myślowe, które od wczesnych lat 80. XX w. pojawiały się naukach społecznych i humanistycznych w publikacjach fundatorów tzw. nowej relacyjnej ontologii i powiązanej z nią antropologii laboratorium (Latour, Woolgar 2000; Knorr-Cetina 1981). W swej skryształizowanej formie stanowi nie tyle odrębny jednowątkowy nurt poznania, ile przede wszystkim splot

wielu pojęć, propozycji teoretycznych i kategorii (Holbraad, Pedersen 2017), a także krytyk tradycyjnie pojętej humanistyki, które wypracowywane są w nurtach proekologicznej, środowiskowej humanistyki oraz w innych aktualnie klarujących się perspektywach badawczych, jak np. etnografia transrelacyjna (zob. Majbroda 2021a, 2021b).

Wszystkie te propozycje sięgają do różnych koncepcji filozoficznych i mają swoje określone genealogie, jednak widziane jako spłot różnic i podobieństw stanowią pewną dynamiczną propozycję nie tylko epistemiczną, lecz także światopoglądową i polityczną. Zdaniem Rosi Braidotti, ich „zbieżność w krytycznej myśli postludzkiej wytwarza łańcuch teoretyczny, społeczny i polityczny, który jest czymś więcej niż sumą swoich części i wskazuje na jakościowy skok w nowych orientacjach konceptualnych” (Braidotti 2018: 339). Wspomniane nurty i perspektywy stanowią propozycje odpowiedzi na aktualne wyzwania klimatyczne, środowiskowe i społeczno-ekonomiczne formułowane w różnych miejscach na świecie. Relokacja kategorii człowieka z centrum refleksji naukowej na relacyjne sieci współzależności stanowi według ich założeń, konceptualny ruch poczytywany jako wyraz krytycznej troski o przyszłość świata, a zatem również gatunku ludzkiego. Centralne umiejscowienie nas – ludzi – podmiotów w procesie poznania nie ulega tu w zasadzie radykalnym krytykom, zmienia się natomiast sposób rozumienia i wartościowania tej pozornie uprzywilejowanej pozycji. Jeśli przyjmiemy, że humanizm to szeroko zakrojona postawa kulturowa, powstała w Europie w XV i XVI w., która podkreśla patos ludzkiej egzystencji i celebrowa człowieka jako myśliciela, twórcę i uprzywilejowanego aktora życia społecznego, postantropocentryzm można by zobaczyć jako perspektywę lokowania konkretnych ludzi w relacjach ich różnic i podobieństw oraz w sieciach współbycia i współdziałania z bytami poza-człowiekiem, które kształtują jego podmiotowość psychofizyczną, wpływając na dobrostan, wywołując określone emocje i afekty.

Konceptualne i badawcze przekraczanie binaryzmów i stratyfikacji ustanowionych w tradycyjnych nurtach wiedzy wiąże się z potrzebą reorientacji myślenia na takie, które zamiast hierarchicznego porządkowania różnych elementów rzeczywistości, uprzywilejowuje relacyjne ich funkcjonowanie, kierując uwagę badawczą na przyczyny, konteksty

i konsekwencje tych wielorakich połączeń dla świata więcej-niż-społecznego. Szukając wykładni dla tego rozpoznania, warto zwrócić się w stronę filozofii Gilles'a Deleuze'a, który czerpiąc inspirację z rozważań Davida Hume'a przekonuje, iż podmiot jest ukształtowany przez przedsubiektywne elementy połączone ze sobą siecią relacji (Deleuze 2001: 65–66). W podobny sposób rozważa miejsce człowieka w świecie i jego usytuowanie w procesie poznania Michele Serres w *Le contract naturelle* (1992), proponując zobaczenie człowieka nie tyle w kategoriach samowiednego, sprawczego podmiotu, który w intencjonalny sposób podejmuje działania przekształcające naturę, podbijając ją i ujarzmiając, ile jako element świata natury, jako formę życia, która w procesie poznania uświadamia sobie własne usytuowanie w naturze oraz w relacjach z nią i wobec niej. Co więcej, w myśl filozofa, wiedza jaką rozwijamy, to w gruncie rzeczy wiedza o naszym usytuowaniu w świecie powiązań i współzależności obiektów, zjawisk oraz procesów (Serres 1992). Do podobnych wniosków dochodzi Robert Pepperell w *The Posthuman Manifesto*, podkreślając, że trudno wnioskować o otoczeniu zewnętrznym wobec człowieka, w sytuacji, gdy nie sposób ustalić zakresu tej kategorii. „Gdy przyjmiemy do wiadomości, że umysł i ciało nie mogą być całkowicie rozdzielone, a ciało i środowisko nie mogą być zupełnie odseparowane, to pozostanie nam pozornie absurdalny, ale logicznie spójny wniosek, że świadomość i środowisko nie mogą być absolutnie odrębne” (Pepperell 2005: 11).

Konieczności racjonalnego wyjaśniania wzajemnych wpływów i relacji ludzi oraz środowiska wiąże się z potrzebą ponownego namysłu nad kategorią ‘społeczeństwo’, co od pewnego czasu, m.in. za sprawą Bruno Latoura proponującego w zamian usieciowiony kolektyw, nie wydaje się już większą kontrowersją (Latour 2010). Potrzeba ta nie wiąże się z procesem naturalizowania technologii lub stechnicyzowania środowiska, lecz z dostrzeganiem w naukach społecznych koniecznością wprowadzenia refleksji o bytach, zjawiskach i procesach poza-ludzkich do teorii społecznej, by uczynić ją lepiej przygotowaną na wyzwania poznawcze płynące z rzeczywistości empirycznej.

Słuszność ma filozofka feminizmu korporalnego Elisabeth Grosz, przypominając, iż „to, co ludzkie znajduje się pod konceptualnym obstrzałem

od czasu pojawienia się tak zwanej filozofii postmodernistycznej, która przede wszystkim uczyniła z człowieka raczej rezultat historii, języka i polityki aniżeli ich przyczynę” (Roffe, Stark 2015: 19). W pewnym sensie wypracowane w ramach posthumanizmu podejście postantropocentryczne koresponduje z poststrukturalistycznymi i postmodernistycznymi diagnozami przekroczenia człowieka jako bytu współzależnego, konstruowanego w procesach i relacjach wiedzy i władzy oraz w sieciach dyskursów. Jednak cel tych konceptualnych przekroczeń podmiotu ludzkiego jest zgoła inny. Nie idzie tu bowiem o zaznaczenie ludzkiego uwikłania w dyskursywne strategie bycia i gry językowe, lecz o zmianę sposobu postrzegania rzeczywistości dotąd kategoryzowanej z pozycji centralnie sytuowanego podmiotu znajdującego się w uprzywilejowanej pozycji ontologicznej. Jak podkreśla Theodore Schatzki, „posthumanistyczna nieufność wobec tego, co ludzkie”, podobnie jak uznanie nie-ludzi za współtowarzyszy życia społecznego, „jest ważnym krokiem w rozwoju intelektualnym, z którym analizy życia społecznego muszą się pogodzić”. Filozof podkreśla jednak, że „posthumanisci nie mają racji, obalając integralność, wyjątkowe bogactwo i znaczenie ludzkiej sprawczości”(Schatzki 2002: XV). Jednocześnie pojawia się przekonanie, iż:

ludzka interwencja nie znika, ale sprawczość zostaje rozproszona. Interesy i inne afektywnie ożywione siły – takie jak troska i opieka – zostają zdecentrowane i rozproszone w polach materialności tworzących znaczenie: zamiast być umiejscowionymi w intencjonalności ludzkiej podmiotowości, zaczynają być rozumiane jako głęboko uwikłane w ciągle materialne przekształcanie świata (Puig de la Bellacasa 2017: 31).

Powyższa myśl znajduje rozwinięcie w nurtach nowych materializmów, np. w zaproponowanym przez Karen Barad pojęciu ‘intra-akcji’, które w przeciwieństwie do zwykłej ‘interakcji’ zakładającej uprzednie istnienie niezależnych bytów/relacji, stanowi głęboką zmianę konceptualną w myśleniu o „byciu w rzeczywistości”. To właśnie poprzez sprawcze intra-akcje granice i cechy elementów współtworzących zjawiska

rzeczywistości nabierają swoistości (Barad 2003: 815). Jak powiada filozofka, „świat jest intraaktywnością w swym zróżnicowanym materializowaniu” (2003: 817). Symetryczne postrzeganie relacji badacz–rzeczywistość oraz zmiana w usytuowaniu poznającego podmiotu relokowanego z centrum obserwacji na sploty wielorakich zależności, może budzić pewne obawy, a z pewnością pytanie o prawomocność, czy inaczej mówiąc, o czynniki legitymizacji wiedzy, która w ramach tej perspektywy powstaje. Wiedza naukowa, nawet ta powstająca w doświadczeniu, głębokim uczestnictwie, zaangażowaniu i sensorycznym zanurzeniu w świecie, potrzebuje bowiem pewnego dystansu pomiędzy sytuacją egzystencjalną i sytuacją badawczą. Jej kształty nabierają ostrości w pewnym „pomiędzy” zapośredniczonym przez doświadczenia empiryczne, określone koncepcje teoretyczne, kategorie analityczne i badawcze, które kształtują wyobraźnię badacza i badaczki. Nie jest to jednak, co wymaga podkreślenia, kontynuacja Sokratejskiej koncepcji poznania możliwego dzięki pracy wyabstrahowanego ze świata, czystego intelektu, bowiem wiedza o tym, co aktualne, wymaga zanurzenia w świecie i zdecydowanego przekroczenia tzw. kontemplacyjnego modusu poznania, o czym w polskiej humanistyce zajmująco piszą, np. Ewa Rewers (2017: 73–74) i Ewa Domańska (2007: 55–57). To nieustanne „dzianie się” rzeczywistości w sensie ontologicznym i epistemologicznym podkreśla również Barad, przekonując, że „materia nigdy nie stanowi materii raz na zawsze ustanowionej. Cechuje ją bowiem radykalne otwarcie” (Dolphijn, Van der Tuin 2018: 57). Podobne rozpoznanie formułuje María Puig de la Bellacasa, podkreślając, iż współcześnie „stało się bezsporne, jeżeli kiedykolwiek było, że w czasach powiązania nauk technicznych z naturokulturami, byt i losy tak wielu rodzajów i gatunków na tej planecie są nieuchronnie splecione” (2017: 1).

Co więcej, jak przekonują Donna Haraway (2012) i Schatzki (2002) tym, co wymaga aktualnie refleksji nie jest kategoria człowieka sama w sobie, lecz poszerzenie rozumienia kategorii sprawczości w taki sposób, by analizy społeczne mogły uwzględnić wielorakie działania podmiotów i obiektów więcej-niż-ludzkich oraz ich przebiegi i konsekwencje wpływające na życie społeczne. Podobna myśl pojawia się również



w rozważaniach Margaret Archer, która mimo uprzywilejowania w procesie sprawczości człowieka w jego refleksyjnej mowie wewnętrznej i świadomym usytuowaniu w świecie względem własnych trosk, możliwości i nadziei (Archer 2013), zaznacza, iż: „należy podkreślić (co do niedawna nie byłoby wcale konieczne), że świat to coś więcej niż społeczeństwo”, a „relacje z naturą stanowią transcendentálny warunek bycia człowiekiem” (Archer 2013: 26). Eksponowane przez filozofkę relacje człowieka ze światem są nie tylko źródłem świadomości, lecz także autorefleksyjności, która wyróżnia gatunek ludzki. Podkreślenie relacyjnego wymiaru kształtowania się autorefleksji zawsze w odniesieniu do siebie, w relacji do i wobec świata, zarówno naturalnego, jak i materialnego/technologicznego, wydaje się szczególnie ważne w sytuacji, gdy praktykujemy antropologię wśród natury, przedmiotów, artefaktów, maszyn, w świecie technologii i materii.

Tym tropem myślenia podąża Tim Ingold, rozwijając swój projekt antropologii środowiskowej, przekonując, że pojęcie „aktora” i „sprawstwa” wynikają z tzw. logiki ucieleśnienia stanowiącej fałszywą przesłankę, według której sprawczość jest czymś posiadanym przez ludzi, podczas gdy, zdaniem antropologa, jest wynikiem zanurzenia człowieka w działaniu (Ingold 2013: 96–97). Antropolog w celu podkreślenia procesualności i działania, które wpisane są w *człowieczeństwo*, inspirując się żyjącym w XIII w. filozofem i teologiem Rajmundem Lłullem, który określił człowieka zwierzęciem człowieczącym – *Homo est animal homificans* – wprowadził nazywający ten proces czasownik: *homificare*. „Człowiek człowieczy samego siebie, innych ludzi, królestwo zwierząt i roślin, a w istocie cały wszechświat”, pisze w ślad za filozofem Ingold, kierując uwagę na będący w ruchu modus, w jaki „dzieje się” życie, podkreślając tym samym, że kondycja ludzka ma ontologicznie relacyjny charakter współtworzony w zależnościach i współbyciu człowieka z szeroko rozumianym otoczeniem zewnętrznym (Ingold 2013: 97).

Ten zdroworozsądkowy i potoczny w gruncie rzeczy sposób postrzegania i rozumienia rzeczywistości nie zawsze jednak znajdował swoje odzwierciedlenie w strategiach jej poznawania i diagnozowania. Na różne sposoby nazywane i kategoryzowane, choć zwykle nieuprzywilejowywane



w poznaniu: powietrze, atmosfera, klimat, substancje chemiczne, pestycydy (Fortun 2001), odpady postprodukcyjne, różnego rodzaju cieczy i substancje będące ubocznymi efektami maszynierii produkcyjnej, wytwórstwa, wydobywania złóż i ich obróbki (zob. Jones, Rigby, Williams 2020), ale także woda, ziemia, skały, temperatura (Hastrup, Skrydstrup 2013; Dove 2014), materia, technologie, narzędzia, dyskursy – wszystkie te elementy warunkują i dookreślają wiele spośród zjawisk i procesów od dekad analizowanych w ramach antropologii i innych nauk społecznych, choć w odmiennych ramach konceptualnych.

W powyższych i wielu im podobnych rozważaniach czyni się starania, by zdynamizować kategorię ‘człowiek’, wprawiając ją w ruch w toku stawiania pytań o jego sprawczość, ograniczenia psychofizyczne, możliwości kognitywne, rozwijane praktyki społeczne, wartości w powiązaniach i zależnościach z tym i wobec tego, co poza-ludzkie. Jednocześnie w narracjach wokół Antropocenu klaruje się wyraźna tendencja do esencjalizowania gatunku ludzkiego jako geologicznej siły sprawczej, która w znacznym stopniu odpowiada za kryzys klimatyczny i środowiskowy oraz aktualną kondycję planety. Dyskursom epoki po holocenie nie zawsze towarzyszy refleksja o różnicowaniu ludzi ze względu na ich cechy, miejsce do życia na konkretnym kontynencie, kapitał społeczny i ekonomiczny, sprawczość geopolityczną, prawa i przywileje, dostęp do edukacji, udział w eksploatacji zasobów naturalnych, dostęp do dóbr ekonomicznych i symbolicznych. Zwykle w rozważaniach o nowej epoce nie problematyzuje się czynników, które w skuteczny sposób uniemożliwiają unifikację ludzkości „jako takiej”. Ze wspomnianymi praktykami esencjalizacji i strategicznej homogenizacji gatunku ludzkiego wiąże się zjawisko dystrybucji ludzkiej/społecznej odpowiedzialności za stan i przyszłość planety, w którego oglądzie nie sposób przeoczyć, że „dominująca narracja zwolenników Antropocenu tworzy abstrakcyjną ludzkość, jednakowo zatroskaną, czyli w domyśle, jednakowo odpowiedzialną” (Bonneuil, Fressoz 2020: 188–189), podczas gdy geopolityczne, kulturowe i ekonomiczne asymetrie w tym zakresie wydają się oczywiste. Świadomość pułapek generalizacji i powielania stratyfikacji oraz wtórnych centryzmów obecnych w dyskursywnym uprąmocnieniu epoki człowieka uświadamia potrzebę rozwijania w tym

polu badawczym refleksyjnych krytyk antropologicznych. Wyrazistą egzemplifikacją tej realnej potrzeby są np. wieloletnie starania Kim Fortun rozwijane w kontekście jej badań osadzonych w późnym industrializmie, by nadać antropologiczny sens problemom środowiskowym i uczynić je uświadomionymi problemami kulturowymi i społecznymi<sup>1</sup>.

Wzajemnych oddziaływań człowieka i bytów pozaludzkich nie sposób pominąć w badaniach na temat antropogenicznych czynników powodujących zmiany klimatyczne, pokazujących, że czerpanie z zasobów naturalnych, tj. jak węgiel, ropa, gaz łupkowy i inne złoża, rozwój przemysłu i rolnictwa wiążą się z wysoką emisją gazów cieplarnianych, CO<sub>2</sub>, co w znacznym stopniu wpływa na dewastację środowiska. Procesy te powodują degradację ekosystemów i niszczenie bioróżnorodności, zmieniając przy tym dotychczasowe miejsca życia na planecie w zaburzone krajobrazy i postindustrialne pejzaże. Skutki wzmożonej emisji gazów cieplarnianych, zasolenie mórz i zakwaszanie ziemi, podnoszenie się poziomu oceanów, topnienie lodowców, gwałtowne zjawiska atmosferyczne, powodzie i susze w różnych miejscach globu czynią z kolei ogromne zmiany w dotychczasowych światach ludzi, powodując istotne zmiany w ich dobrostanie, wymuszając mobilność, powodując problemy ze zdrowiem, sprzyjając bogaceniu się jednej części świata przy jednoczesnej pauperyzacji społeczności żyjących po przeciwnej stronie globu (zob. K. Hastrup, Skrydstrup 2013; F. Hastrup 2014; Eriksen 2016).

---

<sup>1</sup> Badania, jakie prowadzą Kim Fortun i Mieke Fortun, koncentrują się na globalnej epidemii astmy, której źródłem jest industrializacja współczesnego świata i jej negatywne skutki środowiskowe, klimatyczne i społeczne. Wspólne wysiłki antropologów, badania empiryczne oraz praca z teorią, sieciowanie działań i kolaboracja badaczy z lekarzami, ekspertami i specjalistami od technologii cyfrowej zaowocowały powstaniem transdyscyplinowego projektu w postaci platformy "The Asthma Files" (TAF), która ma na celu rozwiązywanie problemów związanych ze środowiskowym zdrowiem publicznym na całym świecie. Skupiając się na dużej, globalnej zachorowalności na astmę i inne choroby układu oddechowego, projekt rozwija się zgodnie z potrzebą budowania naukowego, klinicznego i publicznego potencjału zdrowotnego w celu uważnej analizy środowiskowych determinant ludzkiego zdrowia i wypracowania narzędzi analizy stylów myślowych, które kształtują badania naukowe i stanowią podstawę zarządzania środowiskiem. Strona www TAF: <https://theasthmafiles.org/about> (pobrano: 01.12.2021).

Zanurzenie się w świecie więcej-niż-ludzkiem wymaga czujności i uważnego poruszania się w sieci dyskursów o zielonej energii, zrównoważonym rozwoju i sprawiedliwości środowiskowej (zob. Sze 2018), by nie przeoczyć wtórnych supremacji, nowych hierarchii i centryzmów, o które nie trudno, gdy badacze i badaczki sytuują siebie w uprzywilejowanej pozycji autorytetu przyjmującego zachodnią, północną, globalną perspektywę postrzegania środowiskowych, materialnych i ekologicznych zależności (Ziser, Sze 2007: 387; Lockyer, Veteto 2013). Przyjęcie strategii poznania, którą można by określić jako podążanie za splotami i asamblażami, jest jeszcze jedną taktyką rozwijaną w ramach polityki wiedzy.

### **Postantropocentryzm w perspektywach i praktykach antropologicznych**

Rzeczywistość nie jest już postrzegana jako przestrzeń kreowana wyłącznie przez ludzi – podmioty społeczne. Postantropocentryczna perspektywa oraz koncepcja świata więcej-niż-ludzkiego są poddawane naukowym rozważaniom, które testują ich przydatność w wielu kontekstach badawczych. W ramach antropologii coraz wyraźniejszy staje się nurt antropologii energii, w ramach którego rozwijane są teorie i analizy dotyczące energii (jej produkcji, dystrybucji, kontekstów społeczno-kulturowych, ekonomiczno-ekologicznych oraz politycznych) w różnych częściach świata. Dominic Boyer, podkreślając potrzebę wypracowania antropolityki w Antropocenie (2019), analizuje możliwości przeprowadzenia niskoemisyjnej transformacji energetycznej, pytając, co dzieje się w toku tych przemian, jak określone polityki kształtują przyszłość energii niskoemisyjnej oraz jak materialne i infrastrukturalne wymiary energii zarówno umożliwiają, jak i ograniczają możliwość powstania określonych konfiguracji władzy politycznej. W tak zarysowanym kontekście antropolog mówi o zwrocie antyantropocentrycznym (*antianthropocentric turn*), proponując przeformułowanie antropolityki (*anthropolitical*) na postantropocentryczne uniwersum konceptualne, w którym antropocentryzm nie może zostać całkowicie odrzucony,

ponieważ wraz z nim zniknęłaby z pola uwagi ludzka sprawczość i odpowiedzialność za wiele procesów współczesnego świata (Boyer 2019: 4–5). Z kolei Alf Hornborg osadza swoje analizy dotyczące potencjału antropologii w badaniu zjawisk wokół energii w kontekście kapitalizmu i polityki nieograniczonego wzrostu, odkrywając słabości i iluzje myślenia o dekarbonizacji i polityce niskoemisyjności w kontekście dostrojonego proekologicznie kapitalizmu (2019). Harold Wilhite (2016) krytykuje główny nurt zielonej gospodarki i zielonej energii, które przyjmują wzrost gospodarczy za pewnik, ignorując nawyki ukształtowane w materialnym świecie zaprojektowanym i zbudowanym dla wysokiego zużycia energii. Inspirujące są refleksje, diagnozy i prognozy dotyczące przebiegów transformacji energetycznych w różnych kontekstach geograficznych i kulturowych zawarte w tomie *Cultures of Energy. Power, Practices, Technologies* (Strauss, Rupp, Love 2013). W nurcie antropologii energii poszerzonym o perspektywę etnografii transrelacyjnej od kwietnia 2021 r. prowadzę badania na temat lokalnych sposobów doświadczania kryzysu klimatycznego oraz transformacji energetycznej na obszarze sąsiadującym z kompleksem wydobywczo-energetycznym Turów, uwzględniając transnarodowy polsko-czesko-niemiecki wymiar tych procesów. Zakładam przy tym, że związki środowiska, człowieka, węgla i energii mają charakter głęboko relacyjny, a etnograficzne badania transformacji energetycznej wymagają uznania ekonomicznej, politycznej i kulturowej sprawczości bytów biotycznych i abiotycznych, materii oraz technologii. W takiej ramie konceptualnej analizuję złożony, sporny krajobraz wokół kompleksu Turów, dostrzegając w nim asamblaż wielu działających aktantów w kontekście kryzysu klimatycznego, sprawiedliwej transformacji i projektowanych na tym obszarze przyszłości po węglu.

Jednym z wyrazistych i często przytaczanych przykładów uczynienia z kategorii postantropocentrycznych ram konceptualnych dla praktyk antropologicznych są badania Anne Lowenthal-Tsing nad relacjami ludzi, grzybów matsutake oraz procesów (późno)kapitalistycznych, do których rozwijania antropolożka potrzebuje nowych perspektyw badawczych, tłumacząc: „Muszę zobaczyć, jak łączą się drogi życia i zarazem nieożywione sposoby bycia” (2015: 20). Uwaga badaczki koncentruje się na

grzybach, które rosną w zniszczonych przez człowieka lasach, upodobawszy sobie zdegradowane biotypy, posiadając zdolność znoszenia ekologicznych bałaganów spowodowanych przez ludzi (2015: 4). Jak wyjaśnia Lowenthaup-Tsing, nie są to jednak rośliny-szkodniki, „dzięki ich zdolności do odżywiania drzew, matsutake pomagają lasom rosnąć w trudnych warunkach. Podążanie za nimi prowadzi nas do możliwości współistnienia w zaburzeniach środowiska” (2015: 4). Antropolożka nie koncentruje się jednak wyłącznie na wątkach środowiskowych i ekologicznych, a jej badania dotyczą również „niepewnego życia” i „niepewnych środowisk” ukazywanych w toku podążania za pozyskiwaniem i handlem matsutake w kontekstach ekologicznych i ekonomicznych.

Sprawczość tych grzybów ujawnia bardzo wyraźnie pęknięcia w globalnej gospodarce, w której stały się pożądanym towarem uprawianym w lasach globalnej Północy i wysyłanym do Japonii i tzw. krajów rozwijających się, a ich niebotyczne ceny, które osiągają w Japonii (kraju, w którym są pożądanym smakołykiem), sprawiają, że matsutake to najcenniejszy grzyb na ziemi. Wielu spośród ich zbieraczy to osoby wywodzące się ze społeczności przesiedlonych i pozbawionych praw obywatelskich mniejszości kulturowych. Tsing podaje przykład zbieraczy na północnym zachodzie Pacyfiku, w Stanach Zjednoczonych, spośród których większość to uchodźcy z Laosu i Kambodży. Funkcjonowanie w procesie zbierania i handlu matsutake wpływa na ich byt, zapewniając im środki do życia, jednak jest to niepewna praca, która nie daje możliwości otrzymania stałego zatrudnienia, regularnych płac i świadczeń, a zatem ów byt uzależniony jest od ilości zbiorów i obfitości matsutake. Opowiadana przez antropolożkę asamblażowa narracja o matsutake jest jednocześnie „historią ludzkiej kumulacji bogactwa poprzez uczynienie z ludzi i nie-ludzi zasobów do inwestowania” (Lowenthaup-Tsing 2015: 6), pokazującą, iż natura i społeczeństwo są nierozzerwalnie splecione w naszych ciałach, krajobrazach i technologiach.

Warto w tym miejscu wspomnieć o tzw. błękitnej humanistyce, której poświęca się w rodzimej nauce niewiele uwagi<sup>2</sup>. Jest to dziedzina „z de-

---

<sup>2</sup> Zagadnieniu niebieskiej humanistyki poświęcony został monograficzny numer „Przeglądu Kulturoznawczego” 2021, nr 2 (48).

finicji dążącą do zwalczania ziemskich uprzedzeń w krytycznych perspektywach i metodologiach” (Campbell, Paye 2020: 1). Badania prowadzone w tym nurcie podkreślają sprawczość i materialność oceanów, mórz, jezior, rzek i innych bytów wodnych, pokazując, jak koncepcje przepływu, płynności i mobilności mogą przeciwstawić się strategiom zamknięcia, unieruchomienia i stagnacji konotowanym przez „myślenie lądowe”. „Myślenie przez wodę” i powiązane z tą kategorią metafory konstytuują wyraźne przesunięcie epistemologiczne, projektując kształt rzeczywistości poprzez wodę jako rodzaj otwarcia ontologicznego i wyraźne poszerzenie naukowego poznania o perspektywy oddawane za pomocą opisów stanów wody i praktyk wodnych (zob. Neimanis 2008, 2009; Chen, MacLeod, Neimanis 2013) Ujęcia te sprzyjają wydobywaniu wielorakich relacji spleatających losy ludzkie z wodą, strategiami zarządzania hydroenergią i jej zasobami w kontekstach geopolitycznych, społeczno-kulturowych, ekonomicznych i późnokapitalistycznych (DeLoughrey 2019: 26).

Postantropocentryczna perspektywa stanowi ważny element etnografii późnego industrializmu rozwijanej przez przywoływaną już K. Fortun, która w ramach postulowanej przez siebie etnografii prowadziła m.in. badania wokół katastrofy ekologicznej w indyjskim Bhopalu, który jej zdaniem, nie może być postrzegany jako tradycyjne studium przypadku będące domkniętą przestrzenią analizy. Jak podkreśla Fortun, Bhopal „nie wykazał żadnych dowodów na istnienie granic czasu, przestrzeni czy koncepcji. Bhopal, z którym się zetknęłam, był katastrofą, która uwikłała lokalne i globalne, historyczne i przyszłe, ciągłość i dramatyczne zmiany” (Fortun 2001: 1). „Czerpiąc z długoletnich badań antropologicznych nad doświadczeniem, nauką i polityką toksycznych chemikaliów” antropolożka analizuje dynamikę współczesnego późnego industrializmu – „okresu historycznego charakteryzującego się starzejącą się infrastrukturą przemysłową, krajobrazami usianymi stawami z toksycznymi odpadami, rosnącą zachorowalnością na raka i chorobami przewlekłymi, niestabilnością klimatu, wyczerpaniem paradygmatów i dyscyplin oraz niezwykłym wpleceniem interesów komercyjnych w produkcję wiedzy, decyzje prawne i politykę we wszystkich skalach” (Fortun 2015: 158). Postuluje przy tym rozwijanie etnograficznych porównawczych studiów nad tzw. nagłymi i powolnymi katastrofami, które angażowałyby naukowców,

ekspertów oraz społeczności lokalne w celu wypracowywania wiedzy dotyczącej relacyjnie ujętych, sprzężonych systemów technologicznych, ekologicznych, społeczno-kulturowych i polityczno-ekonomicznych.

Relacje bytów ludzkich i poza-ludzkich stanowią również oś rozważań cytowanego już A. Hornborga w jego krytycznej analizie powiązań pieniądza, energii i technologii oraz ich związków z Antropocenem. Fundamentalne przewartościowanie relacji tych trzech elementów, które podejmuje antropolog w książce *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene*, polegające na „podważeniu racjonalistycznych ram, w których toczy się główny nurt rozważań na temat zrównoważonego rozwoju i nierówności” wymaga, jak podkreśla, „ważnej oceny różnych założeń ontologicznych, które leżą u podstaw neoliberalnej ekonomii i inżynierii” (Hornborg 2019: 12). Nie oznacza to jednak, że badacz przyjmuje bez zastrzeżeń perspektywę postantropocentryczną, uznając bezkrytycznie sprawczość bytów poza-ludzkich. Jak wyjaśnia:

Chociaż w pełni zgadzam się z koniecznością stawienia czoła neokolonializmowi i potrzebie zdekonstruowania neoliberalnego rozumienia postępu i rozwoju, poprzez które jest on reprodukowany, muszę odrzucić tak zwane postludzkie propozycje, zgodnie z którymi artefakty, rzeki czy góry – lub w istocie ocieplająca się planeta – posiadają sprawczość. Nie jestem w stanie zaakceptować, że takie nienowoczesne propozycje mogłyby dostarczyć ważnych argumentów, za pomocą których można by politycznie stawić czoła ekologicznej degradacji generowanej przez nowoczesną ekonomię i technologię (Hornborg 2019: 12)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ostrze krytyki Hornborga jest zwrócone przede wszystkim przeciwko posthumanistycznym badaczom nauk społecznych, którzy zdaniem antropologa, „skłonni są wylać dziecko z kąpielą”, odrzucając „kilka fundamentalnych założeń współczesnej nauki, takich jak: analityczne rozróżnienie między ty, co społeczne, a tym, co naturalne, subiektywne, obiektywne oraz semiotyczne i materialne aspekty zjawisk” (2019: 191). Innymi słowy, badacz dostrzega pilną potrzebę przesunięć ontologicznych, ale odrzuca towarzyszącą wielu narracjom posthumanistycznym mglistość i metaforyczność wywodu. Jak pisze: „jestem tak samo przerażony trwającą destrukcją naszej planety, jak Donna Haraway, Anna Tsing i Bruno Latour, ale mam silne poczucie, że naukowcy przerażeni kłopotami antropocenu mają obowiązek brania odpowiedzialności, która wykracza poza publikowanie mglistych i nieuchwytnych rozważań, które obecnie określa się mianem ‘posthumanizmu’” (2019: 193).



Uprzedzając sprzeciw ze strony posthumanizmów, antropolog przyznaje, że „cele zinternalizowane w żywych organizmach są rzeczywiście produktami ich zewnętrznych relacji, czy to poprzez filogenetyczne, czy ontogenetyczne uczenie się”. Uznaje, że celowa sprawczość organizmów „jest rzeczywiście częściowo kształtowana i rozszerzana przez ich aktualne zaangażowanie w inne byty, zarówno ożywione, jak i nieożywione”. Podkreśla również, że świadomość, refleksja i intencjonalność nigdy nie są równoznaczne z wiedzą absolutną czy ostateczną, lecz stanowią usytuowaną, częściową i tymczasową reprezentacją warunków pośrednictwa (Hornborg 2019: 181). Zdaniem antropologa, mimo iż w rzeczywistości empirycznej natura i społeczeństwo coraz bardziej się przenikają, to jednak stanowią aspekty, które powinny być analitycznie odrębne, tak, jak odmienne są zjawiska symboliczne i niesymboliczne. Analizując historię powstania kapitalizmu, badacz w unikalnej ludzkiej zdolności do tworzenia abstrakcyjnej reprezentacji upatruje umiejętności niezbędnej do powstania pieniądza, a zatem do zaistnienia rewolucji przemysłowej inaugurującej Antropocen. Jak podkreśla: „ten rachunek odpowiednio integruje historię naszego gatunku z historią kapitału. Zdolności semiotyczne naszego gatunku umożliwiły nam wygenerowanie bezprecedensowych nierówności wewnątrzgatunkowych” (Hornborg 2019: 191). Jednocześnie wyraźnie podkreśla, iż powyższe rozpoznanie nie oznacza, że, choć potencjał kapitalizmu jest wpisany w nasz gatunek, jest on nieuchronnym produktem naszej biologii lub czymś, za co wszyscy jesteśmy wspólnie odpowiedzialni (Hornborg 2019: 191).

