Lud

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Polish Ethnological Society

TOM 109 za rok 2025

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM CIX ZA ROK 2025

„LUD" is regularly indexed/abstracted in:
- SCOPUS
- IBSS (International Bibliography of the Social Sciences)
- CEEOL (Central and Eastern European Online Library)
- 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)
- Bibliotece Nauki

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO

ORGANE DE LA SOCIÉTE POLONAISE D'ETHNOLOGIE

JOURNAL OF THE POLISH ETHNOLOGICAL SOCIETY

ZAŁOŻONY W ROKU

1895

PRZEZ
ANTONIEGO KALINĘ

OGÓLNEGO ZBIORU

TOM CIX
ZA ROK 2025

P O L S K I E T O W A R Z Y S T W O L U D O Z N A W C Z E
POZNAŃ – WROCŁAW 2025

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 Chwieduk
Sekretarzyni redakcji – Katarzyna Majbroda
Redaktorka – Karolina Bielenin-Lenczowska
Redaktorka – Marcelina Jakimowicz
Redaktorka językowa – Alicja Chwieduk
Projekt okładki – Katarzyna Tużylak
Skład – Natalia Patorska

RECENZENCI ARTYKUŁÓW ZAMIESZCZONYCH W TOMIE 109 ZA 2025 ROK

Kamila Baraniecka-Olszewska, Anna Barcz, Julia Buyskykh, Paweł Chyc, Karolina Ćwiek-Rogalska, Mariusz Filip, Marcelina Jakimowicz, Ignacy Jóźwiak, Agnieszka Kościańska, Klaudia Kosicińska, Magdalena Kozhevnikova, Karolina Koziura, Magdalena Krysińska-Kałużna, Waldemar Kuligowski, Wojciech Lipiński, Katarzyna Majbroda, Ewa Michna, Vladyslava Moskalets, Helena Patzer, Adam Pomieciński, Dominik Porczyński, Zbigniew Szmyt, Mariola Tymochowicz, Andrzej Zaporowski

Wydanie czasopisma LUD t. 109 dofinansowane przez
Zarząd Funduszu Popierania Twórczości działający w ramach
Stowarzyszenia Autorów ZAiKS

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2025

ISSN 0076-1435 (druk)
ISSN 2719-8057 (online)

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
ZARZĄD GŁÓWNY: ul. MUCHOBORSKA 18, 54-424 Wrocław
TEL. (+48) 609 88 22 51
e-mail: ptl@ptl.info.pl; ptl@ptl.info.pl; www.ptl.info.pl
REDAKCJA: 61-614 POZNAŃ, UL. UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO 7
e-mail: wdoh@amu.edu.pl
https://apcz.umk.pl/LUD/about/index

SPIS TREŚCI

FORUM POLSKO-UKRAIŃSKIE

MAGDALENA ZOWCZAK, Tożsamości, pogranicza, diaspory. Badania polsko-ukraińskie w procesie zmian antropologicznych praktyk badawczych 10
ŁUKASZ SMYRSKI, Etnograficzne „studia wschodnie" jako praktyka orientalizacji. Perspektywa krytyczna 38
ELŻBIETA OLZACKA, Ukraińskie muzea w obliczu wojny: antropologia muzealna w kontekście rosyjskiej agresji 58
PAVLO LENO, Zmiana nazwy jako praktyka kolonialna i imperialna. Studium przypadku transkarpatii od połowy XIX do połowy XX wieku 78
OLEKSANDR KOLOMYICHUK, „Mała ojczyzna" we wspomnieniach i strategiach życiowych przesiedleńców z pogranicza polsko-ukraińskiego: wybrane doświadczenia z lat 40. i 50. XX wieku 113

ARTYKUŁY

MAGDALENA BRZEZIŃSKA, "Bóg zdecydował": przeznaczenie, szczęście i niepewność w powrotach migrantów i decyzjach o nieudokumentowanej migracji z Gambii do Europy .. 140
WIKTORIA MORITZ-LEŚNIAK, Problematyka migracji rodzinnych w badaniach nauk społecznych 160
AGATA STANISZ, Istoty nie-ludzkie jako infrastruktury. Przypadek *Anodonta cygnea* 182
PIOTR FABIŚ, *Lewiatan* dla antropologów 208
RENATA E. HRYCIUK, Wyhodować grubą skórę. Ucieleśniona praca i (nie)przyjemność w antropologicznych badaniach jedzenia w Meksyku 235

AGNIESZKA CHWIEDUK, “Etnograficzne wysłuchanie”. Od metody do kwestii dobrostanu psychicznego w warunkach detencji migrantów w Polsce 270
ANNA KURPIEL, Strój krakowsko-dolnośląski. Ku dialogicznej kolaboracji, hybrydyzacji i otwarciu na user experience..... 296
MICHAŁ BUCHOWSKI, Homologia granic społecznych i przestrzennych 320
WOJCIECH DOHNAL, Etnologia i antropologia kulturowa w przeddzień ewaluacji: kondycja dyscypliny w neoliberalnej akademii..... 343

ARTYKUŁY RECENZYJNE

KATARZYNA MARCINIAK, Wytwarzanie przeszłości”. Refleksje na temat książki *Porządek dziedzictwa XIX wieku. Polskie pojęcia i wyobrażenia* 367

RECENZJE

JÓZEF OBRĘBSKI, *Macedonia 1–2*. Redakcja naukowa: Anna Engelking, Joanna Rękas, Ilija Upalevski 377
RENATA E. HRYCIUK, AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA (red. naukowa), *Gender. Perspektywa antropologiczna. Kontynuacje* 382
PIOTR GROCHOWSKI, *Polskie rodzimowierstwo. Dziedzictwo przedchrześcijańskich Słowian w świecie późnej nowoczesności*..... 387

TABLE OF CONTENTS

POLISH-UKRAINIAN FORUM

MAGDALENA ZOWCZAK, Identities, Borderlands, Diasporas. Polish-Ukrainian Research in the Process of Changing Anthropological Research Practices 10
ŁUKASZ SMYRSKI, Ethnographic "Eastern Studies" as a Practice of Orientalization. Critical perspective 38
ELŻBIETA OLZACKA, Ukrainian Museums in the Face of War: Museum Anthropology in the Context of Russian Aggression 58
PAVLO LENO, Re/naming as colonization and imperial practice. The case study of Transcarpathia of the second half of the 19th – middle of the 20th Century 78
OLEKSANDR KOLOMYICHUK, "Small homeland" in the memories and life strategies of displaced persons from the Polish--Ukrainian borderland: some experiences of the 40 – 50's of XX Century 113

ARTICLES

MAGDALENA BRZEZIŃSKA, 'God has decided': destiny, luck and uncertainty in migrant return and decisions about undocumented migration from the Gambia to Europe 140
WIKTORIA MORITZ-LEŚNIAK, Navigating family migration in social science research 160
AGATA STANISZ, Non-human Beings as Infrastructures: The Case of *Anodonta cygnea* 182
PIOTR FABIŚ, *Leviathan* for Anthropologists 208
RENATA E. HRYCIUK, Grow a thick skin. Embodied and (un)pleasant fieldwork on Mexican food and foodways 235

AGNIESZKA CHWIEDUK, ‘Ethnographic hearing’. From the method to the issue of mental welfare in the conditions of migrant detention in Poland..... 270
ANNA KURPIEL, The Cracovian–Lower Silesian Costume: Toward Dialogical Collaboration, Hybridization and Openness to User Experience..... 296
MICHAŁ BUCHOWSKI, Homology of social and spatial borders..... 320
WOJCIECH DOHNAL, Ethnology and Cultural Anthropology on the Eve of Evaluation: The State of the Discipline in the Neoliberal Academy..... 343

REVIEW ARTICLES

KATARZYNA MARCINIAK, Wytwarzanie przeszłości”. Refleksje na temat książki *Porządek dziedzictwa XIX wieku. Polskie pojęcia i wyobrażenia* 367

REVIEWS

JÓZEF OBRĘBSKI, *Macedonia 1–2*. Redakcja naukowa: Anna Engelking, Joanna Rękas, Ilija Upalevski 377
RENATA E. HRYCIUK, AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA (red. naukowa), *Gender. Perspektywa antropologiczna. Kontynuacje* 382
PIOTR GROCHOWSKI, *Polskie rodzimowierstwo. Dziedzictwo przedchrześcijańskich Słowian w świecie późnej nowoczesności*..... 387

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.01 Lud, t. 109, 2025

FORUM POLSKO-UKRAIŃSKIE

Magdalena Zowczak
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski
h.m.zowczak@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0003-4394-1612

TOŻSAMOŚCI, POGRANICZA, DIASPORY. BADANIA POLSKO-UKRAIŃSKIE W PROCESIE ZMIAN ANTROPOLOGICZNYCH PRAKTYK BADAWCZYCH

Identities, Borderlands, Diasporas. Polish-Ukrainian Research in the Process of Changing Anthropological Research Practices

Streszczenie. WPrzedstawiam historię i doświadczenia badań polsko-ukraińskich prowadzonych przez pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego w Ukrainie oraz mniejszości ukraińskich w Polsce w latach 1996-2016 z perspektywy badaczki i organizatorki badań. Wspominam współpracę z ukraińskimi badaczami i instytucjami, problemy z nią związane, główne tematy projektów grantowych, oraz powiązany z badaniami

projekt dydaktyczny: laboratorium etnograficzne, które umożliwiło zaangażowanie w badania wielu grup studenckich i nawiązanie bliskich, nieraz trwałych kontaktów między studentami polskimi i ukraińskimi. Przedstawiam moją interpretację metody etnograficznej zakorzenioną w fenomenologii. Ukazuję zmiany w problematyce badań, wpisane w doświadczenia badawcze i zmieniającą się sytuację polityczną i kulturową. Odwołuję się przy tym do moich antycypujących doświadczeń dotyczących losów mniejszości ukraińskiej w okresie PRL. Przywołuję przykłady inspiracji literaturą historyczną i antropologiczną oraz własne doświadczenia i odkrycia, dotyczące tożsamości na pograniczach i w diasporach, postrzegane przede wszystkim z perspektywy kultury religijnej.

Słowa kluczowe: mniejszości etniczne i wyznaniowe, etnografia, laboratorium etnograficzne, kultura religijna

Abstract. I present the history and experiences of Polish-Ukrainian research conducted by employees of the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Warsaw in Ukraine and Ukrainian minorities in Poland in the years 1996–2016 from the perspective of a researcher and research organizer. I recall the cooperation with Ukrainian researchers and institutions, the problems it addressed, the main topics of grant projects, as well as a related educational project: an Ethnographic Laboratory, which enabled the involvement of many student groups in the research and the establishment of close, sometimes lasting contacts between Polish and Ukrainian students. I present my interpretation of the ethnographic method rooted in phenomenology. I show changes in research issues, embedded in research experiences and the changing political and cultural situation. I refer to my anticipatory experiences regarding the fate of the Ukrainian minority in the period of the Polish People's Republic. I provide examples of inspiration from historical and anthropological literature, as well as my own experiences and discoveries regarding identity on borderlands and in diasporas, perceived primarily from the perspective of religious culture.

Key words: ethnic and religious minorities, ethnography, ethnographic laboratory, religious culture

Organizacja badań i tematy projektów badawczych

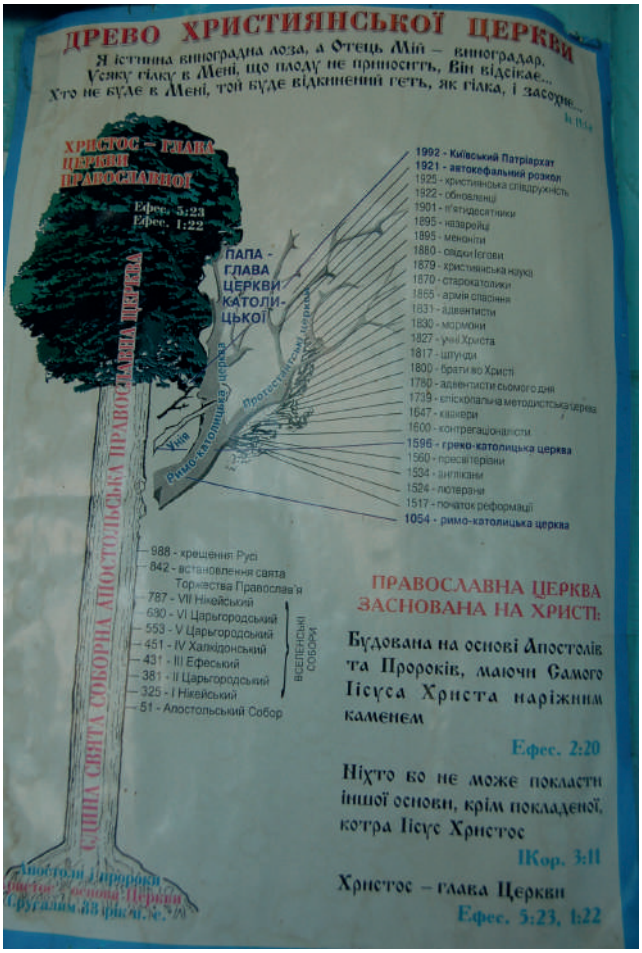
Tak zwane badania „wschodnie" – za wschodnią granicą Polski – zainicjowane przez prof. Lecha Mroza, rozpoczęliśmy w czasach rozpadu ZSRR na Litwie w rejonie wileńskim, w lipcu 1990 roku, czyli w niespełna cztery miesiące po ogłoszeniu przez Litwę niepodległości (Zowczak 1991). Kontynuowaliśmy je w ramach dwóch projektów grantowych Profesora –„Polacy dawnych Kresów północno-wschodnich" (1991–1994) oraz „Kultura i tożsamość mieszkańców dawnych polskich Kresów wschodnich" (1997–1999), finansowanych przez Komitet Badań Naukowych. Badania te były zintegrowane z dydaktyką, prowadzone z kolejnymi grupami studenckimi oraz doktorantami. Środowiskami badanymi były, zwłaszcza w pierwszej fazie, społeczności polskie lub o polskich korzeniach. Staraliśmy się jednak poza nie wykraczać. Nie bez znaczenia była bariera językowa, chociaż w początkach naszych badań „wschodnich" język rosyjski mógł jeszcze służyć komunikacji jako *lingua franca*. Nie było to jednak potrzebne na Wileńszczyźnie, gdzie podstawowym językiem komunikacji był dla nas język polski.

W trakcie badań współpracowaliśmy z gospodarzami terenu: akademikami, nauczycielami, a także z innymi zainteresowanymi osobami, które pomagały nam organizować nasze praktyki terenowe. Przyjęliśmy zasadę, że piszemy w swoich językach ojczystych, podobnie było zazwyczaj w bezpośredniej komunikacji z akademikami. Od początku badań w Ukrainie studenci uczyli się języka ukraińskiego na uniwersyteckich lektoratach, przygotowując się do pracy w terenie. Mieszkaliśmy w szkolnych internatach, przy parafiach rzymskokatolickich bądź w prywatnych domach. Rozpoczynaliśmy badania wspólnie z badaczami i studentami ukraińskimi (z Lwowskiego Uniwersytetu im. Iwana Franki, potem z Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego w Winnicy im. Mychajło Kociubinskiego), tworząc grupy mieszane. Studenci ukraińscy mieli jednak z reguły własne kwestionariusze, dotyczące tradycji ludowej i folkloru. Toteż w kolejnych etapach badań polscy studenci zwykle działali samodzielnie. Skarżyli się na bardziej „zadaniowy" tryb prowadzenia wywiadów przez ukraińskich kolegów i brak czasu na pogłębioną, zindywidualizowaną rozmowę. Z czasem jednak dochodziło do porozumienia,

a kontakty towarzyskie okazywały się zazwyczaj trwalsze niż wspólne praktyki. Niektóre znajomości przetrwały do dziś, co uważam za istotny aspekt i wartość dodaną wszystkich naszych badań.