### **W stronę ekologizacji wiedzy**

Wprowadzona wraz z Antropocenem nowa konceptualizacja okresu geologicznego była wywrotowym pomysłem, gdyż „zaproprowanie ludzkości jako czynnika geologicznego jest przekroczeniem jednej z podstawowych intelektualnych granic nowoczesności” (Moore 2016: 3). Koncepcja epoki ludzkiej sprawczości o konsekwencjach planetarnych wymyka się humanistycznemu myśleniu o usytuowaniu człowieka



w świecie, inicjując serię jego onto-epistemologicznych przekształceń. Przytoczone powyżej przykłady konceptualnego przeniesienia uwagi z tradycyjnie, a jednocześnie nierzadko esencjalistycznie rozumianych kategorii ‘człowiek’ i ‘społeczeństwo’ na ich złożone relacyjne wymiary wiąże się z praktykami, które można by określić mianem ekologizacji wiedzy (*ecologisation of knowledge*). Polegają one na redefiniowaniu celów i obszarów poznania tak, by z jednej strony, uwzględniały troskę o stan planety i dobrostan ludzi, a z drugiej, umożliwiały dyscyplinowe otwarcie na myślenie post-antropocentryczne i sprawczość bytów poza-ludzkich. Jednocześnie wspomniane praktyki stanowią wyraz dyscyplinowej odpowiedzialności wynikającej z diagnozowania uwarunkowań i konsekwencji postępującego kryzysu klimatycznego i powiązanych z nim przemian ekonomiczno-społecznych, dewastacją środowiska i ekosystemów, zaniem bioróżnorodności. Z ekologizacją wiedzy łączy się również gotowość do uznania, iż perspektywy badawcze, propozycje teoretyczne oraz kategorie analityczne wypracowywane w ramach dyscypliny stanowią rezultat jej poszukiwania słowników, metod i narzędzi badawczych pozwalających na analizę współczesnych ludzko-nie-ludzkich zjawisk i ich dyskursywną wykładnię.

Uważnej, wnikliwej analizy wymaga koncepcja Antropocenu i przecinające się w tym dyskursywnym polu kategorie, idee i teorie, gdyż jest to bardzo pojemna konstrukcja, której rozmaite konceptualizacje odzwierciedlają to, czyje głosy mają znaczenie, jakie pozycje geopolityczne i społeczne są uprzywilejowane i jak dystrybuowana jest (nie)sprawiedliwość środowiskowa. Warte uważnej obserwacji są praktyki łączenia kapitału, władzy i zasobów – elementów współwystępujących w procesach eksploatacji surowców oraz rozwijania energopolityk (*energypower*) (Boyer 2019) w kontekstach lokalnych i globalnych, co znajduje wyraz w wiązaniu Antropocenu z epoką Kapitalocenu (Moore 2016), kierując uwagę badawczą na konkretne praktyki i powiązania kapitału, władzy i zasobów na przecięciu lokalnego z globalnym. Kategoria świata więcej-niż-ludzkiego nie obejmuje przy tym wyłącznie bytów biologicznych i materialnych, lecz także podlegające przyspieszonym zmianom obszary życia społecznego budowane w relacjach ludzi-środowiska-kapitału-technologii

i przemysłu. Proces ekologizacji wiedzy można by postrzegać również w kategoriach kontrhegemonicznych praktyk odzyskiwania perspektyw i stylów badawczych będących krytykami dominujących, neoliberalnie skrojonych strategii rozwijania wiedzy, które jako:

(...) misterny splot narracji składających się na kulturę i tożsamość współczesnego człowieka, są ściśle zorientowane na antropocentryzm i przesiąknięte wyjątkowością ludzkiego charakteru do tego stopnia, że wartości i dramaty nie-ludzkiego dziejów są marginalizowane lub trywializowane. Co więcej, społeczno-ekonomiczne struktury nowoczesnej/zachodniej podmiotowości, widoczne w ideach jednostki, rodziny i państwa narodowego, są uwarunkowane narracjami o autorealizacji i materialnym sukcesie, ograniczając zdolność przyznania się do ekologicznej porażki, do zaangażowania się w działania społeczne, a nawet do rozpoznania towarzyszącego im żalu spowodowanego ekologiczną degradacją (Jones, Rigby, Williams 2020: 395).

Przyjęcie antropologicznej perspektywy, kierującej uwagę badacza i badaczki na zależności i powiązania wielu sprawczych aktantów, procesów i zjawisk pozwala na nieprzeoczenie aspektów wyciszanych w neoliberalnych dyskursach sukcesu (zob. Faber 2018: 8-28). Jest to zatem nie tylko koncepcja poznawcza, lecz także krytycznie sprofilowany projekt etyczny i polityczny, który w toku koncentracji uwagi na środowiskowych kontekstach złożonych procesów związanych z Antropocenem, Kapitalocenem, zdrowiem środowiskowym (Fortun 2016), wzrostem, dewzrostem (D'Alisa, Demaria, Kallis 2020) daje szansę na pogłębione analizy wielu aktualnych procesów i zjawisk rozgrywających się na przecięciu kulturowego, społecznego, środowiskowego, materialnego, ekologicznego i technologicznego.

Krytyczne perspektywy antropologiczne mogą przyczynić się do oświetlenia nieoczywistych aspektów ustanowienia epoki antropogenicznych przeobrażeń świata i środowiska. W ich domenach zachodzą lokalne procesy pod wpływem powtarzalnych mechanizmów globalnych, takie jak dewastacja środowiska, deforestacja, wzrost skażenia gleby, wody

i powietrza (Connell 2020: 218–235); zmiany w dobrostanie ludzi, bogacenie się i pauperyzacja, migracje; industrializacja i antropogeniczne zmiany krajobrazów oraz wiele innych. Wszystkie one generują określone procesy, które wpływają zarówno na życie społeczne, jak i kulturowe, ucząc ludzi tego, co Kim Fortun określa mianem środowiskowego sensu (*environmental sense*) zmieniającego sposoby myślenia i praktyki działania (Fortun 2016: 5). Rozwijanie i wzmacnianie widoczności antropologicznych krytyk polityk i praktyk wpisanych w te pola badawcze jest potrzebne zarówno w ramach akademii, jak i w pozaakademickich kręgach społecznych zgodnie z założeniem, iż ekologiczna odpowiedzialność nauki wiąże się z kształtowaniem wyobraźni społecznej na temat tych przyczyn, przebiegów i konsekwencji tych procesów dla świata więcej-niż-społecznego.

Ekologizacja antropologii może być także postrzegana jako odpowiedź na, mówiąc za Thomasem Eriksenem, przegrzanie świata (*overheated world*) (Eriksen 2016). Utworzona przez antropologa metafora wbrew nasuwającym się skojarzeniom, nie odnosi się wyłącznie do wzrostu temperatury na Ziemi, ale przede wszystkim nawiązuje do szybkości, „z jaką zachodzą zmiany gospodarcze, środowiskowe i społeczne, a także do powszechnego przekonania, że zmiany te wymykają się spod ludzkiej kontroli, powodując szeroki zakres niezamierzonych długoterminowych konsekwencji o nieprzewidywalnych, często szkodliwych dla życia na Ziemi, skutkach” (Stensrud, Eriksen 2019: 1).

Świadomość zarysowanych powyżej wyzwania wiąże się z koniecznością przemyślenia dotychczasowych celów, strategii poznania i trybów wytwarzania akademickiej wiedzy. Jeśli bowiem zgodnie z założeniami ekologizacji wiedzy zgodzimy się na fronetyczną odpowiedzialność nauki w życiu społecznym i poza-ludzkim, akceptujemy fakt, że „(...) analiza otaczającej nas rzeczywistości to nie tylko działalność akademicka, to także uczestnictwo w kulturze, współtworzenie demos, również rozumianego w wersji poszerzonej, tak, jak ujmowane jest to w optyce posthumanistycznej, po zwrocie ontologicznym” (Nowak 2016: 109). W procesie ekologizacji istotne jest uznanie różnych podmiotów w relacjach powstawania wiedzy, jak i krytyczna analiza zastanych hierarchii sprawczych

czynników i przekonań dotyczących obiegu i dystrybucji wiedzy o rzeczywistości. Z tym niełatwym zadaniem wiąże się potrzeba podjęcia próby ponownego namysłu nad pojęciem naukowości, eksperckości, autorytetu naukowego, a także relacji między nauką, środowiskiem, sektorem usług, nowymi technologiami, polityką i społeczeństwem (Feenberg, Callon 2010), o co wielokrotnie upominał się w dyscyplinie Paul Rabinow, rozwijając swój projekt laboratorium współczesności w ramach antropologii aktualnego (2007; 2011). Rzeczywistości więcej-niż-społecznej potrzebne są antropologiczne, odpowiedzialne ekologicznie interwencje, otwarte na aktualne zjawiska i problemy świata. Być może dzięki tej transformacji antropologia nie utraci szansy nie tylko na prognozowanie przyszłości społeczeństw, lecz także na współtworzenie wiedzy naukowej antycypującej i wyjaśniającej jej kształty.

## Bibliografia

- Archer M. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. przeł. A. Dziuban. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Bakke M. (2000). Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot. *Teksty Drugie*, 1, 165–185.
- Barad K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward and Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28, 801–831.
- Bastian M. (2017). Towards a More-Than-Human Participatory Research. W: M. Bastian, O. Jones, N. Moore, E. Roe (red.), *Participatory Research in More-than-human-world* (s. 17–37). London–New York: Routledge.
- Bastian M., Owain J., Moore N., Roe E. (2017). Introduction. More-than-human Participatory. Contexts, Challenges, Possibilities. W: M. Bastian, O. Jones, N. Moore, E. Roe (red.), *Participatory Research in More-Than-Human-World* (s. 1–16). London–New York: Routledge.

- Bińczyk E. (2018). Utrata przyszłości w epoce antropocenu, *Stan Rzeczy*, 14 (1), 109–134.
- Bombik M. (2020). The Bases and Methodology of Deep Ecology. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 18 (5), 67–85.
- Bonneuil Ch., Fressoz J-B. (2020). Antropocen czy oligantropocen? przeł. P. Śniedziewski. *Teksty Drugie*, 1, 186–203.
- Boyer, D. (2019). *Energopolitics: Wind and Power in The Anthropocene*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Braidotti R. (2014). Working Towards The Posthumanities, *Trans-Humanities*, 7 (1), 155–176.
- Braidotti R. (2018). *Posthuman Critical Theory*. W: R. Braidotti, M. Hlavajova (eds.), *Posthuman glossary* (s. 339–341). London, Oxford, New York: Bloomsbury Academic.
- Buell L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and The Formation of American Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Campbell A. Paye M. (2020). Water Enclosure and World-Literature: New Perspectives on Hydro-Power and World-Ecology. *Humanities*, 9 (106), 1–15.
- Castree, N. (2008). Neoliberalising Nature: The Logics of Deregulation and Reregulation. *Environment and Planning A*, 40 (2), 131–152
- Chen C., MacLeod J., Neimanis A. (2013). *Thinking with Water*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Colebrook C. (2015). Who Comes After The Post-Human?. W: J. Roffe, H. Stark (red.), *Deleuze and The Non/Human* (s. 217–234). New York: Palgrave Macmillan.
- Colebrook C. (2017). “We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counter-Factual.” W: R. Grusin (red.), *Anthropocene Feminisms* (s. 1–20). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connell R. (2020). Maroon Ecology: Land, Sovereignty, and Environmental Justice. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 25 (2), 218–235.
- Connolly J., Prothero A. (2008). Green Consumption: Life Politics, Risk and Contradictions. *Journal of Consumer Culture* 8 (1), 117–146.

- Crutzen, P.J., Stoermer, E.F. (2000). The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, 41 (17), 17–18.
- D’Alisa G., Demaria F., Kallis G. (2020). *Dewzrost: słownik nowej ery*, Łódź: Langel-Łucja Lange.
- Deleuze G. (2001). *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume’s Theory of Human Nature*. New York: Columbia University Press.
- DeLoughrey E. (2019). Toward a critical ocean studies for the Anthropocene. *English Language Notes*, 57, 21–36.
- Dolphijn R., Van der Tuin I. (2018). Wywiad z Karen Barad. W: R. Dolphijn, I. Van der Tuin (red.), *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Bednarek, J. Maliński, Gdańsk-Poznań-Warszawa: Fundacja Machina Myśli.
- Domańska E. (2007). Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce. *Teksty Drugie*, 5, 48–61.
- Dove M. (2014). *The Anthropology of Climate Change. An Historical Reader*. Wiley-Blackwell: Malden (MA).
- Duit, A. (2016). The Four Faces of The Environmental State: Environmental Governance Regimes in 28 Countries. *Environmental Politics*, 25 (1), 69–91.
- Eriksen T. H. (2016). *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto Press.
- Eriksen T. H. Stensrud S. B. (red.) (2019). *Climate, Capitalisme and Communities. An Anthropology of Environmental Overheating*. London: Pluto Press.
- Evans, D., Abrahamse W. (2009). Beyond Rhetoric: The Possibilities of and for “Sustainable Lifestyles”. *Environmental Politics*, 18 (4), 486–502.
- Faber D. (2018). Global Capitalism, Reactionary Neoliberalism, and the Deepening of Environmental Injustices. *Capitalism, Nature, Socialism*, 29 (2), 8–28.
- Feenberg A., Callon M. (2010). *Between reason and experience: essays in technology and modernity*. London: The MIT Press.

- Ferrando F. (2016a). Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje, *Rocznik Lubuski*, 42 (2) 13–26.
- Ferrando F. (2016b). Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman. W: D. Banerji, M.R. Paranjape (red.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures* (s. 243–256). New Delhi: Springer.
- Fortun K. (2015). Figuring Out Theory. *Ethnography Sketches*. W: D. Boyer, J.D. Faubion, G.E. Marcus (red.), *Theory Can Be More than It Used to Be* (s. 147–167). Ithaca, London: Cornell University Press.
- Fortun K. (2001). *Advocacy After Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fortun K. (2016). Anthropology in Farm Safety. *Journal of Agromedicine*, 22 (1), 1–8.
- Haraway D. (2012). Manifest gatunków stowarzyszonych, przeł. J. Bednarek. W: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów* (s. 241–260). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Haraway D. (2016). Staying With The Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. W: J.W. Moore (red.), *Anthropocene or capitalocene?: Nature, History, and The Crisis of Capitalism* (s. 34–76). Oakland: CA: PM Press.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6, 159–165.
- Hastrup F. (2014). Qualifying Coastal Nature. Bio-conservation Projects in South East India. W: K. Hastrup (red.), *Anthropology and Nature* (s. 43–61). London, New York: Routledge.
- Hastrup K. (2007). Agency, Anticipation and Creativity. W: E. Hallam, T. Ingold (red.), *Creativity and Cultural Improvisation* (s. 193–206). Oksford, New York: Berg.
- Hastrup K., (red.) (2014). *Anthropology and Nature*. London, New York: Routledge.
- Hastrup K., Skrydstrup M. (eds.) (2013). *The Social Life of Climate Change. Models: Anticipating Nature*. London: Routledge.



- Hayward T. (1997). Anthropocentrism: A Misunderstood Problem. *Environmental Values* 6 (1), 49–63.
- Holbraad M., Pedersen M. A. (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornborg A. (2019). *Nature, Society and Justice in the Anthropocene. Unraveling the Money- Energy-Technology Complex*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howe, C. (2019). *Ecologics: Wind and Power in The Anthropocene*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Ingold T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. London, New York: Routledge.
- Ingold T. (2013). *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London: Routledge.
- Knorr-Cetina K. (1981). *The Manufacture of Knowledge. An Essay on The Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford, New York: Pergamon Press.
- Kohn E. (2013). How Dogs Dream: Amazonian Natures and The Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist*, 34 (1), 3–24.
- Latour B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora sieci*, przeł. K. Arbiszewski, A. Derra. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Latour B., Woolgar S. (2020). *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, przeł. K. Arbiszewski, P. Gaska, M. Smoczyński, A. Zabielski. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Lockyer J., Veteto J. R. (2013). Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: An Introduction. W: J. Lockyer, J.R. Veteto (red.), *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia. Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages* (s. 1–34). London: Berghahn Books.
- Lowenthal-Tsing A. (2015). *The Mushroom at The End of The World: On The Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Majbroda K. (2019). *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.



- Majbroda K. (red.) (2021a). *Etnografia transrelacyjna. Poznanie i praxis w świecie ludzi i bytów poza-ludzkich*. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UWr.
- Majbroda K. (2021b). W stronę etnografii transrelacyjnej. Antropologia wobec Antropocenu, kryzysu klimatycznego i relacyjnie urządzonej rzeczywistości, *Etnografia Polska* 65, 5–26.
- McCarthy J., Prudham S. (2004). Neoliberal Nature and Nature of Neoliberalism. *Geoforum* 35, 275–283.
- Moore J. W. (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and The Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press.
- Moszyński K. (1958). *Człowiek wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław: Zakład Narody im. Ossolińskich.
- Neimanis A. (2008). Bodies of Water. Human Rights and the Hydrocommons, *Topia. Canadian Journal of Cultural Studies*, 21, 161–182.
- Neimanis A. (2009). *We Are All Bodies of Water*, Alhabet City: Water. MIT Press.
- Nowak A.W. (2016). *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja frontycznych nauk społecznych*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN/Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Owain J., Rigby K., Williams L. (2020). Everyday Ecocide, Toxic Dwelling, and The Inability To Mourn. *Environmental Humanities*, 12 (1), 388–405.
- Penty A.J. (1922). *Post-industrialism*. New York: Macmillan.
- Pepperell R. (2005). The Posthuman Manifesto. *Kritikos*, 2, 10–11.
- Puig de la Bellacasa M. (2017). *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Pyyhtinen O. (2016). *More-Than-Human Sociology: A New Sociological Imagination*. London: Palgrave Pivot.
- Rabinow P. (2007). *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Rabinow P. (2011). *The Accompaniment. Assembling The Contemporary*. Chicago, London: University of Chicago Press.

- Rewers E. (2017). Humanistyka wobec koncepcji „kultury natury”. *Teksty Drugie* 1, 163–175.
- Roffe J., Stark H. (red.) (2005). *Deleuze and The Non/Human*. London: Palgrave Macmillan.
- Roffe J., Stark H. (2015). Deleuze and The Nonhuman Turn: An Interview with Elizabeth Grosz, in: Roffe J., Stark H. (red.), *Deleuze and The Non/Human* (s.17–24). London: Palgrave Macmillan.
- Schatzki T. (2002). *The Site of The Social: A Philosophical Account of The Constitution of Social Life and Change*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Serres M. (1992). *Le contract naturel*. Paris: Flammarion.
- Smith J., Hige M.M. (2017). Exploring the Anthropology of Energy: Ethnography, Energy and Ethic, *Energy Research & Social Science* 30, 1–6.
- Srivastav, A. (2019). *The Science and Impact of Climate Change*. Singapor: Springer.
- Steger T. (2007). *Making The Case for Environmental Justice in Central & Eastern Europe*. Budapest: CEU Center for Environmental Policy and Law.
- Strauss S., Rupp S., Love T. (red.) (2013). *Cultures of Energy: Power, Practices, Technologies*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Suchman L. (2007). *Human-Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sze J. (2018). *Sustainability: Approaches to Environmental Justice and Social Power*. New York: New York University Press.
- Tomicki R., Tomicka J. (1975). *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: Ludowa spółdzielnia wydawnicza.
- Wilhite H. (2016). *The Political Economy of Low Carbon Transformation. Braking of Habits on Capitalism*. London: Routledge.
- Yusoff K., Gabrys J. (2011). Climate Change and the Imagination. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 2 (4), 516–534.
- Ziser M., Sze J. (2007). Climate Change, Environmental Esthetics, and Global Environmental Justice. *Cultural Studies. Discourse*, 29 (2-3), 384–410.

## POLEMIKI I DYSKUSJE

**Andrzej Zaporowski**

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

az@amu.edu.pl

### JAK UCHWYCIĆ TO, CO BIEŻĄCE? O PROJEKCIE ANTROPOLOGII TEGO, CO FAKTYCZNE TOBIASA REESA

**How to grasp the current?**

**On Tobias Rees' project of the anthropology of the actual**

**Streszczenie.** Przedmiotem tekstu jest projekt Tobiasa Reesa praktykowania antropologii tego, co faktyczne, której celem jest uchwycenie tego, co jeszcze nie jest znane i pomyślane w odniesieniu do człowieka i tego, co ludzkie. Chodzi o ruch (myśli) jako taki. Rees zamierza zdystansować się od zarówno przestrzennie ujętej antropologii klasycznej, jak i czegoś, co nazywa antropologią tego, co emergentne. Ta ostatnia również postuluje to, co faktyczne, a skoro kluczowe znaczenie ma ciągły charakter doświadczenia, wiąże to, co faktyczne Reesa z tym, co bieżące. Uznaję, że w ramach jego pomysłu ruch (czas) wyrażony jest przez wykonanie serii (trzech) szczególnych kroków (mających swój charakter klasyczny).

**Słowa kluczowe:** antropologia, to, co faktyczne, to co bieżące, ruch, czas, przestrzeń

**Abstract.** The paper addresses Tobias Rees' project to practice the anthropology of the actual, which aims at grasping what is not known and thought yet with reference to man and the human. What is at stake is a movement (of thought) as such. Rees wants to escape both the spatially framed classic anthropology and the timely framed what he calls the anthropology of the emergent. The latter also claims the actual, and since Rees underlines the ongoing nature of experience, I associate his actual with the current. I find his project to express movement (time) through the performance a series of (three) particular steps (quite classically identified).

**Key words:** anthropology, the actual, the current, movement, time, space

## 1.

W swojej książce *After Ethnos* Tobias Rees (2018) podejmuje się próby odejścia od przedmiotu badań klasycznej antropologii (kulturowej, społecznej), którym jest przywołany w tytule termin „ethnos”. Ów grecki odpowiednik polskiego słowa „lud” miałby być, zdaniem autora, składową słownika wspomnianej dyscypliny naukowej, która pojawiła się w drugiej połowie XIX wieku; sam słownik zaś zakorzeniony byłby w dociekaniach badaczy europejskich, sięgających XVII wieku. Kluczowe znaczenie miał z kolei wiek XVIII, kiedy myśl oświeceniowa ufundowała wyjątkowe w perspektywie najpierw ontologicznej, później zaś epistemologicznej abstrakcyjne figury Człowieka (ang. *Man*) i tego, co ludzkie (ang. *the human*). Rees traktuje te figury z podejrzliwością, odrzucając jednocześnie wspomniane perspektywy. Opowiadając się za tym, co nazywa antropologią nastawioną filozoficznie (ang. *a philosophically inclined anthropology*) autor odżegnuje się bowiem od rozważań filozoficznych

przez duże F. Nie zamierza również utożsamiać się ze znaną dziś antropologią filozoficzną, gdyż, jak twierdzi, nie interesuje go uwikłanie tej ostatniej w naukę, skutkujące szukaniem odpowiedzi na pytania badawcze. Przeciwnie, Rees pragnie się skupić na zadawaniu pytań wykraczając poza to, co jest już pomyślane i znane, ale też uznane za oczywiste. W tym sensie nie traktuje siebie jedynie jako badacza, lecz także – a być może nade wszystko – praktyka tego, co nieoczekiwane i nie dające się ująć w obecne formy myśli. Rees nie obawia się uznać swych słów za prowokacyjne, nie unika też konfrontacji z odbiorcą, któremu oddawany jest głos krytyczny (na co wskażę poniżej). W każdym razie jego działalność przybiera w konsekwencji postać tego, co sam nazywa antropologią tego, co faktyczne (ang. *anthropology of the actual*), przy czym wyrażenie „to, co faktyczne” rozumiem jako synonim wyrażenia „to, co bieżące”.

Użyte przeze mnie wyrażenie „to, co bieżące” jako synonim zwrotu „to, co faktyczne” może wydawać się zaskakujące, jednak poniżej wyłuszczyć powód takiego ruchu. Rees, amerykański antropolog niemieckiego pochodzenia, w pierwszej dekadzie XXI wieku stał się jednym z badaczy poruszających sformułowaną przez Paula Rabinowa koncepcję współczesności<sup>1</sup> (ang. *the contemporary*) oraz jej antropologię. Jednym z jej rysów było odrzucenie sztandarowych terminów jeszcze dwudziestowiecznej antropologii z terminem „kultura” na czele, czemu towarzyszyło przekonanie propagatorów antropologii współczesności o holistycznym, a tym samym anachronicznym, ich znaczeniu. Należy w tym miejscu dopowiedzieć, że przynajmniej w *After Ethnos* w sposób wyraźny ujęty jest motyw stojący za owym przekonaniem. Wedle Reesa klasyczna antropologia ufundowana została na przestrzennie ujętej opozycji „swój – obcy”, której badaniu służyć miał słownik zawierający takie terminy, jak „społeczeństwo”, „pokrewieństwo” i „kultura”. To, co obce miało być (chciałoby się powiedzieć „jedynie”) alternatywną formą tego, co swoje, a to ostatnie – stanowić efekt oświeceniowej konstrukcji, która wyłuskiwała

---

<sup>1</sup> Wedle definicji Rabinowa (2007: 2), „współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etosu, który nabiera już wymiaru historycznego” (tłum. Zaporowski 2010: 369–370).

i oddzielała od reszty jestestwa wyidealizowaną i wywyższoną formę obdarzoną racjonalnością. Uznawanie we wcześniejszej książce *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow, Marcus, Faubion, Rees 2008), której Rees był współautorem, kultury za odrębną wyspę dobitnie świadczy o tym, że ów badacz konsekwentnie stara się wyzwolić ze stosowania wspomnianego słownika. Co proponuje w zamian?

Przede wszystkim Rees obiera własną drogę – przedmiotem jego dociekań nie jest już współczesność. Co prawda z innymi autorami wspomnianej książki (Rabinow i in. 2008) podziela czasowe – w opozycji do przestrzennego – podejście do przedmiotu swych badań, ale unika, jak utrzymuje, odwołania do dających się uwiecznić czy uporządkować niczym na kliszy fotograficznej form napotykanych w trakcie badań, które choć nie mają już charakteru etnograficznego, to pozostają terenowe. Rees ma na myśli sytuację, gdy antropolog nie bada tradycyjnej wsi, egzotycznego ludu lub lokalnego obyczaju, ale przygląda się z bliska wyłanianiu się nowych, złożonych układów, których człowiek jest częścią. W tym kontekście przywołuje formułę *anthropology of the actual* autorstwa Rabinowa, która ma być synonimiczna z frazą „nieodległa przyszłość i przeszłość” (Rabinow 2003: 55). Rees dystansuje się wobec takiego stanowiska, które miałyby być zakorzenione w wielce cenionej *nota bene* przez niego spuściźnie Michela Foucaulta, nazwanej antropologią tego, co [jest] tu i teraz (*anthropology of the here and now*). Jednocześnie opowiada się za badaniami, które umożliwiłyby dostrzeżenie nie dającej się zredukować otwartości (ang. *the irreducibly open*). Tymczasem w *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow i in. 2008) fraza „nieodległa przyszłość i przeszłość” okazuje się elementem definicji wspomnianej współczesności, którą Rabinow zaproponował w o rok wcześniejszej książce (Rabinow 2007). W tym miejscu muszę poczynić pewien komentarz.

Ujmując rzecz chronologicznie należy zauważyć, że w 2003 roku Rabinow praktykował antropologię, która wykraczała poza badanie tego, co obecne (ang. *the present*) w rozumieniu Foucaulta. Francuski filozof miał na myśli terażniejszość, która była odniesiona do przeszłości fundującej jej kondycję. Przedmiotem badań amerykańskiego antropologa

było to, co faktyczne (ang. *the actual*), co jest właśnie zawieszony – czasowo – między „nieodległą przyszłością i przeszłością”. Miał on na myśli problematyzację (ang. *problematization*), aparat (ang. *apparatus*) i instalację (ang. *assemblage*) (Rabinow 2003: 55)<sup>2</sup>. Z jednej strony owe formy wzajemnie się warunkują, z drugiej zaś przemijają. Nade wszystko zaś należy za Rabinowem przyjąć, że mają one charakter emergentny. Nie trzeba z konieczności ujmować słowa „emergentny” w ramach słownika Raymonda Williamsa<sup>3</sup> – o czym piszę gdzie indziej (Zaporowski 2013) – aby zdać sobie sprawę, że w grę wchodzi przygodność, a zatem przejściowy charakter owych form. Gdyby jednak wziąć pod uwagę perspektywę brytyjskiego przedstawiciela studiów kulturowych, można by zrozumieć, że oto przed nami pojawiają się formy tyleż przygodne, co złożone. Z drugiej strony, emergentność danego przedmiotu stanowi też zainteresowanie takich dyscyplin jak filozofia (języka i umysłu) i kognitywistyka. W sensie historycznym – i w kontekście tych dyscyplin – przedmiot zwany zdarzeniem (ang. *event*) stanowi rozwinięcie przedmiotu, określanego najpierw rzeczą, później zaś stanem rzeczy (faktem). Emergentność zdarzenia to nic innego jak pojawianie się (ang. *emergence*) tego przedmiotu w czasoprzestrzeni, nie zaś – jak miało to miejsce najczęściej w przypadku rzeczy i jej stanu – przestrzeni. Tak rozumiane zdarzenie jest przedmiotem złożonym, a jednocześnie potencjalnie spójnym.

W każdym razie problematyzacja, aparat i instalacja są złożeniami mającymi swe trwanie w czasie (ale też wbrew Reesowi w przestrzeni),

---

<sup>2</sup> Spośród wymienionych polskich przekładów ostatni może wydawać się kłopotliwy. Wszak w polskiej literaturze spotykany jest termin „asamblaż”. Swój przekład terminu „assamblage” stosuję konsekwentnie od 2013 roku, jednak brak tu miejsca, abym mógł wystarczająco jasno omówić relację między oboma terminami polskojęzycznymi.

<sup>3</sup> Williams ujmował świat społeczny w sposób relacyjny i dynamiczny. Wyróżniając trzy elementy tego świata uznał, że zasadniczym czynnikiem sprawczym zmian była opozycja między elementem dominującym i elementem rezydualnym, czego efektem było pojawianie się elementu emergentnego, który następnie mógł stawać się którymkolwiek z pierwszych wymienionych elementów w kolejnej relacji opozycji. Na przykład, w drugiej połowie XX wieku w Polsce elementem dominującym był system władzy komunistycznej, zaś elementem rezydualnym system społeczny oparty na długotrwałej obecności Kościoła katolickiego. W takim przypadku ruch „Solidarności” powstały w 1980 roku stał się elementem emergentnym, który – jako taki – już przeminał.



przy czym długość ich trwania jest różna. Niech, na przykład, problematyką będzie rodzące się w oświeceniu (czy szerzej – nowożytności) zorientowanie na życie, nie zaś śmierć (w tym, życie po śmierci). Pochodną tego względnie stałego i mającego długie trwanie przedmiotu będą coraz bardziej mobilne i mające krótsze trwanie przedmioty, jak np. dwudziestowieczna koncepcja zdrowia publicznego (instalacja) i dająca się ująć w dziesięciolecia państwowa lub prywatna ochrona zdrowia (aparatus). Jednakże, wedle Rabinowa, nieodzowną własnością takich tworów miałyby być niejednorodność elementów, które się na nie składają. W tym sensie złożoność oznacza potencjalną hybrydowość, w tym czasowe, wzajemne niedopasowanie owych elementów. Niezależnie zatem od różnicy, na przykład, między wypowiedzią (ang. *utterance*) jako ludzkim działaniem fizycznym<sup>4</sup>, które jest przedmiotem filozofii języka/umysłu/kognitywistyki, a aparatem ochrony zdrowia w III RP – przedmiotem antropologii Rabinowa – wykazują one zasadnicze podobieństwo. W obu wypadkach pojawia się zaburzenie tego, co oczywiste: czy to o charakterze epistemologicznym, czy ontologicznym. Nowa wypowiedź wymusza zmianę interpretacji tak samo jak nowy aparat wymusza „przemeblowanie”<sup>5</sup> świata. W tym sensie przekładam – co zgodne jest z odczytaniem omówionego niżej problemu „wymogów dnia” (Zaporowski 2014) – *the actual* na „to, co faktyczne”, aby – pamiętając o różnicy między tym co, oczywiste i tym, co problematyczne – brać pod uwagę przedmiot zaburzenia, z którym styka się badacz. W kontekście tego przedmiotu mam zatem na myśli nie tyle fakt jako stan rzeczy (Wittgenstein 2000), ile coś, co rzeczywiście (faktycznie) zdarzyło się. Nie wolno jednak zapominać, że w *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment* (Rabinow 2003) wyrażenie „antropologia tego, co faktyczne” jest zamiennikiem wyrażenia „antropologia tego, co współczesne/współczesności”. Otóż cztery lata później Rabinow skupia się na współczesności/tym, co współczesne definiując ją/to m.in. za pomocą wspomnianej frazy (tym razem w wersji „nieodległej przeszłości i przyszłości”), a jednocześnie odnosząc do

---

<sup>4</sup> Działanie jest rodzajem zdarzenia. Wyróżnia się działanie fizyczne i mentalne, lecz dla celów niniejszego tekstu pomijam to ostatnie.

<sup>5</sup> Jest to sformułowanie Hilarego Putnama.



omawianej przez Foucaulta, choć rozumianej nieco inaczej, postawy (eto-su) nowoczesności. To, co faktyczne staje się teraz przedmiotem antropologii współczesności, w tym sensie, że aktualizuje/urzeczywistnia się czyli staje się problemem badawczym w polu tego, co obecne<sup>6</sup>.

Termin *the actual* zostaje użyty w jeszcze inny sposób w pracy, którą później Rabinow przedstawia w duecie z innym (obok Reesa) swym studentem, Anthonym Stavrianakisem (Rabinow, Stavrianakis 2013). Obaj, poszukując możliwości czasowo zorientowanej analizy problemu relacji między tym, co obecne, noszącego znamię oczywistości, a tym, co współczesne, oznaczającego otwarcie się na przyszłość, zwrócili się o pomoc do innego badacza – kolejnego współautora *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow i in. 2008) – Jamesa Faubiona. Ten ostatni wykonał klasyczny ruch metodologiczny, wprowadzając do gry trzeci element. O ile wymiar przestrzenny można zdiagnozować, posługując się dwoma składnikami (*vide* wspomniana relacja „swoj – obcy” bądź relacja „społeczeństwo tradycyjne – społeczeństwo nowoczesne”), o tyle wymiar czasowy dostępny jest często, choć nie zawsze, dzięki zestawieniu co najmniej trzech elementów (*vide* klasyczne formy „magia – religia – nauka” czy „lud zbieracko-łowiecki – lud pastersko-rolniczy – lud przemysłowy”). Otóż Faubion wprowadził człon o brzmieniu *the actual*, sugerujący etap zderzenia z pojawiającym się problemem następujący po etapie stanu oczywistości, który może z kolei być przewyciężony, umożliwiając otwarcie się na przyszłość. W konsekwencji Rabinow i Stavrianakis mogli przedstawić czasowo ujętą oś (nie-Heglowską, czyli nie mającą z góry ustalonego celu) gdzie to, co oswajone ulega załamaniu, to zaś może (wszak nie musi) zostać okiełznane. Wyrażenie „to, co faktyczne” (jako przekład terminu *the actual* w ujęciu Faubiona) przestaje być synonimem wyrażenia „to, co współczesne”; jednak nadal wskazuje na zdarzeniowo rozumianą problematyczność (gdzie zdarzenie jest świadectwem tego, co zaburzone). Jednocześnie staje się nazwą etapu poprzedzającego inny etap procesu pokonywania kryzysu poznawczego i otwierania się na

---

<sup>6</sup> Niech tym czymś będzie np. zmiana nastawienia Polaków wobec uchodźców i imigrantów po roku 2015, gdzie Polska jest polem tego, co obecne, zaś zmiana nastawienia, gdzie nie chodzi już wyłącznie o relacje etniczne bądź narodowe – tym, co faktyczne.

nową perspektywę badawczą. Tymczasem w jednym z przypisów w *After Ethnos* – gdzie przypisy stanowią część znaczną objętościowo, w istotny sposób uzupełniającą główną treść książki – Rees odwołuje się do stanowiska autorów (Rabinow, Stavrianakis 2013) – choć, co zastanawiające, nie ma tej pozycji w bibliografii – pisząc: „(...) the term actual is used to mark a difference between the present (...) and the actual (...)” (Rees 2018: 148). Nadaje tym samym terminowi *the actual* znaczenie, jakie ów miał jeszcze w *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment* (Rabinow 2003), i od którego się dystansuje.

## 2.

Pomijając możliwe nieporozumienia i dążenie do zaznaczenia uzasadnionych, bądź nie różnic perspektywy badawczej, przyjmuję, że termin *the actual* ma co najmniej kilka znaczeń (albo, ściślej, jest używany na kilka sposobów). Zdecydowałem się na posługiwanie się wyrażeniem „to, co bieżące”, aby oddać szczególny charakter badań Reesa, które mają wybiegać poza to, co proponują Rabinow, Stavrianakis i Faubion. Mam na myśli, między innymi, jego skłonność do nadania temu, co faktyczne takiej mobilności, aby czytelnik odniósł wrażenie, że ma do czynienia już nie z pojawianiem się układów hybrydowych o dłuższym lub krótszym okresie trwania, lecz z ich stawaniem się na bieżąco. Zważmy, że autor *After Ethnos* wyraźnie wskazuje na nieredukowalną otwartość, która po Kantowsku aktualizując się, bezustannie przemija, stając się tym, co oczywiste czy już znane. W każdym razie antropologia tego, co faktyczne/bieżące ma być, zdaniem Reesa, sposobem na odejście czy odżegnanie się (ang. *escape*) od klasycznej antropologii (społecznej i kulturowej), opartej na etnograficznych badaniach ludów i ich kultury. Jest ona punktem dojścia książki, której struktura ma sprzyjać stopniowemu przybliżaniu czytelnika do stanowiska autora. *After Ethnos* składa się z czterech rozdziałów opatrzonych krótkim wstępem i zakończeniem (wdzięcznie nazwanym muzycznym terminem *coda*). Rozdział pierwszy, „on anthropology (free from ethnos)”, służy przedstawieniu dyscypliny, a ściślej

kontrastu między jej formą klasyczną a formą krytyczną, przynajmniej od końca lat 90. XX wieku. Nie sprzecząc się o metrykę tej ostatniej, watro zmierzyć się z postulatem Reesa, że „odłączenie – wyzwolenie – antropologii od etnografii/etnosu otworzyło możliwość innego rodzaju antropologii, takiego, który jest skupiony nie na społeczeństwie lub kulturze, lecz »myśli« i ciekawej postaci, którą kiedyś nazwano »Człowiekiem«” (Rees 2018: 16). Pierwszy z przedmiotów namysłu nowej antropologii jest ujęty w formule „myśli nad myślą” w celu odnajdywania sposobów myślenia, które dopiero mają się pojawić. Z kolei drugi przedmiot, a wraz z nim „to, co ludzkie” – oba wskazane już wyżej – ma być ujęty jako twór posiadający nie dające się jeszcze przewidzieć możliwości trwania w świecie, w którym traci pozycję uprzywilejowaną, nadaną mu w oświeceniu.

W rozdziale drugim, „of the human (after ‘the human’)”, Rees przedstawia formowanie się obrazu człowieka, który staje się tym, co, na przykład wedle Denisa Diderota, nadaje sens pierwotnie chaotycznej naturze. Owa racjonalna istota zostaje jako kategoria uniwersalna przeciwstawiona całej reszcie przyrody, gdzie ta ostatnia będzie od teraz tłem tej pierwszej. Celem Reesa nie jest bynajmniej porzucenie tej kategorii. Amerykańskiemu antropologowi chodzi raczej o to, co nazywa „analizą ruchu/w kategoriach ruchu” (ang. *an analysis of movement/in terms of movement*), służącą pokazaniu pęknięć, przesunięć i mutacji, których ów obraz doznaje, gdy „tu i teraz” ulega wykołajeniu. Tego rodzaju operacja ma unikać odwoływania się do teorii, gdyż ta ostatnia ma z reguły charakter ograniczający, zamykający. Rees sugeruje też, że niewskazane jest zastępowanie wspomnianej kategorii innymi kategoriami; sprzeciwia się uprzywilejowywaniu jednego elementu świata kosztem jego reszty. Z kolei rozdział trzeci, „on fieldwork (itself)”, pozwala czytelnikowi dostrzec, na czym polegać ma nowy sposób praktykowania antropologii. Jak już wskazałem, wedle Reesa, klasyczna jej wersja polegała na badaniach terenowych zogniskowanych na relacjach przestrzennych; chodziło o etnograficzne dociekania „obcego”, żyjącego bliżej lub dalej od „swojego”. Zamiast tego antropolog powinien, a sam autor *After Ethnos* podaje tego przykłady (choćby badania prowadzone w Internecie przez Christophera Kelty’ego czy badana Anny Tsing nad grzybem Matsukate), skupić się na

relacjach czasowych, w ramach których człowiek traciłby pozycję uprzywilejowaną.

Rezygnując ze starego słownika, zawierającego takie terminy jak „społeczeństwo” czy „kultura”, Rees proponuje nowy słownik i jego składowe: „zdarzenie”, „to, co emergentne”, „współczesność/to, co współczesne” i „instalacja”. Wszystkie one wskazują na kontekst czasowy, akcentując dynamizm i zmianę, wszystkie też używane są – pytanie tylko, czy tak samo – przez innych autorów. Rees jest jednak świadom własnych zapożyczeń. Kiedy w kolejnym rozdziale, „on the actual (rather than the emergent)”, dociera do szczególnej wersji swej antropologii po etnosie, pisze:

Podchodzę do swego wyzwania jak do kradzieży: jak złodziej po cichu wchodzę w prace niewielkiej liczby autorów i kradnę ich formuły – niepowiązane fragmenty myśli – które, o ile zostaną ułożone w odpowiedni sposób, pozwolą mi pokazać, czym jest dla mnie »to, co faktyczne/bieżące« (Rees 2018: 98).

Ten cytat jest dobitnym symptomem zogniskowania uwagi Reesa na instalacji jako sposobie – instalowaniu jako procesie – organizacji terenu. Sam wskazuje na Michela Serresa, który w rozmowie z Brunonem Latourem podaje przykład nowego modelu samochodu; jego różne części i rozwiązania techniczne współwystępują (czyli są sobie współczesne). Oczywiście każda/e z części/rozwiązań ma odrębną trajektorię trwania, ma różny wiek i pochodzenie, mimo to stanowią całość (zespół). Cytowany Serres stwierdza: „Zespół (ang. *ensemble*) jest współczesny jedynie dzięki instalacji, swemu projektowi, swemu wykonaniu” (Rees 2018: 84).

Instalacja, o czym wspominał wcześniej Rabinow, ma charakter hybrydowy. To dlatego, między innymi, stanowi poręczną figurę, umożliwiającą uprawianie antropologii, która odżegnuje się od badania przedmiotów antropologii klasycznej – form holistycznych. Istotne jest jednak i to, że daje się ująć zasadniczo w kategoriach czasowych. Instalacja składa się z elementów, które niczym w koloidzie chwilowo sąsiadują ze sobą, aby

następnie podążyc własną drogą, składając się na inną, nową i nieprzewidzianą jeszcze instalację. Może to dotyczyć ludzi i innych istot, instytucji czy maszyn, wreszcie wszystkich tych elementów razem. Niech przykładem będzie co jakiś czas pojawiające się zdarzenie (seria zdarzeń), jakim jest ptasia grypa. „Cóż za ciekawa – i zabójcza – instalacja, złożona z długiej listy różnorodnych elementów: wirusów (jako takich), farm drobiowych, historii udomowiania, biologii, ptaków, szlaków migracyjnych, terenów lęgowych, rzek i jezior, ludzi, weterynarzy, zdrowia publicznego, firm farmaceutycznych itd.” (Rees 2018: 85). Nowość ma tu polegać na – tymczasowym – odnoszeniu tych elementów do siebie, nie zaś badaniu ich jako bytów odrębnych. Chodzi jednocześnie o zmianę. Na ów dynamizm wskazuje też powyższy cytat Serresa. O ile zespół – jako efekt – może wydawać się względnie stały, o tyle instalacja – jako proces – wskazuje na bezustanny ruch. Tu dochodzimy do sedna wykładni Reesa. To, co emergentne jest dla niego jedynie niedoskonałym przybliżeniem do zasadniczego przedmiotu zainteresowania, gdyż sprowadza się do, co prawda, nowych, ale jednocześnie i zasadniczo stabilnych form bytu. Korzystając ze słownika Hegłowskiego – gdzie Rees rozpoczyna ostatni rozdział, cytując niemieckiego myśliciela, wedle którego „filozofia zawsze przybywa zbyt późno” (Rees 2018: 97) – można by rzec, że amerykańskiego antropologa interesują nie tyle emergentne formy bytu, ile proces stawania się.

Tu jednak pojawia się problem. Czym innym jest zdawanie sobie sprawy z procesu, na który składają się zdarzenia jako przedmioty emergentne, niechby przybierające postać zespołów danych poprzez pracę instalowania, czym innym zaś „ruch jako taki, pozbawione celu (ang. *nonteleological*) ruchy, które królują, gdy nie działają już stare pojęcia, które pozwalają na niestabilność słów i rzeczy” (Rees 2018: 105). Oczywiście, interesujący jest zamiar Reesa zdystansowania się wobec antropologii tego, co emergentne. Wszak za zwolenników takiego nurtu można by uznać już Rabinowa, postulującego wspomniane twory hybrydowe (i w ogóle po Foucaultiańsku rozumiane formacje), czy Georga Marcusa wraz z jego ustrojem. Otwarcie się na to, co nowe może oznaczać też wyzwolenie się spod wpływu swych nauczycieli/poprzedników. Dlaczego jednak autor

*After Ethnos* tyle czasu poświęca na pełne uznanie omawianie instalacji i tym podobnych form, aby następnie stwierdzić, że antropologowie tego, co emergentne „są ślepi na ruch jako taki” (Rees 2018: 105)? We wstępie Rees pisze, że kiedy jego pomysł spotykał się z serią krytyk (zagadnienie to poruszę za chwilę), uświadomił sobie, iż jego „język, słownik”, którym dysponował, „nie był w stanie objąć antropologii po etnosie/człowieku zakładanych w ich krytykach” (Rees 2018: 4). Przyjmuję, że ruch jaki wykonuje amerykański antropolog, polega zasadniczo na próbie wyzwolenia się z gorsetu zastanych terminów. Widzę tu zamiar pozbycia się słownika, który wydaje się zbyt skostniały, aby służyć do ukazania czytelnikowi świata niezakłóconego pojęciowym szablonem. Nieprzypadkowo Rees wskazuje na, między innymi, poetycki charakter swego projektu. Wszak sztuka wydaje się niezłym kandydatem na ukazywanie tego, co bieżące.

Częścią zadania staje się maksymalizowanie napięcia poprzez wyjście nie tylko poza słownik klasycznej antropologii, odwołującej się do holistycznych tworów widzianych w perspektywie przestrzennej – to jest dopiero krok pierwszy. Krok drugi polega na zdystansowaniu się wobec antropologii tego, co emergentne, operującej już w perspektywie czasowej. Krok trzeci pozwalałby zaś „uchwycić coś z tego, co otwarte i co króluje, gdy stara formacja kruszeje, uchwycić ruch jako taki (jako cel sam w sobie) lub, ujmując to inaczej, słowa i rzeczy, które są *émouvé*” (Rees 2018: 106), czyli „poruszone”. Owo maksymalizowanie napięcia ma, jak sądzę, walor, między innymi, estetyczny, pozwala bowiem autorowi poprzestać na stwierdzeniu, czym przedmiot jego badań nie jest, nie zaś – czym jest. Niewykluczone bowiem, że przedstawienie (jako zagadnienie antropologiczne) tego, co faktyczne jako bieżące nie jest jeszcze dostępne. Być może trzeba się do tego (choć i tu czytelnik dopatry się grzechu fundowania bytu) odnieść poza jakimkolwiek słownikiem (lub innym medium). Sam Rees zdaje się mieć w tym względzie wątpliwości. Niech świadectwem będzie sygnalizowany wcześniej wątek krytyki jego pomysłu. Otóż konstrukcja książki oparta jest na podziale na dwie zasadnicze części. Każdy z rozdziałów rozpoczyna się od autorskiej prezentacji danego zagadnienia (w porządku wspomnianym wyżej). Druga część rozdziału, czasem dużo obszerniejsza niż pierwsza, stanowi reakcję, bywa,

że w formie dialogu, na wspomniane krytyki. Autor pragnie bowiem nie tylko przedstawić swe myśli, ale też pokazać, że mogą być one przedmiotem interakcji; daje się poznać jako osoba reflektująca nad swym dziełem w trakcie jego tworzenia.

W zakończeniu, skonstruowanym tak, jak rozdziały, słuchaczka słów Reesa – autor bowiem prezentował swe treści na szeregu wystąpień – pyta: „Dlaczego, skoro zrywasz z tym, co ludzkie, nadal mówisz o antropologii? To znaczy, po co mówić w ogóle o antropologii?” (Rees 2018: 118). Zadanie tego pytania prowadzi do wymiany zdań, w trakcie której rozmówczyni zarzuca Reesowi podważanie pewności, iż „w XVIII wieku odkryliśmy, że za całą różnorodnością form życia znajduje się »to, co ludzkie«” (Rees 2018: 119). W odpowiedzi Rees stwierdza: „Mówisz »pewność«, lecz nie jest to w ogóle pewność. (...) Czy można by ugruntować antropologię – nie dyscyplinę, lecz ciekawość – w niepewności? Dokładnie to mnie interesuje” (Rees 2018: 119). Odpowiedź Reesa jest wymijająca, gdyż skupiając się na opozycji „pewność – niepewność” pozostawia poza polem dyskusji motyw perspektywy, wobec której ta opozycja jest niezależna. Nie utożsamiałbym bowiem postawy (pewności czy niepewności) ze statusem bycia antropologiem, w tym osobą dociekliwą. Jej zakres jest dużo szerszy. Jednocześnie – i w tym miejscu uzupełniłbym stwierdzenie rozmówczyni Reesa – problem nie polega na założeniu, że trzysta lat temu odkryto „to, co ludzkie”; jest raczej tak, że przyjęto wówczas do wiadomości, iż „to, co ludzkie” może być przedmiotem badawczym. Odpowiedź jest jednocześnie symptomatyczna, gdyż wskazuje na dominującą tendencję autora *After Ethnos* do podawania w wątpliwość myślowych form, które są uznane za (już) pewne. Świadczy ona o pragnieniu Reesa, aby poprzez niepewność odsłaniać ruch (myśli) jako taki. Czy jest to manewr udany?

### 3.

Odpowiadając na to pytanie, powrócę do przedstawionych wyżej kilku kroków, mających przybliżyć Reesa do zdania sprawy z „ruchu jako takiego”. Po pierwsze, skupienie się przez myślicieli oświeceniowych na



„tym, co ludzkie” w perspektywie związków przestrzennych można uznać za tyleż przygodne, co zrozumiałe. Wskazany wyżej kontekst, m.in. filozoficznego użycia wyrażenia „stan rzeczy” (i odniesienia go do słowa „rzecz” z jednej strony oraz słowa „zdarzenie” z drugiej strony), jest świadectwem jednego z przynajmniej dwóch sposobów przedstawiania problemu badawczego, które mają swe korzenie w czasach starożytnych, a dziś zwane są, odpowiednio, naturalizmem i antynaturalizmem. Nie do końca rację ma Rees stwierdzając, że klasyczna antropologia odwoływała się do relacji „swój – obcy” w kontekście wymiaru przestrzennego. Klasyczna definicja prawdy (jako zgodności sądu z rzeczą) zdaje sprawę z owego wymiaru, nie jest zatem dziwne, że wielu badaczy (w tym, klasycznych antropologów) obrało ten kierunek poszerzania pola wiedzy. Jeśli jednak – pozostając na gruncie nauk o człowieku – przyjrzymy się koncepcjom Jamesa Frazera (*vide* wspomniana triada „magia – religia – nauka”) czy Ernesta Gellnera (*vide* wspomniany łańcuch typów ludów) – stanie się jasne, że model „przestrzenny” sąsiadował z modelem „czasowym”, gdzie liniowość miała charakter porządkujący i niepodważalny. Natomiast rację ma Rees, na co wskazują oba modele, że relacja „swój – obcy” uwikłana jest w relację „nieracjonalny – racjonalny” (wraz z wariantem „bardziej racjonalny – mniej racjonalny”). Temu towarzyszyło też – stosowane choćby w ramach dociekań antropologów kognitywnych – zasadniczo „przestrzenne”, Kantowskie zestawienie relacji przeciwstawiania z relacją podporządkowywania (Zaporowski 2004), które – w innym kontekście – Lila Abu-Lughod ujęła krytycznie jako powiązanie różnicy z hierarchią (Zaporowski 2013).

Jednocześnie relacja różnicy/przeciwstawiania sprawiała, że jej członki – w przypadku Abu-Lughod chodziło o kultury – były tworamiami odrębnymi. Wspomniana badaczka wskazała, że miały one dwie dodatkowe cechy – spójność i bezczasowość. Twory takie mają charakter holistyczny, a skoro były one – przez m.in. klasycznych antropologów – waloryzowane pozytywnie, wolno zapytać, jakie twory były waloryzowane negatywnie. Były nimi hybrydy. Nie jest zatem zaskakujące odwrócenie waloryzowania jako efekt omawianej przez Reesa krytyki tradycyjnej antropologii pod koniec XX wieku. W związku z tym, po drugie,



wprowadzenie do słownika badawczego terminów „zdarzenie”, „to, co emergentne” itp. zdawało sprawę z mobilnego, bezustannie zmieniającego konfigurację swych elementów świata, nie ujmowanego już w kategoriach celowości, gdzie relacja „racjonalne – nieracjonalne” przestawała być wiązana z relacją opozycji (i, często, hierarchii), a w konsekwencji zaczęła tracić status uprzywilejowany. Również w tym kontekście pragnę zauważyć, że wymiar przestrzenny badań nie został przewyżczony. To prawda, że elementy emergentne, jako zdarzenia, na które składają się potencjalnie heterogeniczne części – będące, jak można przypuszczać, same złożeniami – widziane są w wymiarze czasowym. Pamiętając jednak, że Rabinowowska współczesność ujęta jest w „przestrzeni (nieliniowej)”, nie wolno lekceważyć i tego wymiaru. Należy za to pamiętać, że używając powyższej formuły jej autor zrywa z modernistycznym ujęciem przestrzeni. Rees dokonuje tego odnosząc się do czasu: poddana krytyce kategoria celu była – na co wskazałem wyżej – nieodzownym składnikiem liniowego ujęcia tego wymiaru przez klasycznych antropologów.

Tak czy inaczej, a w tym miejscu należy zgodzić się z Reesem, zdarzeniowość i tymczasowość stały się nowymi własnościami badanego terenu. Przedmiot badań antropologa stał się zmienny: po Derridiańsku „różniący” się, po Rortiańsku przygodny, zaś po Baumanowsku płynny. Czy jednak, po trzecie, można ująć ten przedmiot, zarzucając również wspomniane własności? Z tego, co zostało ustalone powyżej wynika, że nie da się – przynajmniej do teraz – skonstruować słownika, który zawierałby pożądane terminy. Nie jest pewne, czy słownik taki powstanie w przyszłości, o ile badacz będzie przywiązany do tak wydawałoby się oczywistych słów, jak „przedmiot” czy „termin”. Mając na uwadze wspomnianą wyżej niechęć Reesa do teorii i uchylanie się od uprzywilejowywania jakiegokolwiek składnika świata kosztem całej reszty, można by przypuszczać, że jednym ze scenariuszy wyjścia z impasu jest regres – w kontekście jakiegokolwiek słownika – do tego, co potoczne. W tym przypadku jednak odwołanie do antropologii i filozofii – choćby przez małe F – uległoby zamazaniu; jakkolwiek komunikat zawierający terminy „antropologia” i „filozofia” byłby na tyle wieloznaczny, że przestałby być znaczący. Należy zatem zapytać, czy w kontekście mych powyższych

słów można dostrzec ruch jako taki, dający się zdiagnozować poza jakimkolwiek słownikiem. Z jednej strony, można by po Wittgensteinowsku odpowiedzieć, że „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Wittgenstein 2000: 83). Rozwiązanie takie skutkuje jednak zawieszeniem artykułowania jakichkolwiek myśli. Z drugiej zaś, można podążyć drogą, w kontekście której pojawia się uwaga Heinricha Rickerta na temat stanowiska Fryderyka Nietzschego (Zaporowski 1999). Niemiecki neokantysta zauważył, że krytyka epistemologii dokonana przez autora *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* oznacza „podcinanie gałęzi, na której się siedzi” między innymi dlatego, że odmawiając komuś możliwości przekazywania wiedzy o czymkolwiek, samemu się tego pozbawia.

Wspomniana uwaga każe zatem odnosić krytykę do tradycji, w ramach której jest ona praktykowana. Nietzsche chcąc podkreślić wagę nieusuwalnego problemu komunikowania wiedzy, sprowokował pytanie, co właściwie zamierza podzielać (łac. *communicare*) z czytelnikiem. Co zatem zamierza powiedzieć Rees? Nie jest bynajmniej tak, że amerykański badacz odżegnuje się od zainteresowania człowiekiem. Nie tylko w rozmowie w zakończeniu wyraźnie zwraca na to uwagę, ale – co można wyczytać z jego słów – odwołuje się do myślenia (jako procesu) jako właściwego również sobie sposobu przeżywania świata. W tym sensie nie sądzę, aby odrzucał tradycję antropologiczną. Reesowi chodzi raczej o taką zmianę dotychczasowej konfiguracji badawczej, w ramach której człowiek nie tyle przestaje być centralnym (czytaj: uprzywilejowanym) przedmiotem analizy, co staje się podmiotem kreującym – poprzez coraz to nowe, *bieżące*, strumienie myśli – nieprzewidziane jeszcze formy życia. Autor *After Ethnos* stoi jednak przed zadaniem karkołomnym, gdyż jakakolwiek próba identyfikacji wspomnianych form kończyłaby się samokrytyką. Stąd pojawia się konieczność pisania o tym, czym jego antropologia nie jest. Oto dlaczego sądzę, że jednym z najważniejszych wyzwań badaczy jest konstruowanie takiego słownika, który pozwoliłby im formułować propozycje obdarzone możliwie intersubiektywną ważnością. Mam na myśli, między innymi, tego typu słownik, w ramach którego czytelnik byłby w stanie podjąć wyzwanie weryfikowalnej odpowiedzi na te propozycje.

Jednak moim zdaniem – i jest to czwarta, ostatnia uwaga – w wypadku propozycji Reesa jej adresat nie stoi na straconej pozycji. Jeśli amerykański antropolog pragnie zajmować się tym, co bieżące, to ów przedmiot – niech nim będzie coś, co jeszcze nie zostało pomyślane – może być określany za pomocą słownika dopiero co formułowanego (w trakcie pisania), co zmusza czytelnika do odgadywania (w trakcie czytania), czym ów przedmiot mógłby być. Z drugiej strony, użycie wyrażenia „to, co bieżące” w odniesieniu do użycia wyrażenia „coś, co jeszcze nie zostało pomyślane” sprawia, że odbiorca takiego komunikatu może wyobrazić sobie, na przykład, stan sprzed jakiegoś odkrycia i stan po nim. Niech chodzi o rozpoznanie przez Izaaka Newtona, że grawitacja oznacza przyciąganie dwukierunkowe, nie zaś jednokierunkowe, które wcześniej postulował Galileusz, albo o rozpoznanie przez Sumerów, że mogą komunikować się za pomocą pisma, o czym nie wiedzieli współcześni im mieszkańcy Azji. Mam na myśli ruch, jaki pojawia się, kiedy zestawia się element (przedmiot, relację, zdarzenie, gdzie twory te ujmują się w liczbie pojedynczej lub mnogiej) stary i nowy, gdzie pierwszy już (w domyśle) minął, a ostatni właśnie (w domyśle i w nieskończeniu krótkim czasie) nadszedł. Chodzi mi jednocześnie o identyfikację zmiany (czasu), z jakiej zdaje sprawę relacja dwuczłonowa, niekoniecznie zaś trójczłonowa (Ajdukiewicz 2006). Polski filozof i logik miał na myśli sytuację, w której zestawiając dwa różne stany danego ciała, niekoniecznie należy uwzględniać stan pośredni między nimi. Zwróć uwagę, że stan taki – stan zaburzenia porządku – założył w swej koncepcji Frazer. Jednak lektura Reesa pozwala dostrzec, że nie chodzi jedynie o zmianę tak ujętą – zmianę zakładającą dwa elementy. To, co łączy Frazera (i innych klasycznych badaczy) z Faubionem, wskazuje na próbę wytyczenia drogi – w pierwszym wypadku o charakterze liniowym, w ostatnim zaś nie-liniowym.

W rzeczy samej Rees przyjmuje – być może bezwiednie – tę samą strategię. Dlatego jego krytyka przeprowadzona jest w trzech krokach. Co prawda, krok ostatni jest „pusty”, lecz w sensie symbolicznym – niech przykładem będzie zero w układzie zero-jedynkowym (w logice) – jest równie znaczącym elementem, co dwa pozostałe. Wskazanie na relację trójczłonową, nie zaś dwuczłonową, ma przynajmniej jedną przyczynę.

O ile w ostatnim przypadku zmiana może być odwracalna – *vide* zasada pracy serca lub działania wahadła – o tyle w pierwszym przypadku adresat propozycji badawczej ma wrażenie posuwania się – niezależnie, czy chodzi o celowy czy pozbawiony celu charakter ruchu – do przodu. W taki sposób ujmę – i niech nią będzie ciekawość, nie zaś dyscyplina – projekt Reesa. Badacz ten zamierza praktykować coś, odróżniając czy dystansując się od poprzedników lub ludzi mu współczesnych poprzez wykonanie kilku kroków. Jednocześnie w grę wchodzi odmienność przedmiotu, jaki obiera rzeczona ciekawość: to, co jeszcze nie zaszło, choć zajść może, będąc swego rodzaju obcym względem swego (już znanego). W ten sposób seria działań – nie tylko dystansowanie się wobec innego (tu: antropologa), ale też obietnica nadejścia czegoś nowego (tu: tego, co nie zostało jeszcze pomyślane) – pozwala dostrzec ruch. Nie wchodzi w grę ruch jako taki – przynajmniej sam nie formułowałbym tego rodzaju postulatu, jakże jaskrawo wskazującego, że ma się jednak do czynienia z filozofią przez duże F. Według mnie ruch okazuje się własnością, którą da się abstrahować od wyżej wymienionej serii; czas uobecnia się dzięki relacyjnemu ujęciu zdarzeń. Odnosząc się zaś do Reesa, skonkluduję, że seria ta jest wystarczającym świadectwem, iż jego myśl jest „*émouvé*”.

## **Bibliografia**

- Ajdukiewicz, K. (2006). Zmiana i sprzeczność. W: K. Ajdukiewicz, Język i poznanie (s. 90–106), t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rabinow, P. (2003). *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. doi: 10.1515/9781400825905
- Rabinow, P. (2007). *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. doi: 10.1515/9781400827992
- Rabinow, P., Marcus, G., Faubion, J., Rees, T. (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, London: Duke University Press.

- Rabinow, P., Stavrianakis, A. (2013). *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*. Chicago, London: The University of Chicago Press. doi: 10.7208/chicago/9780226037073.001.0001
- Rees, T. (2018). *After Ethnos*. Durham, London: Duke University Press. doi: 10.1215/9781478002284
- Wittgenstein, L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus* (przeł. B. Wolniewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zaporowski, A. (1999). Inspiracje Wittgensteinowskie: bodźce i reakcje werbalne nie kłamią. W: J. Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów* (s. 55–66). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Zaporowski, A. (2004). Antropologia kognitywna: Powiedz cokolwiek, a powiem Ci, kim jesteś. W: B. Olszewska-Dyoniziak (red.), *Antropologiczne wizje kultury* (s. 197–208). Ustroń: Wydawnictwo STUDEU.
- Zaporowski, A. (2010). Kultura – ruchomy cel. *Lud*, XCIV, 367–375.
- Zaporowski, A. (2013). Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności. *Lud*, XCVII, 175–194.
- Zaporowski, A. (2014). Różne oblicza współczesności. *Lud*, XCVIII, 299–307.

**Justyna Budzińska**

Instytut Historii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

[justyna.budzińska@amu.edu.pl](mailto:justyna.budzińska@amu.edu.pl)

## **ZRÓBMY SOBIE DZIEDZICTWO. PRZYPADEK DWÓCH WYSTAW**

**Let's make a heritage. A case of two exhibitions.**

*Trochę nudno.*

Hela

*Absolutnie zjawiskowa wystawa.*

Tata Heli<sup>1</sup>

**Streszczenie.** Tekst jest próbą porównania dwóch wystaw z Muzeum Narodowego w Krakowie – „Polaków portret własny” (1979/1980) i „#dziedzictwo” (2017/2018). Analizie poddano ich potencjał i metodę w zakresie tworzenia/planowania dziedzictwa i tożsamości. Odwołując się do teorii głównie Gregory’ego Ashwortha, Edwina W. Ardenera, Erica Hobsbawma, Geneviève Zubrzycki, czy Jacques’a Lacana, analizuję, między innymi na podstawie materiałów archiwalnych, sposoby ustanawiania dziedzictwa, które traktuję w kategoriach arbitralności i umowności.