Dla mnie badania te stanowiły kontynuację prowadzonych w Polsce studiów religijności w ramach antropologii symbolicznej. Z czasem poszerzałam konteksty społeczne i poświęcałam więcej uwagi performatywnym aspektom religijnych fenomenów w myśl hasła Paula Rabinowa, że „wyobrażenia są faktami społecznymi". Prowadziliśmy obserwacje i wywiady również wśród sąsiadów naszych Rozmówców, w różnych grupach wyznaniowych i etnicznych. Po badaniach na Litwie i Białorusi moja pierwsza grupa „ukraińska" działała w Gródku Podolskim (Horodok-Podil'skyy) i okolicznych miejscowościach między Gródkiem a Chmielnickim (Khmel'nyts'kyy) w latach 1999–2001. Materiały z tych badań współtworzyły zasób źródłowy mojej monografii *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* (Zowczak 2000). W 2003 roku opublikowaliśmy wspólnie z Łukaszem Smyrskim, który jako pierwszy prowadził badania w Ukrainie (na Żytomierszczyźnie i Podolu w latach 1996–1997), zbiorową monografię *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*. Rycina autorstwa Napoleona Ordy, która zdobi jej okładkę, to widok Latyczowa (Letychiv) z początku lat 70. XIX wieku. Wybraliśmy Latyczów, ponieważ leży na pograniczu Podola i Wołynia.

O doświadczeniach z pierwszych badań na Podolu pisałam również w tomie *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach „Slaviae Orthodoxae*" (Zowczak 2009). Tytułowe *drzewo wiar*, królujące w przedsionkach prawosławnych podolskich cerkwi Patriarchatu Moskiewskiego, to obrazkowa lekcja jedynej prawdziwej wiary gwarantowanej przez tenże Patriarchat wobec zdegenerowanych postaci chrześcijaństwa – chorych i suchych gałązek, przeznaczonych do wiecznego ognia, z których ostatnia ma reprezentować Patriarchat Kijowski. Ta ikona moskiewskiej etnoreligii, symptom fundamentalizmu zespolonego z *ruskim mirem*, harmonizowała z uznaniem ekumenizmu za najgroźniejszą herezję naszych czasów, co szokowało w epoce transformacji w kontekście intensywnych procesów dekolonizacji i towarzyszącej im atmosfery wolności oraz fascynacji różnorodnością etniczną i wyznaniową.



Fot. 1. „Drzewo wiar” w Cerkwi prawosławnej w Słobodzie Szarogrodzkiej (Sloboda-Sharhorods’ka). Lipiec 2012 (fot. M. Zowczak).

W latach 2004–2005 współpracowałam z grupą Magdaleny Lubańskiej, która prowadziła badania na terenie południowo-wschodniej Polski (w pow. jarosławskim i gorlickim) oraz na ukraińskim Roztoczu, w Żółkwi (Zhovkva) i okolicach, zakończone publikacją monografii *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim* (2007). Następnie kierowałam realizacją dwóch własnych grantów. W latach 2006–2009 był to projekt *Ukraina – pamięć, tożsamość, podmiotowość* realizowany we współpracy z Uniwersytetem im. Iwana Franki we Lwowie i Instytutem

Narodoznawstwa Ukraińskiej Akademii Nauk. Badania te, finansowane z grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, prowadziliśmy na polsko-ukraińskim pograniczu, w powołanym w 2003 roku Euroregionie Karpaty[1], po Pomarańczowej Rewolucji (lata 2004–2005) i przed wejściem Polski do strefy Schengen (2008 rok). Ze względu na intensywną wymianę handlową granica ta była wówczas określana przez media, ale i naszych Rozmówców, jako „centralny zakład pracy" i faktycznie nim była w związku z upadkiem drobnych zakładów i powszechnym bezrobociem po obu stronach granicy. Przejściowa sytuacja między otwieraniem a uszczelnianiem granicy oraz zmienne relacje między granicą a centrami obu państw stanowiły kontekst dla refleksji na temat kategorii pogranicza oraz relacji między antropologią a historią (Zowczak 2010).

W polsko-ukraińskim zespole pracowaliśmy z folklorystami ze Lwowa: grupa polsko-ukraińska w Ustrzykach Dolnych i okolicach, a ukraińsko-polska w Starym Samborze i Dobromilu (Staryy Sambir, Dobromyl'). W badaniach w Polsce uczestniczyli m.in. Oksana Kuzmenko, Nadija Pastukh, Evhen Lunio, Lesya Goroshko i Mykola Balahutrak; drugą grupą kierował Jaroslav Taras; w obu uczestniczyli polscy studenci. W czasie realizacji tych badań zmagaliśmy się z problemami wynikającymi zarówno z odmiennych języków, metodologii i celów badawczych, jak i stylu zajęć dydaktycznych, po stronie ukraińskiej bardziej autorytarnych i wprowadzających większy dystans między akademikami a studentami. Polscy studenci uczestniczący w ukraińskiej „ekspedycji" badawczej skarżyli się na ograniczenia ich indywidualnej aktywności i podporządkowanie zespołowemu rytmowi praktyk, a ukraińscy badacze – na dziwaczną metodologię polskich badań i „rozdrapywanie ran" w związku z pytaniami o pamięć konfliktów.

Częściowo w ramach tego samego grantu pracowały także dwie inne grupy –„Antropologia pogranicza. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo" Ewy Wołkanowskiej działała po obu stronach przejścia granicznego Krościenko-Smolnica (Smíl′nytsya), a na Bojkowszczyźnie, w rejonie Turki (Turka) i Skole (Skole), badania rozpoczął Tadeusz Baraniuk i kontynuował je w kolejnych latach. W efekcie powstała wielogłosowa monografia tekstów

[1] Forma współpracy transgranicznej pomiędzy regionami państw członkowskich Unii Europejskiej, państw kandydujących oraz regionami ich sąsiadów.

polsko- i ukraińskojęzycznych *Na pograniczu „nowej Europy". Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, w której zdecydowałam się połączyć bardzo zróżnicowane artykuły, w tym autorów spoza naszego zespołu (Zowczak 2010: 11–30). Po latach ukazała się też zbiorowa monografia *Bojkowszczyzna. Pogranicze czasów i przestrzeni* pod redakcją Tadeusza Baraniuka (2020).

Moje ostatnie badania grantowe „Kultura religijna wobec zmian społecznych. Studium porównawcze społeczności lokalnych (Polska–Ukraina)" (lata 2012–2016, w ramach grantu NCN) prowadziłam w Murafie (Murafa), Szarogrodzie (Shargorod) i w okolicznych miejscowościach obwodu winnickiego, we współpracy z Państwowym Uniwersytetem Pedagogicznym i Archiwum Państwowym w Winnicy reprezentowanymi przez historyków i etnologów: Jurija Zinko, dziekana Wydziału Historycznego, Olgę Kolastriuk, Irinę Batyriewą i Jurija Leguna, dyrektora Państwowego Archiwum Obwodu Winnickiego, a następnie badania prowadziłam w Polsce, w Białym Borze w woj. zachodniopomorskim. W ostatnim okresie badań dołączyli do nas Julia Bujskich z Kijowa, wówczas stypendystka Programu Stypendialnego Rządu RP dla Młodych Naukowców, oraz związany z Białym Borem Tomasz Kosiek z Uniwersytetu Rzeszowskiego. Wspólnie opublikowaliśmy *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze* (2021; wersja angielska 2019). Ta ostatnia monografia w pełni odpowiada zasadom publikacji dwujęzycznej: wszystkie cytaty prezentowane są w wersji oryginalnej oraz w tłumaczeniu na język podstawowy tekstu, polski bądź angielski. Autorką przekładu na angielski i transkrypcji ukraińskiej jest Joanna Fomina (IFiS PAN).

Badania te chciałam kontynuować w Szarogrodzie w ramach mojego kolejnego projektu „Wielokulturowość w miasteczku". Uniemożliwiła mi to pandemia, a następnie eskalacja rosyjskich działań wojennych. Projekt został zmieniony i zrealizowany w Polsce, w Trzebiatowie i Białym Borze w woj. zachodniopomorskim, miasteczkach zamieszkałych przez społeczności polsko-ukraińskie (Zowczak 2024).

Trzeba tu wspomnieć także badania o pokrewnej tematyce prowadzone przez Wojciecha Lipińskiego, które zwieńczyły trzy zbiorowe monografie pod jego redakcją: *Dzisiejsze Polesie* (2012), *Bałkany na Ukrainie. Bułgarzy, Gagauzi i Albańczycy z ukraińskiego Budziaku* (2014) oraz

Fot. 2. Studenci z Uniwersytetu w Winnicy w czasie badań. Murafa, 2014 (fot. Rafał Bieryło).

Lipowanie. Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców (2015). W Murafie działała przede mną, w latach 2010–2011, grupa Iwony Kaliszewskiej i Iwy Kołodziejskiej. Iwa Kołodziejska, po długotrwałych badaniach w sąsiednich Stroińcach (Stroyintsi), opublikowała pracę *Podolskie zielniki. Praktykowanie wiedzy o roślinach na Podolu Wschodnim (Ukraina)* (2023). Natomiast monografia Julii Bujskich (Buys'kykh) *Na zakhid vid Buhu. Shchodennyky z pohranychchya* (2024), określana przez autorkę jako etnograficzny reportaż, podobnie jak jej artykuły w czasopismach naukowych, jest dla mnie swoistym uwieńczeniem polsko-ukraińskiej współpracy. Jak żartuje Julia, książka ta jest jej odpowiedzią na nasze badania „wschodnie".

Projekt dydaktyczny: Laboratorium etnograficzne

Nasze badania były ściśle związane z projektami dydaktycznymi. Prowadziliśmy je z kolejnymi grupami studenckimi (liczącymi od sześciu

do szesnastu osób) w ramach Laboratoriów etnograficznych, zwykle z końcową wspólną publikacją w postaci zbioru artykułów w czasopiśmie „Konteksty – Polska Sztuka Ludowa" lub zbiorową monografią. Laboratorium to dwuletnie zajęcia, które łączą praktyczną naukę warsztatu etnograficznego i antropologicznego dyskursu. Konstruowane według autorskich projektów obejmują kilkukrotne stacjonarne badania terenowe trwające od tygodnia do dwóch. Prowadzący, w trakcie interpretacji wyników badań (włączając własne), wprowadza lektury adekwatne do aktualnych doświadczeń terenowych. Zaczynamy od wspólnego kwestionariusza, po czym na podstawie wyników pierwszych badań negocjujemy tematy indywidualne. Na podstawie zebranych materiałów studenci piszą prace licencjackie i przygotowują publikacje.

Laboratoria pomagają w gromadzeniu wiedzy wynikającej z doświadczeń, wielozmysłowej, dalekiej od teoretycznej sofistyki, ale inicjującej refleksje teoretyczne. Kultywuję raczej współpracę niż konkurencję (ta pojawia się czasem wobec osiągnięć równoległych grup laboratoryjnych) –transkrypcje wywiadów tworzą wspólny zasób źródłowy. Wśród zmieniających się teorii i mód, a nawet nazw dyscypliny, praktyka etnograficzna pozostaje jedynym łącznikiem moich doświadczeń z czasów studenckich z obecną antropologią społeczno-kulturową: łączy światy moje – akademicki i osobisty – ze światami studentów i światami naszych Rozmówców.

Etnografia jako metoda antropologii społeczno-kulturowej

Badania polsko-ukraińskie, które tu przedstawiam, trwały zatem przez ponad ćwierćwiecze w zmieniającej się sytuacji politycznej, w przyśpieszonym rozwoju mediów i komunikacji, co nie pozostawało bez wpływu na zmiany w dyskursach dyscypliny. Etnografię, którą jeszcze za czasów moich studiów traktowano jak naukę pomocniczą historii, uważałam od początku tych badań za nazwę metody – charakterystycznego dla antropologii społeczno-kulturowej zestawu praktyk badawczych.. Obejmuje ona prowadzenie wywiadów i obserwację uczestniczącą z włączaniem się w życie codzienne oraz praktyki świąteczne badanych społeczności,

Fot. 3. Polsko-ukraińska grupa studencka. Murafa, 2012 (ze zbioru Jędrzeja Fulary).

czasem także w ich prace, oraz korzystanie ze wszystkich możliwych źródeł przez nie wytwarzanych. Obowiązuje prowadzenie dzienników badań, które wspiera refleksyjność, studiowanie własnych emocji i „podatności na zranienie" w zetknięciu z odmiennością. Nowe typy praktyk i pojęcia, które się pojawiały w antropologicznym dyskursie, jak np. etnografia wielostanowiskowa, *ucieleśnienie* czy *serendipity*, były w gruncie rzeczy zawsze wpisane w badania etnograficzne, a próby uchwycenia ulotnych „imponderabiliów" – niematerialnego dziedzictwa – zakorzenione są w tradycji fenomenologicznej, w przed-językowym doświadczeniu i trosce, aby „odpowiednie dać rzeczy słowo", które czasem musi być terminem emicznym.

Tak zwane wywiady etnograficzne od czasów studenckich opierałam na hermeneutycznym modelu spotkania – dialogu dwóch, czasem kilku podmiotów, przy czym owo spotkanie ma charakter piętrowy: jest moim i studentów spotkaniem z Rozmówcami, ale jednocześnie moim spotkaniem ze studentami, których zainteresowania krystalizują się w toku wspólnych badań i lektur. „Wywiady" są luźno skategoryzowanymi

rozmowami opartymi na kwestionariuszu traktowanym jako ich scenariusz. Mają jednak polegać bardziej na słuchaniu Rozmówców niż na zmuszaniu ich do udzielenia odpowiedzi na zadane pytania, zaś kwestionariusz ulega modyfikacji zgodnie z pozyskaną wiedzą. Nagrania rozmów (jawne, za zgodą Rozmówców) transkrybujemy w całości. Staram się podtrzymywać kontakt z Rozmówcami przez lata po zakończeniu badań terenowych i powracać w miejsca, gdzie prowadziłam badania.

Coraz większe znaczenie źródłowe przypisuję fotografii. W Murafie pozostawiliśmy wystawę fotograficzną, wcześniej prezentowaną w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego, potem eksponowaną też na Uniwersytecie Pedagogicznym w Winnicy.

Moje antycypujące doświadczenia kultury ukraińskiej w Polsce

Historia moich doświadczeń dotyczących losów i kultury ukraińskiej mniejszości w Polsce jest wcześniejsza niż prezentowane tu badania i sięga lat 70. ubiegłego wieku – moich studenckich praktyk terenowych, chociaż dopiero z perspektywy czasu nauczyłam się rozumieć, czego doświadczyłam. Aby przedstawić znaczenie naszych badań wobec wzajemnych stereotypów i w procesie dekolonizacji stosunków polsko-ukraińskich, trzeba przypomnieć stosunek do ukraińskiej mniejszości w ramach oficjalnego dyskursu PRL-u. Ówczesna „demokracja ludowa" prezentowała podwójne standardy wobec mniejszości. Polityka homogenizacji, promująca państwo jednonarodowe, zacierała etniczne, a nawet regionalne różnice kulturowe, wypierając je poza dyskurs publiczny. Dopuszczalne były jedynie wybrane, wyrwane z kontekstu elementy folkloru (głównymi symbolami ukraińskiej mniejszości stały się wyszywanki i bandura). Jednocześnie w praktyce rozgrywano mniejszości w relacjach społecznych zgodnie z zasadą „dziel i rządź". Była to polityka, która oscylowała między nacjonalizmem i asymilacją mniejszości a lokalnym dowartościowaniem ich przedstawicieli, połączonym z werbowaniem ich przez służby specjalne. Towarzyszyło jej wzmacnianie granic i resentymentów wobec wrogów zewnętrznych – w pierwszej kolejności Niemców, w drugiej

Fot. 4. Mieszkańcy Murafy komentują wystawę fotograficzną w krużgankach klasztoru. Murafa, 2013 (fot. Ryszard Swarcewicz).

Ukraińców, łącznie z ofiarami akcji „Wisła" deportowanymi w 1947 roku na tzw. Ziemie Odzyskane. W rzeczywistości wielu z nich, Łemków, Bojków i Dolinian, dopiero w wyniku deportacji dowiedziało się, że są Ukraińcami („Jak pani myśli, ja jestem Łemko czy Ukrainiec?" – zapytał mnie starszy pan, z którym rozmawiałam w trakcie badań w okolicach Bartnego w latach 90. – „Bo ja mówiłem: »Łemko«, a wpisywali mi do dokumentów »narodowość ukraińska«").

Proporcje czy też wypadkowa tych dwóch wspomnianych, wzajemnie sprzecznych, tendencji polityki wobec mniejszości zmieniały się w czasie (Krasucki, Ślepowroński 2022). Po odwilży 1956 roku powołane do życia Ukraińskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe miało pomóc władzom w kontroli mniejszości, ale odegrało zarazem pozytywną rolę w organizowaniu nauki języka ukraińskiego, chórów, zespołów pieśni i tańca oraz zespołów teatralnych. Najbardziej znaczącą rolę dla konstruowania

i wzmacniania ukraińskiej tożsamości miała na Ziemiach Zachodnich Cerkiew greckokatolicka, która w tym samym czasie uzyskała niejasny i kłopotliwy status umożliwiający jej funkcjonowanie pod skrzydłem Prymasa Kościoła rzymskokatolickiego. Jej kapłani, świadomi Ukraińcy, którzy mieli za sobą doświadczenie obozu w Jaworznie, odegrali podobną rolę jak księża rzymskokatoliccy dla społeczności polskich w Ukraińskiej SRR. Losy tych mniejszości wykazują wiele podobieństw, jednak nie są symetryczne. Zarówno status religii, jak i szkół z językiem ukraińskim, aktywowanych w PRL-u po 1956 roku, tworzyły korzystniejszą sytuację dla mniejszości ukraińskiej. Tym bardziej, że między Cerkwią a szkołą z językiem ukraińskim istniała ścisła współpraca (w każdym razie było tak na badanych przez nas terenach), co w przypadku społeczności polskich w USRR było nie do pomyślenia. Z drugiej strony rozproszenie w obcym środowisku mniejszości ukraińskiej przerwało tradycję nie mniej skutecznie niż wywłaszczenie i ateizacja polskich społeczności, które przetrwały np. na Podolu, oczywiście poza zesłańcami, którzy już nie powrócili.

Sprawy te pozostawały poza świadomością przeciętnego obywatela PRL-u. Ukraińcy pełnili w ówczesnym oficjalnym dyskursie rolę czarnych charakterów w powieściach i filmach wojennych, takich jak *Łuny w Bieszczadach* Jana Gerharda czy *Ślady rysich pazurów* Wandy Żółkiewskiej. Ukraińskość symbolizowaną przez złowrogi Tryzub skojarzono z rzezią na Wołyniu i w Galicji Wschodniej (*banderowcy – rezuny,* podobnie jak obraz Ukraińców jako „banderowców" i „faszystów" funkcjonuje nadal w dyskursie rosyjskim) oraz z zaangażowaniem Dywizji SS „Galizien" w tłumienie powstania warszawskiego („byli gorsi niż Niemcy"). Dodać do tego należy historyczno-literackie konotacje z dawnymi buntami chłopskimi (kozacka czy chłopska *czerń*, sprawcy rzezi humańskiej itp.). Wreszcie w wiedzy potocznej powojennych pokoleń negatywnie nacechowane pojęcie „Ruski" obejmowało Białorusinów, Ukraińców i samych Rosjan.

Po drugiej stronie „nieprzenikalnej" polsko-radzieckiej granicy równie ponuro brzmiały epitety „polskie pany", „polskie mordy" czy „niedorżnięta szlachta". Dyskurs oficjalny utrwalał stereotyp Lacha – wroga, kolonizatora

i krwiopijcy, który znęcał się nad poddanymi chłopami i topił we krwi narodowe powstania Ukraińców (zwane w Polsce rzeziami i buntami), polskiego ułana odcinającego kobietom piersi, przedstawiciela pozbawionej bohaterów nacji tchórzy (Zowczak 2003; Dzwonkowski 1993). Po obu stronach granicy mniejszości cierpiały pod ciężarem przypisanych im stereotypów za sprawą tych, którzy dzielili, żeby dzięki wzbudzanym lękom realizować imperialne cele: asymilować, homogenizować, kontrolować.

Badania etnograficzne prowadziliśmy także na terenach wysiedleń akcji „Wisła", zapewne nie raz rozmawiając z osobami, którym udało się powrócić w rodzinne strony, ale w tamtych czasach Rozmówcy nie przyznawali się do odmienności etnicznej (choć czasem można było ją wyczuć). Pamiętam np. znicze palone na bezimiennych mogiłach gdzieś wokół Birczy, gdzie nikt nie chciał nam powiedzieć, kto je zapala, ani kto tam spoczywa. Jedno z podobnych wspomnień wiążę z letnimi praktykami w przygranicznej Dubience. Wędrując w słoneczny dzień w poszukiwaniu Rozmówców, trafiłam na opuszczoną wieś, która stała się moim pierwszym, nieświadomym doświadczeniem efektów akcji „Wisła". Mijałam otwarte na oścież, rozpadające się drewniane chaty, powybijane okna, przez które majaczyły pozostawione w izbach sprzęty. Wśród śmieci znalazłam modlitewnik. Na podziurawionym sklepieniu cerkwi, przez które przeświecał błękit nieba, odczytałam: „Na początku było Słowo…". Sądziłam wówczas, że starsze pokolenie mieszkańców wsi wymarło, a młodzi wyemigrowali do miast, jednak obraz pustki i rozkładu był na tyle dramatyczny, wręcz upiorny, że powrócił po latach w trakcie moich lektur na temat wysiedleń.

Dwuznacznej polityce wobec mniejszości odpowiadały ambiwalentne dyskursy oddolne, zarówno inspirowane państwowym nacjonalizmem, jak i w opozycji do dominującej narracji. Powszechne przekonanie, że komunistyczne władze kłamią, tworzyło szeptany kontr-dyskurs, nostalgicznie idealizujący Polskę międzywojenną jako przestrzeń powszechnej wolności. Dlatego za młodu trudno mi było uwierzyć opowiadaniom moich podlaskich Rozmówców, jak w latach 30. polskie wojsko paliło im cerkwie. Przypomniało mi się to dwadzieścia lat później we Lwowie,

kiedy pewien ukraiński akademik, etnolog, wspomniał nam, że planuje badania etnograficzne na Wołyniu, żeby sprawdzić, „jak to było naprawdę". Julia Bujskich, przedstawiając pamięć lokalnej społeczności w Międzylesiu pod Włodawą, pisze, że zniszczenie tamtejszej cerkwi pozostawiło większą traumę niż przesiedlenia w ramach akcji „Wisła" (Bujskich 2021). Do dziś na tzw. Ziemiach Odzyskanych można śledzić wyraźne wewnątrzukraińskie podziały: grekokatolicy, którzy zbudowali swoją ukraińską tożsamość w dużej mierze na traumie przesiedleń, są niechętni prawosławnym, bo prawosławie kojarzą z „Moskalami". „Co z niego za Ukrainiec, jak on prawosławny?" – słyszałam niejednokrotnie od Ukraińców w Białym Borze, zwanym przez Polaków, w tym miejscowego *rzymokatolickiego* proboszcza, „ukraińską Częstochową". Zapewne dlatego większość deportowanych prawosławnych, taktowanych jako „Ruscy", albo powróciła po latach w swoje rodzinne strony, albo uległa asymilacji – z wyjątkiem tych, którzy zamieszkali w większych miastach. Wiedza o znaczeniu Białego Boru w życiu religijnym społeczności ukraińskiej w Polsce nie była publicznie dostępna przed późnymi latami 90., kiedy budowa cerkwi projektu Jerzego Nowosielskiego, ozdobionej jego ikonami, rozsławiła Biały Bór do tego stopnia, że jej sylwetka stała się swoistym znakiem rozpoznawczym na mapie Polski, reanimującej różnorodność w drodze do Unii Europejskiej.

Problematyka moich badań

Uczestniczyłam w tzw. badaniach „wschodnich" od początku, po czym zakończyłam je na zachodzie, studiując wewnętrzne polsko-ukraińskie pogranicza w woj. zachodniopomorskim. Moje projekty dotyczyły religii „udomowionej" i fenomenów religijności „oddolnej" (tytuł pierwszego kwestionariusza brzmiał „Apokryfy ludowe"). Religijność była zresztą jednym z najważniejszych aspektów tożsamości naszych Rozmówców. Fascynowała mnie jeszcze w czasach studenckich badań terenowych w PRL-u, ponieważ, spleciona z kulturą rolniczą, pozostała częścią żywej tradycji. Pełniła też rolę swoistego dyskursu oporu wobec

dominującej „religii politycznej" i przemocowej ateizacji, a czasem krzyżowała się z komunistyczną narracją, reinterpretując ją, a nawet zawłaszczając. Starałam się uchwycić cechy charakterystyczne i sposoby przekształceń historii i postaci biblijnych, które umożliwiły im inspirującą obecność w środowiskach chrześcijan pozbawionych bezpośredniego dostępu do Biblii, a nieraz także i do Kościoła; łączyły się z lokalnymi, niechrześcijańskimi tradycjami, tworząc duchowe brikolaże. W monografii *Biblia ludowa*, opublikowanej już w trakcie badań podolskich, prezentowałam przenikające się ze sobą, „pograniczne" wierzenia i praktyki (Zowczak 2000). Niektóre służyły jako lokalne wyróżniki tożsamości etnicznej czy wyznaniowej, podczas gdy inne funkcjonowały w dwóch wersjach językowych. Przykładem mogą tu być zarówno domowe modlitwy – *zamowy*, zwane przez badaczy „modlitewkami ludowymi" – jak i dwujęzyczne kolędy, które dokumentowali folkloryści

Fot. 5. Przed cerkwią Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy w Białym Borze, 2016 (fot. M. Zowczak).

(Bartmiński 1986)[2]. Często specyficzne zwroty i określenia, fragmenty tekstów folkloru, przeplatały język polski z ukraińskim, raczej łącząc, niż dzieląc etnosy.

Może ze względu na specyfikę tej problematyki, która dominowała w moich badaniach kontynuowanych za wschodnią granicą, określenie badania „wschodnie" zawsze interpretowałam – może naiwnie – jako odnoszące się do przestrzeni, nie nadając mu orientalizującego znaczenia. Jeśli jakaś „nostalgia kresowa" pojawiła się w mojej narracji, wywołały ją dramatyczne losy konkretnych osób i wspólnot utożsamiających się z polskością oraz ruiny kojarzonych z nią zabytków. Podobne uczucia wywoływały we mnie dramatyczne losy osób i wspólnot ukraińskich na Podolu, kiedy odkrywano w latach 90. kolejne miejsca masowych stalinowskich kaźni w Chmielnicku czy Winnicy, a w Polsce, zwłaszcza w czasie badań w woj. zachodniopomorskim, świadectwa byłych więźniów obozu koncentracyjnego w Jaworznie i opisy deportacji wiejskiej ludności w ramach akcji „Wisła".

Studia „ludowych apokryfów" jako ekspresji kultury religijnej oraz tożsamości w epoce tzw. realnego socjalizmu i sztywno zarysowanych granic państw i kultur z czasem rozszerzyłam na ich kontekst – kulturę religijną – a następnie zmieniałam tematykę moich badań w odpowiedzi na nowe problemy związane z transformacją, globalizacją i mobilnością: deterytorializację kultur, proliferację pogranicza, rozszerzanie się stref nie-miejsc i wykorzenienie podmiotów nomadycznych. Kiedy zaś stało się jasne, że pogranicze, a zatem i wielokulturowość, są wszędzie wokół nas, podjęłam próbę poszukiwania podstaw antropologicznego porównania na przykładzie statusu i kondycji mniej lub bardziej symetrycznych diaspor – mniejszości wyznaniowych w Polsce i Ukrainie (odpowiednio: greko- i *rzymokatolików*) oraz wewnętrznych pograniczy. Powróciłam do badań kultury religijnej, próbując odpowiedzieć na pytanie o realizację postanowień *Vaticanum II*, idei *aggiornamento* oraz *sensus fidelium*, czyli dostosowania Kościoła do współczesnych warunków życia i upodmiotowienia wiernych, a także dialogu ekumenicznego, które mogły wreszcie

[2] Kolędy śpiewano w języku gospodarzy, do których przyszli kolędnicy – polskim lub ukraińskim.

zostać przeszczepione na grunt lokalny, wcielone w życie religijne małych wspólnot. Jednak polityczne sojusze Kościołów i narastająca fala fundamentalizmów oraz towarzysząca im ateizacja w wielu przypadkach przyniosły tu wyraźny regres wobec wczesnych lat 90.

Inspiracje, doświadczenia i problematyka publikacji – parę przykładów. Kolonialny *common sense*

Inspiracją dla pierwszych badań na ukraińskim Podolu, najbardziej związanych z problemami konstruowania tożsamości, były dla mnie historyczne monografie Daniela Beauvois. Prezentowany w nich ponury obraz kolonialnych polsko-ukraińskich relacji wydawał mi się zbyt jednowymiarowy i zbieżny z antypolskim dyskursem rozpowszechnianym w ZSRR (Beauvois 1987, 1996). W podsumowaniu badań w eseju *O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości* (Zowczak 2013) polemizowałam jednak nie tyle z kolonialnym statusem historycznych relacji polsko-ukraińskich, co z tezą o kolonialnej mentalności współczesnych Polaków. Starałam się skonfrontować własne doświadczenia i lektury z totalizującym obrazem kreślonym przez D. Beauvois, który przypisał Polakom nostalgię za „czarem utraconego świata, w którym ongiś żyło się tak szczęśliwie" jako charakterystyczny kolonialny arkadyjski mit przypominający mu stosunek niektórych Francuzów do Algierii (Beauvois 1987: 13). Próbowałam więc odtworzyć mglisty obraz Podola w aktualnym polskim *common sense*. Pisałam wówczas, że

> dla pokolenia wychowanego w PRL-u bez rodzinnych związków z Polakami zza Zbrucza historia tamtych obszarów kojarzyła się raczej z piekłem niż z rajem. Obrazy rajskie czy arkadyjskie najsilniej koncentrowały się wokół Litwy, promieniowały na Białoruś (Mickiewiczowski Nowogródek), ale już nikły i przygasały, aby na południu, niejako wbrew naturze, ustąpić miejsca mrocznym wizjom rzezi i śmierci. Nazwa Ukrainy wywoływała niejasne poczucie grozy, trwogę jak z powodu daremnego upływu krwi, uwikłania w pułapkę bez wyjścia (Zowczak 2003: 9–10).

Taki obraz cmentarza na gruzach Arkadii, jak to wówczas określiłam, wytworzył się w PRL-u zarówno pod wpływem komunistycznej propagandy, jak i romantycznej literatury, a także szeptanych narracji tzw. repatriantów o rzezi wołyńskiej, sowieckich represjach i *Hołodomorze*. W latach mojej szkolnej edukacji duże dawki literatury romantycznej: dramaty Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego, a także *Trylogia* Henryka Sienkiewicza, były niejako wypreparowane z geograficznej przestrzeni, wydawały mi się czymś w rodzaju baśni, fantastyki czy komiksu. Zgodnie z tą konwencją parametry czasowo-przestrzenne nie wydawały się istotne.

> Tereny na wschód od polskiej granicy – pisałam – postrzegaliśmy, zgodnie z mapą, jako wielką zieloną przestrzeń z rozrzuconymi literami ZSRR, a w jej obrębie identyfikowaliśmy tylko kilka największych miast (mapy były wówczas pozbawione szczegółów, a i nazwy się zmieniły). Zresztą o wiele chętniej wędrowało się palcem po mapie na Zachód, toteż ze wstydem wyznaję, że za szkolnych czasów nieraz myliły mi się Litwa, Białoruś i Ukraina jako trzy siostrzane republiki radzieckie (Zowczak 2003: 9–10).

Moja odebrana w PRL-u edukacja okazała swoje dramatyczne odrealnienie, kiedy przeżyłam wstrząs wskutek nagłego skojarzenia skromnej nazwy Okopy ze znanymi mi z *Nie-Boskiej komedii* Okopami św. Trójcy jako konkretnego, nadal istniejącego miejsca z ruinami kościoła na wysokim brzegu Dniestru.