**Słowa kluczowe:** dziedzictwo, tożsamość, Polaków portret własny, lustro, szymba, hasztag, hipertekst, symulakrum, znikanie, narodowe sensorium

---

<sup>1</sup> Wpis do książki pamiątkowej wystawy „#dziedzictwo”, dzięki uprzejmości Anny Sobesto, koordynatorki wystawy (MNK).

**Abstract.** Text is an attempt to compare two exhibitions from National Museum in Cracow: „Polish self-portrait” (1979/1980) and “#heritage” (2017/2018). Analyzed was their potential/method in the field of creation/planning of heritage and identity. Referring to, among others, Gregory Ashworth, Edwin W. Ardener, Eric Hobsbawm, Geneviève Zubrzycki and Jacques Lacan, I analyse the ways of establishing heritage, in terms of arbitrary and contractual.

**Key words:** heritage, identity, Polish self-portrait, mirror, glass, hashtag, hyper-text, simulacrum, disappearing, national sensorium

## Wprowadzenie

Muzeum Narodowe w Krakowie dwukrotnie stało się miejscem prezentacji wystaw, które z całą pewnością (i z różnych względów) możemy nazwać „głośnymi”, „przełomowymi”, „znaczącymi” itd. Pierwsza z nich, otwarta dla publiczności 8 października 1979 roku, to „Polaków portret własny”, której organizatorem<sup>2</sup> był ówczesny dyrektor muzeum Marek Rostworowski. Szacuje się, że wystawę, na której zgromadzono 755 obiektów (głównie malarstwo, ale również rzeźba, rysunek, plakat, fotografia) w ciągu niespełna 4 miesięcy (trwała do 31 stycznia 1980 roku) odwiedziło około 80 tysięcy osób. Według twórcy wystawy:

Polaków portret własny to zbiór naszych wyobrażeń na temat siebie samych – autoportret narodu złożony z obrazów. Sam termin „portret własny” użyty jest jako metafora, nie pokazujemy bowiem autoportretów artystów ani nawet wyłącznie portretów. Chodzi o uchwycenie tego, co pojedynczy człowiek lub środowisko wnoszą do obrazu rzeczywistości tworzonego przez artystów – obrazu przede wszystkim ludzi, ale także wydarzeń. Chronologiczny układ tej książki nie powinien więc spowodować wrażenia, że mamy do czynienia z historią Polski w obrazach. Chodzi o coś

---

<sup>2</sup> Wtedy nie funkcjonowało jeszcze pojęcie „kuratora”, choć sama wystawa bywa określana jako jedno z pierwszych polskich przedsięwzięć kuratorskich – tematycznych.

innego – o naszą autoimaginację. Dlatego proszę, by Czytelnik nie szukał przede wszystkim osobistości i wydarzeń, które należy uznać za ważne. Ważne są dla nas stereotypy wyobraźni i jeżeli czasem tak się składa, że portret wybitnej osoby jest jednocześnie wymowny jako stereotyp, to tym lepiej. Ale jeżeli nie ma takiej zbieżności, to o wyborze dzieła decyduje wyrazistość obrazu artystycznego, a nie osoba; mając do wyboru mało mówiący portret znanego człowieka i świetną, plastyczną charakterystykę osoby anonimowej, wybieramy zawsze tę drugą. [...] Z dodawanych do siebie portretów powstają malowane dzieje naszych wyobrażeń o sobie, a substytutem człowieka dla współczesnych i potomnych staje się raczej jego intencjonalny niż obiektywny wizerunek (Rostworowski 1983).

W tym samym miejscu, 38 lat później, kurator Andrzej Szczerski otworzył wystawę „#dziedzictwo”. Tym razem około 70 tysięcy zwiedzających, podczas 7 miesięcy trwania wystawy (od 23 czerwca 2017 roku do 14 stycznia 2018 roku) miało okazję zobaczyć ponad 650 dzieł pochodzących – w przeciwieństwie do wystawy Rostworowskiego<sup>3</sup> – tylko i wyłącznie ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie. Oddajmy ponownie głos kuratorowi:

Pojęcie „dziedzictwo” w tytule ekspozycji zostało poprzedzone hasztagiem, aby podkreślić specjalne znaczenie tego słowa, a zarazem umożliwić poszukiwania i odkrywanie oraz postawienie tego znaku przed wybranym obiektem – który jest dla nas ważny, który pozwoli na refleksję, z którym możemy się identyfikować (Szczerski 2017).

Konstrukcja #dziedzictwa to [...] celowe nawiązanie do współczesnych metod systematyzowania wiedzy w oparciu o cyfrowe bazy danych i Internet, gdzie poprzez kolejne linki może powstać ścieżka badawcza, prowadząca często przez odległe, pozornie dowolne związki między przedmiotami badań do nieoczekiwanych, ale przede wszystkim wartościowych poznawczo rezultatów. [...] Zamiast dydaktycznej czy krytycznej narracji krakowska wystawa

---

<sup>3</sup> Na której znalazły się obiekty pozyskane z różnych miejsc.



jest zatem przede wszystkim świadectwem istnienia tytułowego dziedzictwa, które gotowe jest do odkrycia i przekazania prawdy na swój temat. To także „skarbnica pamięci”, do której wraca się po to, aby inspirowała *sine ira et studio* czasy nam współczesne, a przede wszystkim pozwalała się zastanowić, jakiego dziedzictwa jesteśmy spadkobiercami i w jaki sposób możemy dopisać kolejny rozdział w jego historii (Szczerski 2017a: 19).

Co, oprócz miejsca, łączy obydwie wystawy? Po pierwsze – „polskość”, która była na obydwu definiowana (nie redefiniowana, o czym później). Po drugie – moment „historyczny”, w jakim zainaugurowano oba wydarzenia. W przypadku „Polaków portretu własnego” było to stulecie utworzenia krakowskiego Muzeum (jako pierwszego w Polsce określonego mianem „narodowego”), trzy lata wcześniej zawiązał się Komitet Obrony Robotników, rok przed nim – Latający Uniwersytet, w czerwcu 1979 roku miała miejsce pierwsza pielgrzymka papieża do Polski. Poza tym, ale o tym nie mogli wiedzieć ani twórcy, ani zwiedzający, wystawa odbyła się w przededniu powstania „Solidarności”. Natomiast rok 2017 to czas przed ogólnonarodową celebracją odzyskania niepodległości, w co krakowska wystawa wpisała się doskonale (wraz z dotacjami)<sup>4</sup>. Czy zatem można było oczekiwać lepszych momentów na przypomnienie Polakom oraz Polkom – o których akurat nie wspomniano – skąd faktycznie „pochodzą, kim są i dokąd zmierzają”?

Przytoczone wyżej słowa twórców wystaw doskonale oddają myśl przewodnią obydwu przedsięwzięć. M. Rostworowski uczciwie przyznał, że nie chodzi o dydaktyczny czy wyłącznie poznawczy charakter ekspozycji. Na plan pierwszy wysuwał się wątek nie dokumentacyjny, ale wyobrażeniowy, imaginacyjny, który konfrontował widza

---

<sup>4</sup> Świadczy o tym choćby lista osób zaproszonych na wernisaż wystawy 22 czerwca, na której znaleźli się m.in.: prezydent RP Andrzej Duda z małżonką, sekretarz stanu i wiceminister kultury i dziedzictwa narodowego Jarosław Sellin, sekretarz stanu i szef gabinetu prezydenta RP Krzysztof Szczerski, Przewodniczący Komitetu Światowego Dziedzictwa UNESCO prof. Jacek Purchla, metropolita krakowski abp. Marek Jędraszewski oraz konsulowie generalni Austrii, RFN, Węgier, Francji, Federacji Rosyjskiej, Włoch. Lista dzięki uprzejmości A. Sobesto, MNK.

z autostereotypową opowieścią o Polakach. Z kolei A. Szczerski wielokrotnie (w wywiadach, tekstach itp.) podkreślał, że widz ma szansę zapoznać się z „dziedzictwem”, które „istnieje” i jako takie (jedyne i prawdziwe) wymaga tylko „odkrycia”, co właśnie czyni wystawa, otwierająca przed zainteresowanymi wrota do „skarbnicy pamięci”. Dodajmy, że skarbnicą tą jest właśnie Muzeum Narodowe w Krakowie. Zatem w obydwu przypadkach zwiedzający zostają „obdarowani” swoim własnym (?) dziedzictwem. Dziedzictwem – czyli w gruncie rzeczy czym?

### **Dziedzictwo wymyślone**

Kategorię „dziedzictwa” możemy za Arkadiuszem Marciniakiem, Michałem Pawletą i Kornelią Kajdą rozumieć jako (1) „patrymonium” oznaczające ojcowiznę, spadek, majątek oraz jako (2) *hereditas* (łac.), czyli spadek, dziedzictwo, spuścizna (Marciniak, Pawleta, Kajda 2018: 10). Zasadnicza różnica w powyższych pojęciach dotyczy przypisywanych im znaczeń wartościujących. W pierwszym przypadku dziedzictwo oznacza potencjał do nadawania nowych konotacji takim pojęciom jak pamięć o przeszłości, tradycja rozumianej w kontekście społecznej koncyliacyjności. W drugim – jest ono obciążeniem, brakiem wyboru, „darem, którego odmówić nie mamy prawa” (Marciniak i in. 2018: 11). W odniesieniu do analizowanych wystaw można zastosować obydwie znaczenia, przy czym drugie z nich wynika z braku jakiegokolwiek alternatywy wobec wytyczonych przez twórców duktów<sup>5</sup>.

Dukty owe wynikają z samego skomponowania i tropów tematycznych ekspozycji. W przypadku „Polaków portretu własnego” założono, co następuje:

Układ ekspozycji powinien być chronologiczny, nie zmuszający jednak do obchodzenia wokoło każdej sali, ale do posuwania się zgodnie z jej osią podłużną; sekwencja przedmiotów ułożonych pośrodku sal [kopie nagrobków, gabloty – J.B.] wzdłuż ich osi

---

<sup>5</sup> Pojęcia „dukt” używa często w swoich pracach i wykładach Anda Rottenberg.

obowiązywać będzie jednocześnie na obu równoległych do niej ścianach. W wyniku tego, posuwając się naprzód, będziemy zgodni z chronologią ekspozycji. W ramach tego układu zgrupuje się zaletki prezentujące podobne treści. [...] O ile to będzie możliwe ze względu na całość, wystawa powinna się rozpocząć na drugim piętrze, na które prowadziłyby po schodach wydzielony korytarz. [...] Zwiedzanie odbywałoby się w miarę schodzenia w dół, co ma istotne znaczenie dla reżyserii ekspozycji, ekspresji efektu końcowego i wyjścia wprost w miasto (Scenariusz wystawy: 9).

Ekspozycję podzielono zatem na 5 przestrzeni tematycznych odzwierciedlających tradycyjny porządek chronologiczny: (1) „W kręgu europejskiej kultury” (średniowiecze – konstytucja *Nihil Novi* 1505 rok), (2) „Rzeczpospolita szlachecka” (epoka zygmuntońska – panowanie Stanisława Augusta), (3) „Uznawanie się narodu” (od utraty niepodległości do jej odzyskania), (4) „Między tradycją a przewrotem” (1918–1939), (5) „W Polsce Ludowej” (po 1945 roku). Przy czym dzieła „szczególnie znaczące i charakteryzujące sytuacje lub rodzaje wyobraźni” miały zostać specjalnie wyeksponowane pośrodku sal, stając się „hasłami wątków wiodących” (Scenariusz wystawy: 1).

Podobnie rzecz wygląda w odniesieniu do „#dziedzictwa”. Choć zrezygnowano z tropu chronologicznego, w celu podkreślenia/uwypuklenia najważniejszej tezy, za jaką uznano kulturową ciągłość i „odnajdywanie niezmiennych elementów narodowej tożsamości w znanych i nieznanach dziełach z różnych epok” (Szczerski 2017b: 1), eksponaty podzielono na 4 kategorie: (1) geografia (terytoria, z którymi wiąże się kultura polska), (2) język (i jego rola w definiowaniu tożsamości narodowej), (3) obywatele (czyli ci, którzy utożsamiają się i współtworzą kulturę polską) oraz (4) obyczaj (źródła kulturowe jako podstawa (samo) określania (się) narodu). Wszystkie opatrzone wspomnianym hasztagiem, który z założenia miał przynosić/uwspólniać/podkreślać eksponaty i zachęcać do samodzielnego tworzenia znaczeń. Dla jasności należy dodać, że oprócz tych 4 kluczowych, ohasztagowanych kategorii, eksponatom dostępnym na parterze wystawy towarzyszył szereg mniejszych słów-kluczy, jak:

#polska, #rzeczpospolita, #granice, #tożsamość, #mapazwłosów, #zawolnośćnaszajwaszą, #bitwy, #świat, #postaci, #polszczyzna, #miasto, #wieś, #władcy, #znani, #nieznani, #religia, #azja, #morze, #góry, #fotografia i in. Z hashtagów zrezygnowano w Sali na piętrze, gdzie znalazły się obiekty uznane przez twórców wystawy za wartościowe tak ze względu na ich walory muzealne, jak i dokumentacyjne, oraz sztuka współczesna.

Hasztagi to właściwie wszystko, co miało sprawić, że wystawa będzie nowoczesna i hipertekstualna. To bowiem, co udaje się w świecie wirtualnym, niekoniecznie sprawdza się w świecie realnym. Jak trafnie ujął to krytyk i historyk sztuki A. Sienkiewicz:

W wystawie „#dziedzictwo” o nowoczesności może świadczyć jedynie nieszczęsny hasztag w tytule. [...] Wystawa, przedsięwzięcie monumentalne i wręcz niemożliwe, w wielu miejscach wygląda jak bank obrazów czy ekran komputera z ikonami jotpegów. Ponad sześćset obiektów [...] podzielono na działy i poddziały. Wszystkie okraszono oczywiście odpowiednimi hasztagami. Jednak inspiracją do aranżacji wystawy miała być „metoda polska”, przywołana tuż przy wejściu na ekspozycję – metoda mnemotechniczna opracowana w XIX wieku przez Antoniego Jaźwińskiego (Sienkiewicz 2018).

Skoro zgromadzone obok siebie obiekty zostały opatrzone hasztagiem i w ten sposób powiązane między sobą, to można oczekiwać, że poprowadzą wyobraźnię odbiorcy do oczekiwanej przez twórców siatki skojarzeń. Tymczasem ich zamysł wzbudza wątpliwości. Dość wspomnieć słynne i wielokrotnie wspominane zestawienie „Portretu Tadeusza Kościuszki (Kościuszko cierpiący)” F. Sarneckiego (1828–1837<sup>6</sup> z „Zabijaniem świni” Jarosława Modzelewskiego (1983) – „#zawolnośćnaszajwaszą” – czyli spoczywający na szeszlengu i spoglądający tęsknie w bok naczelnik. Obraz „potwierdzał międzynarodową sławę Kościuszki jako romantycznego bohatera symbolizującego walkę o wolność”, co podkreślał wiszący nad portretem „manifest i demonstracja bezkompromisowej postawy

---

<sup>6</sup> Kopia wg R. Coswaya.

artysty w czasie stanu wojennego” (#dziedzictwo. Przewodnik po wystawie 2017). „Czerwonymi świniami” nazywano członków aparatu reżimu komunistycznego w PRL. Inny przykład, pod wspólnym mianownikiem „#religia”, to zajmujące większość ściany przedstawienia katolickich świętych i praktyk religijnych (z małymi wyjątkami: „Szkoła talmudystów” Samuela Hirszenberga (1887 r.) i „Św. Paraksewa męczennica” Jana Nowosielskiego (1974 r.). Tutaj na pewno uderza jednowymiarowe – jakże doskonale znane nam z autopsji – powszechne wyobrażenie o rzekomym „monolicie wyznaniowym” w Polsce.

W przypadku obydwu wystaw nie sposób nie odwołać się do znaczenia „dziedzictwa” pojawiającego się u Gregorego Ashwortha. Badacz proponuje przeniesienie uwagi z obiektu (paradygmaty ochrony i konserwacji) na proces i konkretny wynik działań, fundowany na konstruowaniu „pewnego wyobrażenia przeszłości w terażniejszości za pomocą wybranych, zachowanych rzeczy, wspomnień i historii. Chodzi zatem nie o zachowanie jakichś elementów przeszłości, ale o wykorzystanie jej w terażniejszości” (Ashworth 2015: 31). Na plan pierwszy wysuwają się tylko takie potrzeby terażniejszości (która w triadzie: przeszłość – terażniejszość – przyszłość jako jedyna jest), które mogą być zaspokojone przez przekształcaną w dziedzictwo przeszłość<sup>7</sup>. Choć nie ulega wątpliwości, że wszystkie obiekty na wystawie „#dziedzictwo”, pochodzące ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie, są chronione i poddawane konserwacji, to bez wątpienia aspekt konstruktywistyczny i utylitarny całości, jako przemyślnie zakomponowanego i arbitralnego hipertekstu, ma dominujący charakter. I podobnie jest w przypadku wystawy Rostworowskiego. Tutaj również dominantę stanowi pewna określona narracja o Polakach (i kilku Polkach), z której – w zamyśle – powinien wykryształizować się obraz/portret zbiorowy pobudzający do autorefleksji, zrewidowania własnej tożsamości. Szczególnie ta ostatnia powinna zostać stworzona „na

---

<sup>7</sup> I dalej – „przeszłość, która stanie się terażniejszością, będzie miała nie tylko te własne potrzeby, ale także własne dziedzictwo, dzięki któremu będzie zaspokajać te potrzeby. Jeśli przeszłość traktowana jest jako zasób uruchamiany przez wybór dokonywany teraz, to dotyczące jej wybory będą najprawdopodobniej znacznie się różnić – treścią, kryteriami, zamiarami i celami” (Ashworth 2015: 31).

nowo”. Jak zauważa skądinąd Edwin W. Ardener posiadanie tożsamości to efekt zbiorowego nadawania nowych znaczeń określonym aktorom społecznym w różnych okresach ich życia: „ja nie mam »tożsamości« – to, co widzimy, są to po prostu sposoby, w jakie jestem identyfikowany (aspekt bierny) i w jakie ja identyfikuję (aspekt czynny)” (Ardener 1992: 23). Tożsamość, sobość, wytwarzana jest zatem tylko w kontakcie z innymi osobami, na przecięciu „kim jestem dla innych” (wizje/zamysły twórców wystaw – kim jesteśmy/byliśmy) z „kim jestem wobec innych” (widz wobec obiektów). Takie refleksje pojawiały się we wspomnieniach, na przykład Kazimierza Kutza:

Kutz: Zachłysłaliśmy się tym, że możemy się sobie poprzyglądać, zachłysłaliśmy się wolnością. Ona była na wyciągnięcie ręki: w doświadczeniach i historii Polaków sprzed trzystu, dwustu, stu lat. O ile przedtem byliśmy znikąd, to teraz byliśmy skądś. Skądś oznaczało, że Polacy mają przeszłość niepodziurawioną (Radłowska 2004).

Warto odwołać się również do Erica Hobsbawma i w kontekście niniejszych rozważań strawestować jego pojęcie „tradycji wymyślonej”. Jeśli bowiem słowo „tradycja” zastąpimy „dziedzictwem”, okaże się, że praktyki zastosowane na obydwu wystawach doskonale spełniają warunki „dziedzictwa wymyślonego”. Hobsbawm wyróżnił trzy rodzaje takich praktyk, odwołujących się kolejno do: (1) wzmacniania poczucia przynależności do grupy, (2) umacniania i legitymizowania instytucji i władzy, (3) upowszechniania i przyjmowania m.in. systemów wartości czy wzorców zachowań (Hobsbawm 2008: 10). Przypadek pierwszy ma charakter wybitnie tożsamościowotwórczy i koncyliacyjny, ogniskując widzów wokół odmienianych przez wszystkie przypadki pojęć „naród”, „Polacy”, „polskość”, „historia”, „wspólnota”, „naszość”. W drugim przypadku, obydwie wystawy są: (1) gloryfikacją krakowskiego Muzeum Narodowego („#dziedzictwo” nawet podwójnie, jeśli weźmiemy pod uwagę pochodzenie obiektów z własnych zasobów) jako jedyne deponytorium tego, co winniśmy uznawać za dziedzictwo; (2) przedmiotem

politycznej instrumentalizacji sztuki (otwarcia wystaw dokonano z wielką pompą i przy udziale przedstawicieli ówczesnych władz państwowych); (3) przejawem ideologizacji wystawienniczej funkcji instytucji muzealnych, a Muzeum Narodowego szczególnie, które zostają namaszczone do konstruowania takich modeli/wzorców zachowań i wartości, jakie są w danym momencie historycznym pożądane i oczekiwane (czyli zgodnie z aktualną polityką historyczną) przez władzę.

### **Narodowe *sensorium*. *Symulakrum* i znikanie**

Wszystkie te praktyki prowadzą (bo taką mają funkcję) do wytwarzania narodowego *sensorium*, zjawiska, na które zwróciła uwagę Geneviève Zubrzycki. Odnosząc się do narodowych mitologii, ich materialnych wcieleń (na przykład artefakty, filmy i fotografie) oraz związanych z nimi praktyk społecznych, Zubrzycki stwierdza, że są one „znaczące w poświadczeniu abstrakcyjnych wyobrażeń na konkretach, tworząc afektywne więzy pośród podmiotów, jak również pomiędzy podmiotami i narodem” (Zubrzycki 2012: 62). Owo *sensorium* było/jest bezpośrednim „produktem” wystaw, które dzięki różnorodności (ale i liczbie) zgromadzonych obiektów i ich – pozornego lub rzeczywistego – dialogu między sobą tworzyło pewną metawartość, obraz drugiego stopnia, który mógł (powinien?) pojawić się u zwiedzających. Egzemplifikują to przykłady związane z każdą z dwóch wystaw.

W 1979 roku Henryk Gucia pracował w przedsiębiorstwie budowlanym. Był zwykłym budowląncem, stawiał bloki. Miał 41 lat, żonę (pielęgniarkę) i dwójkę dzieci. Na wystawę do Muzeum Narodowego poszedł, bo był tam jego kierownik, pan Bogdan. A że pan Bogdan lubił *bywać*, to zawsze opowiadał pracownikom, co nowego właśnie widział.

Gucia:

– Przyszedł kiedyś na budowę, kiwnął na nas i wyciągnął paczkę papierosów. I zaczął opowiadać: *Mówię wam, panowie, to jest wielka sprawa. Musicie iść i to zobaczyć. Aż się dziwię, że władza na to*



*pozwoliła*. No to pytaliśmy, co tam jest, czy jakieś filmy z drugiego obiegu pokazują, a on na to: *Nie. Można za to popatrzeć, jacy byliśmy kiedyś, zanim staliśmy się trybikami. Rozumiecie?*. Ja wtedy nie rozumiałem. Ale na wystawę poszedłem. W kolejce do kasy muzeum Gucia słyszał rozmowy Polaków:

– Ciekawe, czy teraz jesteśmy ładniejsi, niż byliśmy pięćset lat temu.

– Nie wiem. Ale na pewno jesteśmy zagubieni (Radłowska 2004).

Widzimy tutaj, że wystawę w 1979 roku po prostu trzeba było odwiedzić, by poczuć się przeważnie lepiej niż gorzej. Jednak z pewnością stanowiła ona jeden z priorytetów w tym czasie. O wyjątkowym zainteresowaniu świadczą choćby liczne wzmianki o kolejkach ustawiających się przez muzeum. Z kolei w roku 2017 można przeczytać choćby taki wpis z książki pamiątkowej (pisownia oryginalna):

Moje refleksje:

1. dobrze, że taka wystawa ma miejsce a szkoda, że to już jej koniec
2. logo przewodnika po wystawie jest niezgodne z projektem Petera Javorika, poz. 607 w katalogu. Szkoda, po kratka na tej okładce niczego nie sugeruje, w przeciwieństwie do znaku Javorika
3. jeśli mówimy „dziedzictwo”, to wartołoby wymienić polskich noblistów, może z uwzględnieniem krótkich życiorysów i ich dokonań
4. brak, dla mnie, przedstawicieli polskiego modernizmu, zwłaszcza architektów, ich prac we Lwowie, a nawet niedaleko stąd, ul. Retoryka i projekty arch. Takowskiego [Tarkowskiego]
5. przedstawiony projekt kurtyny Siemiradzkiego „Muzy” (Warszawa) a nie wspomniano, iż zdobi ona Teatr Opery we Lwowie
6. brak mi choćby spisu ludzi wielkich naszych czasów, tj. takich, którzy zapisali się na trwale w naszej historii
7. brak artefaktów z ruchu społecznego „Solidarność”, choć nie jest to problemem do realizacji. (wystarczy kilka)
8. brak jasnej informacji, iż na II p. wystawa „Dziedzictwo” dotyczy wyłącznie przestrzeni z sześcianami.



Generalnie jednak, jestem bardzo zadowolona z oglądania tej wystawy, Dodałabym jedynie do maksym o wolności, słowa wypisane na Łuku Chwały na cm. Orłąt Lwowskich „Zginęliśmy, abyście mogli żyć wolni” [„Mortui sunt ut liberi vivamus” – „Polegli, abyśmy żyli wolni”].

Z szacunkiem dla projektodawców i wykonawców wystawy<sup>8</sup>.

Choć powyższych wypowiedzi pozornie nie łączy wiele (pierwsza z nich ma charakter wspomnieniowy, druga to zapis na gorąco, zaraz po obejrzeniu wystawy), z pewnością zwraca uwagę obecny w obu wypadkach aspekt „kanonu”, „wielkości”, a zarazem swoisty horyzont oczekiwań widzów/odwiedzających, ufundowany właśnie na pojęciu „kanonu”: Co chcemy/chcieliśmy zobaczyć? Co zobaczyliśmy? Czy oczekiwania zostały zaspokojone? Co czujemy? A może dziedzictwo, którego istnienie wskazują nam (i każą przyjąć) twórcy wystaw to tylko *symulakrum*? Nie tyle obiekty, jak wspomniano wyżej (które można dowolnie dobierać i konfigurować), ale jakaś mentalna hiperrzeczywistość, która nie będzie już potrzebowała artefaktów/reprezentacji. Wszak mamy do czynienia z wszystkimi czterema Baudrillardowskimi stadiami przechodzenia od owej reprezentacji do *symulakrum* (Baudrillard 2005; Budzińska 2017: 82–83)<sup>9</sup>: od obrazu/artefaktu jako właściwego pozoru i odzwierciedlenia głębokiej rzeczywistości (decyzja określonych „znaczących” i „mówiących” w dany sposób o dalszej i bliższej historii) do obrazu/artefaktu jako czystego *symulakrum*, pozbawionego związku z jakąkolwiek rzeczywistością – znaku bez odniesienia (wspomniany wyżej metabyt).

I jeszcze jedna bardzo istotna kwestia. Na obydwu wystawach panowało swoiste *horror vacui*. Obiekty były bardzo gęsto rozmieszczone, zarówno na ścianach poszczególnych sal wystawowych, jak i w gablotach i na postumentach, na całej ich powierzchni. Ten ogrom dzieł miał

---

<sup>8</sup> Księga pamiątkowa, dzięki uprzejmości A. Sobesto, koordynatorki wystawy.

<sup>9</sup> Tę i kolejną kwestię (pojęcie estetyki znikania zaproponowane przez Paulo Virilio) poruszam, choć w nieco innym kontekście, w: Budzińska, J. (2017). Między estetyką znikania a kontr-pomnikiem. W: I. Skórzyńska, J. Kołacki (red.), Ziemia skrywa kości. Zapomniane krajobrazy pamięci – cmentarze protestanckie w Wielkopolsce po 1945 roku (s. 81–89). Poznań: Instytut Historii UAM.

zapewne (według intencji twórców) stanowić o polifoniczności snutych opowieści. Mam jednak wrażenie, że zamiast zgodnego *unisono*, częściej do widza docierał szum<sup>10</sup> związany z percepcją zarówno wizualną, jak i informacyjną. Nasuwa się tu skojarzenie z Viriliowską „małą śmiercią”, której doznajemy w pędzie, pozbawieni punktów zaczepienia/zatrzymania/zawieszenia – w nadmiarze zaczynamy po prostu odczuwać próżnię i brak. Czy o to rzeczywiście chodziło? Raczej nie był to pożądaný efekt. „Nasze” dziedzictwa miały być każdorazowo czytelne, jasne i w gruncie rzeczy bezdyskusyjne.

Ciekawe rozwiązanie znalazło się na trzecim, ostatnim i najwyższym piętrze muzeum w ramach „#dziedzictwa”. Umieszczono tutaj bowiem „Ikono-strefę” (pisownia oryginalna z katalogu wystawy), w której pomysłodawcy przyznali się chyba do, z jednej strony, arbitralnego charakteru wybranych na wystawę eksponatów, z drugiej natomiast do potencjalnej przygodności w nadawaniu im znaczeń. Zainstalowano tu bowiem okręcane wokół własnej osi kubiki, na których umieszczono „obrazy powszechnie rozpoznawalne”, które „powinny budzić skojarzenia we wszystkich, którzy dłużej przebywali w Polsce w ciągu ostatnich 50 lat”<sup>11</sup>. Autorzy odwołali się tutaj do ikonosfery Mieczysława Porębskiego (co przyznają), a przywołują (przypadkiem) wspomniane wcześniej „narodowe *sensorium*”:

Według Porębskiego sfera wyznaczona przez obrazy, tworzy nie tylko wizerunki i znaczenia: ona również pachnie, pulsuje kolorami, wytwarza dźwięki i szmery, smakuje, podlega zmianom pór i sezonów, wytycza cykle epok i zmierzchy cywilizacji. [...] W relacji z człowiekiem – rodzicem [! – J.B.] obraz wytwarza autonomię, biografię, publiczną twarz i zewnętrzne relacje. Wymyka się. Zamknięty w muzeum – królestwie obrazów – zyskuje życie wieczne, kosztem prawdziwego życia, tętniącego energią uczestnictwa

---

<sup>10</sup> Doświadczylam tego na wystawie „#dziedzictwo”. W odniesieniu do „Polaków portretu własnego” źródłem o niej jest dla mnie dokumentacja fotograficzna, ze względu na fakt, iż w czasie tego wydarzenia miałam zaledwie 3 lata.

<sup>11</sup> Informacje dla zwiedzających obok instalacji. Przedstawienia obejmowały między innymi kadry z polskich filmów, fragmenty dzieł polskich artystów, fotografie, portrety polityków, fragment obozu koncentracyjnego z LEGO Z. Libery i in.

w codzienności. [...] Wychodząc z tej strefy, jak w codziennym życiu, powinniśmy odnieść się do tego, co widzimy i zarazem do tego, co patrząc czujemy i myślimy. Każde z zestawień czterech obrazów, ułożonych według klucza problemowego, ma skłaniać do dokonania wyboru. Szybkiego, intuicyjnego – lub starannie rozważonego. Które z zaproponowanych przedstawień ma dla mnie znaczenie? Na mnie działa? Które wywołuje skojarzenia, z którym się utożsamiam? Z tych wyborów powinna powstać ściana obrazów dla Państwa istotnych, takich z którymi się Państwo identyfikują, które budzą wspomnienia, najlepiej oddają przypisane im treści lub zawierają treści dla Państwa ważne (#dziedzictwo. Przewodnik po Krakowie 2017).

Trudno nie zauważyć dalszego ciągu polonocentryzmu (zainicjowanego na niższych piętrach ekspozycji), do którego twórcy instalacji przyznają się wprost, podobnie jak do pewnej kategoryczności i XIX-wiecznego podejścia do muzeum jako królestwa czy świątyni, unieruchamiających eksponaty (muzeumifikacja).