Z totalizującego obrazu relacji polsko-ukraińskich według D. Beauvois wynikał dla mnie jeszcze inny problem. Jego oparte na materiałach archiwalnych studia pomijały zróżnicowanie polskich osadników i migrantów, wśród których bywali także zbiegli chłopi i tzw. Mazurzy, sprowadzani do pracy w obszarniczych majątkach. Lachy, Polaki i Mazury to nazwy, które posiadały różne konotacje w języku naszych Rozmówców. Postać Mazura – chłopa – musiała być popularna, skoro pojawiał się w *wertepie* jako osobny charakter. „Polaki" stosowano często wymiennie z „katolikami". „Lachy" natomiast to demoniczne „polskie pany", krwiopijcy z sowieckich legend, podobni ukraińskim rezunom z legend peerelowskich. Dystans społeczny i etniczny połączył *à rebours* przypisane symetrycznie

okrucieństwo. Daniel Beauvois jako badacz archiwalny mógł to zróżnicowanie ignorować, pisząc o Polakach. Ja nie mogłam, zwłaszcza po spotkaniu z Mazurami w Oleszkowcach (Oleshkivtsi), którzy zachowali tradycję religijną, pamięć pochodzenia, a nawet polską gwarę. Pomimo wyludniania się wioski w wolnej Ukrainie wybudowali sobie własny, wielki kościół. Zaskoczył mnie Polak z Gródka, dumny ze swego szlacheckiego rodowodu, twierdząc, że mieszkańcy Oleszkowców Polakami nie są, bo to chłopi i mówią gwarą (a było to w roku 2000). Zakonserwowane poczucie dystansu społecznego – ontologicznej wręcz różnicy między panem a chłopem – potwierdza długie trwanie relacji podobnych do kolonialnych, w tym przypadku polsko-polskich. Podobnie zaskoczył mnie warszawski taksówkarz, który, słysząc, że wybieram się na Podole, rzucił mimochodem: „A, to przecież było nasze!". Przypomniała mi się uwaga Zygmunta Freuda o roli narcystycznego zadowolenia dostarczanego przez ideał kulturowy jako przeciwdziałania wrogości wobec kultury w obrębie grupy własnej. „Wprawdzie jesteś nędznym plebejuszem dręczonym przez obowiązki i służbę wojskową, ale jednocześnie jesteś obywatelem rzymskim i masz udział w rządzeniu innymi narodami i dyktowaniu im praw" (Freud 1992: 16).

Jednak najmocniejsze okazało się pozadyskursywne doświadczenie reminiscencji relacji pańszczyźnianych. W czasie wycieczki po Podolu w lipcu 2008 roku, zorganizowanej przez przyjaciół z Winnickiego Uniwersytetu Pedagogicznego, pewnego wieczoru, w okolicach Humania, zaproszono nas na ucztę. Członkinie miejscowego zespołu śpiewaczego zastawiły obficie stół, zapłonęło ognisko, kobiety pięknie śpiewały, syn gospodarza przygrywał na gitarze. Na pożegnanie, w ciemnościach na drodze, gospodynie zaśpiewały nam jeszcze piosenkę, a jedna z nich, zapytana o wrażenia, powiedziała, że zabrakło jej w naszym spotkaniu bliskości. Niespodziewanie jedna z kobiet, na oko starsza ode mnie, dopadła mnie i pocałowała w rękę. Ten gest streszczał w sobie kolonialny habitus, zakonserwowany niczym w formalinie przez lata radzieckiej władzy. Szok i wstyd, których doświadczyłam w związku z nim pod Humaniem, był niezwykle pouczający. Streszczał w sobie dzieło D. Beauvois.

Co znaczyły podolskie deklaracje polskości?

W czasie pierwszych podolskich badań poszukiwałam odpowiedzi na pytanie, co znaczyły deklaracje polskości osób, które nie znały Polski i nie posługiwały się na co dzień polszczyzną, ale nostalgicznie pielęgnowały tradycję religijną i pamięć polskiego pochodzenia. W przypadku szlacheckich korzeni wyidealizowane wyobrażenie Polski funkcjonowało wymiennie z marzeniem o wolności oraz ze szlacheckim honorem. Ten zaś, w konfrontacji z Polakami w Polsce, dla których okazywali się „Ruskimi", przyczyniał się nieraz do odrzucenia polskości. Co jednak wpływało na pamięć Mazurów? Wydaje mi się, że znalazłam odpowiedź: przekazywana ustnie modlitwa domowa, czasem połączona z ochronnym zaklęciem i wówczas „apokryficzna". Związana z gestem, wpisana od najwcześniejszego dzieciństwa w ciało, była czymś najbardziej własnym, czego nikt nie mógł odebrać. Ten fenomen stał się łącznikiem między wcześniejszymi badaniami ludowych apokryfów a problematyką osobliwej polskiej tożsamości. Trudno mi tu nie wspomnieć o wcześniejszej inspiracji unikatową publikacją Franciszka Kotuli, który w latach 60. zebrał ludowe modlitwy znad rzeki Mleczki (Kotula 1976), a więc z terenów zamieszkałych przed 1947 rokiem przez ludność ukraińską[3]. Jak się z czasem przekonałam, ich pokrewne teksty funkcjonowały na pograniczu polsko-ukraińskim w ramach różnych wyznań, podobnie jak wspomniane kolędy. Również i pomysł „biblii ludowej" pojawił się w trakcie moich studenckich badań pod Jarosławiem. Kiedy w archiwum IHS PAN wybrałam fotografie ludowych rzeźb i ikon, które najlepiej korespondowały z zebranymi materiałami, okazało się, że mój wybór w wielu przypadkach wyławiał z pokaźnego zasobu dokumentacji zabytki z dawnych greckokatolickich cerkwi i kapliczek zniszczonych po akcji „Wisła". To właśnie te ikony, łączące Wschód z Zachodem ekspresją i ikonografią (Gębarowicz 1986; Janocha 2001), najlepiej odpowiadały materiałom z południowo-wschodniej Polski, z okolic Chełma, Hrubieszowa, Jarosławia.

[3] Rękopiśmienne wersje owych modlitewek odnajduję wciąż jeszcze w woj. zachodniopomorskim.

Fot. 6. *Pietà (corpusculum):* ikonowe opracowanie zachodniego tematu ikonograficznego. Tempera na desce. 2 poł. XVII w. Habkowce, woj. podkarpackie. Muzeum Historyczne w Sanoku (fot. M. Zowczak).

Antropologia pogranicza

Inspiracje do tego projektu czerpałam z pracy Michaela Herzfelda *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (2004) i jego interpretacji pogranicza jako kategorii kluczowej dla współczesnej kondycji kulturowej. Przejścia graniczne określał on jako miejsca nieczyste, „zmaterializowane punkty załamania taksonomii" i nawiązywał do podejścia Fredrika Bartha: „Uwagę trzeba skupić raczej na kwestii tworzenia i utrzymywania granic, a nie na jakiejś pozornie trwałej »zawartości kulturowej« istniejącej w obrębie granic" (za: Herzfeld 2004: 193–216). Trudno jednak było zrezygnować z niej całkowicie ze względu na odmienne zainteresowania i przygotowanie uczestników badań. Dotyczyły one lokalnych społeczności pogranicza wobec polityki państwa narodowego i jego instytucji władzy, a ich celem było „porównawcze badanie zdrowego rozsądku", czyli milczącej wiedzy o tym, co oczywiste, umożliwiającej codzienne aktywności. W ramach tej wiedzy interesowały nas lokalne teodycee, czyli interpretacje przyczyn niesprawiedliwości otaczającego nas świata – racjonalizacje umożliwiające jednostce bądź grupie pozbycie się brzemienia odpowiedzialności za niekorzystny obrót spraw. Pytania kwestionariusza dotyczyły m.in. przedstawień Wschodu i Zachodu, znaczenia Unii Europejskiej w kategoriach wolność/podporządkowanie, znaczenia granicy w kontekście pracy, migracji, praktyk związanych z komunikacją i wymianą, poczucia krzywdy.

W przypadku tego projektu ważna była dla mnie współpraca i wspólne zajęcia dydaktyczne w IEiAK z Włodzimierzem Mędrzeckim na temat polsko-ukraińskiego pogranicza. Jest on historykiem i etnologiem, znawcą problematyki relacji polsko-ukraińskich w II RP, zaangażowanym uczestnikiem polsko-ukraińskiej komisji mieszanej do spraw podręczników historii[4]. Dzięki tej współpracy nie tylko pogłębiłam wiedzę o dwóch,

[4] Polsko-Ukraińską Komisję Ekspertów ds. doskonalenia podręczników szkolnych historii i geografii powołano na mocy decyzji Ministra Edukacji Narodowej w 1993 roku, wydanej na podstawie porozumienia o współpracy między Ministerstwem Edukacji Narodowej Rzeczypospolitej Polskiej a Ministerstwem Oświaty Ukrainy. Pierwsze

równoległych w wielu przypadkach, historiach, polskiej i ukraińskiej, ale także mogłam wyraźniej zreflektować relacje między historią i antropologią. Prace historyków w ramach wspomnianej komisji podręcznikowej pomagały konfrontować stereotypy i wypełniać białe plamy pamięci naszej wspólnej historii. Włodzimierz Mędrzecki zaproponował, by pojęcia „Kresy" i „ziemie etnicznie ukraińskie" zastąpić „pograniczem", co nie wzbudziło entuzjazmu komisji (Mędrzecki 2010; Zowczak 2010b; Zowczak 2011).

W przypadku tego projektu doszło do najbardziej bezpośredniej współpracy z badaczami ukraińskimi. Były to, pomimo sprzyjającej atmosfery politycznej, badania trudne. Panowały napięte relacje pomiędzy Przemyślem a Lwowem, wzajemne niszczenie pomników i grobów. Polacy po stronie ukraińskiej starali się być niewidoczni, podobnie jak Ukraińcy po stronie polskiej. Trudności te łączyły się z doświadczeniem ponownego zamykania „ściany wschodniej" pomimo licznych planowanych przejść granicznych. Doświadczenia związane z kontrolą celną pod Warszawą, kiedy wracałam ukraińskim autobusem ze Lwowa, uświadomiły mi, że nastąpiła proliferacja pogranicza. Jego wszechobecność zaś oznacza, że już nie zróżnicowanie kulturowe, lecz możliwość choćby względnego porozumienia się ponad różnicami stała się palącym problemem.

Przedstawiłam kilka przykładów mojego uwikłania w problematykę relacji polsko-ukraińskich. Tematyka badań, poczynając od „ludowych apokryfów" jako ekspresji kultury religijnej i tożsamości w epoce tzw. realnego socjalizmu i sztywno zakreślonych granic państw i kultur, zmieniała się w odpowiedzi na problemy związane z transformacją, modą na wielokulturowość i swobodnymi migracjami. Wobec eskalacji partykularyzmów i kultury popularnej podjęłam próbę poszukiwania podstaw porównania w refleksji antropologicznej, na przykładzie statusu i kondycji, wyznaniowych diaspor w Polsce i Ukrainie. Był to również, zgodnie ze sformułowaniem Kirsten Hastrup, powrót antropologii do domu,

spotkanie odbyło się w Warszawie (29 marca–1 kwietnia 1993 roku) (Urbanowicz 2010). Obecnie komisja działa na mocy porozumienia o współpracy w dziedzinie oświaty podpisanego w Kijowie w 2015 roku między polskim Ministrem Edukacji a Ministerstwem Oświaty i Nauki Ukrainy.

Fot. 7. Spotkanie w Winnicy, „Kin′ v protyhazi" („Koń w masce p-gazowej"), 2020. Od lewej: Olena i Jurij Legun, autorka, Olga Kolastruk, Jurij Zinko. Nad nami: spotkanie marszałka Józefa Piłsudskiego z atamanem Symonem Petlurą, przywódcą Ukraińskiej Republiki Ludowej, w Winnicy, 16 maja 2020 roku.

do wewnętrznych pograniczy i podziałów, w poszukiwaniu możliwych punktów porozumienia, polsko-polskich i polsko-ukraińskich. Powrót ten został po części wymuszony rosyjską napaścią na Ukrainę – powrotem kolonialnych zakusów i fundamentalizmów. Przedstawiam nasze badania z takiej właśnie subiektywnej perspektywy: obserwacji kultury religijnej w kontekście tożsamości, pograniczy i diaspor, z zastrzeżeniem, że obejmowały one więcej aspektów i różne style badawcze moich koleżanek i kolegów, prezentowane w wymienionych publikacjach, a także w tych, których nie udało mi się tu wymienić.

Bibliografia

Baraniuk, T. (red.) (2020). *Bojkowszczyzna. Pogranicze czasów i przestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Bartmiński, J. (1986). *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*. Lublin: PTL.

Beauvois, D. (1987). *Polacy na Ukrainie 1831–1863. Szlachta polska na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie* (przeł. E. i K. Rutkowscy). Paryż: Instytut Literacki.

Beauvois, D. (1996). *Walka o ziemię. Szlachta polska na Ukrainie prawobrzeżnej pomiędzy caratem a ludem ukraińskim 1863–1914* (przeł. K. Rutkowski). Sejny: Pogranicze.

Bujskich, J. (2021). Wspólnoty wyznaniowe jako wspólnoty pamięci: grekokatolicy Białego Boru i prawosławni Włodawy. W: M. Zowczak (red.), *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*(s. 341–375). Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Buys'kykh, YU. (2024). *Na zakhid vid Buhu. Shchodennyky z pohranychchya*. Chernivtsi: Vydavnytstvo Knyhy-KHKHI-XXI.

Dzwonkowski, R., SAC i Pałyga, J., SAC. (1993). *Za wschodnią granicą (1917–1993). O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia Jan Pałyga SAC*. Warszawa: „Wspólnota Polska" & „Apostolicum".

Freud, Z. (1992). Przyszłość pewnego złudzenia. W: *Kultura jako źródło cierpień* (s. 7–53) (przeł. J. Prokopiuk). Warszawa: Wydawnictwo KR.

Gębarowicz, M. (1986). *Mater Misericordia – Pokrow – Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*. Wrocław: PAN.

Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (przeł. M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Janocha, M. (2001). *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*. Warszawa: Neriton.

Kołodziejska, I. (2023). *Podolskie zielniki. Praktykowanie wiedzy o roślinach na Podolu Wschodnim (Ukraina)*. Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Kotula, F. (1976). *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Krasucki, E. i Ślepowroński, T. (2022). *Trudna tożsamość na krańcach mapy*. Szczecin: Wydawnictwo Kadruk. Pozyskano z: https://his.usz.edu.pl/wp-content/uploads/Trudna_tozsamosc_na_krancu_mapy_Krasucki%C5%9Alepowro%C5%84ski.pdf

Lipiński, W. (red.) (2012). *Dzisiejsze Polesie*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Lipiński, W. (red.) (2014). *Bałkany na Ukrainie. Bułgarzy, Gagauzi i Albańczycy z ukraińskiego Budziaku.* Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Lipiński, W. (red.) (2015). *Lipowanie. Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Lubańska, M. (red.) (2007). *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Mędrzecki, W. (2010). *Pogranicze polsko-ukraińskie – perspektywa polska*. Materiały z XIII posiedzenia Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów do spraw doskonalenia treści podręczników szkolnych historii i geografii. Pozyskano z: Materiały z XIII posiedzenia Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów do spraw doskonalenia treści podręczników szkolnych historii i geografii - Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego - Portal Gov.pl

Urbanowicz, B. (2010). Ukraina na kartach polskich podręczników historii XX w. *Archiwum historyczne. Studia naukowe*, t. 5, 158–163. Pozyskano z: http://www.ih.ujd.edu.pl/media/domeny/134/static/struktura_instytutu/urbanowicz.pdf

Smyrski, Ł. i Zowczak, M. (red.) (2003). *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Zowczak, M. (1991). Kultura religijna polskiej wsi na Litwie. Raport z badań prowadzonych w rejonie wileńskim w lipcu 1990 roku. *Przegląd Wschodni*, t. 1, z. 3, 527–555.

Zowczak, M. (2000). *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej.* Wrocław: Wydawnictwo Funa.

Zowczak, M. (2003). O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości. W: Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne* (s. 9–76). Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Zowczak, M. (2009). Fundamentalizm, synkretyzm, ekumenizm: perspektywa lokalna. W: M. Zowczak (red.), *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach „Slaviae Orthodoxae"* (s. 7–30). Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Zowczak, M. (2010a). Antropologia pogranicza. Projekt i realizacja badań. W: M. Zowczak (red.), *Na pograniczu „nowej Europy". Polsko-ukraińskie sąsiedztwo* (s. 11–30). Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Zowczak, M. (2010b). *Kategoria pogranicza jako problem antropologiczny.* Materiały z XIII posiedzenia Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów do spraw doskonalenia treści podręczników szkolnych historii i geografii. Pozyskano z: Materiały z XIII posiedzenia Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów do spraw doskonalenia treści podręczników szkolnych historii i geografii - Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego - Portal Gov.pl

Zowczak, M. (2011). Antropologia, historia, a sprawa ukraińska. O taktyce pogranicza. *Lud*, t. 95, 45–66.

Zowczak, M. (red.) (2021). *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Zowczak, M. (2024). Wewnętrzne pogranicza i fantomowa ciągłość w zachodniopomorskich miasteczkach. W: C. Kuklo i W. Walczak (red.), *Człowiek twórcą historii*. T. 3: *Społeczeństwo wobec wyzwań nowoczesności* (s. 167–196). Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.02 Lud, t. 109, 2025

Łukasz Smyrski
Instytut Archeologii i Etnologii
Polska Akademia Nauk
l.smyrski@iaepan.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0369-0931

ETNOGRAFICZNE „STUDIA WSCHODNIE" JAKO PRAKTYKA ORIENTALIZACJI. PERSPEKTYWA KRYTYCZNA

Ethnographic "Eastern Studies" as a Practice of Orientalization. Critical perspective

Streszczenie. Celem niniejszego artykułu jest wyjaśnienie wybranych aspektów praktyki akademickiej w ramach tzw. studiów wschodnich w Polsce po 1989 roku. Opieram się na własnych doświadczeniach badawczych, a także na przykładach instytucjonalnych i projektach popularyzacyjnych w dziedzinie studiów „wschodnich". Krytycznie analizując moje doświadczenia jako nauczyciela na Litwie i Ukrainie w ostatniej dekadzie XX wieku, a także konkretne rozwiązania instytucjonalne, zastanawiam się, w jakim stopniu stosowano/stosuje się praktyki orientalizujące. Główne pytanie, które stawiam, dotyczy tego, czy studia „wschodnie" były tak niewinne, jak mi się wydawało ponad 30 lat temu. Przed analizą konkretnych przykładów przedstawiam inspiracje teoretyczne i wybrane aspekty historyczne. Mój artykuł nie ma na celu przedstawienia kompleksowej analizy krytycznej „studiów wschodnich" jako całości; skupia się jedynie w kilku wybranych aspektach.

Słowa kluczowe: Ukraina; "studia wschodnie"; orientalizm; etnografia

Abstract. This article aims to elucidate selected aspects of academic practice within the framework of the so-called Eastern Studies in Poland after 1989. I draw on my own research experience, as well as on institutional examples and popularization projects in the field of "Eastern" studies. Reflecting critically on my experience as a teacher in Lithuania and Ukraine in the last decade of the twentieth century, alongside specific institutional solutions, I am questioning the extent to which orientalizing practices were/are employed. The main question I raise is whether "Eastern" studies were as innocent as they appeared to me over 30 years ago. Before analysing specific examples, I present theoretical inspirations and some selected historical aspects. My article is not intended to provide a comprehensive critical analysis of "Eastern Studies" as a whole; it focuses on only a few selected aspects.

Keywords: Ukraine, Eastern Studies, Orientalism, Ethnography

Choć studia krytyczne dotyczące orientalizmu koncentrują się głównie na światowych imperiach, to uważam, że teoria ta może mieć zastosowanie w krytycznej analizie praktyk polskiej etnografii. W Polsce studia nad orientalizmem rozwijał Tomasz Zarycki w kontekście województw wschodnich oraz państw sąsiednich (Zarycki 2010; 2013). Wśród antropologów, pomimo popularności tematyki wschodniej w ciągu ostatnich trzydziestu lat, zagadnienie współczesnego orientalizmu w zasadzie ogranicza się do kilku publikacji (Balcer 2023; Buchowski 2006; Ładykowski 2021). Chociaż jest wiele przykładów podejmowania badań dotyczących kolonializmu/postkolonializmu w Polsce czy polskiej kolonizacji dawnych obszarów Rzeczpospolitej (Beauvois 2005; Cavanagh 2003; Snochowska-Gonzalez 2013), to problem samego orientalizmu nie był szeroko rozwijany w naszej antropologii.

Celem tego artykułu jest spojrzenie na wybrane aspekty antropologicznej praktyki naukowej w Polsce po 1989 roku w obrębie etnograficznych studiów wschodnich. W tekście odnoszę się do własnych doświadczeń

badawczych, ale także do przykładów instytucjonalnych oraz projektów popularyzatorskich w obszarze badań „wschodnich". Poddając krytycznemu namysłowi własną postawę prowadzącego badania w Litwie i Ukrainie w ostatniej dekadzie XX wieku, a także niektóre rozwiązania instytucjonalne, zastanawiam się, na ile stosowana była/jest praktyka orientalizująca. Główne pytanie, które zadaję, dotyczy tego, czy badania „wschodnie" były aż tak niewinne jak wydawało mi się ponad trzydzieści lat temu? Zanim przejdę do konkretnych przykładów przedstawię inspiracje teoretyczne oraz wybrane aspekty historyczne.

Wiedza antropologiczna od zarania swojej nowoczesnej formy wiązała się z kolonializmem (Clifford 2000). Jest częścią zachodniej nauki i miała swój udział w eksporcie myśli społecznej z centrum świata na peryferia. Pomagała jednak także w formułowaniu idei i teorii podważających dominację Zachodu. Niezależnie od przyjętych paradygmatów wiedza wytwarzana przez antropologów wiązała się z instytucjami akademii, polityką finansową, sytuacją społeczną i polityczną w poszczególnych krajach. Tym samym wpisywała się w relację, którą Michel Foucault (1977) określił związkami nauki z polityką i władzą, które doprowadziły do podziału na „cywilizowany świat" i jego peryferia.

Podział na Wschód, a tym samym Zachód, nie jest uniwersalny i nie istniał „od zawsze". Jest projektem stosunkowo nowym, związanym z oświeceniem i koncepcją nowoczesności opartą na linearnej idei postępu i rozwoju (Wolff 2020). Krytyczne badania relacji między wiedzą akademicką, kierunkami świata, dominacją i podporządkowaniem mają już długą tradycję w naukach społecznych i humanistyce. Praca Edwarda Saida (2005) o orientalizmie oraz studia postkolonialne ukazały logikę i mechanizm uwikłania nauki w kształtowanie asymetrycznych relacji w świecie, opartych na supremacji zachodniej myśli i podrzędności wobec niej lokalnych systemów wiedzy. Choć główny nurt krytyki orientalistycznej dotyczył wielkich imperiów kolonialnych oraz ich szczególnych relacji z nauką – w tym z antropologią i etnografią (Clifford 2000) – to tematyka dotycząca przejawów orientalizmu – a raczej orientalizmów – jest wciąż aktualnym przedmiotem badań w Europie (Murray-Miller 2023). Przy czym nie jest ona jednorodna i ma swoje regionalne warianty.

Współcześnie zjawisko to jest analizowane w odniesieniu do wojny rosyjsko-ukraińskiej (Kuldkepp 2023)[1], która ujawniła z nową siłą istniejące hierarchie wiedzy pozbawiające Ukrainę sprawczości (Hendl, Burlyuk, O'Sullivan, Arystanbek 2024). Jest to temat obecny w kontekście niemieckim (Hodkinson, Walker, Mazumdar, Feichtinger 2013; Oschman 2023), węgierskim (Maracskó 2014), czy bałkańskim (Teodorova 2014).

Inspiracje teoretyczne

Podział na Wschód i Zachód narodził się w XVIII wieku. Jego geograficzne dyferencjacje wcale nie są stałe ani oczywiste. Do czasów nowożytnych bardziej aktualny był podział na barbarzyńską Północ i cywilizowane Południe. U źródeł orientalizmu – w odróżnieniu od kolonializmu – nie stały jednak czynniki ekonomiczne, ale wyobraźnia. Jak twierdzi Larry Wolff koncepty Europy Wschodniej i Zachodniej narodziły się w głowach filozofów oświecenia. Z perspektywy francuskiej akademii, stanowiącej wówczas najwyższy autorytet naukowy, wymyślenie zacofanego Wschodu pozwoliło łatwo zbudować na zasadzie przeciwieństwa ideę kulturowej i cywilizacyjnej wyższości Europy Zachodniej (Wolff 2020). Autor ten proces wymyślania Europy Wschodniej przez zachodnich myślicieli traktuje jako „intelektualny projekt swoistej orientalizacji". Badania Europy Wschodniej porównuje do orientalizmu, który określa jako „formę intelektualnego panowania, łączenia wiedzy i władzy, utrwalania dominacji i podporządkowania" (Wolff 2020: 32–33).

Dyskurs zawierający elementy dominacji i podporządkowania, autorytetu i posłuszeństwa, wyższości cywilizacyjnej i niższości kulturowej stanowi podstawę klasycznego ujęcia orientalizmu E. Saida. W jego perspektywie orientalizm jest integralnym dla Europy wyobrażeniem, formą dyskursu, za którą stoją określone instytucje, stypendia naukowe, terminologia, symbolika, doktryny czy biurokracja (Said 2005: 30). Said

[1] Mart Kuldkepp wskazuje, że długowieczne orientalistyczne stereotypy europejskiego Zachodu na temat Europy Wschodniej stały się jedną z przyczyn agresji rosyjskiej na Ukrainę.

wyróżnia trzy sposoby rozumienia orientalizmu: 1) akademicki, który obejmuje całą sferę instytucji i badań naukowych, 2) orientalizm jako punkt wyjścia budowania teorii opartych na ontologicznym i epistemologicznym rozróżnieniu pomiędzy Wschodem i Zachodem, 3) orientalizm jako zachodni sposób dominowania i posiadania władzy nad Wschodem, rozwijający się od końca XVIII wieku za sprawą instytucji zajmujących się orientem, wytwarzających ogromy zasób tekstów orientalistycznych (Said 2005: 31–33).

Trzecim autorem, na którego chcę się powołać, jest Michał Buchowski. Antropolog na początku XXI wieku odniósł się do kwestii wewnętrznego kolonializmu w Polsce. Pokazuje, że liberalny dyskurs nauk społecznych stygmatyzował duże obszary i pola społeczne, przede wszystkim na terenach dawnych gospodarstw PGR. Krytycznie przygląda się podziałowi na centrum i peryferia, gdyż jawią się one w dużym stopniu jako orientalne, niezależnie od układu geograficznego. Za sprawą globalnej ekspansji kapitalizmu M. Buchowski identyfikuje trzy idiomy społecznej, wewnętrznej orientalizacji: miejski – wiejski, wykształcenie – brak wykształcenia, wygrani transformacji – przegrani (Buchowski 2006: 466–467).

Przedwojenne początki

Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, pracując jeszcze na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, opublikowała w 1930 roku artykuł dotyczący województwa wileńskiego. Jest to rzetelny opis warunków życia rolników, układów przestrzennych wsi, kultury materialnej itd. Wiejskim mieszkańcom Wileńszczyzny etnografka przypisała cechy społeczeństwa archaicznego, jednoznacznie związanego ze światopoglądem rolniczym. Jako przyczynę archaizmu wymieniła cechy historyczne i ewolucyjne.

> Dotąd kamień ani cegła nie przedostały się bowiem nieomal zupełnie do wieśniaczego budownictwa, żelazo zaś, jeśli weźmiemy pod uwagę sporządzone na wsi narzędzia i sprzęty, odgrywa rolę

> drugorzędną. To też kulturę wiejską województwa możemy nazwać kulturą drewnianą, ponieważ drzewo nakłada na nią swe piętno, podobnie jak np. bambus charakteryzuje kulturę południowo-wschodnio azjatycką (BdCEJ 1930: 173).

Najważniejszymi cechami społeczności były: brak pośpiechu, tradycjonalizm, konserwatyzm, poprzez które „ludność wiejska żyje innym tempem niż ludność miast, tym bardziej zaś na takim pograniczu Europy Wschodniej, jak Województwo Wileńskie" (BdCEJ 1930: 175). Zgodnie z ówczesnymi teoriami etnograficznymi przyszła założycielka warszawskiej etnografii wskazuje na procesy kształtowania się historycznych wspólnot w odniesieniu do warunków geograficznych, klimatycznych, ewolucyjnych, łącząc typy gospodarowania, codzienną ekonomię, sferę obrzędowo-symboliczną w spójną całość tłumaczącą aktualny stan mieszkańców województwa wileńskiego.

Pozostając na terenie wschodnich województw przedwojennej Rzeczpospolitej, chciałbym przywołać innego etnologa – Józefa Obrębskiego. Pisząc o wsi poleskiej lat 30. XX wieku, krytykuje on powszechne wówczas opinie pochodzące z literatury krajoznawczej, reportaży (zwłaszcza Ferdynanda Ossendowskiego), a nawet studiów etnologicznych, jakoby Polesie było

> rezerwuarem kultury prymitywnej – oazą archaicznego systemu społeczno-kulturalnego, antycznej gospodarki, pierwotnej psychologii […]. Oryginalność Polesia, która niewątpliwie istnieje, ujmowana jest w popularnej koncepcji egzotyzmu, archaiczności, prymitywizmu, pierwotności, barbarzyńskości […]. Jest to błędny i fałszywy mit. Oazą kultury prymitywnej Polesie dziś już nie jest. Przyczyną ugruntowywania się i szerzenia tego poglądu jest to, że przeciętny inteligent, nawet wysokiej klasy, w kontakt z Polesiem i Poleszukiem wnosi te wszystkie opinie, poglądy, przesądy i wierzenia, które wynosi ze swego środowiska […] w stosunku do prymitywnych grup społecznych (Obrębski 2007: 448).

Etnograf dobrze pokazuje, jak trwałe są wyobrażenia i stereotypy zakorzenione w podziałach społecznych, w wyniku których ludzie terytorialnie bliscy żyją w zupełnie różnych, nieprzystawalnych do siebie światach.

Znamienne jest, że w książce o Polesiu archaicznym, pisanej w warunkach okupacji niemieckiej w Warszawie, J. Obrębski odsłania kresową mitologię Polesia opartą na „pańskich" wizjach Józefa Ignacego Kraszewskiego czy Ferdynanda Ossendowskiego, zdecydowanie krytykując inteligenckie stereotypy. Etnolog demaskuje mit Poleszuka w łapciach, będącego antytezą polskiego, oświeconego inteligenta z centrum. Pisze o dwóch różnych społeczeństwach, odizolowanych, hermetycznych, wrogich wobec siebie żywiołów panów i chłopów. Silny podział społeczny w województwie poleskim nie jest niczym nadzwyczajnym i wyraża podziały struktury w całym kraju, ale uwidacznia się zwłaszcza na kresach za sprawą wyobraźni, niedostępności i peryferyjnego oddalenia od centrum kraju. Różnice społeczne widoczne są już w pejzażu: „chłopska prozaiczność krajobrazu Polesia nie jest bynajmniej wyrazem jego chłopskości tylko. Zawiera w niej także pańskość tego kraju" (Obrębski 2007: 33).

Przedstawiłem dwie postawy etnograficzne, jakże różne w charakterze czy formułowaniu problemu, ukazujące proces orientalizacji wschodnich regionów Rzeczpospolitej. Cytowane fragmenty wskazują na kilka aspektów orientalizującego spojrzenia: badania prowadzone z określonego punktu widzenia przedstawicieli akademii, kreowanie centrów i peryferii, tworzenie obiektywizującego opisu, paternalizm wobec mniej „ucywilizowanych" grup itd. Mimo że C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa prowadzi narrację zdystansowaną wobec przedmiotu badań i chłodno relacjonuje zastany obraz wsi, to jednak przyjmuje postawę paternalistyczną. Tworzy bezosobowy, niby-zobiektywizowany obraz całego regionu, podobnie jak zamieszkujących go ludzi – pokazuje ich jako zacofanych, gorszych, archaicznych. Z kolei J. Obrębski od samego początku swojej pracy o Polesiu zwraca uwagę na kontekst społeczny prowadzenia badań związany z pochodzeniem z dwóch odmiennych światów. Używa także określenia „archaiczny", ale w zupełnie innym sensie. Archaiczność Poleszuków nie jest skutkiem peryferyjnego położenia, ale konsekwencją inteligenckich wyobrażeń i stereotypów na temat

chłopów. W poleskim przypadku dochodzi jeszcze jeden ważny aspekt orientalizmu w postaci przestrzennej bliskości. Mimo że ludzie „tutejsi" są tuż obok, w zasięgu wzroku z dworu, to o ich obcości stanowi wszystko – zwłaszcza, że mówią w innym języku i modlą się w cerkwi.

Relacja etnograficzna z Wileńszczyzny jest przejawem różnych aspektów orientalizmu. Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa przypomina, że „w XVI–XVII w. słynne z piękności meble zachodnio-europejskie robione były z drzewa litewskiego". Pisze równocześnie, że drzewo nadało Wileńszczyźnie styl kultury drewnianej, a „stawiane z bali budowle nie mogły np. przybierać kształtów okrągłych, lecz musiała je charakteryzować czworokątność, w ogóle kanciastość" (1930: 173). Wyraźne jest tutaj wyodrębnianie specyficznych cech materialnych społeczeństwa województwa wileńskiego, co prowadzi to esencjalizacji kultury jako drewnianej, cechującej społeczności odstające od standardów życia ustalonych przez centrum. Po przeczytaniu jej opisu czytelnik może utrwalić swoje stereotypy: toporna drewniana architektura, brak postępu (żelaza, cegły) stawia miejscową społeczność na równi z azjatyckimi, o których ubóstwie cywilizacyjnym świadczyłby bambus.