### **Zamiast zakończenia. Lustro czy szyba?**

*Dlaczego tak przeżyliśmy „Polaków portret własny”?  
Bo to było lustro.*

*Postawiono nam je przed oczami i mogliśmy przeglądać się w nim.  
Przez wiele lat luster kazano nam unikać (Radłowska 2004)*

Rzeczywiście, ekspozycję z przełomu 1979 i 1980 roku wieńczyło lustro, zamykające trakt zwiedzania. W ten sposób każdy oglądający mógł metaforycznie jakby dołożyć swój portret do zastanej galerii. Choć efemerycznie, lustro, niczym u Jacques’a Lacana, oferuje jednak szansę rozpoznania, dając obraz nieruchomy jak „posąg” czy „pomnik”, stając u początku „późniejszych procesów zachodzących w podmiocie w trakcie wchodzenia w porządek społeczny, symboliczny” (Turczyn 2013). W kontekście wystawy „efekt lustra” prowadzi przeglądającego się w nim

do ulokowana się w pewnym *continuum* znaczeniowym. Widz staje się kolejnym „eksponatem” Polaka/Polki, uzupełniającym zamknięty w salach wystawowych zbiór portretów. Jednocześnie zwiedzający przechodzi przez swoiste otwarcie, stając się zwornikiem między przeszłością a terażniejszością (oraz, zapewne w domyśle, przyszłością). Ekspozycja „#dziezictwo” jako spadkobierca wcześniejszej wystawy, odwołuje się do niej wprost. W hallu I piętra wyświetlano bowiem archiwalne, czarno-białe fotografie dokumentujące wystawę sprzed prawie 40 lat. Zamiast lustra zaproponowano natomiast zwiedzającym (wszak miało być nowocześnie) przesyłanie swoich *selfie* zrobionych podczas odwiedzin w muzeum i opatrzonych (a jakże) hasztagiem „#dziezictwomnk”. Przekazywane zdjęcia pojawiały się następnie na dużym ekranie, obok fotografii archiwalnych. Analizując pojawiające się ujęcia, można zauważyć, że fotografowały się osoby zarówno młodsze, jak i starsze, pojedynczo, w parach lub grupowo, przy obiektach, hasztagach, na tle budynku z widoczną nazwą wystawy. Trudno jednak nie spostrzec, że o ile nieoczywistość, ruchomość, płynność konceptu z pierwszej wystawy miała posmak pewnej niespodzianki, mniej uchwytniej – co stanowiło zaletę – o tyle unieruchomione *selfie* prezentowane w hallu tych cech już nie posiadały. Raczej sprawiały wrażenie kolejnych zdjęć umieszczanych chętnie w mediach społecznościowych (skądinąd tym właśnie były). O ile jednak koncept lustra na wystawie M. Rostworowskiego podkreślał indywidualny charakter każdorazowego odbicia, a dzięki temu również bardziej prywatnego/osobistego spotkania zarówno z artefaktami, jak i przeszłością, o tyle *selfie* wraz z hasztagiem o specyfice hiperłącza pracowały w kierunku „przeciętności”. Moment autokreacji widza/widzów jako biorących udział został wyrwany z *continuum* znaczeń niecodziennych i wciśnięty w bycie tylko aktorem społecznym. Zabrakło momentu płynności, chwilowości dostępnej dzięki lustru sprzed 40 lat, które zastąpione zostało projekcją unieruchomionych zdjęć. Pomimo tego wystawa jako taka była „przeglądaniem się w lustrze”, które poza odbiciem przeglądającego się, oferuje jednak wgląd w to, co znajduje się za nim – w „tu i teraz” – w którym partycypuje. Może zatem równie stosowną jak lustro metaforą obu ekspozycji byłby „obraz za szybą”. Jak pisała Maria Poprzęcka:

Szkło jest przezroczyste. Jednak nałożone na nieprzezroczystą powierzchnię staje się refleksyjne. [...] Stając wobec obrazu za szybą, widzimy w nim odbicie tego wszystkiego, co przed nim się znajduje: przeciwległego otoczenia, innych obrazów, widzów, wreszcie nas samych. Do tego dochodzą refleksy światła, rażące odbłaski lamp, lśnienie powierzchni. Trudno o lepszy przykład poznawczego dysonansu. To, na co powinniśmy patrzeć, zostaje zakłócone przez coś, na co patrzeć nie powinniśmy (Poprzącka 2008: 83).

W „szybie” każdy widz mógłby rzutować na poszczególne eksponaty siebie samego, swoje doświadczenia, rzeczywistość – swoje „tu i teraz”. Co oczywiście nie przeszkodziłoby twórcom wystaw w jednoczesnym „przebijaniu” tego, co według nich ustanowione zostało (po raz kolejny) jako wspólne dziedzictwo.

## Bibliografia

- Ardener, E.W. (1992). Tożsamość i utożsamienie. W: Z. Mach, A.K. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość* (s. 21–42). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Ashworth, G. (2015). *Planowanie dziedzictwa*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Baudrillard, J. (2005). *Symulakry i symulacja* (przeł. S. Królak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Budzińska, J. (2017). Między estetyką znikania a kontr-pomnikiem. W: I. Skórzyńska, J. Kołacki (red.), *Ziemia skrywa kości. Zapomniane krajobrazy pamięci – cmentarze protestanckie w Wielkopolsce po 1945 roku* (s. 81–89). Poznań: Instytut Historii UAM.
- #dziedzictwo. *Przewodnik po wystawie* (2017). Kraków: Muzeum Narodowe.
- Hobsbawm, E. (2008). Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji (przeł. M. Godyń). W: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona* (s. 9–23). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Lacan, J. (1987). Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego. Referat na XVI Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym, Zurich, 17 lipca 1949 r. (przeł. J.W. Aleksandrowicz). *Psychoterapia*, 4, 5–9.
- Marciniak, A., Pawleta, M., Kajda, K. (2018). Dziedzictwo we współczesnym świecie. Wprowadzenie. W: A. Marciniak, M. Pawleta, K. Kajda (red.), *Dziedzictwo we współczesnym świecie* (s. 7–23). Kraków: Universitas.
- Poprzęcka, M. (2008). *Inne obrazy*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rostworowski, M. (1983). *Norwidowi*. W: M. Rostworowski (red.), *Polaków portret własny, cz. 1*. Warszawa: Wydawnictwo „Arkady”.
- Tekst wstępny dyrektora Muzeum Narodowego w Krakowie A. Betleja (2017). W: A. Szczerski (red.), *#dziedzictwo* (s. 16 bn). Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie.
- Virilio, P. (2012). *Prędkość i polityka* (przeł. S. Królak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Zubrzycki, G. (2012). Odczuwając naród: *Estetyka martyrologii mesjanistycznej w Polsce* (przeł. Maciej Sawicki). *Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne*, 6 (2012/1), 49–76.

## Netografia

- Radłowska, R. (2004). To było lustro. 25 lecie wystawy „Polaków portret własny”. *Tygodnik Krakowski*. Pozyskano z <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,42699,2351505.html>.
- Sienkiewicz, K. (2018). Najlepsza Polska na świecie. *Dwutygodnik*, wyd. 228. Pozyskano z <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/7577-najlepsza-polska-na-swiecie.html>.
- Turczyn, A. (2013). Prawdziwy podmiot w doświadczeniu psychoanalitycznym według Jacques’a Lacana. *Edukacja Etyczna* 6 (2013), 37–50. Pozyskano z [https://edukacjaetyczna.pl/wp-content/uploads/Archiwum/Prawdziwy\\_podmiot\\_w\\_doświadczeniu\\_psychoanalitycznym.pdf](https://edukacjaetyczna.pl/wp-content/uploads/Archiwum/Prawdziwy_podmiot_w_do%C5%9Bwiadczeniu_psychoanalitycznym.pdf).

Wołoch, A. (2010). Szkic z estetyki zaniku. *Kultura Liberalna*, 102 (52/2010). Pozyskano z <http://kulturaliberalna.pl/2010/12/14/woloch-szkic-z-estetyki-zaniku/>.

### **Źródła archiwalne**

Księga pamiątkowa wystawy #dziedzictwo (bn), Muzeum Narodowe w Krakowie, 2018.

Lista osób zaproszonych na wernisaż wystawy #dziedzictwo (bn), Muzeum Narodowe w Krakowie, 2017.

Scenariusz wystawy „Polaków portret własny” wraz z wykazem użytych eksponatów, sygn. 380, Archiwum Muzeum Narodowego w Krakowie.

## RECENZJE

**Anna Malewska-Szalygin**

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

a.malewska-szalygin@uw.edu.pl

MICHAŁ MOKRZAN, *Klasa, kapitał, coaching w dobie późnego kapitalizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, (Seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej), Toruń 2019, ISBN: 978-83-231-4280-5, ss. 482.

Książka jest antropologicznym spojrzeniem na procesy neoliberalnego zarządzania, na współczesne formy perswazji i techniki samorealizacji zwykle analizowane przez ekonomistów lub specjalistów od managementu. Przyjęcie perspektywy antropologicznej w tym zakresie okazuje się podejściem oryginalnym, nowatorskim i bardzo owocnym. Wnioski sformułowane przez autora stanowią antropologiczny głos w szerokiej debacie dotyczącej neoliberalnego kapitalizmu, znacząco ją wzbogacając. To ważny wkład w badanie współczesnych problemów ekonomiczno-społecznych.

Monografia ma bardzo klarowną strukturę: rozpoczyna się od wprowadzenia w antropologię neoliberalizmu, zarysowania zaplecza teoretycznego i objaśnienia podstawowych pojęć takich jak klasa, kapitał, zarządzanie.



W kolejnych rozdziałach autor prezentuje strategie i praktyki coachów oraz doświadczenia coachowanych, także własne. Wnioski dotyczą coachingu rozumianego jako „materializacja neoliberalnych technologii urzędowania” (2019: 399) oraz „chiazmu antropologii i neoliberalizmu” (2019: 406). Książkę kończy obszerna bibliografia i zestawienie materiałów źródłowych.

Publikacja prezentuje wyniki badań przeprowadzonych w ramach grantu NCN w latach 2014–2015 polegających na uczestnictwie w warsztatach i konferencjach, na prowadzeniu wywiadów z coachami i coachowanymi oraz na osobistym przejściu przez proces coachingu. Zaangażowanie autora w refleksyjnie poprowadzony proces badania owocuje bardzo głębokim wejściem w problem umożliwiającym sformułowanie niebanalnych odpowiedzi na postawione pytania badawcze, dotyczące coachingu, sumujące się w ogólnym pytaniu o specyfikę neoliberalnej logiki rządzenia.

We wprowadzeniu teoretycznym szeroko rozważone zostają pojęcia klasy i kapitału, w tym kapitału emocjonalnego. W mojej ocenie odpowiedź na pytania badawcze nie wymagała tak obszernego prezentowania tradycji stosowania tych kategorii. Oczywiście jednak dostrzegam wartość pokazania antropologicznych użyczeń pojęcia klasa i skonfrontowania ich z dobrze znanymi objaśnieniami socjologiczno-ekonomicznymi. Cenne jest także omówienie terminu kapitał emocjonalny, będącego kategorią relatywnie nową i przez to ciekawą. Przywołania założeń teoretycznych Pierre’a Bourdieu oraz jego następców i krytyków służą autorowi do określenia grupy społecznej, jakiej dotyczą jego badania, natomiast rekapitulacja złożeń Michela Foucault oraz jego komentatorów i kontynuatorów pomaga nakreślić badany problem.

Najciekawszą częścią książki są rozdziały prezentujące analizę strategii stosowanych przez coachów, praktyk jakim poddawani są coachowani, oraz ich doświadczeń i zaangażowania. Sprawnie poprowadzona analiza ukazuje proces wytwarzania podmiotów neoliberalnej rzeczywistości ekonomiczno-społecznej. Wykorzystując zaprezentowane wcześniej zaplecze teoretyczne, M. Mokrzan rekonstruuje współczesne formy urzędowania wpisujące się w antropologię neoliberalizmu oraz w antropologię retoryczną, której tradycje są przedstawione w toku wywodu, jednak

momentami czytelnik ma wrażenie, że autor zanadto przejmując język swoich rozmówców.

Wnioski podsumowujące monografię, diagnozują uczucie niespełnienia, generowane przez dyskurs neoliberalny, wytwarzające zapotrzebowanie na usługi coachingowe, będące materializacją neoliberalnych technologii zarządzania. Styk pomiędzy makropoziomem zarządzania a mikropoziomem technik samorealizacji jednostki jest według Mokrzan „w swej istocie retoryczny”, bowiem „procesy konstruowania neoliberalnych podmiotowości w coachingu przebiegają za pośrednictwem strategii retorycznych” (2019: 403).

Sądzę jednak, że najciekawsze są wnioski opisane jako chiazmy antropologii i neoliberalizmu. Wnikliwe badania uświadomiły autorowi monografii, że on także tkwi wewnątrz badanego dyskursu i związanych z nim praktyk. Pomimo że wszedł w swój projekt z postawą krytyczną względem neoliberalnej ekonomii i polityki, w pewnym momencie odkrył, że nie tylko jego projekt badawczy, ale antropologia w ogóle, jest przedsięwzięciem uwikłanym w neoliberalne zarządzanie. Konstatacja ta współgrała z twierdzeniami Marty Songin-Mokrzan (2016) dotyczącymi procesu wdrażania logiki neoliberalnej w instytucjach naukowo-badawczych. Ten proces nieuchronnie wpisuje wszelkie, nawet krytyczne, projekty badawcze w neoliberalne ramy. Autor, diagnozując swój obecny światopogląd, gorzko konstatuje: „opornie (w myślach) i pokornie (w działaniach) akceptuję, że jestem ucieleśnioną logiką neoliberalizmu” (2019: 411), a podsumowując cel publikacji książki wyraża nadzieję, że uświadomienie czytelnikowi tych uwikłań popchnie go do zmiany postawy. Autor kończy wyrażeniem niepewności odnoszącej się do kierunku w jakim ta zmiana nastąpi.

Książka M. Mokrzan, *Klasa, kapitał, coaching w dobie późnego kapitalizmu* jest niezwykle ważnym, antropologicznym głosem w międzydziedzinowej debacie naukowej na temat współczesnego, neoliberalnego kapitalizmu, bowiem zgodnie z obserwacją Michaela Herzfelda:

krępujące spojrzenie etnografa zakłóca coś więcej niż tylko samozadowolenie europocentrycznych wzorców nauk społecznych, choć także i to nie należy bynajmniej do zadań trywialnych. Burzy

ono też niewzruszoną retorykę narodowych i międzynarodowych instytucji władzy, uwalniając często drastyczne i nieharmonijne doświadczenia społeczne, jakie ta retoryka skrzętnie ukrywa (Herzfeld 2004: 192).

## **Bibliografia**

- Herzfeld M. 2004. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. Maria M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Songin-Mokrzan M. 2016. 2016 Transformacja uniwersytetu. „Kultury audytu” i neoliberalne technologie zarządzania podmiotami społecznymi. *Kultura i Edukacja*, 3 (113), s. 242-257.

**Agnieszka Kościańska**

Uniwersytet Warszawski / University of Oxford  
akoscianska@uw.edu.pl

MARIA DĘBIŃSKA, *Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii*, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2020, ISBN 978-83-66463-33-2, ss. 277.

W ostatnich latach problematyka transpłciowości i powiązana z nią problematyka *gender* znalazły się nieoczekiwanie w centrum debaty publicznej w Polsce. Publicyści różnej maści prześcigają się albo w podkreślaniu zagrożeń związanych ze społecznie kształtowaną płcią i jej „zmianą”, albo w próbie przekonania opinii publicznej, że *gender* to po prostu kategoria analityczna (szczegółowe omówienie zob.: Graff, Korolczuk 2017; Kościańska 2021). Jednocześnie, w mediach i na uniwersytetach na całym świecie, toczy się debata dotycząca oceny spuścizny komunizmu (np. Ghodsee 2018; Grabowska 2018; Funk 2014): czy był on jednoznacznym źródłem opresji, a emancypacja (kobiet, mniejszości) w krajach takich jak Polska powinna polegać na „gonieniu” Zachodu, czy raczej warto dostrzec progresywne dokonania państw socjalistycznych i potraktować je poważanie. Książka Marii Dębińskiej to ważny, wyważony i oparty na rzetelnych badaniach głos w obu tych debatach: pokazuje zarówno złożoność kategorii *gender*, jak i podkreśla, że nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o emancypacyjną spuściznę komunizmu. Na bardziej szczegółowym poziomie książka wchodzi też w dialog z badaczami i badaczkami transpłciowości oraz ogólnie płci i seksualności, proponując nowe sposoby badania, analizowania i pisania. Recenzowana praca nie jest bowiem powieleniem tego, co znajdujemy we wcześniejszych pracach dotyczących transpłciowości (Bieńkowska 2012; Kłonkowska 2012) ani, jak to często bywało w antropologii, poszukiwaniem płciowo-seksualnej egzotyki, lecz, jak za Davidem Valentinem (2007) nazywa to

autorka, (historyczną) etnografią kategorii, która ma na celu odpowiedź na pytanie, jaki proces historyczny doprowadził do „namnożenia się i rozpowszechnienia transpłciowych narracji” (Dębińska 2020: 23). To właśnie wytwarzanie kategorii jest w centrum jej zainteresowania. Cel ten realizuje autorka konsekwentnie w kolejnych rozdziałach.

Część pierwsza pracy (*Wstęp* oraz rozdziały *Moralne genitalia* i *Użytek z biografii*) ma charakter wprowadzenia teoretyczno-metodologicznego. Autorka charakteryzuje materiały etnograficzne i archiwalne, na których się opiera, i konstruuje narzędzia analityczne wykorzystywane w dalszej części pracy. Warto podkreślić niezwykle bogactwo w obu kwestiach. Badania będące podstawą tej pracy były niezwykle rozległe. Obejmowały: wywiady pogłębione, obserwację uczestniczącą, kwerendę akt sądowych i publikacji medycznych oraz prawniczych. Trzeba w tym miejscu podkreślić samoświadomość metodologiczną autorki, która unika wielu pułapek dotyczących problemów władzy, reprezentacji i polityki, które mogą pojawić się w tego typu terenie. Zapewne właśnie ta samoświadomość doprowadziła autorkę do wypracowania i sprawnego zastosowania równościowego języka. Narzędzia analityczne, owa etnografia kategorii, są zakorzenione w debatach prowadzonych od lat 70. XX wieku, czyli od czasu wydania pierwszego tomu *Historii seksualności (Wola wiedzy)* Michela Foucaulta w obrębie antropologii i historii płci i seksualności, historii idei, *gender studies* i teorii *queer*. Tworząc etnografię kategorii, autorka bazuje nie tylko na rozważaniach wspomnianego już Davida Valentine’a, lecz także badaczy, takich jak: Michel Foucault, Judith Butler, Ken Plummer, Michael Warner, Carole Vance, Esther Newton, Sarah Ahmend, Jasbir Puar, Marjorie Garber i in.

Część druga pracy ma charakter empiryczny. Rozdział *Diagnozowanie społeczeństwa* dotyczy podejścia do, stosując termin z epoki, transseksualizmu w okresie PRL. Autorka koncertuje się głównie na dyskusjach i działaniach seksuologów. To właśnie one doprowadziły do niesłychanie liberalnego, unikalnego w skali europejskiej, podejścia do transpłciowości. Dębińska ukazuje, jak publikacje, działania organizacyjne i polityczne (seksuologia miała bowiem złożone relacje z państwem) twórcy powojennej seksuologii Kazimierza Imielińskiego oraz jego uczniów

i współpracowników przyczyniły się do wypracowania specyficznych procedur prawnych i terapeutycznych prowadzących do „uwznioślenia” transpłciowości w kontrze do nietolerancyjnego społeczeństwa. Jednak ta akceptacja miała swoją cenę – przymusową heteroseksualność. „Zmiana” płci miała służyć założeniu heteroseksualnej rodziny. Transseksualność przeciwstawiono napiętnowanemu homoseksualizmowi czy wręcz wykorzystano do dalszej jego stygmatyzacji.

Rozdział *Tranzycje* pokazuje, jak wraz z transformacją ustrojową przyszły zmiany zdecydowanie utrudniające życie osobom trans. W PRL, aby dokonać prawej korekty płci, wystarczyła procedura administracyjna, w III RP musi w tym celu odbyć się „rodzaj sądowego spektaklu” (Dębińska 2020: 200–201), czyli upokarzający proces polegający na pozwaniu własnych rodziców, powołaniu biegłych itd. Narracje z tych procesów są przez autorkę w tym rozdziale szczegółowo opisane i analizowane (na podstawie akt 36 spraw z lat 1996–2011). Transpłciowość zostaje w nich „znormalizowana” – tylko odpowiednie opowiedzenie biografii prowadzi do wygranej. Seksuolodzy, zeznający w tych sprawach jako biegli, nie są już krzewicielami humanistycznych wartości, lecz stali się oni „odpowiedzialni za wymuszanie normatywnych, stereotypowych narracji” (Dębińska 2020: 208). O ile w okresie socjalistycznym Polska przodowała w humanizmie wobec osób trans, o tyle zmiany wprowadzone w roku przyjscia demokracji i idące wbrew europejskim trendom liberalizacji spowodowały, że stała się krajem wyjątkowo nieprzyjaznym. Historia seksualności nie jest więc, jak często się ją widzi, historią postępu (por. Herzog 2009).

Ostatni rozdział, *Tworzenie publiczności*, poświęcony jest wytwarzaniu narracji poza instytucjami, czyli temu co osoby trans opowiedziały autorce oraz innym osobom przeprowadzającym z nimi wywiady (np. dziennikarzom, co od czasu kiedy Anna Grodzka została posłanką na Sejm RP zdarza się bardzo często). Kiedy seksuolodzy przestali być rozumiejącymi humanistami, a stali się „wymuszaczami” czy „strażnikami” pewnej normy transpłciowości, wraz z przemianami politycznymi dającymi możliwości samoorganizacji, powstały nowe przestrzenie narracyjne oraz nowe *queerowe* (kontr)publiczności. W rezultacie, jak pokazuje

autorka w ostatnim rozdziale, powstała przestrzeń dla nowych, „nienormatywnych” narracji o transpłciowości. Autorka traktuje je „jako fragmentaryczne i niepełne opisy doświadczeń prowadzących do konstytuowania się transpłciowych podmiotów i sposobów powoływania do życia transpłciowej kontrpubliczności” (Dębińska 2020: 28). Narracje te mają też na celu „edukować” społeczeństwo (Dębińska 2020: 248) i dawać osobom trans wzory „bycia sobą”. Rezultatem nowych, niezależnych od seksuologów, form organizacji są nowe, różnorodne narracje: nie ma już jednej słusznej opowieści o byciu trans i jednej słusznej opowieści o relacji do płci. Historia seksualności, transformacji i postępu po raz kolejny się komplikuje.

Podsumowując, nie ulega wątpliwości, że książka Marii Dębińskiej należy do najwybitniejszych dokonań antropologii kulturowej i *gender studies* ostatnich lat. Oparta na rzetelnych badaniach, refleksyjna metodologicznie i zanurzona we współczesnych debatach z zakresu antropologii, historii, *gender studies* i teorii queer, *Transpłciowość w Polsce* stanie się bez wątpienia lekturą obowiązkową dla studentów i studentek oraz badaczy i badaczek problematyki płci i seksualności, a także osób zainteresowanych antropologią prawa czy medycyny oraz społeczną historią komunizmu.

## Bibliografia

- Bieńkowska, M. (2012). *Transseksualizm w Polsce. Wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci*. Białystok: Wydawnictwo Trans Humana.
- Funk, N. (2014). A very tangled knot: Official state socialist women’s organizations, women’s agency and feminism in Eastern European state socialism. *European Journal of Women’s Studies*, 21 (4), 344–360.
- Ghodsee, K. (2018). *Why Women Have Better Sex Under Socialism and Other Arguments for Economic Independence*. London: The Bodley Head.
- Grabowska, M. (2018). *Zerwana genealogia. Działalność społeczna i polityczna kobiet po 1945 r. a współczesny ruch kobiecy*. Warszawa: Scholar.

- Graff, A., Korolczuk, E. (2017). "Worse than communism and Nazism put together": War on gender in Poland. W: R. Kuhar, D. Patenotte (ed.), *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality* (p. 175–194). London: Rowman & Littlefield.
- Herzog, D. (2009). *Syncopated Sex: Transforming European Sexual Cultures*. *American Historical Review*, 114 (5), 1287–1308.
- Kłonkowska, A. (2012). *Transpłciowość-androgynia. Studia o przekraczaniu płci*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kościańska, A. (2021). "The Handbook of Masturbation and Defloration": Tracing Sources of Recent Neo-conservatism in Poland. W: F. Pine, H. Haukanes (ed.), *Intimacy and Mobility in an Era of Hardening Borders: Gender, Reproduction, Regulation* (p. 218–234). Manchester: Manchester University Press.
- Valentin, D. (2007). *Imagining Transgender: Ethnography of a Category*. <https://doi.org/10.1215/9780822390213>, Duke University Press.



**Michał Adam Palacz**

School of History, Philosophy and Culture

Oxford Brookes University

mpalacz@brookes.ac.uk

LENNY A. UREÑA VALERIO, *Colonial Fantasies, Imperial Realities: Race Science and the Making of Polishness on the Fringes of the German Empire, 1840–1920*, Athens: Ohio University Press, 2019, ss. 295, ISBN 978-0-8214-2373-8.

Dominujący w polskiej historiografii paradygmat opiera się na wywodzącym się jeszcze z XIX wieku założeniu, że oczywistym i naturalnym przedmiotem badań historycznych są państwa i wspólnoty narodowe. Ten sposób myślenia sprawia, że historia Polski zbyt często analizowana jest w oderwaniu od jej globalnego kontekstu. Zapoczątkowany w latach 90. XX wieku zwrot transnarodowy w historiografii zachodniej zakwestionował jednak zasadność tego paradygmatu, zwłaszcza w odniesieniu do badań nad ruchami migracyjnymi, tworzeniem się sieci zależności społeczno-gospodarczych oraz przepływem idei pomiędzy różnymi częściami świata (Müller, Torp 2009). Zastosowawszy perspektywę transnarodową do badania historii ziem polskich pod władaniem pruskim, Lenny A. Ureña Valerio analizuje w *Colonial Fantasies, Imperial Realities* stosunki polsko-niemieckie na przełomie XIX i XX wieku w kontekście rozwoju nauk medycznych, europejskiej ekspansji kolonialnej w Afryce oraz masowej emigracji do Ameryki Południowej. Na przyjęcie takiej oryginalnej i prowokującej do myślenia perspektywy badawczej wpłynęło – jak sama autorka zaznacza w przedmowie do swojej pierwszej monografii – jej własne pochodzenie i doświadczenie migracyjne. Ureña Valerio urodziła się bowiem na Dominikanie, lecz wychowała w Portoryko. W 2010 roku obroniła doktorat na Uniwersytecie Michigan i obecnie

pracuje jako zastępca dyrektora Centrum Badań Latinoamerykańskich na Uniwersytecie Florydy.

Przełamanie paradygmatu narodowego pozwala autorce na rozplątanie „kolonialnych uwikłań” (*colonial entanglements*) wspólnej polsko-niemieckiej historii. Łącząc warsztat historyczki z teoretycznymi założeniami badań postkolonialnych, zaczerpniętymi z innych dziedzin, takich jak literaturoznawstwo, antropologia i psychoanaliza, Ureña Valerio analizuje nie tylko kolonialne dyskursy o polskojęzycznej ludności zaboru pruskiego i Górnego Śląska, ale bada również, w jaki sposób ekspedycje naukowe i projekty kolonizacyjne w Afryce i Brazylii wpłynęły na kulturowe i biologiczne definicje polskości i niemieckości w okresie przymusowej germanizacji wschodnich kresów Rzeszy Niemieckiej. Choć Ureña Valerio nie jest pierwszą badaczką, która patrzy na niemiecką misję cywilizacyjną wobec Polaków z perspektywy (post)kolonialnej, oryginalność jej podejścia polega na tym, że skupia się ona przede wszystkim na sprawczości samych „kolonizowanych” Polaków, których własne fantazje i lęki kolonialne zrodziły się w odpowiedzi na bacznie obserwowane przez nich niemieckie praktyki imperialne w Afryce. Wychodząc więc poza wąską definicję kolonializmu, opartego na „zasadzie różnicy kolonialnej” (*rule of colonial difference*), Ureña Valerio wskazuje na występowanie podobieństw w procesie kulturowej identyfikacji kolonizatorów i kolonizowanych oraz na możliwość współistnienia wielu zachodzących na siebie i konkurujących ze sobą dyskursów kolonialnych. Choć autorka rozgranicza strategię przymusowej asymilacji, używaną przez Cesarstwo Niemieckie wobec polskojęzycznych poddanych, od wyraźnie rasistowskiej polityki segregacji stosowanej w koloniach zamorskich, jednocześnie podkreśla, że w drugiej połowie XIX wieku różnice rasowe między cywilizowanymi Niemcami a zacofanymi Polakami bywały coraz częściej podkreślane, między innymi za pośrednictwem utożsamiania tych drugich ze szczególnie niebezpiecznymi chorobami zakaźnymi. Ureña Valerio używa więc historii medycyny jako punktu wyjścia do analizy wzajemnego wpływu między germanizacją na ziemiach polskich a kolonialnymi projektami w Afryce i Ameryce Południowej.

Rozdział pierwszy przedstawia tworzenie się pejoratywnego obrazu Polaków w dziełach niemieckich pisarzy i naukowców, takich jak Georg Foster, Immanuel Kant, Gustav Freytag, August Hirsch i Rudolf Virchow. Autorka w szczególności skupia się na konstrukcji polskiej „odmienności” w kontekście epidemii tyfusu (duru) plamistego na Górnym Śląsku w 1848 roku oraz epidemii cholery na ziemiach polskich w latach 60. i 70. XIX wieku. Występowanie tych chorób zakaźnych utożsamiane było przez niemieckich lekarzy z polskojęzyczną ludnością, której niehigieniczne zwyczaje i niski poziom kultury we wszystkich trzech zaborach odpowiedzialny miał być za rozprzestrzenianie się epidemii ze wschodu na zachód Europy. W okresie zaostrzających się konfliktów narodowościowych po upadku rewolucji 1848 roku, stereotyp brudnych i zacofanych Polaków posłużył jako uzasadnienie dla niemieckiej misji cywilizacyjnej na wschodnich rubieżach Rzeszy Niemieckiej. Jednocześnie, w odpowiedzi na postępującą medykalizację stosunków polsko-niemieckich, lokalne organizacje naukowe, takie jak założone w 1857 roku Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauki, odegrały kluczową rolę w pracy organicznej, mającej na celu podniesienie poziomu gospodarczego i kulturalnego ziem polskich pod zaborem pruskim. W tym niewątpliwie oryginalnym spojrzeniu na genezę polityki germanizacyjnej brakuje jednak przedstawienia etiologii omawianych w rozdziale chorób zakaźnych w kontekście ówczesnej wiedzy medycznej. Mimo że rola wszy w przenoszeniu tyfusu plamistego została eksperymentalnie udowodniona przez Charlesa Nicolle’a dopiero w 1909 roku, jedno ze źródeł przytoczonych przez autorkę wskazuje na zawszenie polskiej ludności Górnego Śląska jako jedną z przyczyn wybuchu epidemii w 1848 roku (2019: 32). Chociażby krótka charakterystyka tej bardzo istotnej w dziejach Europy choroby, umieszczona na początku rozdziału, pomogłaby mniej obeznanym z historią medycyny czytelnikom w lepszym zrozumieniu kontekstu, w jakim powstały antypolskie uprzedzenia niemieckich lekarzy. Zamiast tego w książce znajdujemy niestety niedomówienia i błędy rzeczowe, takie jak stwierdzenie, że objawy tyfusu są podobne do cholery (2019: 222, przypis 84), że dur brzuszny jest łagodniejszą odmianą duru plamistego (2019: 101) albo też sugestia, że tyfus leczy się w sanatoriach (2019: 179)!

W kolejnym rozdziale zostaje za to omówiona etiologia cholery w kontekście debaty pomiędzy niemieckimi zwolennikami i przeciwnikami teorii wywoływania chorób przez drobnoustroje, zakończonej ostatecznie w latach 90. XIX wieku zwycięstwem Roberta Kocha i jego uczniów, którzy następnie zastosowali zasady bakteriologii do walki z chorobami tropikalnymi w niemieckich koloniach w Afryce Wschodniej. Rozdział ten analizuje również polskie reakcje na rewolucyjne odkrycia Kocha, który rozpoczął swoją karierę naukową jako lekarz powiatowy w Wolsztynie i utrzymywał przyjazne relacje z miejscowymi Polakami. Jak pokazuje autorka, w przeciwieństwie do niemieckich stereotypowych wyobrażeń, polscy lekarze na przełomie XIX i XX wieku byli zaznajomieni z najnowszymi osiągnięciami nauk medycznych, a odkrycia Kocha były dyskutowane w polskich gazetach i czasopismach naukowych, przyczyniając się do popularyzacji teorii drobnoustrojów we wszystkich trzech zaborach. Jednocześnie, z punktu widzenia niemieckiego, badania bakteriologiczne umożliwiły kontrolowanie polskich imigrantów zarobkowych z Rosji i Austro-Węgier jako potencjalnych nosicieli niebezpiecznych mikrobów. Ureña Valerio podkreśla związek bakteriologii z rozwijającymi się w tym samym czasie teoriami rasowymi oraz wskazuje na znaczenie medycyny tropikalnej w niemieckich przedsięwzięciach kolonialnych. Autorka nie wyjaśnia jednak przekonywująco, czy postępy bakteriologii rzutowały na wzrost rasizmu naukowego, czy też odwrotnie – istniejące już wcześniej uprzedzenia rasowe wpływały na interpretację odkryć naukowych w okresie *fin de siècle*.

W rozdziale trzecim autorka próbuje z kolei przedstawić związek wschodnich prowincji Cesarstwa Niemieckiego z jego koloniami zamorskimi na podstawie analizy trzech przypadków. Niestety przykłady te nie są zbyt dobrze dobrane, przez co cały rozdział sprawia wrażenie oderwanego od głównego tematu książki. Zwłaszcza uwzględnienie kolonialnej kariery Eduarda Schnitzera (Emina Paszy) wydaje się wątpliwym wyborem. Ten urodzony w Opolu niemiecki lekarz pochodzenia żydowskiego został w 1878 roku gubernatorem Egipskiej Prowincji Równikowej, lecz jego jedynym związkiem ze sprawą polską było to, że jego dziadek pochodził z Kongresówki. Zdecydowanie najciekawszym aspektem tego rozdziału

jest więc studium przypadku Jana Czekanowskiego, polskiego antropologa z zaboru rosyjskiego, który w latach 1906–1907 brał udział w niemieckiej wyprawie naukowej do Afryki Środkowej. Ureña Valerio podkreśla, że – podobnie jak wielu innych polskich komentatorów w tym samym czasie – Czekanowski generalnie wyrażał się krytycznie zarówno wobec niemieckiego, jak i angielskiego oraz belgijskiego systemu kolonialnego, a nawet zdarzało mu się porównywać los podzielonej przez europejskie imperia Afryki do uciemnionej rozbiorami Polski. Jednocześnie, zbierając, klasyfikując i tworząc wiedzę naukową na temat mieszkańców tego mała wówczas jeszcze znanego Europejczykom regionu, Czekanowski aktywnie uczestniczył w krytykowanym przez siebie projekcie kolonialnym. Za pośrednictwem wyobrażonej identyfikacji z paternalistycznie traktowanymi przez siebie tubylcami, polski antropolog stworzył jednak obraz dobrodusznego i efektywnego kolonizatora, który rozumiał kolonialnych poddanych lepiej niż jego niemieccy koledzy. Jak zauważa autorka, umiejscawiając się jako pośrednik pomiędzy niemieckimi władzami z jednej strony, a lokalną ludnością z drugiej, Czekanowski zaznaczał swoją kulturową wyższość nad jednymi i drugimi.