Tym samym C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa usytuowała się w pozycji uprzywilejowanej, a jej opis orientalizujący – przedstawiona odmienność jest antytezą pozycji badacza – nie tylko wiąże się z geograficznym i przestrzennym umiejscowieniem etnografki w centrum, ale także jej społecznym habitusem (wykształceniem, pozycją pracowniczki uniwersytetu itd.). Podział na rozwinięty Zachód (piękne meble w Holandii) i zacofany Wschód (kanciastość formy i piętno drzewa) nie jest wynikiem rzeczywistego procesu historycznego, ale kwestią epistemologiczną, związaną z opisem świata z określonego punktu widzenia (Said 2005; Wolff 2020). Tylko że taki „obiektywny", oddający stan rzeczy opis naukowy często jest podszyty negatywnymi stereotypami dotyczącymi cech kulturowych i psychologicznych zamieszkujących je społeczności (Zarycki 2010). Operuje utartymi schematami dotyczącymi „zacofania kulturowego" terytoriów położonych na Wschodzie, które mają swoje podłoże w różnicach cywilizacyjnych i historycznych (Zarycki 2013: 7).

Zestawiłem powyższe przykłady nie dlatego, żeby wykazać wyższość J. Obrębskiego nad C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczową albo wyzłośliwiać się na Matce-Założycielce warszawskiej etnografii. Chciałem pokazać, że kwestia orientalizacji województw wschodnich Rzeczpospolitej oraz mieszkających w nich chłopów nie jest projekcją współczesnych zwrotów teoretycznych, historii ludowej czy sentymentalnych, inteligenckich wypraw na kresy. Jest ona praktyką przejawiającą się już przed II wojną światową w światopoglądzie i w stylu prowadzenia badań terenowych, u zarania tworzenia się instytucjonalnej (nowoczesnej) etnologii w Polsce.

Badania wschodnie[2] a polska etnografia

Zmiany polityczne w szeroko rozumianej Europie Wschodniej związane z upadkiem ZSRR stworzyły nowe możliwości prowadzenia badań etnograficznych za naszą wschodnią granicą. Badania etnograficzne, które nazywaliśmy „wschodnimi" za sprawą kryterium geograficznego, siłą rzeczy wpisywały się w logikę centrum i peryferii stanowiących ważny aspekt dyskursu orientalistycznego. W naszych badaniach „wschodnich" nigdy nie spotkałem się z sytuacją, w której można by uznać je za przejaw resentymentu, nacjonalizmu czy poczucia „bycia u siebie". Prowadzący badania szczególnie bowiem dbali o zachowanie wyważonych postaw w czasie pracy. Działo się to w bardzo specyficznym momencie – uzyskania pełnej niepodległości i uniezależnienia od rosyjskiego sąsiada. Twierdzę, że badań etnograficznych w tamtym czasie, prowadzonych na przedwojennych terenach województw wschodnich II Rzeczpospolitej, nie można postrzegać jako w pełni autonomicznych i niezależnych od innych procesów społecznych i politycznych. Często w momencie tak istotnych zmian uaktywniają się procesy związane z nacjonalizmem i zmianą statusu z kraju podporządkowanego na kraj dominujący, zwłaszcza jeśli istnieją silne sentymenty historyczne. Zwłaszcza, że uaktywniły się

[2] Zob. Mróz 1993; Zowczak 1991.

w latach 90. XX wieku postawy nostalgiczne za tzw. kresami wschodnimi. Przejawiało się to w licznych publikacjach, reprintach, reportażach, podróżach sentymentalnych czy pielgrzymkach na kresy. Ale także w strumieniu finansowania projektów naukowych przez grantodawców czy w oddziaływaniu instytucji publicznych (np. Wspólnota Polska).

Badaniom wschodnim krytycznie przyjrzał się jako pierwszy Zbigniew Jasiewicz (2004), podsumowując prace badawcze prowadzone na przełomie XX i XXI wieku. Autor ten zwraca uwagę, że w polskim kontekście „wschód" oznacza przede wszystkim kierunek i terytorium, odrębną kulturę, społeczeństwo oraz wartość. Przy czym żadna z tych kategorii nie jest ani oczywista, ani łatwa do wyjaśnienia. Wskazuje, że w określeniu kierunku, co leży na wschodzie, kluczowe jest usytuowanie „rozpoznającego podmiotu, zawsze gdzieś umiejscowionego i dysponującego wizją jakiejś całości" (Jasiewicz 2004: 9). Co więcej, słowa „Wschód" i „Orient" nie są synonimami w języku polskim i przez długie lata różnicowały wschodnie terytoria słowiańskie, w większości prawosławne, na których oddziaływała przez wieki administracja Rzeczpospolitej. Tereny po drugiej stronie granicy kojarzone były z państwem rosyjskim – jako światem obcym i odległym. Od XIX wieku, w wyniku represji Rosji Carskiej i wywózki więźniów politycznych na Syberię, Wschód otrzymał dodatkowe konotacje symboliczne – strachu, pogardy czy wrogości, ale zarazem przetrwania, a nawet pewnej fascynacji. Natomiast Orient w polskich kontekstach historycznych był egzotyczny i odległy. Obejmował zarówno wpływy sarmackie w I Rzeczpospolitej, zainteresowania społeczeństwami Azji (ale także Afryki), wschodnie systemy filozoficzne, spirytualizm itp. (Jasiewicz 2004: 9–10). Polski Wschód wiązał się z historycznymi losami Rzeczpospolitej, orientalizm natomiast dostarczał inspiracji duchowych, religijnych czy artystycznych.

Równie ważne jest postulowane przez Z. Jasiewicza bardziej wnikliwe przyjrzenie się, jaki wpływ wywierał Wschód na wyobrażenia o nim oraz na wyniki badań etnograficznych. Autor pokazuje metodologiczne błędy w relacjach etnograficznych, np. na temat Polaków w Litwie, Białorusi, Kazachstanie, w których etnografowie opisywali polskie społeczności jakby mieszkały na odizolowanych wyspach. Pisze o pokusie

ideologizowania i mitologizowania społeczności polskich na Wschodzie, a także możliwości lekceważącego stosunku względem przedstawicieli innych mniejszości narodowych[3], którzy nie identyfikowali się jako Polacy (Jasiewicz 2004: 22–24). Pójdę dalej tropem wskazanym przez Z. Jasiewicza, żeby przyjrzeć się początkom mojej praktyki badawczej w Litwie, w okolicach Wilna[4].

Pamiętam, jak, rozpoczynając swoje badania na Wileńszczyźnie w 1991 roku – uzbrojony w wiedzę pochodzącą z artykułu C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej z 1930 roku – byłem zaskoczony aktualnością jej opisu. Wiele moich spostrzeżeń nadspodziewanie zgadzało się z przytoczonymi przez etnografkę informacjami. Niektóre wsie były rzeczywiście całe drewniane, sprzęty domowe starej, przedwojennej roboty w większości miały tyle samo lat co chaty. Zachwycałem się okolicznymi krajobrazami, fotografowałem ludzi o zniszczonych twarzach i spracowanych rękach.

Badania wschodnie, w których uczestniczyli studenci etnologii, w dużym stopniu pokrywały się przestrzennie z terytoriami, które znajdowały się historycznie w I i II Rzeczpospolitej. Oczywiście wiązało się to z większą łatwością nawiązania kontaktów, wsparciem, nostalgią wywoływaną wśród miejscowych Polaków (przede wszystkim starszych) lub osób pochodzenia polskiego. Zwłaszcza na początku badań robiłem to, przed czym przestrzegał później Z. Jasiewicz – choć zajmowałem się problematyką relacji etnicznych w okolicach Wilna i Kowna, często przyjmowałem

[3] Problemem w pierwszych latach badań etnograficznych w Litwie, Białorusi czy Ukrainie była nieznajomość języków państwowych tych krajów. Najczęściej językiem naszej komunikacji był polski lub rosyjski – co potęgowało ograniczenie kontaktów z antropologami z tych krajów oraz wpływało na nieznajomość literatury przedmiotu. Z biegiem lat sytuacja zaczęła się zmieniać. Studenci wyjeżdżający na badania uczyli się wcześniej podstaw języka i starali się go wykorzystywać w praktyce. Również publikacje w językach narodowych (przede wszystkim białoruskim i ukraińskim) coraz częściej były wykorzystywane w analizach danych problemów badawczych.

[4] W latach 1991–93 uczestniczyłem w laboratorium prowadzonym przez Lecha Mroza w Litwie w rejonach wileńskim, trockim, solecznickim. W latach 1996–97 kierowałem pracami grupy studentów prowadzących badania w województwie żytomierskim w Ukrainie. W latach 2001–2002 prowadziłem laboratorium studenckie w gminie Dziewieniszki (Litwa), a w 2006–2007 w gminie Bujwidze (Litwa).

optykę polskich rozmówców, podążałem tropami przez nich wskazanymi. Serdecznie przyjmowany przez wileńskich Polaków, uruchamiałem pokłady sentymentu, ale też pewnego paternalizmu charakterystycznego dla przybysza z zewnątrz. Materialną obecność dawnego systemu radzieckiego, czy też specyfikę pokołchozowego życia, traktowałem w gruncie rzeczy jako nieistotną narośl na prawdziwej, rolniczej wsi.

Antropologia jest dziedziczką kolonializmu i mam wrażenie, że w latach 90. XX wieku odnaleźliśmy na „Wschodzie" to, co badacze zachodni odnajdywali na Trobriandach, w Omarakanie czy na Wyspach Andamana sto lat temu. Odnaleźliśmy światy, które w Polsce już przestały istnieć, a w Litwie, Białorusi czy Ukrainie były częścią codzienności. Jako student II roku etnologii miałem poczucie, że na Wileńszczyźnie otworzył się dla mnie świat „prawdziwej etnografii", że znalazłem się niemal w laboratorium „tradycyjnej kultury ludowej", którą mogę opisywać w dowolnych aspektach, a przede wszystkim, że opisuję rzeczywistość taką jaką jest.

O tym, jak etnografia może być silnie związana z orientalizacją badań i kreowaniem stereotypów, przekonałem się kilkanaście lat później w czasie podsumowania jednej ze studenckich grup laboratoryjnych prowadzających badania w Ukrainie. Studenci i studentki, prezentując ciekawe wyniki badań, przebrali się w ukraińskie wyszywanki, częstowali ukraińskim samogonem i słoniną, w tle grały melodie ludowe. Starali się pokazać swoje badania w jak najlepszym świetle, przypominając o otwarciu ludzi, gościnności. Identyfikowali się z nimi, zakładając wyróżniający ich strój odświętny. Tylko że w dobie dyskusji o kolonializmie przebieranie się młodych inteligentów uniwersytetu w Warszawie za ciężko pracujących rolników muszących utrzymywać się z tego, co sami wyprodukowali, było problematyczne. A na pewno prezentowanie badań przez pryzmat stroju ludowego, etno-muzyki, samogonu i słoniny było orientalizujące. Jedną z praktyk orientalizujących jest bowiem kreowanie wyobrażeń i stereotypów. Studenci, wbrew swoim szczerym zamiarom, przyjęli nieświadomie postawę orientalizującą: powielali i – cytując E. Saida – utrwalali powszechnie przyjęte opinie, taksonomie czy interpretacje przyjmowane z pozycji dominującego podmiotu na temat Ukrainy.

W badaniach, jakie prowadziliśmy w Litwie, Białorusi czy Ukrainie, często działaliśmy według orientalizującego schematu opisanego przez M. Buchowskiego (2006). Oczywiście nie zawsze było to regułą, ale prowadziliśmy badania głównie w środowiskach, nazwę je, „zmarginalizowanych". Były to tereny wiejskie, często oddalone od centrum, rozmówcami byli głównie rolnicy lub ludzie starsi, osoby o niskim kapitale społecznym, często dotknięci chorobą alkoholową, nie potrafiący odnaleźć się w warunkach transformacji politycznych i ekonomicznych po rozpadzie Związku Radzieckiego. Dodatkowo mowa była o terytoriach, które stały się przedmiotem zbiorowej nostalgii znajdującej swoje ujście w postaci gwałtownego zainteresowania w Polsce problematyką wschodnią.

Studia wschodnie[5] a orientalizm

Jako przykład instytucjonalnego orientalizmu przywołam jedną z jednostek Uniwersytetu Warszawskiego – Studium Europy Wschodniej[6] – która ma między innymi przekazywać elementy wiedzy w zakresie etnologii. Na stronie internetowej możemy przeczytać, że

> Studia Wschodnie są pierwszymi w Polsce kompleksowymi studiami uniwersyteckimi pierwszego stopnia o charakterze interdyscyplinarnym „area studies" poświęconymi tematyce wschodniej. Na kierunku kształceni są przyszli specjaliści w obszarze Europy Środkowej, Wschodniej, Rosji, Azji Środkowej i Kaukazu oraz Bałkanów. Absolwenci Studiów Wschodnich zyskują możliwość realizacji kariery zawodowej m.in. w administracji państwowej, polityce, ośrodkach badawczych, mediach (*O Studiach Wschodnich* b.d.).

[5] Pojęcie „orientalizm" kojarzone z kolonializmem europejskim przełomu XIX i XX wieku, od lat 70. XX wieku zaczęto zastępować w akademii terminem „studia orientalistyczne" lub „studia wschodnie" (Said 2005), które miały być z założenia neutralne, a przedmiot badań miał mniej kojarzyć się z dominacją świata zachodniego.

[6] Do opisania przypadku SEW skłoniło mnie performatywne wydarzenie w ramach Nocy Muzeów w 2024 roku. Dyrektor Studium przed wygłoszeniem prelekcji o toastach kozackich wjechał konno w sarmackim stroju na dziedziniec Uniwersytetu Warszawskiego.

Jak widać Wschód wyznaczony jest geograficznie oraz pokrywa się z obszarami dawnego ZSRR oraz byłych krajów socjalistycznych (Bałkany). Można tutaj dostrzec pewien wektor, w którym wiedza akademicka (przekazywana również stypendystom ze „Wschodu" w ramach stypendiów finansowanych przez rząd Rzeczpospolitej), a przede wszystkim koncepcje państwa, idee zachodniej nauki i demokracji są transmitowane na terytoria wpływów dawnego ZSRR. Zakłada się więc apriorycznie niższość cywilizacyjną tego, co na „Wschodzie". Przeglądając stronę internetową Studium, nigdzie nie znalazłem próby definicji terminu „Wschód". Ale misja niesienia zachodnich standardów przypomina jedną z zasad orientalizmu, że na „Wschodzie" występują naturalne, historyczne warunki do powstawania rządów autorytarnych, słabej władzy ustawodawczej, korupcji. Jedną z cech współczesnego orientalizmu jest założenie traktujące dawny „blok wschodni" jako orientalny despotyzm.

Ośrodek wydaje także czasopismo „Przegląd Wschodni" oraz serię wydawniczą *Bibliotheca Europae Orientalis*. Łacińska nazwa serii niestety przywołuje oczywiste skojarzenia o charakterze orientalnym. Jest to przykład instytucji mającej oczywiście wielki wkład w budowanie wiedzy na temat obszaru byłego ZSRR, wspierającej represjonowanych, kreującej wizję historii i polityki alternatywnej wobec rosyjskiej strategii zawłaszczania obszarów na zachód od Moskwy. W praktykach tych widoczne jest jednak pewne założenie o wyższości cywilizacyjnej i niższości kulturowej, a poprzez silne związki akademickiej instytucji z państwem – które przyjmuje określoną „politykę wschodnią" (znamienne jest, że nie mamy polityki „zachodniej" czy „południowej") – owe praktyki tworzą relację dominacji i podporządkowania. Jest to sytuacja świetnie ilustrująca krytykowane przez M. Foucaulta powiązanie akademii z polityką. Larry Wolff właśnie taki rodzaj wiedzy akademickiej porównuje z orientalizmem, określanym przez niego jako „forma intelektualnego panowania, łączenia wiedzy i władzy, utrwalania dominacji i podporządkowania (2020: 32–33).