Rozdział czwarty kontynuuje wątek rodzącej się w kontekście niemieckiego imperializmu polskiej wyobraźni kolonialnej, opierając się na powojennych pracach polskich antropologów i etnologów badających działalność polskich podróżników i misjonarzy w okresie kolonialnym. Na szczególną uwagę w tym rozdziale zasługuje analiza szeroko komentowanej w ówczesnej polskiej prasie wyprawy pod kierownictwem Stefana Szolc-Rogozińskiego do Kamerunu w latach 80. XIX wieku. Chociaż urodzony w Kaliszu podróżnik nigdy wprost nie potwierdził, że celem tej wyprawy miało być założenie w Afryce Zachodniej polskiej kolonii pod protektoratem brytyjskim, autorka uważa, że nie należy lekceważyć kolonialnego wydźwięku „pierwszej polskiej ekspedycji do Afryki” oraz jej wpływu na rosnące poczucie polskiej dumy narodowej w czasie zaostrzającej się polityki germanizacyjnej w zaborze pruskim. W okresie europejskiego wyścigu kolonialnego w Afryce odkrywanie, nazywanie i poznawanie danego terytorium było równoznaczne z obejmowaniem go w posiadanie. Materiały zebrane w Afryce Zachodniej przez

Szolc-Rogozińskiego oraz jego towarzysza, warszawskiego etnologa Leopolda Janikowskiego, trafiły ostatecznie do zbiorów polskich muzeów. Afrykańska kolekcja Janikowskiego, przekazana w 1921 roku do Muzeum Etnograficznego w Warszawie, została zniszczona podczas bombardowania stolicy we wrześniu 1939 roku. Z kolei Szolc-Rogoziński przekazał swoją składającą się głównie z ludzkich czaszek kolekcję krakowskiemu lekarzowi i antropologowi Izydorowi Kopernickiemu. Autorka nie omawia dalszych losów kraniologicznej kolekcji Szolc-Rogozińskiego. Jak łatwo można się jednak dowiedzieć, znajduje się ona obecnie w zbiorach Centrum Edukacji Przyrodniczej Uniwersytetu Jagiellońskiego (Dział antropologiczny 2021). Ustalenie dokładnego pochodzenia tej kolekcji powinno być zadaniem niezwykle ważnym w kontekście dekolonizacji europejskich placówek naukowych. Dla przykładu, niemieckie muzea etnograficzne dokonały ostatnio szeregu „repatriacji” ludzkich szczątków pozyskanych w okresie kolonialnym (Wergin 2021).

W ostatnim rozdziale Ureña Valerio przenosi czytelnika z kolonialnej Afryki do Brazylii, w której na przełomie XIX i XX wieku osiedliły się dziesiątki tysięcy polskich imigrantów. Analiza ówczesnej polityki ludnościowej Niemiec i Brazylii wykazuje, że emigracja do Ameryki Południowej stała się procesem „urasowionym” (*racialized*), dzięki któremu Polacy mogli częściowo zaspokoić swoje dążenia kolonialne. Autorka słusznie wskazuje przy tym na płynną granicę między emigracją zarobkową a wychodźstwem politycznym, przypominając, że polscy chłopcy przybywali do Brazylii nie tylko „za chlebem”, ale również po to, aby uciec przed dyskryminacyjną polityką na ziemiach zaboru pruskiego. W polskiej pamięci zbiorowej symbolem oporu wobec germanizacji pozostaje jednak Michał Drzymała ze swoim wozem, natomiast ci, którzy „rzucili ziemię skąd ich ród” i wyjechali do Nowego Świata w poszukiwaniu swobody gospodarczej i wolności obywatelskiej, zostali niestety zapomniani. Co ciekawe, dominujący wówczas wśród polskich elit pogląd, że owładnięci „brazylijską gorączką” emigranci byli zwabionymi obietnicą darmowej ziemi ignorantami, przypomina wyrażane przez niektórych polityków opinie na temat „nieudaczników” wyjeżdżających do Wielkiej Brytanii po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Tymczasem – w oczach polskich

emigrantów – założenie prosperujących „kolonii” rolniczych w południowej Brazylii wykazało, że Polacy nie ustępowali pod względem rasowym innym europejskim osadnikom, a z dala od opresyjnych reżimów państw zaborszych polska kultura mogła rozwijać się swobodnie.

Ureña Valerio porusza w swojej książce wiele odległych nie tylko geograficznie, ale i koncepcyjnie wątków z pogranicza historii medycyny, kolonializmu i rasizmu. Autorka ma niestety zwyczaj wyostrzania apetytu czytelnika stawianiem śmiałych tez, które nie zostają następnie wystarczająco uargumentowane. W rozdziałach trzecim i czwartym, na przykład, niezwykle ciekawe analizy współzależności niemieckiego kolonializmu w Afryce z antypolską polityką na ziemiach zaboru pruskiego opierają się na trzech czy czterech bardzo luźno związanych ze sobą przypadkach. Co więcej, w zakończeniu – zamiast spodziewanej syntezy łączącej wszystkie te wątki w bardziej koherentną całość – znajdujemy litanię nieomawianych wcześniej zjawisk, takich jak eugenika, medycyna pastoralna, chłopomania oraz... kolonie letnie dla dzieci! Poruszenie tej ostatniej kwestii jest szczególnie kuriozalne i wynika chyba z niezrozumienia niuansów językowych polskiego słowa „kolonia”. Ze wszystkich zarysowanych w zakończeniu wątków, zdecydowanie najistotniejszym jest temat polskich ambicji kolonialnych w okresie międzywojennym. Chociaż Liga Morska i Kolonialna cieszyła się największą popularnością na ziemiach należących przed I wojną światową do Niemiec (Białas 1983), nie przeanalizowano jak dotąd w polskiej historiografii wpływu niemieckiego dyskursu kolonialnego na rozwój polskiego kolonializmu po 1918 roku.

Podsumowując, *Colonial Fantasies, Imperial Realities* jest oryginalną próbą przepisania historii stosunków polsko-niemieckich na ziemiach zaboru pruskiego z iście globalnej perspektywy, w której rozwój medycyny naukowej stanowi punkt wyjścia do przeanalizowania polskich lęków i fantazji kolonialnych na przełomie XIX i XX wieku. Największą wadą książki wydaje się nadmierna ambicja autorki, która stara się umieścić w tym raczej skromnym objętościowo dziele zbyt wiele pobocznych wątków, na przykład powtarzające się porównania polsko-irlandzkie (2019: 27 i 88). Podczas gdy niektóre postacie i wydarzenia zdają się włączone do książki na siłę, zwłaszcza studium przypadku Emina Paszy (2019: 79–91),



inne – zdawałoby się ważniejsze – tematy pozostają tylko naszkicowane. Autorka wielokrotnie wspomina na przykład obecność Żydów na pograniczu polsko-niemieckim i przedstawia nawet sylwetki kilku kluczowych żydowskich naukowców, takich jak niemiecki noblista Paul Ehrlich. Biorąc jednak pod uwagę wzrost antysemityzmu pod koniec XIX wieku oraz zło-wrogie w skutkach utożsamianie Żydów z tyfusem plamistym w następstwie I wojny światowej (Weindling 2000), w omawianej pracy brakuje bardziej systematycznego uwzględnienia problematyki żydowskiej w analizie polskich i niemieckich dyskursów medycznych. Mimo tych niedociągnięć, Ureña Valerio stworzyła fascynujące dzieło, które z pewnością zainteresuje nie tylko antropologów, ale również innych badaczy zajmujących się polskimi uwikłaniami w kolonializm. Jednocześnie, jako że wiele z poruszonych w *Colonial Fantasies, Imperial Realities* wątków zasługuje na rozwinięcie w osobnych monografiach, można na koniec wyrazić nadzieję, że książka portorykańskiej badaczki zostanie przetłumaczona na język polski i zainspiruje wreszcie globalny zwrot w polskiej historiografii.

## **Bibliografia**

- Białas, T. (1983). *Liga Morska i Kolonialna 1930-1939*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Dział antropologiczny (2021). Centrum Edukacji Przyrodniczej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Pozyskano z <https://cep.uj.edu.pl/dzial-antropologiczny>.
- Müller, M., Torp, C. (2009). Conceptualising Transnational Spaces in History. *European Review of History – Revue européenne d’histoire*, 16 (5), 609–617. doi: 10.1080/13507480903262587
- Weindling, P. (2000). *Epidemics and Genocide in Eastern Europe, 1890–1945*. Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198206910.001.0001
- Wergin, C. (2021). Healing through Heritage? The Repatriation of Human Remains from European Collections as Potential Sites of Reconciliation. *Anthropological Journal of European Cultures*, 30 (1), 123–133. doi: 10.3167/ajec.2021.300109



**Zbigniew Jasiewicz**

Instytutu Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

jasezb@amu.edu.pl

RAK MACIEJ, *Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii: listy Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izydora Kopernickiego, Kazimierza Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego*. Kraków: Księgarnia Akademicka (Z Prac Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego) 2018, ss. XVI, 604, ISBN: 978-83-7638-935-6.

Listy należą do dokumentów osobistych. Od dawna jednak były źródłem informacji nie tylko dla adresatów, ale także dla innych osób. Na walory poznawcze dokumentów osobistych dla rozważań nad społeczeństwem i kulturą zwrócono uwagę pod koniec XIX wieku w ramach zwrotu antypozytywistycznego. Postulat uznania dokumentów osobistych, w tym listów, za cenne źródło w studiach społecznych i kulturowych sformułował jednak, jako pierwszy, W.I. Thomas na początku XX wieku (Szacki 1981: 605). Listy, obok autobiografii, wykorzystane zostały jako podstawowe źródło w jego i F. Znanieckiego znanej pracy o chłopie polskim w Europie i Ameryce (1976). Dostarczały wartościowych informacji także historykom nauki, w tym w studiach nad historią etnografii/etnologii polskiej. List H. Kołłątaja (1810) nazywany jest kamieniem węgielnym polskiej etnografii. Niezbędne dla studiów nad jej historią są także listy Z. Dołęgi Chodakowskiego (1967) i szczęśliwie zachowana, bogata korespondencja O. Kolberga (1965–1969). Listy przekazywane elektronicznie, stanowiące dziś większość korespondencji, mają inną formę. Z pewnością będą przechowywane i niektóre z nich udostępniane, z nowymi sposobami badania ich oryginalności. Będą także wykorzystywane, na wzór listów pisanych na papierze, dla celów związanych z historią nauki.

Sam korzystałem już z przysłanych do mnie e-maili we wspomnieniach o zmarłych etnologach.

M. Rak, wydawca recenzowanego zbioru listów, językoznawca z Uniwersytetu Jagiellońskiego, zajmujący się dialektologią i etnolingwistyką, znawca etnografii Podhala, autor m.in. *Materialów do etnografii Podhala* (2016), zainteresowany historią etnologii polskiej, umieścił w swoim zbiorze korespondencję zasłużonych i wybitnych etnologów. Listy te traktują o różnych, i w różny sposób realizowanych, zainteresowaniach badawczych. Wśród ich autorów znajdują się m.in. Izydor Kopernicki, antropolog fizyczny, Kazimierz Nitsch, dialektolog i słowianoznawca, Juliusz Zborowski, językoznawca-muzeolog i etnograf, a także wielu dialektologów. Zbiór obejmuje 462 listy i karty pocztowe, łącznie z kilkoma listami do i od osób nie wymienionych w tytule, ale ważnych jako kontekst.

Pierwszy z listów jest datowany na rok 1887 i napisany został jeszcze za życia Kolberga przez współpracującego z nim i opiekującego się nim Izydora Kopernickiego. Autorką ostatniego listu, z 1958 roku, była Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, którą w tym samym roku wybrano na rektora Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie w Londynie (Lange 2005: 227). Listy obejmują zatem, choć oczywiście nierównomiernie, długi i ważny okres w historii zarówno etnologii, jak i dialektologii polskiej – okres przed I wojną światową, międzywojnie i czas po II wojnie światowej.

Wstęp jest zwięzły, lecz zawiera wszystkie konieczne informacje. M. Rak wskazał na związki które łączyły etnologię z dialektologią, a szerzej z językoznawstwem, bardzo bliskie w przeszłości, o których świadczy treść opublikowanych listów. Związki te, dodajmy, przetrwały również w okresie późniejszym, który wykracza poza czas właściwy dla zbioru wydanych listów, w postaci np. *Atlasu języka i kultury ludowej Wielkopolski* (1976–2005) oraz kontynuowane są obecnie m.in. poprzez działalność badawczą M. Raka. We Wstępie wskazano najważniejsze sprawy poruszone w listach: działalność naukowa i organizacyjna autorów, ich opinie na temat środowiska uniwersyteckiego oraz informacje z życia osobistego, istotne nie tylko dla opracowań z zakresu dziejów

nauki, lecz również dla przygotowania biografii poszczególnych uczonych. Wydawca nie zajął się szerzej krytyką listów jako źródeł naukowych, nakazującą patrzeć na nie jako na teksty często intencjonalne, pozwalające wyrażać emocje. Nie było to jednak jego obowiązkiem.

M. Rak rzetelnie poinformował o przyjętych zasadach edycji oraz o instytucjach, w których odnalazł listy. Pisząc o korespondencji chronionej w Archiwum Naukowym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, podziękował Paulinie Sucheckiej za pomoc w dotarciu do materiałów. Dziękuje także Annie Engelking za uwagi i podpowiedzenia.

W ramach Wstępu M. Rak zamieścił obszerną bibliografię. Zabrakło w niej jednak artykułu P. Sucheckiej (2001) dotyczącego korespondencji zamieszczonej w recenzowanej książce. Mógłby znaleźć się w niej także artykuł publikujący listy wymieniane między A. Fischerem i D.K. Zieleninem (Jasiewicz, Reszetow 2003).

Szczególnie ważne w książce są przypisy dolne. Jest ich wiele, ponad 1200, niektóre obszernie, o charakterze małych rozpraw. Zawarte w nich zostały informacje o osobach i instytucjach wymienionych w korespondencji oraz komentarze do mniej jasnych fragmentów listów. Przygotowane zostały wielkim nakładem pracy i z zaangażowaniem wielu pomagających osób. Pojawiające się w nich nazwy miejscowości podawane są, jeśli zachodziła potrzeba, w dwóch wersjach językowych, języku polskim i miejscowym. Taki zabieg okazuje się pożyteczny zwłaszcza przy nazwach z terenu Łemkowszczyzny i z innych ziem zamieszkałych przez Ukraińców, Białorusinów i Litwinów. Przydatne są również indeks osób oraz umieszczone na końcu pracy zestawienie opublikowanych w zbiorze listów i kart pocztowych wraz z oznaczeniem nadawcy i adresata oraz miejsca i daty ich wysłania. Z braków warto zaznaczyć, że w nocie o Marianie Wawrzynieckim (2018: 187) nie uwzględniono informacji, że był także autorem pracy etnograficznej cenionej m.in. przez Bystronia (1947: 193, 288, 301).

Korespondencje obfitują w informacje dotyczące spraw ważnych dla historyka etnologii. Na niektóre z nich zwrócił uwagę ich wydawca. Jest wśród nich sprawa zaangażowania politycznego etnologów w okresie międzywojennym. A. Fischer ujawnił cel badań na Łemkowszczyźnie:

„Idzie w tych badaniach o wykazanie, że jest to ziemia dawna polska, na którą później nasunęły się fale ruskie” (2018: 87). Przyjęcie takiego celu M. Rak określił jako podyktowanego „ideą etnologii zastosowanej do potrzeb państwowych” (2018: VIII). Warto przypomnieć, że wśród zajmujących się sprawami narodowościowymi i etnicznymi w II Rzeczypospolitej obecny był także inny nurt badawczy, określony przez W. Olszewskiego (2001) jako humanistyczny, o innym stosunku do mniejszości narodowych i etnicznych. Polecany przez S. Udzielę na uczestnika badań na Łemkowszczyźnie R. Reinfuss nie wzbudził zaufania A. Fischera. Zapytuje w liście do S. Udzieli, czy R. Reinfuss jest Polakiem i rzymskim katolikiem (2018: 91). Stwierdził: „Ze współpracy p. Reinfussa częściowo musiałem zrezygnować, bo mam wrażenie, że zupełnie nie wdał się w swoich przodków, pod względem politycznym nie jest człowiekiem zasługującym na zaufanie” (2018: 92-93). Listy C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, podpisywane w zależności od statusu małżeńskiego autorki, tylko wyjątkowo dotyczą polityki. W roku 1922 przerażona jest zabójstwem Narutowicza, za które obciąża endecję, tłumaczy też, że kandydaturę jej ojca na Prezydenta RP wystawiono bez jego zgody: „(...) chodziło o demonstrację na rzecz fachowego obrońcy mniejszości, które w Rosji w związku federalistów poznały ojca i uznały za swego oficjalnego trybuna” (2018: 209). Po procesie brzeskim na przełomie 1931/1932 i po protestach z nim związanych w środowisku akademickim przyszła żona Janusza Jędrzejewicza, ministra wyznań i oświecenia publicznego oraz jednorocznego premiera II RP, który wprowadził w roku 1933 *Ustawę o szkołach akademickich*, ograniczającą ich autonomię oraz szwagierka Wacława Jędrzejewicza, także ministra w międzywojennej Polsce, przekonuje: „(...) do nas, pracowników naukowych, należy utrzymanie czystej od polityki atmosfery w uniwersytetach i praca organiczna zmierzająca do podniesienia poziomu kulturalnego młodzieży” (2018: 285). C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa ciężko przeżywała udział studentów w zamieszkach antysemickich w Wilnie w grudniu 1931 roku: „Jak ludzie nie czują, ci od pałek, że są narzędziami w ręku tej samej czarnej siły, co hitlerowska i inna ich wiodąca do zniszczenia Europy” (2018: 290).

Częściej natomiast pisała w swoich listach o próbach uzyskania rządowych dotacji na cele naukowe.

W korespondencji, przede wszystkim A. Fischera i C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, znajdujemy interesujące informacje dotyczące europejskiej współpracy etnologów. Wymienieni działali w ramach założonej w roku 1922 Międzynarodowej Komisji Współpracy Intelktualnej (Commission Internationale de la Coopération Intellectuelle) i związanej z nią Commission Internationale des Arts et Traditions Populaires (CIAP), której sekcja istniała w Polsce. Mamy wiadomości o kontaktach z etnologami z krajów niemieckiego obszaru językowego i z krajów bałtyckich. Enologowie polscy interesowali się także etnologią i etnologami krajów Słowiańszczyzny południowej. Są także informacje o wymianie literatury z Instytutem Kultury Białoruskiej w Mińsku i zastrzeżeniach wobec kontaktów z tym ośrodkiem (2018: 265).

Trudne do przecenienia są zawarte w listach informacje dotyczące instytucji etnologicznych w Polsce: placówek uniwersyteckich, występujących pod nazwami zakładów, katedr i instytutów, stowarzyszeń, muzeów i czasopism oraz tworzących je i pracujących w nich ludzi. I w tym zakresie najcenniejszych danych dostarczają listy C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej. Szczególnie wiele informacji otrzymujemy o katedrach etnologii na Uniwersytecie w Wilnie i w Warszawie, które tworzyła i w których pracowała C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa. W jej listach pojawił się Instytut Naukowo-Badawczy Europy Wschodniej, powstały w Wilnie przy uniwersytecie, z Sekcją Etnologiczno-Geograficzną kierowaną przez tęż uczoną, o czym komunikuje ona K. Nitschowi (2018: 226). Po przejściu na Uniwersytet Warszawski w roku 1934 napisała: „(...) chcę przede wszystkim urządzić Zakład Etnografii jako poważną i współczesną placówkę badawczą morfologii kultury ludowej polskiej!” (2018: 308). Z listów A. Fischera dowiadujemy się o działalności etnologicznego ośrodka uniwersyteckiego na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, mniej informacji dotyczy placówek w Krakowie i Poznaniu. W korespondencji pojawia się Towarzystwo Ludoznawcze, a w korespondencji S. Udzieli i A. Kaliny czytamy także o wczesnym okresie jego działania. C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa najczęściej

stosuje nazwę Towarzystwo Etnologiczne. Nie bardzo jednak wiadomo, co zaznaczono w przypisie (2018: 262), kiedy pisze o Towarzystwie Ludoznawczym, a kiedy o współpracującym z nim Polskim Towarzystwie Etnologicznym, założonym w roku 1921. Temat działalności muzeów poruszali S. Udziela i J. Zborowski. C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz wiele uwagi poświęciła w swoich listach założonemu przez siebie w roku 1925 Muzeum Etnograficznemu Uniwersytetu w Wilnie. Była przekonana o potrzebie istnienia przy uniwersyteckich zakładach etnologicznych muzeów „laboratoryjnych” (2018: 268), co zresztą podkreśliła w swoim artykule „O potrzebach etnologii w Polsce” (1929: 257). O czasopismach, głównie interesujących nas tutaj „Ludzie” i „Świecie Słowiańskim”, pisali ich redaktorzy, A. Fischer i K. Nitsch, oraz publikujący w nich inni autorzy listów. Korespondencja zawiera także wiadomości o sobie i opinie o osobach ze środowiska. C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz zwierza się: „Chcę się habilitować, żeby mieć szczęśliwsze warunki do pracy” (2018: 197). Jej zainteresowanie wzbudzał E. Frankowski – zarówno niezwykłym sposobem prezentowania siebie, jak i postępowaniem oraz oryginalnymi poglądami. „Frankowskich nam potrzeba, by etnologię zorganizować” (2018: 197), stwierdziła C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa. J. Zborowski w liście do A. Fischera napisał z sarkazmem: „(...) brak humoru nie pozwala mi wywodzić rozpór na spodniach góralskich od murzyńskiej przepaski, jak to niedawno na odczycie w Poznaniu ogłosił Don Euchenjo” (2018: 136). C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa przekazała również najbardziej interesujące i obszerne informacje na temat swoich planów badawczych i przyjmowanej orientacji teoretycznej. W roku 1935 stwierdziła: „(...) nie lubię »literatury ludowej«, od której zaczęłam. Po prostu czuję do tego jakiś absmaczek b. wyraźny. Rzemiosła mnie teraz biorą, obrzędowość, jak zawsze tańce ludowe – oczywiście i św. Jerzy, ale to stara miłość” (2018: 319). W 1937 roku omówiła w pięciu punktach sprawy uznane przez siebie za ważne: „Badania na Huculszczyźnie! Czyż aż cała Polska się pcha na te trzy powiaty?... Chcielibyśmy się wy dostać wreszcie na tereny Polski rdzennej. Będę w tej sprawie w Funduszu Kultury Narodowej. Mam opracowany szczegółowy plan pracy na 5 lat... Sama w tym roku zrobiłam bardzo ciekawy wywiad w Krotoszyńskim...”

(2018: 228–229). Podkreślała swoje zainteresowanie fenomenologią. Tłumaczyła w tymże roku A. Fischerowi: „Wydaje mi się, że Pan »kierunek fenomenologiczny« utożsamia z badaniami prowadzonymi w terenie. Tymczasem w moim ujęciu są to różne rzeczy. Fenomenologia prowadzi do teorii poznania, której dotąd etnografia nie posiada przecie i musimy ją robić. Genetyczny kierunek jest jednym z jej podejść, porządkujących rzeczy w czasie i w przestrzeni (chronoetnografia i etnogeografia), uzupełniając go również i przez badania socjoetnograficzne. Jak dotąd panuje jednostronnie kierunek genetyczny, na skutek tego fenomenologia w swym całokształcie jest zaniedbana. Stawia się pytania, skąd dany wytwór pochodzi, nie przepracowawszy odpowiedzi na zagadnienie, czym on jest w swej istocie i jakie przyczyny o nim stanowią. Dlatego taki nacisk kładę obecnie w proseminarium, seminarium i w badaniach terenowych na fenomenologię”. Dodała: „Opis etnograficzny dostarcza materiału dla fenomenologa (pośredniego), teren bezpośrednio, ale obydwie są źródłem, ale nie fenomenologią jeszcze... fenomenologia jako część teoretyczna i porządkująca badania – podniesie ich poziom i utrudni dyletantom bezkarne hasanie po naszej dyscyplinie” (2018: 330–332). A. Zadrożyńska i D. Zamojska, autorki biogramu uczzonej, stwierdziły: „Naukowy życiorys C. Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowej jest nieodłączną częścią etnologii i etnografii” (2002: 5).

Trudno było zasygnalizować choćby najważniejsze zagadnienia poruszone w listach. W wersji papierowej przydałby się indeks rzeczowy, niełatwy jednak w przygotowaniu z powodu wielości poruszanych w listach spraw i różnych celów, do których zbiór może być wykorzystywany. Pomaga to, że książka jest dostępna także w wersji elektronicznej z funkcją znajdowania interesujących czytelnika materiałów.

Omówiona powyżej korespondencja, odszukana, opracowana i opublikowana przez M. Raka, jest niezbędna dla historyka etnologii polskiej. Będzie również przydatna dla formułowania zawsze ważnego pytania o znaczenie tej historii w kształtowaniu współczesnej tożsamości dyscypliny.



## **Bibliografia**

- Burszta, J., Sobierajski, Z. (red.). (1976-2005). Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski, t. I-XI. Wrocław, Poznań: Ossolineum, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Baudouin de Courtenay-Ehrenkretz, C. (1929). O potrzebach etnologii w Polsce. *Nauka Polska*, t. 10, 250–258.
- Bystroń, J. S. (1947). *Kultura ludowa*. Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Chodakowski Dołęga, Z. (1967). O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jasiewicz, Z., Reszetow, A.M. (2003). Korespondencja między Adamem Fischerem a Dymitrem Konstantynowiczem Zieleninem. Z materiałów Archiwum Naukowego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu i Archiwum Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu. *Etnografia Polska*, t. 47, z. 1-2, 31–47.
- Lange, R. (2005). Etnografia i etnologia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie (PUNO) w Londynie. *Lud*, t. 89, 225–235.
- Kolberg, O. (1965–1969). Korespondencja, cz. I-III. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Kołątaj, H. (1810). List H. K. do T. M. z Ołomuńca dnia 15 lipca 1802 r. pisany. *Pamiętnik Warszawski*, r. 7, t. II, nr 4, 17–42.
- Olszewski, W. (2001). Patriotyzm i tolerancja. Nurt humanistyczny w polskiej myśli etnologicznej do drugiej wojny światowej wobec procesów etnicznych na Kresach. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Rak, M. (2006). Materiały do etnografii Podhala. Kraków: Księgarnia Akademicka (Z Prac Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego).
- Suchecka, P. (2001). Korespondencja Adama Fischera w zbiorach Archiwum Naukowego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. W: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej terażniejszości* (s. 71–78). Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN.



- Szacki, J. (1981). *Historia myśli socjologicznej*, cz. II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zadrożyńska, A., Zamojska, D. (2002). Cezaria Anna Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa (1885–1967). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne* (s. 3–7). Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN.

# IN MEMORIAM

**WOJCIECH JÓZEF BURSZTA**

**(1957 – 2021)**



Fot. 1. Prof. Wojciech J. Burszta  
(fot. Matylda Burszta, archiwum prywatne).

**Michał Buchowski**

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

mbuch@amu.edu.pl

**O PROFESORZE WOJCIECHU J. BURSZCIE  
(wspomnienie opublikowane na stronie internetowej  
Instytutu Antropologii i Etnologii UAM w Poznaniu  
7 lutego 2021 roku)**

Studiował na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu latach 1975-1980. Potem był słuchaczem pierwszego rocznika wprowadzającego wówczas eksperymentalnie studium doktoranckiego. Po obronie pracy doktorskiej i krótkim epizodzie pracy w Toruniu w 1984 wrócił na UAM, do Instytutu Etnologii, od 1992 roku przemianowanego na Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej. Po niemal dwóch dekadach, w 2003 roku, postanowił się przenieść do Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie.

Tyle wyimka z życiorysu. Dla świata to Pan Profesor, znany i szanowany autor licznych książek i artykułów, dla mnie nade wszystko to Wojtek i tak o nim myślę.

Czytał, pochłaniał wręcz książki, antropologiczne i literaturę piękną. Z równą rozkoszą zagłębiał się w lekturze Claude'a Lévi-Straussa, co i Kurta Vonneguta. Miał wielką zdolność do syntetyzowania, wykładania rezultatów swych lektur w pięknej polszczyźnie. Pisał wiele, klarownie i jasno, nawet jeśli zdania były wielokrotnie złożone. Młodszy adepci nauki znają go z prac bardziej współczesnych, utrzymanych często w eseistycznym stylu. Dla mnie niezwykle cenne były też pierwsze publikacje, dziś niesłusznie zapoznane – kompetentne, rygorystyczne i krytyczne. Przypomnę więc książkę *Język a kultura w myśli etnologicznej* (1986), w której umiejętnie pokazał, jak językoznawstwo strukturalne i gramatyka transformacyjna

Noama Chomskiego inspirowały antropologię strukturalną i kognitywną. To były czasy, kiedy, w obliczu braku dostępu do literatury światowej, rzetelny transfer wiedzy był trudnym wyzwaniem i istotnym zadaniem. Następne dzieło, *Antropologiczne wymiary kultury* (1992), stanowi popis erudycji na temat antropologicznego relatywizmu kulturowego.

Ta druga praca wkraczała na tereny antropologii uprawianej przez Clifforda Geertza. Był to wstęp do nowego rozdziału w poszukiwaniach Wojtka. Pasja do literatury sprawiła, że zainteresował się zwrotem literackim w humanistycę, a następnie antropologią postmodernistyczną. Systematycznie przesuwiał się w kierunku interpretacji kultury. Już w 1996 wydał zbiór esejów *Czytanie kultury*. Od tego czasu tytuły jego prac mówią o wędrówkach po kulturze, o opowiadaniu kultury, o zapiskach kultury. Krótko rzecz ujmując, z antropologa kulturowego stawał się antropologiem kultury i tak też się identyfikował. Pisał o kryminałach, o rocku, o jazzie i popkulturze. Jego edukacja, po części przecież wyniesiona z domu sprawiała, że teksty te przesycone są zawsze myśleniem antropologicznym. Miał wiele do powiedzenia w kwestii kultury ludowej i chłopskiego dziedzictwa, wielokulturowości i ksenofobii. Wypowiadał się o sprawach narodowościowych i nacjonalizmie, o czym świadczą choćby takie książki, jak *Kotwice pewności* (2013) i jedna z ostatnich, napisana pod jego redakcją, *Naród w szkole* (2019). Niestrudzony krytyk obskurantyzmu i zaściankowości myślenia, nieprzejednany wróg autorytaryzmu i w nauce, i w polityce.

Nie mogę oprzeć się refleksji osobistej. Zналиśmy się przez długie dekady. Spotkaliśmy się na studiach etnograficznych, a bliżej poznaliśmy się w czasie wyjazdu na studenckie seminarium naukowe do Brna w 1977 roku. Od wtedy rozpoczęła się nasza przyjaźń, wyjazdy na kolejne seminaria, a potem, już jako opiekunowie grup, na praktyki studenckie i niezliczone konferencje. Wspólne wakacje na Mazurach i nad morzem, koncerty i kabarety, gra w piłkę nożną i oglądanie meczy, demonstracje uliczne, wspieranie się w trudnych chwilach oraz pokrewieństwo duchowe. Mieszkaliśmy w pobliżu na poznańskim Grunwaldzie i trasę między naszymi domami zналиśmy na pamięć. Razem wpadliśmy na pomysł studiowania kulturoznawstwa jako drugiego kierunku i zaczęliśmy

uczestniczyć w seminariach naukowych profesora Jerzego Kmity, które wywarły wpływ na naszą formację intelektualną. Dyskusjom o życiu, polityce a nade wszystko etnologii nie było końca, pisaliśmy wspólne teksty, których zwieńczeniem była książka *O założeniach interpretacji antropologicznej* (1992). Potem Wojtek bardziej ulegał urokowi antropologii kultury, a ja antropologii społecznej.