Z postawą orientalną często wiąże się paternalizm. W kontekście orientalizmu instytucjonalnego przywołam część ekspozycji stałej poświęconej etnografii Litwy, Białorusi i Ukrainy w Państwowym Muzeum

Etnograficznym w Warszawie. W niewielkiej sali zgromadzono najbardziej stereotypowe artefakty mające świadczyć o wielokulturowości i wielowyznaniowości[7]. Obok siebie prezentowane są np. współczesny huculski świecznik, ikona starowierska, haftowana koszula ukraińska i Koran. Do niewielkiej przestrzeni wchodzi się z olbrzymiego hallu, w którym są eksponowane polskie stroje ludowe. Oglądający nie ma wątpliwości, jaka jest hierarchia prezentowana na wystawie. Barwne stroje ludowe, które można oglądać w komfortowych warunkach, są ważniejsze niż niewielka, egzotyczna etniczno-religijna kolekcja nie-polskich artefaktów z dawnych kresów wschodnich. Zasada dominacji i podrzędności, centrum i peryferii – choć nie została wyrażona – została zaaplikowana w, wydawałoby się, neutralnej przestrzeni muzeum etnograficznego.

Innym przykładem jest sposób promowania w Internecie wystawy czasowej „Strojni Kresowiacy" w Muzeum Etnograficznym we Wrocławiu (trwała od 16 listopada 2024 roku do 2 marca 2025 roku). Oprócz wstępnej informacji dotyczącej wymiany ludności po II wojnie światowej możemy przeczytać, że do Wrocławia trafiły

> różnorodne tradycyjne ubiory regionalne, przywiezione przez ludność przesiedloną tu po 1945 r. Wśród powojennych osadników byli tytułowi Kresowiacy, zwani też Zabużanami. To mieszkańcy wschodnich terenów Polski w jej przedwojennych granicach, obejmujących województwa: stanisławowskie, tarnopolskie, lwowskie, wołyńskie, poleskie, nowogródzkie i wileńskie. Ich stroje, a także osadników spoza tego terytorium – polskich reemigrantów z Bukowiny rumuńskiej i Bośni, zostały zaprezentowane na wystawie (*Strojni Kresowiacy* b.d.).

Przytoczę też wypowiedź kuratorki wystawy: „Są to odświętne tradycyjne stroje regionalne. Ubierane na wyjątkowe okazje, stanowiły dawniej jeden z najbardziej atrakcyjnych elementów wiejskiej kultury" (*Strojni Kresowiacy* b.d.).

[7] Prawosławie, greko-katolicyzm, starowiercy, islam/Tatarzy.

Na podstawie przytoczonych informacji można wnioskować, że Kresowiacy/Zabużanie są jedną grupą etnograficzną (choć w podręcznikach etnograficznych jej nie znajdziemy), o wspólnej kulturze, która miała jakieś odświętne stroje. Z zamieszczonych fotografii wynika, że stroje te nie różnią się specjalnie od huculskich czy poleskich. Ten krótki fragment wskazuje, w jaki sposób podtrzymuje się klisze dotyczące zarówno kresów, jak i wsi – charakterystyczne dla inteligenckiego centrum i peryferyjnych obszarów. Piękne, bogate, kolorowe stroje są projekcją nostalgicznych („pańskich”) wyobrażeń o terytoriach wschodnich dawnej Rzeczpospolitej i jej mieszkańców.

Co ciekawe, w ramach imprez towarzyszących wystawie odbył się wykład Marceliny Jakimowicz (1 lutego 2025 roku): „Pamięć przesiedleńców o »Innych« w międzywojennej Galicji Wschodniej”. Wydarzenie ilustruje zdjęcie z Horodenki[8] zatytułowane: „Kurs pisania organizowany przez Ukraińskie Towarzystwo Pedagogiczne, Horodenka, woj. stanisławowskie, 1930”. Widać na nim nauczycielkę i dwadzieścia pięć uczennic w różnym wieku, odpowiednio upozowanych do fotografii. Wszystkie mają na sobie fabryczne ubrania i ewidentnie są ubrane odświętnie – świadczą o tym korale, skromna biżuteria, zapięte pod szyją bluzki, starannie uczesane włosy. Nie ma ani jednej osoby ubranej w strój „ludowy” (odświętny, kolorowy) eksponowany na wystawie. Orientalizm wywodzi się z pewnej bliskości, ale jego egzotyka musi być barwna, wyróżniać się wśród innych. Jest to utrwalanie stereotypów, różnic. Orientalizm według E. Saida jest wyobrażeniem, ale również integralną, materialną częścią Europy, a w tym konkretnym przypadku Polski. Zmaterializował się na wystawie „Strojni Kresowiacy” w Muzeum Etnograficznym we Wrocławiu.

[8] strojni kresowiacy jakimowicz - wyniki wyszukiwania | Facebook [dostęp: 22.02.2025 r.].

Zakończenie

Artykuł nie jest krytyką badań wschodnich. Uważam, że było w nich wiele świetnych rzeczy: dawały niezbędne doświadczenie etnograficzne, pobudzały ciekawość, miały ogromny wymiar dydaktyczny. Co najmniej trzy pokolenia studentów etnografii warszawskiej zdobywały swoje terenowe szlify w Litwie, Białorusi czy Ukrainie. Uważam też, że w swoim czasie nie dało się inaczej prowadzić takich badań. Był to czas, kiedy polska etnologia dopiero zapoznawała się ze światowymi trendami antropologicznymi. W tamtym czasie nie zdawaliśmy sobie za bardzo sprawy z politycznych uwikłań badań terenowych, a na pewno nie przykładaliśmy do tego zagadnienia odpowiedniej wagi. Pogłębiona refleksja uwikłania etnografii w relacje władzy, dominacji i podporządkowania przyszła dopiero później – wraz ze zwiększającą się popularnością w nauce polskiej zachodnich teorii krytycznych.

Z perspektywy czasu nie mam wątpliwości, że to, jakim stałem się etnografem i antropologiem, zawdzięczam „badaniom wschodnim" – moim wyjazdom na Litwę czy Syberię. Sądzę jednak, że wraz z rosnącymi doświadczeniem etnograficznym i świadomością antropologiczną, należy spojrzeć krytycznie na to, co robiliśmy (i co robimy) jako polscy antropologowie na „Wschodzie". Tak jak podważenie autorytetu etnograficznego przez Jamesa Clifforda (2000) zmieniło myślenie antropologów o swojej dyscyplinie, tak samo uważam, że należy przemyśleć także nasze „badania wschodnie".

Uważam, że refleksja nad własną postawą badawczą i ramami instytucjonalnymi w tym względzie jest niezbędna, zwłaszcza współcześnie. W wyniku wojny rosyjsko-ukraińskiej doszło do istotnych zmian wektorów w środowiskach antropologicznych w krajach tzw. Europy Wschodniej. Widoczne są dużo bardziej krytyczne postawy wobec zachodniej akademii oraz lekceważących opinii względem antropologicznych głosów z naszej części świata (Halemba, Ładykowska 2023). Bezprecedensowy atak Rosji na Ukrainę spowodował między innymi intensyfikację kontaktów między etnografami ukraińskimi i polskimi. Wydaje mi się, że warunkiem dobrej współpracy w przyszłości np. z badaczami z Ukrainy, jest

spojrzenie na własną praktykę badawczą z pozycji krytycznej, pamiętając, jak sporną i drażliwą kwestią mogą być badania etnograficzne prowadzone wzajemnie w naszych krajach. Musimy starać się, żeby nasze badania nie wpisywały się w budowanie orientalnych zależności, ale otwierały na symetryczną współpracę z koleżankami i kolegami z Ukrainy i innych państw z naszego regionu. Dotychczas głównie polscy antropologowie prowadzili badania w Ukrainie przy wsparciu etnografów ukraińskich i publikowali prace po polsku. Dlatego za szczególnie ważną uważam książkę Julii Buyskykh (2023), która odwróciła ten wektor i opublikowała książkę w języku ukraińskim na temat jej badań w Polsce. Sądzę, że najlepszą rzeczą jaka może spotkać nasze środowiska, są wspólne projekty, dyskusje, wypracowywanie nowych podejść badawczych. A jednym z pierwszych kroków prowadzących do tego powinno być pozbycie się słowa „Wschód", które od ponad dwustu lat wyznacza centra kulturowe i peryferia.

Bibliografia:

Balcer, A. (2023). *Na Wschodzie bez zmian? Orientalizacja we współczesnej Polsce*. Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej.

Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, C. (1930). Kilka uwag i wiadomości o etnografii województwa wileńskiego. W: *Wilno i Ziemia Wileńska. Zarys monograficzny*, t. I (s. 173–218). Wilno: Wydawnictwo Wojewódzkiego Komitetu Regjonalnego.

Beauvois, D. (2005). *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914* (przeł. K. Rutkowski). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Buchowski, M. (2006). The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother. *Anthropological Quarterly*, 79 (3), 463–482.

Buyskykh, J. (2023). Na Zakhid vid Buhu. Shchodennyky z Pohranychchia. Books XXI, Czerniowce.

Cavanagh, C. (2003). Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii (przeł. T. Kunz). *Teksty Drugie*, 2–3, 60–71.

Clifford, G. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka* (przeł. E. Dżurak). Warszawa: Wydawnictwo KR.

Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy* (przeł. A. Siemek). Warszawa: PIW.

Halemba, A. & Ładykowska, A. (2023). On Hierarchies of Knowledge Or Everyone Has Their Own Demons. *Social Anthropology*, 31 (2), 150–153.

Hendl, T., Burlyuk, O., O'Sullivan, M. & Arystanbek, A. (2024). (En) Countering epistemic imperialism: A critique of "Westsplaining" and coloniality in dominant debates on Russia's invasion of Ukraine. *Contemporary Security Policy*, 45 (2), 171–209. doi: 10.1080/13523260.2023.2288468

Hodkinson, J., Walker, J., Mazumdar, S., & Feichtinger, J. (eds.). (2013). *Deploying Orientalism in Culture and History: From Germany to Central and Eastern Europe*. Martlesham: Boydell & Brewer.

Jasiewicz, Z. (2004). Wschód a polska etnologia i antropologia społeczno-kulturowa. Doświadczenia i perspektywy. W: Z. Jasiewicz (red.), *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych* (s. 9–30). Poznań: Biblioteka Telgte: Komitet Nauk Etnologicznych PAN.

Kuldkepp, M. (2023). Western Orientalism Targeting Eastern Europe: An Emerging Research Programme. *Central European Journal of International and Security Studies*, 17 (4), 64–80. doi: 10.51870/AEMQ7827

Ładykowski, P. (2021). *Utracony Wschód. Antropologiczne rozważania o polskości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar. doi: 10.7366/9788366470866

Maracskó, A. (2014). *Hungarian Orientalism and the Zichy expeditions*, degree of master, Budapest. Pozyskano z https://www.etd.ceu.edu/2014/maracsko_andras.pdf

Mróz, L. (1993). Syndrom pogranicza. Uwagi na temat badań świadomości etnicznej. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 47 (3–4), 51–57.

Murray-Miller, G. (2023). Europe and its Orientalisms: Epistemology and Practice in the Long Nineteenth Century. In: M. Hewitson, J. Vermeiren (eds.), *Europe and the East. Historical Ideas of Eastern and Southeast Europe, 1789–1989* (p. 56–75). London: Routledge. doi: 10.4324/9781003120131-4

O Studiach Wschodnich (b.d.). Pozyskano z https://studium.uw.edu.pl/o-studiach-wschodnich/

Obrębski, J. (2007). *Polesie. Studia etnosocjologiczne* (red. A. Engelking), t. I. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Oschmann, D. (2024). *Jak niemiecki Zachód wymyślił swój Wschód* (przeł. A. Peszke). Poznań: Instytut Zachodni.

Said, E.W. (2005). *Orientalizm* (przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Snochowska-Gonzalez, C. (2013). Czy jesteśmy postkolonialni? O pewnym wrogim przejęciu. W: J. Tokarska-Bakir (red.), *Tożsamość wyobrażona* (s. 256–277). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

Strojni Kresowiacy (b.d.). Pozyskano z https://mnwr.pl/strojni-kresowiacy/

Wolff, L. (2020). *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie Oświecenia* (przeł. T. Biedroń). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Zarycki, T. (2010). Elementy orientalizmu w obrazie Polski Wschodniej. W: D. Błaszczuk, M. Stefański (red.), *Strategiczna problematyka rozwoju Polski Wschodniej* (s. 167–181). Lublin: Innovatio Press Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji.

Zarycki, T. (2013). Polska wschodnia i orientalizm – wprowadzenie. W: T. Zarycki (red.), *Polska Wschodnia i Orientalizm* (s. 7–10). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Zowczak, M. (1991). Kultura religijna polskiej wsi na Litwie. *Przegląd Wschodni*, 1 (3), 527–555.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.03 Lud, t. 109, 2025

Elżbieta Olzacka
Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji
Uniwersytet Jagielloński
elzbieta.olzacka@uj.edu.pl
ORCID: 0000-0002-8025-9199

UKRAIŃSKIE MUZEA W OBLICZU WOJNY: ANTROPOLOGIA MUZEALNA W KONTEKŚCIE ROSYJSKIEJ AGRESJI

Ukrainian Museums in the Face of War: Museum Anthropology in the Context of Russian Aggression

Streszczenie. Artykuł analizuje wyzwania, z jakimi mierzą się ukraińskie muzea w obliczu rosyjskiej agresji, wykorzystując perspektywę antropologii muzealnej. Pierwsza część poświęcona jest roli tej dyscypliny jako narzędzia krytycznej analizy kulturotwórczej roli muzeów. Następnie, na przykładzie trzech instytucji – Narodowego Muzeum Rewolucji Godności w Kijowie, Muzeum Operacji Antyterrorystycznej w Dnieprze oraz projektu „Ukraiński Wschód" przy Narodowym Muzeum Historii Ukrainy w Drugiej Wojnie Światowej w Kijowie – przedstawiono doświadczenia ukraińskich muzealników, którzy tworzą wystawy dotyczące najnowszej historii Ukrainy w warunkach rosyjskiej agresji na swój kraj.

Słowa kluczowe: antropologia muzealna, wojna, muzeum, Ukraina, rosyjska agresja przeciwko Ukrainie

Abstract. The article analyzes the challenges faced by Ukrainian museums in the context of Russian aggression, using the perspective of museum anthropology. The first part focuses on the role of this discipline as a tool for critical analysis of the culture-forming role of museums. Subsequently, it examines the experiences of Ukrainian museum professionals who create exhibitions on the country's recent history under the conditions of Russian aggression, using three institutions as case studies: the National Museum of the Revolution of Dignity in Kyiv, the Museum of the Anti-Terrorist Operation in Dnipro, and the "Ukrainian East" project at the National Museum of the History of Ukraine in the Second World War in Kyiv.

Key words: museum anthropology, war, museum, Ukraine, Russian aggression against Ukraine

Wstęp

Zjawisko muzealnego boomu, czyli gwałtownego wzrostu zainteresowania muzeami, obserwowane od kilku dekad na całym świecie, objawia się rosnącą liczbą nowych muzeów, intensywną modernizacją istniejących instytucji oraz wprowadzaniem nowoczesnych technologii podnoszących atrakcyjność i dostępność wystaw (Fontana 2020). Jednocześnie muzea przyciągają coraz większą uwagę badaczek i badaczy, którzy analizują ewoluującą rolę tych instytucji w kontekście cyfrowej transformacji, rozwoju turystyki kulturowej, a także rosnącego aktywizmu muzeów i ich zaangażowania w istotne dla społeczeństwa problemy.

W niniejszym artykule pokażę, jak doświadczenia antropologii muzealnej, postulującej krytyczne podejście do instytucji muzeum jako zjawiska kulturowego, i tworzenie przestrzeni konstruktywnego dialogu pomiędzy badaczami muzeum a praktykami okazują się przydatne do opisu i zrozumienia wyzwań, jakie stoją przed instytucją muzeum w obliczu konfliktu

zbrojnego. Jak zauważyła Katarzyna Barańska (2014: 7), podejście etnograficzne, zastosowane do badania i opisu muzeum, jego obiektów i pracowników, pozwala dostrzec szersze procesy społeczne i kulturowe wpisane w tę instytucję. W swoich badaniach ukraińskich muzeów wykorzystałam właśnie to etnologiczne spojrzenie (por. Demel 2019).