Był zawsze duszą towarzystwa, bon vivant, który pracował twórczo niestrudzenie. Do dziś pamiętam jego dowcipne powiedzenia, opowiadam anegdoty z barwnego życia. Ludzi takiego formatu jak Wojtek się nie zapomina. Przyjaźń tkwiła głęboko w nas. Pozostawił po sobie olbrzymie dzieło, ale odszedł zdecydowanie za wcześnie. Mam nadzieję, Przyjacielu, że tam gdzie jesteś, w zaciszu gabinetu, popijając kawę czytasz swoje ulubione książki słuchając muzyki zespołu „Yes”.



Fot. 2. Prof. Wojciech J. Burszta (autor fot. nieznan)

*Poniższy artykuł został po raz pierwszy opublikowany w „Ludzie”, t. 71, 1987, s. 39-58. Przedrukujemy go by uczcić pamięć prof. Wojciecha Burszty, znakomitego antropologa, autora wielu prac, wieloletniego członka Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego oraz Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, niezawodnego przyjaciela „Ludu”.*

*Redakcja*

---

**Wojciech Burszta**

UAM Poznań

„Nature is preculture and  
it is also subculture”

C. Lévi-Strauss,

*Structural Anthropology* Vol. II.

## **NATURA – MYŚL SYMBOLICZNA – KULTURA**

### **Nature – symbolic thought – culture**

**Abstract:** An Outlook on Lévi-Strauss structuralism from the point of the notions of “nature” and “culture”, which the French ethnologist employs in his work, is suggested in this paper. It is the author’s thesis that the opposition nature-culture can be conceived as the main line of the interpretation concerning the basic trends of Lévi-Strauss general theoretical thought. Some analysis concerning understanding of the relation between nature and culture have been carried out to defend the above thesis, from the point of view of 1) the subject in question (nature and culture as two

distinct realities which are objectivized in people's thinking), 2) the methodology (the ways of investigation of the relations that organize the two realities or link them together). It appears that symbolic thinking is always the factor which unites the orders of reality. This thinking uses both natural and social substance in order to make them into coherent logical systems. Lévi-Strauss analyses of totemism and mythological thinking exemplify this phenomenon (in the former case nature is transformed into culture; in the latter – just the opposite occurs – culture is transformed into nature).

The paper presents an evolution of Lévi-Strauss point of view on the relation between nature and culture. This evolution, however, has resulted in a clarification of the sense in which he uses both these notions. Duality of a possible understanding of these notions is best rendered by the following words of Lévi-Strauss: "nature is preculture and it is also subculture".

Powyższy tytuł, wyrażony w jakże modnej swego czasu manierze „tridycznej”, oddaje – jak sądzę – w maksymalnie skondensowanej formie zakres zainteresowań niniejszego szkicu. Będzie to przede wszystkim próba rozważenia wzajemnych relacji między naturą a kulturą oraz – „operującym” na tych dwóch odmiennych porządkach i scalającym je – ludzkim umysłem w jego wymiarze symbolicznym. Interesować nas będzie to, jak owe relacje rysują się na gruncie strukturalizmu Claude Lévi-Straussa; mam tutaj na myśli zarówno płaszczyznę przedmiotową (natura i kultura jako dwie odrębne rzeczywistości obiektywizowane w myśleniu ludzkim), jak i teoretyczno-metodologiczną (sposoby badania relacji organizujących te dwie rzeczywistości bądź też wiążących je ze sobą). Jak okaże się przy okazji dalszych wywodów, powyższe ujęcia wcale nie wyczerpują skali możliwych sensów terminów „natura” i „kultura”, które ujawniają się w toku analizowania dzieł Lévi-Straussa. Właśnie zarysowanie pełnego ich zestawu oraz wykazanie rozmaitych konsekwencji przyjęcia któregoś z nich, to także cel podjętych tutaj prób odczytania i skomentowania strukturalizmu francuskiego etnologa w nieco innej perspektywie, niżli czyni się to zwykle, by nie rzec – rutynowo.

Uprzedzając tok dalszego wywodu powiedzmy od razu, iż na opozycję: natura-kultura spojrzeć można jako na główną oś interpretacji dotyczącej podstawowych wątków całokształtu myśli teoretycznej Lévi-Straussa. Uwzględnienie tego poziomu pozwala autorowi *Myśli nieoswojonej* ukazać to, o co ostatecznie w strukturalizmie chodzi: funkcjonowanie ludzkiego umysłu i jego niezmiennych struktur. Wyrażając się nieco inaczej: w „tle” każdej analizy Lévi-Straussa, czy przedmiotem jej będą stosunki pokrewieństwa, reguły kulinarne, systemy totemiczne, kastowe czy mito-logika wreszcie – rysuje się zawsze, mniej lub bardziej przysłonięty, zespół wyjściowych założeń (przesłanek) odnoszących się do pojmowania, konceptualizowania wzajemnego stosunku natury do kultury. Zrekonstruowanie tych założeń jest o tyle utrudnione, że ulegały one daleko idącym modyfikacjom, co wymaga uwzględnienia kolejnych przemian (i jednoczesnych kontynuacji) koncepcji Lévi-Straussa pod rozważanym tu względem.

## I

Podjęcie rozważań nad zagadnieniem „natury”, a szczególnie stosunku jej do opozycyjnego jakościowo pojęcia „kultury”, przypomina pchnięcie z góry śnieżowej kuli. Od razu więc przyjmijmy, że kulę tę musimy w pewnym momencie zatrzymać, by nie urosła do monstrualnych rozmiarów i nie przygniotła nas swą ciągle zwiększającą się masą. Zaczniemy zatem od pewnych ustaleń porządkujących.

Rzecz jasna, iż tak szerokie pojęcie, jak natura, obciążone jest wieloma różnymi znaczeniami, które nieustannie ewoluują, krzyżują się i nakładają (jednocześnie istnieje tutaj godna uwagi ciągłość podstawowych intuicji). W swej pracy *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, R. Lenoble kreśli szeroką panoramę poglądów i rozumienia natury, poczynając od Arystotelesa i jego *Metafizyki*, gdzie mamy już szczegółowy wykaz sensów tego pojęcia<sup>1</sup>. Reasumując powiedzieć można, iż część znaczeń tego terminu odnosi się do natury jakiegoś bytu, część do natury

---

<sup>1</sup>R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Paris 1969, zob. także A. Lalande, *Vocabulaire technique de la Philosophie*, wyd. 7, Paris 1936.



rozumianej jako pewna całość. Podstawowe jego znaczenie można byłoby oddać jako: to, co istnieje, wzrasta, ma miejsce niezależnie od wpływu człowieka. W tym sensie natura odnosić się może albo do całego kosmosu (jako istniejącego niezależnie od człowieka), albo – bardziej szczegółowo – do natury świata przyrody (np. historia naturae Linneusza).

Nieco inny sens określenia „natura” pojawia się wówczas, gdy bardziej abstrakcyjnie rozważamy wspólny aspekt wszystkich bytów materialnych, naturalnych lub sztucznych leżących poza możliwościami oddziaływania człowieka<sup>2</sup>. Ma się wtedy na myśli albo „prawo natury”, albo naukę badającą naturę.

Istnieje ponadto pojęcie „natura ludzka”, które niezupełnie zgadza się z naturą jako pojęciem odnoszonym do świata materialnego. Chodzi tutaj wówczas o wrodzone, biologiczne wyposażenie człowieka, decydujące o tym, że jest on tym, czym właśnie jest. Wiadomo powszechnie, że w odniesieniu do pojęcia natury ludzkiej występują we współczesnej myśli filozoficznej i naukowej co najmniej dwa przeciwstawne poglądy. Zgodnie z jednym z nich człowiek wprawdzie posiada wyposażenie dane mu z natury, ale nie ono decyduje o specyfice ludzkiego bytowania w świecie i nie ono wyjaśnia jego wyjątkową, nieporównywalną z niczym innym pozycję. Określa ją fakt, że człowiek jest istotą wyposażoną w intencjonalnie ukierunkowaną świadomość; w jej ramach przy tym poznaje samego siebie i to właśnie nieustanne samopoznawanie stanowi o jego podmiotowości. Człowiek jest bytem unikalnym, jedynym, który istnieje dla siebie, ponieważ poznaje siebie<sup>3</sup>.

Przedstawiciele drugiego poglądu na naturę człowieka uważają za oczywistą i jednoznacznie udowodnioną ciągłość rozwoju ewolucyjnego, którego końcowym ogniwem jest człowiek. W tym ujęciu podkreśla się zakorzenienie człowieka w biologii i uważa za uzasadnione i intrygujące

---

<sup>2</sup> Por. A. G. Van Melsen, *Nauka i technologia a kultura*, Warszawa 1969, ss. 317-318.

<sup>3</sup> Takie właśnie ujęcie prezentują przedstawiciele neokantyzmu, jak choćby E. Cassirer, dla którego człowiek do „animal symbolieum”. Także fenomenologia abstrahuje od zajmowania się naturą ludzką w omawianym sensie. M. Merleau-Ponty powiada wręcz, że nawet ciało człowieka to ciało-podmiot, przeniknięte subiektywnością. Zob. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, Warszawa 1976, szczególnie rozdział „Słowo i ciało jako ekspresja”, ss. 80-115.

poznawczo szukanie analogii pomiędzy zachowaniami zwierzęcymi a specyficznie ludzkimi<sup>4</sup>. Skrajnym przypadkiem takiej postawy jest przyjęcie tezy naturalizmu, i to w obu znaczeniach – ontologicznym i metodologicznym.

Charakterystyczne jest jednak to, że zarówno adherenci pierwszego, jak i drugiego poglądu zakładają istnienie owego przełomowego momentu w rozwoju, który spowodował jakościowy skok od zwierzęcości do człowieczeństwa – rzecz tylko w tym, jakimi czynnikami wyjaśnia się ów skok oraz czy w ogóle wyjaśnia się. Lévi-Strauss w stosunku do omawianych dwóch stanowisk zajmuje postawę jak gdyby ambiwalentną – raz podkreśla niezależność kultury od ludzkiego dziedzictwa biologicznego, raz zdecydowanie ustala identyczność natury i kultury; ta druga jest częścią pierwszej, nadbudowując się na świecie naturalnym. Przejście od natury do kultury dokonało się w ramach „paradoksu neolitycznego”.

Dodatkowo można wyodrębnić jeden jeszcze sens terminu „natura”; podkreśla on relatywny charakter różnicy pomiędzy tym, co „naturalne” i „sztuczne” (kulturowe) za pomocą innego typu argumentów. Natura nie oznacza tu już tego, co jest niezależne od człowieka, lecz obejmuje także działania kulturowe (pracę), które mieszczą się w granicach porządku naturalnego, pozostając w zgodzie ze stanem pierwotnym. To, co obecnie potocznie uważa się za naturę, np. holenderskie poldery czy zabłoconą drogę wiejską, jest – historycznie rzecz biorąc – dziełem kultury, ale odczuwane jest jako „naturalne”, np. w przeciwieństwie do rojnej i zadymionej autostrady. Wokół tej opozycji „swojskości” i „obcości” ogniskuje się także wartościowanie przestrzeni. Również i ten sens „natury” znajdziemy u Lévi-Straussa, a jest on szeroko eksplorowany przez etnologię współczesną<sup>5</sup>.

Trzy wymienione powyżej rozróżnienia między pojęciami natury można rozpatrywać z historycznego punktu widzenia i śledzić, w jaki sposób

---

<sup>4</sup> Tym samym neguje się zasadność opozycji natury i kultury, przy czym argumentacja może być wieloraka. W przypadku Lorenza, Morina czy Chomsky'ego wchodzi w grę argumenty typu genetycznego.

<sup>5</sup> Por. A. G. Van Melsen, *op. cit.*, s. 323 oraz tegoż *Nauki fizykalne a etyka*, Warszawa 1970.

zmieniał się stosunek człowieka do natury, związku człowieka z naturą oraz samej natury z kulturą (warto zauważyć, że pierwotne człony opozycji stanowiły natura i społeczeństwo, a nie kultura). W swoim niezwykle sugestywnym szkicu *Natura*, M. Janion powiada, że istnieje różnica w świadomości natury między „człowiekiem średniowiecznym”, „człowiekiem pierwotnym” i człowiekiem XVIII-wiecznym w wersji Kanta i Schillera<sup>6</sup>. Dodajmy wiek XIX i XX, kiedy to w pojmowanie natury wkracza nowożytna nauka ze swoim aparatem pojęciowym.

Antynomię pomiędzy naturą a kulturą znajdujemy także oglądając oczyma pisarzy i poetów, którzy szczególnie wrażliwi są na wyodrębnienie *natura naturans* (stającej się, takiej właśnie natury) i *natura naturata* (danej gotowej, jaka jawi się martwej pseudonauce). Takie poetycko-ideologiczne podejście do natury najlepiej chyba oddają cytowane przez Janion słowa Hamanna: „Świat i natura mówią do człowieka, do niego zaś należy nauczyć się słuchać”. To „mówienie” i podsuwanie płynące z natury jest, zdaniem Lévi-Straussa, szczególnie czytelne w przypadku umysłu pierwotnego. Ale zatrzymajmy rosnącą śniegową kulę i uporządkujmy dotychczasowe stwierdzenia.

Widać zatem, że termin „natura” jest wielowymiarowo rozumiany zarówno jako (1) „operacyjne” pojęcie filozofii i nauk szczegółowych oraz (2) pewna wartość światopoglądowa, instancja służąca propagowaniu danej wizji świata – jak choćby w poezji romantycznej czy u D. Diderota i J. J. Rousseau. Pojęcie to występuje w twórczości Lévi-Straussa również w wielu znaczeniach z (1) i (2) zakresu podanego wyżej jego rozumienia. Ważne jest także i to, iż autor *Antropologii strukturalnej* niezmiennie i konsekwentnie rozpatruje naturę (obojętnie jak rozumianą), w relacji opozycji lub/i dopełniania się z pojęciem kultury. Tylko w tym ujęciu stwarza ona swoisty układ odniesienia dla symbolicznej działalności umysłowej człowieka. Natura traktowana jako byt autonomiczny (lub jego pojęcie), jest poznawczo nieinteresująca i Lévi-Strauss nie poświęca jej uwagi; nie jest to zresztą zadaniem etnologa. Z drugiej strony biologia stanowi

<sup>6</sup> M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm*, Gdańsk 1972. Co się tyczy średniowiecznej wizji świata przyrody – zob. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.

jednak dla francuskiego etnologa jedną z nauk wzorcowych, chciałby on wręcz per analogiam uprawiać rodzaj „kulturowej taksonomii”, wzorując się na taksonomiach biologicznych (w tym więc sensie natura jako taka interesuje go pośrednio, jako modelowy przedmiot nauk ją badających).

## II

Lévi-Strauss sam wielokrotnie przyznawał, że jego ujęcie relacji natura-kultura ulegało przeobrażeniu. Pierwotnie skłonny był zakładać, że opozycja ta należy do porządku zjawisk, implikowana przez cechy rzeczywistości – w tym sensie istnieje obiektywnie. Dopiero w *Myśli nieoswojonej* powie, że „opozycja natury i kultury, do której dawniej przywiązywaliśmy wielką wagę, dziś wydaje nam się posiadać głównie metodologiczne znaczenie”<sup>7</sup>.

W swej chyba do dzisiaj najbardziej kontrowersyjnej pracy, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, Lévi-Strauss szeroko ustosunkowuje się do zagadnienia początków kultury, a tym samym do momentu przejścia od etapu natury do etapu człowieka myślącego symbolicznie. Jako wyjściowe założenie przyjmuje, iż żadna analiza empiryczna nie jest w stanie wyznaczyć punktu, w którym dokonuje się przekroczenie granicy między sferą faktów należących do porządku natury oraz sferą ukonstytuowaną faktami klasyfikowanymi jako kulturowe. Tym samym – uważa – niemożliwe jest także ustalenie rodzaju istniejących między nimi powiązań<sup>8</sup>. Badania zmierzające w tym kierunku (np. nad zachowaniami małp człekokształtnych czy nad tzw. „dzikimi dziećmi”) pozwalają jednak przynajmniej ustalić kryteria odróżniania faktów naturalnych od faktów kulturowych i – tym samym – przybliżają nas do określenia charakteru opozycji między naturą a kulturą jako dwoma odmiennymi porządkami rzeczywistości. Opozycja taka zawiera się w trzech dopełniających się wzajemnie przeciwstawieniach: (1) uniwersalność versus partykularność, (2) spontaniczność

---

<sup>7</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 370 (przypis 4).

<sup>8</sup> C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston 1969, s. 8.

versus normatywność oraz (3) bezwzględność versus względność. To, co naturalne jest zawsze i wszędzie, występuje spontanicznie i stanowi całość samowystarczalną, zrozumiałą bez potrzeby odwoływania się do kultury (samowyjaśnialną). To, co kulturowe – przeciwnie – zdarza się tylko niekiedy i nie we wszystkich miejscach, regulowane jest za pomocą różnorodnych norm i pozostaje niezrozumiałe bez odniesienia do natury<sup>9</sup>. Dychotomia ta na pierwszy rzut oka wydaje się całkowicie oczywista, prawomocna i jej zasadność można poprzeć dziesiątkami dowodów empirycznych. Szczególnie nieobecność reguł to niezawodne kryterium odróżniania procesu biologiczno-naturalnego od kulturowo-społecznego. Wprawdzie istnieje wiele regularności zachowań wśród rodziny naczelnych (np. unikanie seksualne), które wydają się być paralelne z zachowaniami ludzkimi, ale nie są one rządzone regułami. Przystosowanie się do reguły wymaga przynajmniej minimum świadomości tego, co jest wymagane, minimalnego sensu społecznego obowiązywania. Jednostkowe podporządkowanie się obowiązującym regułom implikuje indywidualną świadomość przynależności do społeczeństwa.

Lévi-Strauss nie poprzestaje jednak na dokonany przez siebie podziale i stara się go jak gdyby podważyć ujawniając zakres zjawisk, które sprawiają, że dychotomia ta ulega zatarciu. Chodzi oczywiście o zakaz kazirodztwa i jego strukturalną inwersję, egzogamię. Zacytujmy dłuższy fragment: „Zakaz kazirodztwa nie jest ani czysto kulturowego, ani czysto naturalnego pochodzenia; nie jest także zbitką elementów wziętych zarówno z natury, jak kultury. Ustanawia on fundamentalny krok, dzięki któremu, przez który i przede wszystkim w którym dokonuje się przejście od natury do kultury. W pewnym sensie przynależy do natury, gdyż jest ogólnym warunkiem kultury; nie dziwny się więc, że bierze od natury jej cechę formalną, tzn. uniwersalność. Ale w pewnym sensie jest już kulturą, działającą i narzucającą swą regułę zjawiskom, które pierwotnie wcale do niej nie należą”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 24.

Zakaz kazirodztwa ma więc status paradoksalny, jest zarówno uniwersalny, jak i normatywny; z jednej strony zakazuje w oparciu o uniwersalne „prawa natury”, z drugiej – i to jest istotniejsze – uruchamia wymianę matrymonialną w ramach kultury. Jako taki stanowi więc ten moment, który wiąże biologiczne i specyficznie kulturowe istnienie człowieka<sup>11</sup>. Następnie Lévi-Strauss szczegółowo argumentuje tę tezę, aby ostatecznie orzec, że zakaz incestu utwierdza wyższość tego, co społeczne, zbiorowe i zorganizowane, nad tym, co indywidualne i przypadkowe.

Swoistym novum tej koncepcji jest podkreślanie pozytywnego aspektu tabu kazirodczego w postaci wspomnianej zasady egzogamii, która stanowiąc strukturalną inwersję tego pierwszego, gwarantuje wymianę społeczną w formie uruchomienia wymiany matrymonialnej. W tym momencie musimy jednak zapytać: co właściwie umożliwia takie funkcjonowanie świadczeń matrymonialnych? Tutaj niezbędne dla Lévi-Straussa staje się odwołanie do podstawowego założenia, stanowiącego rodzaj „partytury” umożliwiającej zachodzenie działań społecznych, których celem nadrzędnym jest stała wymiana kobiet między jednostkami, jednostkami i grupami oraz grupami między sobą. Jest to założenie o przejawianiu się w świadczeniach matrymonialnych trzech podstawowych struktur ludzkiego umysłu. W kolejności są to: (a) wymóg Normy jako Normy (chodzi o tendencję umysłu do wprowadzania określonego porządku w chaos – jednak! – natury, czego efektem jest rzeczony zakaz kazirodztwa i zasada egzogamii), (b) zasada wzajemności (każdemu świadczeniu odpowiada przeciwświadczenie, co pozwala rozwinąć się różnorodnym formom wymiany) oraz (c) syntetyzujący charakter Daru (dobrowolne przekazanie jakiejś wartości, np. kobiety, przez jednostkę drugiej jednostce zmienia

---

<sup>11</sup> Wprawdzie zakaz kazirodztwa traktowany był jako wyraz przejścia od natury do kultury m.in. przez Tylora, Frazera czy Malinowskiego, ale w ujęciu Lévi-Straussa koncepcja ta pociąga za sobą zupełnie odmienne implikacje. W *The Elementary Structures of Kinship* autor szczegółowo analizuje i odrzuca dotychczasowe ujęcia tego problemu. Z braku miejsca pomijam tę kwestię. Została ona skrótowo omówiona w opracowanym przez K. Pomiana słowniku-suplemencie do *Antropologii strukturalnej*, Warszawa 1970, ss. 524-526; Różne koncepcje dotyczące powstania kultury omawia w swej ostatniej przed śmiercią książce M. Mortes, *Rules and the Emergence of Society*, London 1983.

je w partnerów dodając nową jakość do przekazywanej wartości)<sup>12</sup>. Lévi-Strauss opowiada się więc za prymatem struktury (trzech superstruktur) nad praxis, a więc nad celową działalnością w ramach wymiany. Można zatem powiedzieć, że wzajemność (jej zasada) jest pierwotna względem zakazu kazirodztwa w tym sensie, że ten drugi jest jej zastosowaniem do stosunków pokrewieństwa (ustanowienie normy). Ostatecznie więc: zakaz kazirodztwa artykułuje się w egzogamii, tkwi już w kulturze, ale przez swą uniwersalność sięga także uniwersalnie rozumianej natury.

Równoległym z egzogamią wyrazem przekroczenia progu natury przez człowieka jest ukonstytuowanie się języka: w oparciu także o istnienie wymienionych trzech podstawowych superstruktur. Również w języku obowiązują normy (porządek w sferze dźwięków, wybór i utrwalenie tych z nich, które uznane zostają za nośniki znaczenia), dokonuje się proces komunikacji, w ramach której realizowana jest wzajemność i nawiązuje się społeczna więź. Tak więc egzogamia i język pełnią analogiczne funkcje; do nich dołączy Lévi-Strauss trzeci element wymiany i komunikacji kulturowej w postaci świadczeń ekonomicznych warunkujących krążenie dóbr materialnych między jednostkami i grupami. Pozycja języka jest jednak zawsze uprzywilejowana, gdyż uczestniczy on we wszystkich poziomach wymiany i jest podstawowym środkiem komunikowania. Tym samym konstytuuje się kultura jako trójpoziomowy (przynajmniej) system komunikacji, „całość znacząca”, która jest czymś jakościowo różnym od natury, gdyż rządzi się własnymi prawami.

Ale wróćmy jeszcze do problemu myślenia symbolicznego. Wiemy już, że przejawia się ono w zakazie kazirodztwa i w języku, w których z kolei odzwierciedlają się elementarne struktury umysłu ludzkiego [rzeczone superstruktury (a)-(c)]. Ale skąd biorą się te struktury, skoro warunkując istnienie (czy raczej: zaistnienie) języka są względem niego pierwotne? Czy zatem myśl symboliczna miałaby istnieć genetycznie lub/i logicznie przed językiem?

Zdaniem Lévi-Straussa te podstawowe struktury właściwe są wszystkim myślom i wszelkim kulturom. Zakładając jednak fakt ich uniwersalnego

<sup>12</sup> C. Lévi-Strauss, *The Elementary...*, s. 84.



istnienia należałoby wyjaśnić ich genezę i status. Francuski strukturalista sugeruje jedynie, że myślenie symboliczne jest genetycznie zjawiskiem naturalnym (a więc tworem ludzkiego mózgu), zaś „prawa myślenia” są tożsame z tymi, które wyrażają się w rzeczywistości fizycznej oraz w rzeczywistości społecznej, stanowiącej jedynie jeden z aspektów tej pierwszej<sup>13</sup>. Mielibyśmy zatem tutaj do czynienia z wyraźnie zadeklarowanym naturalizmem ontologicznym: (1) kultura nadbudowuje się na naturze i jest tylko innym sposobem organizacji elementów wspólnych obu tym rzeczywistościom oraz (2) prawa myślenia (a więc i „podstawowe struktury umysłu ludzkiego”) dają się sprowadzić do prawidłowości funkcjonowania mózgu.

Nie jest to jednak jeszcze ostateczne rozwiązanie pytania o stosunek myśli symbolicznej do języka; wydaje się, że Lévi-Strauss skłania się raczej do przyjęcia tezy o równoczesnym powstaniu symbolizmu i języka w ramach „paradoksu neolitycznego” (sądzę ponadto, że w grę wchodzi wyłącznie argumenty natury logicznej). Znamienne, że w swoich późniejszych pracach nie podnosi on już problemu struktur podstawowych (gdyż np. elementarna struktura pokrewieństwa jest czymś odmiennym, genetycznie późniejszym), a linię demarkacyjną między naturą i kulturą przeprowadza jednoznacznie ze względu na obecność języka artykułowanego. „To tam rzeczywiście dokonuje się skok” – powie w rozmowie z G. Charbonnierem<sup>14</sup>. Etnologia jako taka niewiele ma jednak do powiedzenia jeśli chodzi o ustalenie momentu i przyczyn powstania języka – to problem psychologii, anatomii i fizjologii, które powinny z czasem ostatecznie wyświecić tajemnice struktury ludzkiego mózgu oraz sposób jego funkcjonowania. Chodzi tutaj także o wykazanie, w jaki sposób funkcja symboliczna myśli ludzkiej łączy się z artykulacją językową. Etnolog wie jedynie i potrafi to pokazać, że język stanowi bardzo istotny składnik kultury, jest środkiem transmisji w procesie onto- i filogenetycznego rozwoju człowieka oraz najdoskonalszym przykładem porządku kulturowego, wzorcowym dla innych dziedzin. Dodatkowy argument na rzecz tezy o powiązaniu języka z narodzinami kultury stanowi fakt, że nie

<sup>13</sup> *Ibidem*, ss. 84-97.

<sup>14</sup> G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, Warszawa 1988, s. 141.



odnaleziono żadnego ludu czy plemienia, nawet najbardziej pierwotnego, które nie posiadałyby języka artykułowanego. Stąd uzasadniony jest sąd, że „wyłonienie się języka pokrywa się w pełni z wyłonieniem się kultury (...). Dla nas – kończy Lévi-Strauss – język jest faktem dokonany”<sup>15</sup>.

### III

W późniejszych swoich pracach, przede wszystkim w *Mythologiques*, francuski etnolog nie powraca już właściwie do zagadnienia demarkacji między naturą a kulturą na płaszczyźnie przedmiotowej, opozycji między nimi nie traktuje jako sytuacji pierwotnej – odbija ona jedynie odpowiednią antynomię ludzkiego umysłu. To ludzie odczuwają potrzebę formułowania odstępów między naturą a kulturą i w różny sposób przenoszą stosunki panujące w przyrodzie na stosunki społeczne.

Nim przyjrzymy się bardziej szczegółowo temu stanowisku, poczynimy jeszcze kilka ustaleń w kwestii tego, co właściwie Lévi-Strauss ma na myśli mówiąc zamiennie o „naturze”, „świecie naturalnym”, „przyrodzie”, „świecie gatunków przyrodniczych” itp. Odrzucenie przekonania o pierwotności przedmiotowej (a raczej eliminacja kwestii owej pierwotności poza zakres badań) wcale bowiem nie oznacza, że pojęcie natury w sensie metodologiczno-„operacyjnym” zyskało dla rozważanego tu badacza sens całkiem jednoznaczny i ściśle określony.

Z różnych, mniej lub bardziej okolicznościowych wypowiedzi autora *Totemizmu* trudno jest wywnioskować, jak pojmuje on ostatecznie opozycję natury i kultury; być może jedynie dokładne prześledzenie praktyki jego postępowania badawczego pozwoli nam przybliżyć się do rozwiązania tego problemu (wchodzą tutaj w grę głównie następujące prace: *Elementarne struktury pokrewieństwa*, *Totemizm* i *Myśl nieoswojona*, pierwszy i czwarty tom *Mythologiques* oraz ostatnio wydane w Polsce *Drogi masek*)<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 145.

<sup>16</sup> Krótko ujmuje Lévi-Strauss swój stosunek do relacji natura-kultura w pracy *Myth and Meaning*, New York 1979 (jest to zapis wykładów radiowych przeznaczonych dla masowego odbiorcy).

Jak ustaliliśmy, Lévi-Strauss przemieszcza nieco akcenty; wprawdzie nadal uważa naturę za przedmiotowy fundament kultury (tzn. kultura da się sprowadzić do natury wówczas, kiedy pod porządkiem naturalnym rozumieć całość przejawów życia), ale na planie metodologicznym dociekań ustawia obie te kategorie opozycyjnie względem siebie. Obrazowo można byłoby powiedzieć, że umysł ludzki „obserwuje” świat przyrodniczy z jego gatunkową i osobniczą różnorodnością, aby stworzyć sobie jego swoisty model, wykorzystywany w sferze rozwiązań sytuujących się na poziomie życia społecznego. Umysł ten „widzi” zarówno ciągłość, jak i opozycyjność tego, co dzieje się w przyrodzie i tego, co podsuwa kultura. Natura i kultura są sobie zarówno przeciwstawne, jak jednocześnie dopełniają się. Uznać należy, że system gatunków przyrodniczych i system obiektów kulturowych to „dwa zespoły pośredniczące, którymi człowiek się posługuje, by pokonać opozycję między naturą a kulturą i ująć je obie jako całość”<sup>17</sup>.

Opozycyjność obu porządków jawi się umysłowi ludzkiemu różnorodnie i można tutaj ustalić wiele możliwych relacji. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych* podaje zestaw takich relacji, który jest zresztą powieleniem ustaleń J. Courtesa<sup>18</sup>:

- (1) natura jest stanem charakteryzującym się chaotycznym niezróżnicowaniem, kultura daje się artykułować i ogarnąć myślowo czyniąc rzeczywistość zrozumiałą;
- (2) natura jest tym, co pierwotne i bezpośrednie, kultura to przede wszystkim organizacja społeczna;
- (3) natura jest ciągła, kultura nieciągła;
- (4) w naturze istnieje „wolność”, kultura to domena prawa;
- (5) natura to zwierzęcość, kultura to człowieczeństwo;
- (8) zjawiska biologiczne wobec zjawisk mentalnych;

<sup>17</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, s. 193.

<sup>18</sup> *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opracowali A. Podsiad i Z. Więckowski, Warszawa 1983, hasło „natura”, s. 233. Analogiczny zestaw znajduje się w pracy J. Courtesa *Recherches semiotiques sur les „Mythologiques” de Claude Lévi-Strauss le vraisemblable de la démonstration* (Ecole Pratique Des Hautes Etudes, 1971); zob. S. Zaprzaluk-Kruszyńska, *Metoda, model, struktura oraz relacje między naturą a kulturą w strukturalizmie Lévi-Straussa*, „Studia Filozoficzne” nr 4/1985, s. 136.

(7) świat nieprzetworzony wobec przetworzonego (konkretyzacją tej opozycji może być stosunek między „surowym” i „przyrządzonym”).

Nie wszystkie z wymienionych relacji mają rzeczywiste znaczenie w analizach. Wydaje się, że pojęcia natury i kultury występują teraz u Lévi-Straussa przede wszystkim w przypadku dwóch rodzajów dociekań: nad klasyfikacjami prymitywnymi oraz w dziedzinie mitologii.

W obu tych przypadkach pojęcia te spełniają odmienną rolę. Warto więc – jak sądzę – prześledzić przykładowo tok rozumowania autora *Myśli nieoswojonej*, wydobywając na pierwszym miejscu te elementy, które nas tutaj bezpośrednio interesują. I tak w jednej ze swych analiz usiłuje on wykazać, że wbrew zdaniu większości etnologów, istnieją dające się wykazać analogie pomiędzy społeczeństwami totemicznymi a ustrojem kastowym<sup>19</sup>. Tym, co łączy oba te diametralnie odmienne typy organizacji społecznej, to specjalizacja nieodzowna dla całej zbiorowości i wzajemnie się uzupełniająca w stosunku do funkcji przypadającej innym grupom (o charakterze tych specjalizacji powiemy później kilka słów). Kasty endogamiczne i egzogamiczne grupy totemistyczne (typu australijskiego) stanowią dwa krańcowe typy zorganizowania społeczności w grupy; pomiędzy nimi istnieją formy pośrednie, co wskazywałoby na jakąś łączność między tymi typami.

W *Totemizmie* istotę tego zjawiska sprowadził Lévi-Strauss do odwoływania się przez instytucje totemiczne do homologii zachodzących między różnicami, które ujawniają się z jednej strony w płaszczyźnie grup, z drugiej zaś w płaszczyźnie gatunków. Innymi słowy jest to homologia pomiędzy systemem różnic w naturze i kulturze<sup>20</sup>. W omawianym tutaj rozdziale *Myśli nieoswojonej* wypracowana uprzednio tzw. czysta struktura totemiczna ulega przekształceniu w taki sposób, że cały układ

---

<sup>19</sup> Analiza ta zawarta jest w rozdziale pt. „Totem i kasta” *Myśli nieoswojonej*, szczególnie strony 171-196. Zwykle totemizm kojarzony jest ze społecznościami prymitywnymi i wiązany z formami egzogamii, natomiast kasty – głównie ze społeczeństwami wyżej rozwiniętymi, praktykującymi endogamię.

<sup>20</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968. Nie wydaje się potrzebne szczegółowo przypominać Lévi-Straussowskiej teorii totemizmu, jako że była ona wielokrotnie prezentowana i komentowana w literaturze etnologicznej; zob. choćby artykuł G. Kioski, *Egzegeza „totemizmu” Claude Lévi-Straussa*, „Lud” t. 54/1970,

homologii wprawdzie pozostaje, ale przenosi się ze stosunków na odpowiadające sobie człony (relacja między gatunkiem x i grupą x, gatunkiem y i grupą y, itd.). W takim rodzaju konceptualizacji dany klan (np. orła) jest rzeczywiście «jak» jego eponim, stosunek formalnej odpowiedniości między klanami i gatunkami zwierząt lub roślin zastępuje analogia rozważająca osobno naturę poszczególnych klanów<sup>21</sup>. Konsekwencje tego stanu rzeczy są następujące: kiedy natura i kultura (upraszczając nieco) pojmowane są jako analogiczne formalnie (jak w klasycznym totemizmie australijskim), ujawnia się wówczas systematyczność obu tych dziedzin i każdej z osobna; natomiast grupy społeczne rozpatrywane w izolacji od (także izolowanych) zjawisk natury, ujawniają swą różnorodność, a tym samym odmienność „gatunkową”. W drugim przypadku każda grupa zmierza do utworzenia systemu nie z innymi grupami, lecz wychodząc „z pewnych wyróżniających właściwości pojmowanych jako dziedziczne” (np. członkowie klanu żurawia zawsze będą mieli krzykliwy głos). Istnieje ponadto zależność tego typu, iż im większa dążność do identyfikowania się z „modelem naturalnym”, tym większe trudności z więzią z innymi grupami (każda grupa stanowi jakby odrębny „gatunek”). Model organizacji typu totemistycznego zostaje zastąpiony przez rozczłonkowany model socjic-naturalny, który jest funkcją sposobu, w jaki zmieniają się stosunki społeczne. Tak więc stosunek między naturą a kulturą (1) może ulegać zmianom oraz (2) nie stanowi autonomicznej sfery spekulatywnej, ale wiąże się z życiem społecznym (z praxis społeczną).

Przykładem społeczeństw „przejściowych” pomiędzy klasycznie totemistycznymi (Australia) i prawdziwie kastowymi (Indie), są takie zbiorowości, które złożone są z kast „naturalnych”, których kultura pojmowana jest jako projekcja bądź odbicie natury – funkcjonują one jeszcze zgodnie z modelem grup totemicznych, ale przypominają jednocześnie kasty. A jak ma się rzecz w przypadku klasycznie kastowych Indii?

---

<sup>21</sup> Lévi-Strauss podkreśla z naciskiem, że nie jest to powrót do „analogicznej” teorii totemizmu, gdyż chodzi tutaj o instytucje, które powszechnie uważa się za nietotemiczne, *Myśl nieoswojona*, s. 177 (przypis 16).

Zgodnie z teorią postępowania strukturalistycznego musi tutaj następować jakieś przekształcenie totemizmu. Jest ono zdaniem Lévi-Straussa – symetryczne i odwrotne względem omawianego wyżej przypadku organizacji „prześciowych”: w miejsce „kast” pojmowanych w duchu modelu wziętego z różnorodności natury, mamy tutaj grupy totemiczne pojmowane teraz według modelu kulturowego<sup>22</sup>. Należy teraz wyjaśnić, dlaczego nazwy klanowe w Indiach są nazwami przedmiotów wytworzonych (a więc kulturowych). Mówiliśmy już o tym, że zarówno w ramach klasycznego totemizmu, jak i w przypadku organizacji kastowej istnieją specjalizacje; w tych drugich rzeczywiste, w pierwszych jedynie imaginacyjne, np. „opieka” nad danym gatunkiem zwierzęcia. Ponadto spoglądając na organizację społeczną z pewnej perspektywy, możemy zauważyć, że austrialskie klasy matrymonialne stanowią rodzaj „kasty” – każda z nich „produkuje” kobiety dla innych „kast”, tak jak jedna klasyczna kasta zawodowa wytwarza lub służy usługami innym kastom. Lévi-Strauss to, formalne w gruncie rzeczy podobieństwo, określa mianem nastawienia „egzo-praktycznego”. Oczywiście, czym innym jest wymiana kobiet, czym innym wymiana dóbr i usług – jest to różnica między porządkiem naturalno-biologicznym i kulturowo-społecznym. Ona właśnie wyraża owo poszukiwane, isymetryczne odwrócenie. Na terenie praktyki społecznej symetria ta nie jest jednak spełniana – garncarz różni się od cyrulika, a wszystkie kobiety są gatunkowo tożsame, mimo iż należą do różnych sekcji i podsekcji. Bierze się to stąd, że wymiana małżeńska ma zawsze dwuznaczny charakter – jak pamiętamy z *Elementarnych struktur pokrewieństwa* – sytuuje się jakby „między” kulturą a naturą. Tylko te dwa porządki mają charakter rzeczywistej różnorodności: różnorodność gatunków, i różnorodność funkcji. Mając to na względzie, system kastowy, modelowany na różnorodności funkcji, traktuje kobiety za podobne tylko w granicach społecznych – stąd wynika endogamiczność tej organizacji. Kasty sytuują kobiety jako różnorodne z natury, a grupy totemiczne jako różnorodne kulturowo, przy czym kasty rzeczywiście wykorzystują różnorodność

<sup>22</sup> Cudzysłów przy wyrazie „kasta” podkreśla, że nie jest to jeszcze kasta *sensu stricto*.

kulturową (odmienne i dopełniające się funkcje poszczególnych kast), zaś grupy totemiczne tylko wyobrażają sobie, że eksploatują naturalną różnorodność (domniemana opieka nad poszczególnymi gatunkami). Ostatecznie więc:

KASTA	SEKCJA TOTEMICZNA
1. model kulturowy	1. model naturalny
2. rzeczywista wymiana obiektów kulturowych	2. wymiana obiektów naturalnych (kobiet)
3. kobiety zróżnicowane wg modelu gatunków naturalnych (zakaz wymiany = krzyżowania gatunków)	3. kobiety różnorodne kulturowo, gatunki naturalne jednorodne kulturowo

Cechy wspólne: symetria odwrócona

1. kasty różnorodne co do funkcji, jednorodne eo do struktury;
2. grupy totemiczne jednorodne co do funkcji, niejednorodne co do struktury.

Z interesującego nas punktu widzenia istotne jest także i to, że obie formy organizacji zachowują symetrię ogólną między naturą i kulturą i właśnie ta (nieuświadamiana w istocie) dążność do symetrii powoduje logiczne przekształcenia między systemami; w przypadku organizacji totemicznej analogia między naturą a kulturą jest formalna, w przypadku systemu kastowego – substancjalna. Gatunki przyrodnicze i system przedmiotów wytworzonych, to nieodmiennie modele podstawiane dla pośrednictwa wykorzystywanego do zniesienia opozycji między naturą a kulturą. Efekt – koherenty system.

Inaczej nieco ma się rzecz w odniesieniu do społeczności nietotemicznych i niekastowych, chociaż podstawowa zasada „mediacyjności” pomiędzy oboma porządkami pozostaje i tutaj niezmienna. Rolę owego mediatora przejmuje wówczas wymiana małżeńska, która (1) ukazuje pośredniość kobiet między systemem istot naturalnych (biologicznych, „gatunkowych”) a systemem przedmiotów wytworzonych oraz (2)

potwierdza, że każdy system jest uświadamiany jako forma przekształcenia w ramach danej grupy<sup>23</sup>.

Daje się zauważyć, że posługiwanie się przez autora *Mythologiques* pojęciami „natura” i „kultura” przybiera coraz częściej charakter operacyjno-formalny. W procedurze strukturalistycznej, w strukturalistycznym typie wyjaśniania, są one niezbędne dla zagwarantowania osiągnięcia ostatecznego wyniku każdej analizy – wykazania, że badany przez etnologa świat kultury ma charakter funkcjonalnych struktur, między którymi zachodzą przekształcenia, ale zawsze w kierunku ostatecznego zachowania stanu globalnego tego ustrukturyzowanego systemu. Struktury te są teleologiczne dlatego, że umysł ludzki ciągle porządkuje stosunki zachodzące między światem naturalnym a kulturą; struktury „dążą” do koherencji, gdyż umysł ma tendencję do niwelowania różnic i wprowadzania logiki wiążącej naturę i kulturę. Nie jest przy tym ważne, czy opozycja dwóch porządków jest źródłowo pierwotna (jak w *Elementarnych strukturach pokrewieństwa*), czy czysto myślowa.

Stosunek do natury odnajdowany w ramach różnych kultur (na jej nieuświadamianym poziomie) określa także to, czy są one statyczne (kultury totemiczne), czy historyczne (wielkie cywilizacje Europy i Azji). I tak homologia ustalająca raz na zawsze odpowiedniość między szeregami natury i kultury powodować ma, że diachroniczny rozwój możliwy jest tylko do pomyślenia w jednym z nich – połączone bytują jakby poza czasem w stałym odtwarzaniu tego, co jest. Możliwa jest wówczas tylko historia mityczna<sup>24</sup>. Ten fakt – podstawowej odmienności stosunku do natury – tłumaczy też zastój cywilizacyjny wielu społeczności prymitywnych; pojęcie natury ma tutaj zawsze dwuznaczny charakter: zawiera komponent „nadmaturalny” (umożliwia kontakt z przodkami, duchami i bogami) i jako taka „supernatura” jest ponad kulturą, tak jak pojmowana zwyczajnie natura jest poniżej niej<sup>25</sup>. Myśl pierwotna, zainteresowana związkiem

<sup>23</sup> Jest to zmodyfikowana wersja ustaleń z *The Elementary...*

<sup>24</sup> Nie będziemy bliżej wchodzić w problem strukturalistycznej wizji historii. Na ten temat zob. J. Topolski, *Marksizm i historia*, Warszawa 1977; M. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge 1977.

<sup>25</sup> C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* Vol. II, New York 1978, s. 320.



człowieka ze światem nadnaturalnym, nie interesuje się jednocześnie zdobyczami techniki, wręcz potrafi je deprecjonować. Ogólnie rzecz biorąc, kultura pierwotna daje priorytet naturze za pomocą skonstruowanego systemu wierzeń i praktyk.

Opozycja pomiędzy naturą a kulturą znajduje swój dalszy ciąg w szereg homologicznych opozycji, np. „żeński”/„męski” – dla kobiet rezerwuje się te formy działalności, które traktuje się jako zgodne z porządkiem natury (np. ogrodnictwo). Odbiciem tej podstawowej relacji jest także mito-logika; zobaczymy jak w jej przypadku umysł ludzki „operuje” na omawianych w tym szkicu porządkach natury i kultury.

#### IV

Zasadniczą cechą myślenia mitycznego jest opisywanie rzeczywistości za pomocą analogii, logiki wyrażającej się w przekształcaniu się metafory w metonimię. Nie jest więc tak, że mity wyjaśniają po prostu – i to całkowicie fałszywie – zjawiska naturalne, ale „za pomocą zjawisk naturalnych mity usiłują wyjaśnić wycinki rzeczywistości nie będące same rzędu przyrodniczego, lecz logicznego”<sup>26</sup>. Czym innym jest także posługiwanie się analogią, aby myśleć o kulturze w terminach porządku wziętego z natury (instytucje totemiczne, systemy kastowe), czym innym zaś – myśleć o naturze przez analogię z kulturą, jak w przypadku mitów. Relacja między tymi porządkami ulega więc odwróceniu i powoduje powstanie mitycznej wizji świata. Korzysta ona szeroko z wyszczególnionych w punktach 1-7 rodzajów relacji między naturą a kulturą.

Efektom mitycznego traktowania zjawisk natury jako analogicznych z kulturą jest personifikacja sił natury; stają się one nadludzkimi herosami, działania których spowodowały obecny porządek świata (zobacz choćby przykłady mitów o pochodzeniu masek swaihwe w *Drogach masek*). Relacje w świecie przyrody uzyskują intencjonalny charakter – taki sam, jaki mają relacje między ludźmi (na poziomie kultury). Świat natury staje się światem analogicznym do świata ludzi, a przez to światem

---

<sup>26</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, s. 144.



zrozumiałym, „oswojonym”; z drugiej strony myśl mityczna „działa” w kierunku przeciwnym, naturalizując działania ludzkie poprzez traktowanie ich tak, «jak gdyby» były integralną częścią determinizmu fizycznego. Tym samym myślenie analogiczne wypracowuje zarówno teorię, jak i praktykę – pierwsza odzwierciedla się w religii (uczłowieczenie praw natury, antropomorfizacja), druga w magii (naturalizacja działań człowieka); jedna wyjaśnia świat, druga daje poczucie możliwości zmieniania jego stanu i kontrolowania jego praw.

Widać więc, że myślenie mityczne charakteryzuje wzajemność i wymiennialność perspektyw, w ramach których rzutuje się kulturę na naturę humanizując prawa tej drugiej, ale jednocześnie naturalizuje wpływ człowieka w magii, co jest efektem zabiegu odwrotnego – rzutowania natury na kulturę. Jak to ujmuje w swoim stylu Lévi-Strauss: „Pojęcie świata nadnaturalnego istnieje tylko dla ludzkości, która sama sobie przypisuje władze nadnaturalne i która w zamian użycza naturze władz swego nadczłowieczeństwa”<sup>27</sup>. Myśl mityczna wyjaśnia więc całość świata i daje ludzkiemu umysłowi poczucie iluzorycznej kontroli zarówno nad naturą, jak i społeczeństwem. Dlatego też można ją z całą pewnością nazwać myślą „totalizującą”.

„Uwertura” do *The Raw and the Cooked* oraz zakończenie ostatniego tomu z cyklu *Mythologiques – L. Homme nu*, przynoszą uwagi Lévi-Straussa na temat związków mitu, języka i muzyki. Warto pokrótce przyjrzeć się tym wywodom, jako że znamionują one kolejny zwrot także w rozumieniu omawianej w niniejszych rozważaniach relacji natury i kultury. Zwrot ten nazwałbym po prostu etapem poszukiwania formalnych podobieństw. Chodzi także o to, że francuskiego myśliciela interesuje teraz przede wszystkim to, jak mity „myślą się w człowieku”, tj. ich formalna organizacja.

Rozszerzając wcześniejsze ustalenia dotyczące analogii istniejącej pomiędzy językiem, mitem a muzyką, zawarte jeszcze w *Antropologii strukturalnej*<sup>28</sup>, Lévi-Strauss twierdzi teraz, że istnieje pomiędzy nimi

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 332 oraz tenże *The Raw and the Cooked. Introduction to the Science of Mythology: I*, London 1970.

<sup>28</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 287-294.

nie jeden, a dwa rodzaje związków: podobieństwa i formalnej bliskości. Sam zaś bliski związek między muzyką a mitem opiera na tym, że jedna i druga dziedzina nie ma żadnych oczywistych funkcji praktycznych (w przeciwieństwie do języka); obydwie odzwierciedlają ponadto podstawowe właściwości ludzkiego umysłu i sposoby rozumowania. Jednakże nęcące porównywanie języka, mitu i muzyki musi mieć na uwadze nie tylko ściśle analogie, lecz także i zasadnicze różnice. Podstawowymi elementami języka są – jak doskonale wiadomo – fonemy, same nie posiadające znaczenia, ale w kombinacji różnicujące je. To samo możemy powiedzieć o muzyce: pojedyncze nuty także nie mają same w sobie znaczenia, o którym decyduje dopiero ich odpowiednia kombinacja (powstają wówczas tzw. „sonemy” lub „tonemy”). Ale język nie ogranicza się do systemu fonologicznego – mamy przecież morfologię i składnię, tworzymy wyrazy, a z nich słowa i całe dyskursy. W muzyce nie mamy „słów” – elementarne jednostki, kombinacja poszczególnych nut, tworzy od razu rodzaj „zdań”, tj. frazy melodyczne. Trzy poziomy ogólnego systemu języka w przypadku muzyki redukują się do dwóch – pierwszego (sonemy) i trzeciego (frazy). Zestawiając teraz mitologię zarówno z muzyką, jak i językiem, widzimy z kolei, że nie ma w niej poziomu fonologicznego, najniższymi elementami są tutaj od razu słowa. Tak więc w porównaniu ze służącym za paradygmat i wzór językiem, muzyka i mitologia „tracą” zawsze jeden z poziomów swego hierarchicznego ustrukturyzowania. Ponadto muzyka zawsze podkreśla dźwiękowy aspekt systemu językowego, mitologia zwraca się raczej w kierunku sensu (podkreśla aspekt znaczeniowy).

Mity zajmują pozycję pośrednią między dwoma diametralnie opozycyjnymi typami systemów znaków: językiem muzyki z jednej strony, a mową artykułowaną, z drugiej<sup>29</sup>. Na czym zasadza się ta mediacyjność mitologii? Zdaniem Lévi-Straussa istnieje tutaj izomorfizm pomiędzy dwiema opozycjami: naturą i kulturą oraz ciągłością i nieciągłością. Mit nie jest muzyką, ale nie jest także jedynie językiem, sytuuje się w środku drogi pomiędzy percepcją estetyczną i przykładem myśli logicznej<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> C. Lévi-Strauss, *The Raw...*, s. 28.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 14.

Charakterystyczne jest przy tym, że wykazywanie związków między językiem, mitem i muzyką służy właściwie w ostateczności wykazaniu, iż we wszystkich tych zakresach odzwierciedla się nic innego, jak tożsamość natury ludzkiej – identyczna współzależność między strukturą logiczną i reakcją emocjonalną.

W ten sposób zamyka się – moim zdaniem – koło poglądów autora *Mythologiques* na kwestię wzajemnych relacji pomiędzy naturą i kulturą. Parafrazując myśl samego Lévi-Straussa odnoszącą się do mitów: punkt wyjścia rozważań zawiera się w ich zwieńczeniu, a ich koniec w początku. Zanim uzasadnimy powyższy sąd – jeszcze jedna cytata. Otóż w *Myth and Meaning* Lévi-Strauss powiada, że jest bardzo daleki aby „reduko- wać kulturą do natury, jak to określamy w żargonie antropologicznym; ale mimo tego to, czego jesteśmy świadkami na poziomie kultury, są to zjawiska z formalnego punktu widzenia tego samego rodzaju”<sup>31</sup>.

## V

Pojęcie „natury” w pismach francuskiego etnologa na pewno dalekie jest od jednoznaczności; występuje zawsze w dwóch podstawowych znaczeniach: jednym formułowanym *explicite*, drugim będącym konsekwencją jego zapatrywań ogólnoteoretycznych. Zacznijmy od tego drugiego – odnosi się ono do natury ludzkiej (ostatecznie zawsze do natury mózgu). W tym ujęciu kultura jest izomorficzna z naturą, gdyż badając człowieka i jego struktury myślowe dochodzimy do przyrodniczej natury procesów myślowych. Procedura wyjaśniania strukturalistycznego wymaga uwzględnienia biologicznego aspektu człowieka jako ostatecznej instancji, na której wspiera się roszczenie do prawomocności tez o tożsamości struktur myśli w czasie i przestrzeni. Dla Lévi-Straussa bowiem uświadamiany poziom zjawisk jest jedynie punktem wyjścia do ustalenia zasad rzeczywiście je konstytuujących, zasad logicznej klasyfikacji, która leży u podstaw kultury jako rzeczywistości myślowej i organizuje ją. Ostateczne uprawomocnienie tych zasad jest zadaniem neurofizjologii

---

<sup>31</sup>C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, s. 10.

lub – jak ostatnio sugeruje nasz myśliciel – cybernetyki<sup>32</sup>. Logika kultury daje się sprowadzić do logiki funkcjonowania mózgu, a ta wypływa z samej natury tego organu człowieka.

Drugi sens terminu „natura” to ten, o którym traktował w większości przypadków niniejszy tekst: chodzi o dwa odmienne porządki rzeczywistości, pomiędzy którymi nieustannie „mediuje” myślenie symboliczne. Poszczególne analizy i stwierdzenia Lévi-Straussa ukazują, jak określone formy zjawisk kulturowych (język, pokrewieństwo, klasyfikacje, mit, muzyka, sztuka) wytwarzają struktury unifikujące naturę i kulturę w koherentne systemy myślowo-logiczne.

Sytuacja wygląda więc tak, że poglądy autora *Mythologiques* ciągle oscylują pomiędzy naturalizmem przedmiotowym i metodologicznym, a „kulturalizmem”. Zrozumiałe więc, że część interpretatorów myśli Lévi-Straussowskiej klasyfikuje jego poglądy jako zdecydowanie naturalistyczno-biologistyczne; inni zaś zaliczają go w poczet kontynuatorów neokantyzmu! Raz bowiem kultura da się sprowadzić do prawidłowości naturalnych, kiedy indziej pojęcia „natury” i „kultury” mają jedynie walor metodologiczny i służą pokazaniu, jak myśl symboliczna funkcjonuje w ciągłej oscylacji pomiędzy indywidualnie narzucającą się rzeczywistością przyrodniczą i społeczną rzeczywistością kultury. Sposób posługiwania się pojęciami „natury” i „kultury” jest zawsze u Lévi-Straussa funkcją założeń ukierunkowujących aktualnie prowadzone przezeń analizy etnologiczne; są to jednak zawsze pojęcia kluczowe dla strukturalizmu, gdyż jeśli przyjąć, że ma on ukazać zasady funkcjonowania myśli ludzkiej, niezbędne jest powołanie takiego zakresu rzeczywistości, w obrębie której myśl ta się porusza.

Gdyby jednak spojrzeć na strukturalizm Lévi-Straussowski jako na teorię poznania okaże się, że opozycja „natura versus kultura” znajduje tutaj ostateczne rozwiązanie w stwierdzeniu, że za kulturową różnorodnością ukrywa się zawsze ludzka natura pojmowana jako zunifikowana i abstrakcyjna struktura rządząca konkretnymi wariantami tej różnorodności. Nie jest to idea nowa i Lévi-Strauss próbuje ją jedynie odnowić,

---

<sup>32</sup> Lévi-Strauss porównuje np. naturę ludzką z rodzajem matryc kombinatorycznych, *L'Homme nu*, Paris 1971.

korzystając z jednej strony z osiągnięć (rzeczywistych lub tylko potencjalnych) współczesnej nauki, z drugiej waloryzując wizję świata społeczności prymitywnych. Przewodnikiem w tym drugim względzie był dla niego zawsze J. J. Rousseau, który miał pierwszy dostrzec, że poszukiwanie „społeczeństwa natury” pomaga zastanowić się nad naturą społeczeństwa. O tym światopoglądowym wymiarze koncepcji Lévi-Straussa nie powinno się zapominać<sup>33</sup>.

Wydaje się także, że ukazanie, w jaki sposób strukturalizm w ujęciu autora *Totemizmu* stosuje opozycję: natura-kultura odsłania pewną fundamentalną dwuznaczność (może lepiej byłoby powiedzieć – niezdecydowanie) pojmowania samej struktury, w rachubę wchodzić może bowiem albo (a) traktowanie jej jako rzeczywistości ufundowanej neurofizjologicznie; w tym sensie, jako twór natury, wyprzedza ona kulturę. Obok tego rozumienia mamy jednak strukturę jako (b) narzucający się umysłowi ludzkiemu sposób porządkowania pojęć natury i kultury, a zarazem homologizowania ze sobą obszarów objętych przez te pojęcia. Konsekwencje opowiedzenia się za którąś z wyszczególnionych konceptualizacji struktury ujawniają się w pojmowaniu relacji natury i kultury.

Już zupełnie na marginesie chciałbym podkreślić, że przedstawiciele neostrukturalizmu, „karmiący” się myślą Lévi-Straussa opowiadają się za wariantem (b) definiowania struktury, który to wariant zostaje rozwinięty w sposób następujący: struktura wyznacza podstawy „logiki” pojęć, w szczególności właśnie naturę i kulturę jako człony opozycyjne. Homologiczność obszarów oznaczanych przez te pojęcia stanowi wyraz owej „logiki”, która jest niezależna od podporządkowanego jej umysłu badacza. Tym samym problem pierwotności przedmiotowej natury względem kultury lub vice versa nie pojawia się tu: struktura równocześnie kształtuje jeden i drugi obszar oraz relacje między nimi (homologizując te obszary). Nie oznacza to jednak wcale, że natura jest częścią kultury [różnica w stosunku do ujęcia typu (b) u Lévi-Straussa],

<sup>33</sup> C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* Vol. II, s. 40. Rodzaj hołdu składa francuski mistrz etnologii Rousseau w swej „podróży filozoficznej”, *Smutku tropików*, Warszawa 1960.

gdyż nie ma innej natury i kultury jak tylko natura i kultura „myślana”, zaś z punktu widzenia struktury obydwie są wtórne. Jeśli ktoś pragnie domagać się pierwotności jednej z tych instancji, może to uczynić jedynie na poziomie „ideologicznym”, absolutyzującym tę opozycję merytoryczną. Tylko wówczas problem owej pierwotności w ogóle pojawia się<sup>34</sup>. Jednak w przypadku Lévi-Straussa podobne ujednoznaczenie nie wchodzi w rachubę, co zostało – mam nadzieję – wykazane w niniejszym szkicu.

---

<sup>34</sup> Proces neostrukturalistycznej recepcji myśli Lévi-Straussa oraz określenie statusu struktury w sugerowany powyżej sposób można doskonale prześledzić w pracy: I. Rossi and Co., *The Logic of Culture*, London 1982. Bliżej podejmuję ten problem w osobnych rozważaniach.

**Zbigniew Jasiewicz**

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

jasezb@poczta.onet.pl

**PROF. DR ULLA JOHANSEN (1927–2021)**

Prof. Ulla Johansen, etnologka niemiecka, była mocno związana ze środowiskiem polskich etnologów. W czasie okupacji, wraz ze swoją rodziną Niemców bałtyckich, została przywieziona z Rewala (Tallina) do Polski i mieszkała w Poznaniu.

Po wojnie prof. Johansen zdobyła wykształcenie na Uniwersytecie w Hamburgu. Na tymże uniwersytecie w roku 1954 obroniła doktorat na podstawie pracy *Die Ornamentik der Jakuten*. Pracowała w Muzeum Etnograficznym w Hamburgu, w latach 1962–1965 na stanowisku kierowniczkii Działu Azji Południowej i Wschodniej. Od roku 1956 prowadziła badania terenowe w Turcji, wielokrotnie powtarzane, głównie wśród nomadów. Ich wynikiem jest m.in. książka *Das Leben der Nomaden auf Sommerweiden der Türkei – vor fünfzig Jahres* (2005 r.). Uznana za specjalistkę w zakresie kultury tureckiej, powoływana była jako biegła w sądach niemieckich m.in. w sprawach o tzw. „zabójstwa honorowe” w rodzinach imigrantów tureckich. Zainteresowana północno-wschodnią Europą i północną Azją, odbyła w latach 1960–1961 staż w ówczesnym Leningradzie w Instytucie Etnografii i Antropologii Akademii Nauk ZSRR. Dobrze znała warunki w krajach obozu socjalistycznego. W liście z 3 października 2005 roku, przysyłając swoje publikacje dotyczące etnologii tego terenu, napisała:

Chciałam pokazać moim zachodnim kolegom, spośród których młodzi nie wiedzą, co znaczy polityczna presja, jacy odporni musieli być w codziennym życiu nasi wschodni koledzy, jak wiele

kompromisów musieli zawierać. Szczególnie Estończycy walczyli o swoje narodowe przetrwanie i wielu z nich zginęło w pierwszych latach. Zachodni koledzy w tym czasie żyli i pracowali w komfortowych warunkach i być może również młodzi polscy antropologowie nie potrafili sobie wyobrazić, jak działa polityczna presja... czułam się zawsze o wiele bardziej wolna w Polsce niż w radzieckiej Rosji lub NRD.

W latach 1966–1968 prof. Johansen znalazła zatrudnienie w Instytucie Azji Południowej Uniwersytetu w Heidelbergu. Na tym uniwersytecie uzyskała habilitację na podstawie rozprawy *Schamanentracht bei den Tuvanern. Vorschläge zu Methodik der Schamanismusforschung* (1968 r.). W roku 1973 przyjęła obowiązki dyrektora Instytutu Etnologii Uniwersytetu w Kolonii i pełniła je do roku 1990. Kierowała w nim wieloma projektami badawczymi, m.in. związanymi z imigrantami zarobkowymi w Niemczech. Przewodniczyła, od 1985 do 1989 roku, stowarzyszeniu niemieckich etnologów (*Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde*) i w roku 1997 została wybrana na honorowego przewodniczącego tego stowarzyszenia. Przez wiele lat redagowała czasopismo „*Zeitschrift für Ethnologie*”. W latach 1998–2007 była prezydentem Stowarzyszenia Uralo-Ałtajskiego. Pełniła wiele innych funkcji w zakresie organizacji nauki, m.in. od roku 1981 do 2001 była ekspertem ds. etnologii w DFG (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*). Jej zainteresowania naukowe obejmowały Syberię, północno-wschodnią Europę i Bliski Wschód. Przedmiotem jej studiów stały się antropologia historyczna, kultura materialna, organizacja społeczna, struktury kognitywistyczne i religia, przede wszystkim szamanizm. Po przejściu na emeryturę w roku 1990 nadal zaangażowana była w prace swojego uniwersytetu. Gościnnie wykładała także na uniwersytetach w Lipsku, Tallinie i Tartu.

Prof. Johansen zapraszała do Instytutu Etnologii w Kolonii i na organizowane przez siebie konferencje etnologów z Polski. Kilku z nich wygłosiło referaty podczas ważnej konferencji w Kolonii poświęconej etnologii w Europie, zorganizowanej w 1987 roku. Wydarzenie zgromadziło



kilkuset uczestników. Do Polski przyjeżdżała kilkakrotnie, począwszy od końca lat 80. XX wieku. W 1995 roku wzięła udział w obchodach i konferencji „Przeszłość i teraźniejszość etnologii polskiej” związanych ze stuleciem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. Często odwiedzała z wykładami Instytut Etnologii UAM w Poznaniu. W Poznaniu także wygłosiła referat „Kinship and ethnicity in the towns of former socialist countries. The case of Estonia” w ramach konferencji „Kultura w czasie transformacji” (1997 r.). Opublikowała w Polsce artykuł „Etnologiczne badania nad artefaktami w końcu XX wieku” („Lud” t. 80, 1996 r.).

Pobyty w okupowanym Poznaniu zapadł głęboko w pamięć prof. Johansen. Rodzina, do której należała, i z którą ją przywieziono w następstwie paktu Ribbentrop-Mołotow, to Baltendeutsche, nazywani w Wielkopolsce, co pamiętam z lat okupacji, „Baltokami”. Osiedlono ich tutaj kilkadziesiąt tysięcy. Mówiono, że ich stosunek do Polaków jest lepszy niż innych Niemców. Posiadali doświadczenie życia w wieloetnicznym społeczeństwie krajów bałtyckich, dotknęło ich przesiedlenie, czuli się niepewnie w nowych warunkach życia i pracy, także w kontakcie z odmiennymi kulturowo Niemcami. Narzekali na brak solidarności między Niemcami, a wielu z nich nie rozumiało dyskryminacji i eksterminacji ludności nieniemieckiej.

W czasie pierwszego po wojnie przyjazdu do Poznania, pod koniec lat 80., prof. Johansen poprosiła mnie o zawieszenie do apteki na Starołęce (nie przetrwała niestety do dziś). Aptekę tę oddano w czasie wojny jej dziadkowi, więc poszukiwała pozostawionej tam przez niego książki z lekami. Prof. Johansen dobrze pamiętała, jak gestapo wyprowadzało z mieszkania nad apteką znanego na Starołęce polskiego doktora Zygmunta Freudenreicha. Wspomnienia z pobytu w Poznaniu profesor zawarła w artykule, który napisała o swoim ojcu (tekst „Paul Johansens Lebensweg im Zweiten Weltkrieg” ukazał się w 2006 roku w zbiorze *Nordosteuropa als Geschichtsregion* pod red. J. Hackmanna i R. Schweitzera, s. 85–102). Utrwaliła w nim m.in. dręczące wspomnienie, wspólne zresztą wielu osiedleńcom, wchodzenia do nie swojego domu, z którego przemocą usunięto poprzednich mieszkańców.

W liście z 9 lutego 2007 roku, który towarzyszył przesłanemu artykułowi, napisała:

Byłam na początku wojny dziewczyną 12-letnią, lecz pamiętam, jak straszliwie większość mieszkańców Poznania, Polacy, była traktowana przez niemieckich okupantów... być może jesteście zainteresowani i przeczytacie sprawozdanie świadka tych ciemnych dni Twojego miasta.

Zmarła 14 lutego 2021 roku.