W pierwszej części artykułu przedstawię założenia antropologii muzealnej jako dyscypliny umożliwiającej krytyczną analizę kulturotwórczej roli współczesnego muzeum. Następnie, po zarysowaniu kontekstu metodologicznego, omówię, w jaki sposób analiza ukraińskich doświadczeń w ramach tej dyscypliny wzbogaca naszą wiedzę o wyzwaniach, przed którymi stoją muzea w XXI wieku.

Krytyczne podstawy antropologii muzealnej

Wyraźnie wyeksplikowana antropologiczna refleksja nad muzeum jako zjawiskiem kultury pojawiła się na łonie tej dyscypliny stosunkowo późno – dopiero w połowie lat 80. XX wieku. Było to związane z postkolonialną krytyką antropologii, która objęła również instytucję muzeum jako miejsce produkcji kolonialnej władzy i wiedzy (Greene 2015). Michael M. Ames, postulując dekonstrukcję muzeów etnograficznych jako artefaktów imperializmu, postrzegał je jako miejsca służące celom elit politycznych i ekonomicznych i prezentujące narracje zgodne z ich interesami (Ames 1992). Także inni badacze podjęli krytyczne studia nad tym, w jaki sposób muzealne wystawy kształtowały publiczne rozumienie takich kategorii jak kultura, cywilizacja czy rasa, a także, w jaki sposób kształtowały hierarchiczne relacje w ich obrębie (Greene 2015; Herle 2016). Szczególne znaczenie miała tu przełomowa praca Jamesa Clifforda (1988) *Kłopoty z kulturą*, w której dokonał on radykalnej dekonstrukcji zachodnich praktyk kolekcjonerskich, odsłaniając ich rolę w kształtowaniu nowoczesnej tożsamości, władzy i systemów wartości. J. Clifford podkreślił, że akt gromadzenia przedmiotów w kulturach Zachodu nie był neutralnym procesem, lecz strategią utrwalającą system wykluczeń i hierarchie kultur

oraz ukrywającą kontekst kolonialnej grabieży pod pozorem „odkrywania" czy „ratowania" obiektów (Clifford 1988: 218, 231).

Dodatkowym impulsem dla rozwoju antropologii muzealnej były przemiany samej instytucji muzeum związane z potrzebą większej inkluzywności muzealnej narracji oraz zmianą relacji pomiędzy kuratorem a widzem na bardziej partnerską. W kontekście muzeów etnograficznych istotne stało się poza tym poczucie odpowiedzialności wobec społeczności źródłowych oraz włączenie ich przedstawicieli do tworzenia przestrzeni muzeum. Demokratyzacja muzeum, kluczowy postulat nowej muzeologii, miała umożliwić społecznościom uzdrawianie historycznych traum, ożywienie ich dziedzictwa kulturowego oraz umocnienie tożsamości. W ten sposób instytucja muzeum etnograficznego miała stać się narzędziem dekolonizacji i formą zadośćuczynienia za kolonialne niesprawiedliwości, zaś badanie tej instytucji – etycznym obowiązkiem antropologów (Greene 2015; Herle 2016).

Ciekawą koncepcję przedstawił również J. Clifford (1997), adaptując pojęcie strefy kontaktu Mary Louise Pratt (1991) do kontekstu muzealnego. Muzeum w tym ujęciu staje się przestrzenią społeczną, w której różne głosy spotykają się, zderzają i zmagają w kontekście renegocjowania asymetrycznych relacji władzy związanych z kolonializmem i jego następstwami. Inspiracją dla J. Clifforda stały się konsultacje w Portland Museum of Art w Oregonie dotyczące jednej z kolekcji, w których wzięli udział pracownicy muzeum, antropolodzy oraz starszyzna plemienia Tlingit, reprezentujący różne perspektywy i oczekiwania. Na podstawie tego doświadczenia J. Clifford zaproponował przekształcenie muzeów w przestrzenie dialogu i negocjacji kwestionujące monopol kuratorskiej narracji i pozwalające społecznościom źródłowym współtworzyć znaczenia dotyczące własnych kultury i tożsamości (Clifford 1997: 188–218).

Krytyczne podejście, wrażliwe wobec wyzwań i kryzysów współczesności oraz nastawione na tworzenie społecznie użytecznej wiedzy, towarzyszyło również instytucjonalizacji antropologii muzealnej w Polsce. W 2014 roku, w ramach wydawnictw Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, powstało nowe czasopismo, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej" (w skrócie „ZWAM"), które w założeniu miało

stać się przestrzenią rozwoju antropologicznej debaty na temat muzeum jako zjawiska kulturowego. Inicjatorka i redaktor naczelna nowego wydawnictwa, Katarzyna Barańska, w słowie wstępnym do pierwszego numeru czasopisma, podkreśliła:

> Chcemy dyskutować o tym, jaką współcześnie rolę w kulturze odgrywają muzea, jaki jest sens ich istnienia i – co z tego wynika – w jakim kierunku powinny się rozwijać. […] Zależy nam bardzo na tym, by doprowadzić do stałej obecności myślenia antropologicznego w muzeach, a także na tym, by muzea, jako zjawiska kulturowe, zostały poddane dogłębnej interpretacji w ramach naszej dyscypliny (2014: 5).

Jednocześnie rozwijana na łamach „ZWAM-u" antropologia muzealna świadomie wykracza poza przestrzeń wyłącznie akademicką, łącząc zarówno tych, „dla których muzea pozostają polem badawczym", jak i tych, dla których są one „polem działań praktycznych" (Barańska 2014: 8). Stoi za tym wyrażone *explicite* założenie, że

> muzea są pełnoprawnymi uczestnikami społecznej gry znaczeń, pozwalającymi współczesnemu człowiekowi na poszukiwanie swego miejsca w świecie. Jak żadne inne instytucje mogą być inicjatorami ważnych debat, w których przez oświetlenie historii światłem teraźniejszości równocześnie tworzą ważny przekaz ku przyszłości (Barańska 2014: 9).

Nieprzypadkowo też w pierwszym numerze czasopisma znalazło się polskie tłumaczenie tekstu Dipesha Chakrabarty'ego, indyjskiego badacza zajmującego się teorią postkolonialną, „Muzeum w społeczeństwach późnodemokratycznych", w którym autor podkreśla rolę tej instytucji w tworzeniu aktywnego, świadomego i dobrze poinformowanego społeczeństwa.

Do tekstu D. Chakrabarty'ego odwoływała się również Anna Ziębińska-Witek (2015), której prace stanowią kluczowy głos w polskiej krytycznej muzeologii, odsłaniając mechanizmy konstruowania narracji we współczesnych muzeach historycznych. W swoich analizach pokazuje, że

muzea historyczne w Europie Środkowo-Wschodniej często funkcjonują jako areny walki o pamięć, a nawet narzędzia legitymizacji władzy, zawłaszczając prawo do definiowania wspólnoty i jej wartości (Ziębińska-Witek 2018: 10; 2011). W odpowiedzi proponuje koncepcję muzeum jako przestrzeni wielogłosu i otwartej interpretacji opartej na transparentności, dzieleniu się autorytetem i dialogu z publicznością (Ziębińska-Witek 2015: 117).

Dużym wyzwaniem antropologii muzealnej jest włączenie tych nowych koncepcji i postulatów we współczesną praktykę. Przejawem tej potrzeby było utworzenie w 2020 roku w „ZWAM-ie" działu „Muzeum reagujące", w którym zaczęły się pojawiać artykuły pokazujące, w jaki sposób muzea reagują, mogą reagować czy też powinny reagować na kryzysy i problemy, takie jak pandemia (np. Kosińska 2020), zmiany klimatyczne (np. Janus 2021), a od 2022 roku – także wojna (np. Kozakewycz 2023). Tak rozumiana antropologia muzealna nie ogranicza się zatem do refleksji nad ideą muzeum etnograficznego, a zachęca do szerokiego spojrzenia na kulturotwórczą rolę muzeów wobec dynamicznie zmieniających się wyzwań współczesnego świata[1].

Antropologiczne badania ukraińskich muzeów

W tym kontekście niezwykle cenne jest doświadczenie ukraińskich muzealników, którzy aktywnie zareagowali na wydarzenia jesieni 2013 roku w Ukrainie, gdy pokojowe protesty przeciwko odłożeniu w czasie podpisania umowy stowarzyszeniowej z Unią Europejską zostały brutalnie rozpędzone przez Berkut, dając początek coraz bardziej dramatycznym wydarzeniom ujętym później w ramy Rewolucji Godności. Jako pracownicy instytucji ideologicznie, administracyjnie i finansowo zależnych od władzy, musieli oni znaleźć odpowiedź na pytanie – „jak powinny zareagować muzea w momencie, gdy dochodzi do głębokiego konfliktu między

[1] Oczywiście temat muzeum etnograficznego, jego kolonizacyjnego wydźwięku i misji w XXI wieku, jest wciąż chętnie eksplorowany w ramach antropologii muzealnej, również na polskim gruncie badawczym (zob. Barańska 2016).

rządem a społeczeństwem?" (Poshyvailo 2013). W kolejnych miesiącach, gdy Rosja rozpoczęła działania zbrojne przeciwko Ukrainie, wkraczając na Krym i organizując zbrojne powstania separatystów w Donbasie, ukraińscy muzealnicy stanęli przed kolejnym wyzwaniem tworzenia wystaw muzealnych o dziejącej się historii w warunkach trwającej agresji na własny kraj.

Należy zauważyć, że heroiczne wydarzenia pierwszej połowy 2014 roku i lat kolejnych uwolniły w Ukraińcach poczucie nie tylko patriotycznego przywiązania (Kulyk 2024), ale również poczucie sprawstwa i podmiotowości. Zmiany te objawiły się, między innymi, oddolnie inspirowanymi aktywnościami mającymi na celu upamiętnienie dziejącej się historii i jej bohaterów. Przybrały one formę pomników, tablic i ścian pamiątkowych, murali oraz różnego rodzaju wystaw. To nasycenie przestrzeni publicznej znaczeniami związanymi z dziejącą się historią, będące specyficzną formą uhistorycznienia przestrzeni (Szpociński 2008: 17), świadczy o istniejącym wśród Ukraińców poczuciu, że na ich oczach dzieją się wydarzenia przełomowe o wielkim znaczeniu historycznym.

Jak pokazały moje badania (Olzacka 2019; 2021), to właśnie muzea stały się szczególnym miejscem produkcji nowej narracji heroicznej, ale też wytwarzania wspólnoty rozumianej zarówno w kategoriach narodowych, jak i obywatelskich. Badane przeze mnie instytucje charakteryzowały się oddolnym, demokratycznym i spontanicznym sposobem ich tworzenia, bezprecedensowym w historii ukraińskiej muzeologii. Dotyczyło to zarówno nowoutworzonej instytucji – Narodowego Muzeum Rewolucji Godności w Kijowie – jak i projektów wystawienniczych tworzonych w ramach struktur istniejących muzeów państwowych – Muzeum Operacji Antyterrorystycznej, które powstało przy Narodowym Historycznym Muzeum im. D. Jawornickiego w Dnieprze oraz projekt „Ukraiński Wschód" prowadzony przez pracowników Narodowego Muzeum Historii Ukrainy w Drugiej Wojnie Światowej w Kijowie. Wybrane przeze mnie przypadki to największe, najszybciej powstałe i najbardziej wpływowe instytucje tego typu w Ukrainie, ilustrujące szerszy proces demokratyzacji pamięci, charakteryzujący się oddolnym i spontanicznym tworzeniem

przestrzeni upamiętniających nowych ukraińskich bohaterów (Sklokina 2018; Olzacka 2019).

W gromadzeniu, a przede wszystkim organizowaniu i analizowaniu, materiałów przydatna okazała się dla mnie metoda etnografii instytucjonalnej, którą zastosowała Amy Sodaro (2018) w swoich porównawczych badaniach muzeów memorialnych. W każdej z badanych instytucji przyglądałam się zatem nie tylko samej wystawie, ale także procesowi jej wytwarzania, jej codziennemu funkcjonowaniu, organizowanym wokół niej wydarzeniom oraz tworzącej się wokół wystawy społeczności.

Dlatego obok dokumentacji wystaw i wchodzących w jej skład obiektów, a także zwiedzania każdej z ekspozycji z różnymi grupami – w tym z kuratorem podczas indywidualnego oprowadzania – bardzo ważne były dla mnie półustrukturyzowane wywiady oraz mniej sformalizowane rozmowy z osobami zaangażowanymi w tworzenie tych nowych projektów muzealnych. W wywiadach zwracałam uwagę na rozpoznanie roli uczestników i świadków wydarzeń, a także bliskich osób poległych w kreowaniu ekspozycji. Interesowały mnie również relacje pomiędzy badanymi instytucjami a urzędnikami regionalnego i centralnego szczebla i ich potencjalny wpływ na treść wystaw. Starałam się także jak najlepiej zrozumieć doświadczenie pracy związanej z tworzeniem publicznych reprezentacji niedawnych tragicznych wydarzeń oraz kontaktu z trudnymi eksponatami, takimi jak drastyczne zdjęcia, broń, którą w niedalekiej przeszłości zadawano akty przemocy, zdeformowane wybuchami czy nawet zakrwawione elementy stroju i wyposażenia walczących, poszarpane flagi z miejsc szczególnie ważnych bitew. Rozmowy te pomogły mi zrozumieć, jak sami muzealnicy rozumieją swoją misję związaną z tworzeniem wystaw muzealnych o trwającym konflikcie i jak definiują wyzwania, przed którymi stanęli.

Dodatkowymi materiałami, jakie gromadziłam podczas badań, były różnego rodzaju publikacje wytwarzane przez badane instytucje (ulotki, prospekty, gazetki, książki) oraz artykuły w ukraińskiej prasie, które pogłębiały moją wiedzę na temat funkcjonowania muzeum w kontekście społecznej aktywności. Regularnie śledziłam również media społecznościowe muzeów, co dało mi możliwość nie tylko zdalnej obserwacji

wydarzeń, w których nie mogłam uczestniczyć, ale także przyjrzenia się cyfrowemu życiu muzeów i tworzących się wokół nich wirtualnych społeczności (por. Olzacka 2024).

Muzeum z narodem: rola środowiska muzealnego w procesie przemian

Jednym z celów moich badań była rekonstrukcja kulturowego i politycznego kontekstu powstawania nowych projektów muzealnych (por. Sodaro 2018: 6), ze szczególnym uwzględnieniem roli muzealników, którzy byli jednocześnie świadkami i uczestnikami muzealizowanych wydarzeń.

Inicjatorami kijowskiego Muzeum Rewolucji Godności byli protestujący na Majdanie pracownicy instytucji kulturalnych, którzy już podczas protestów zaczęli gromadzić przedmioty, takie jak wyposażenie rewolucjonistów, banery, ulotki, plakaty oraz inne formy artystycznej ekspresji. Na czele grupy stanęli aktywista i muzealnik Wasyl Rożko, etnolog z Muzeum Iwana Gonczara Ihor Poszywajło oraz archeolodzy związani z muzeami, Timur Bobrowski i Katryna Czujewa. W listopadzie 2015 roku ich oddolna inicjatywa zyskała formalny status i finansowanie z budżetu państwowego. Mimo włączenia do struktur państwowych, muzeum zachowało oddolny i otwarty na społeczną partycypację charakter. Jak podkreślają twórcy, koncepcja muzeum powstaje we współpracy z rodzinami Bohaterów Niebiańskiej Sotni oraz uczestnikami Rewolucji Godności[2]. Dyrektorem instytucji, wyłonionym w publicznym konkursie, został I. Poszywajło – jeden z inicjatorów muzeum, niezwiązany z żadnymi wcześniejszymi układami politycznymi.

Również pierwsze muzeum poświęcone rosyjskiej agresji było efektem oddolnej inicjatywy weteranów operacji antyterrorystycznej (ATO). Powstało w Dnieprze, mieście, które wiosną 2014 roku stało się forpocztą Ukrainy, a jego mieszkańcy masowo wstępowali do

[2] Główny budynek muzeum nie został wciąż wybudowany, choć od 2019 roku instytucja prowadzi działalność wystawienniczą, edukacyjną i kulturalną w Centrum Wystawowym i Informacyjnym Muzeum Majdanu, otwartym w odnowionym budynku związków zawodowych na Placu Niepodległości w Kijowie.

ochotniczych batalionów i tworzyli cywilne grupy wolontariuszy wspierające działania wojenne. W 2017 roku otwarte zostało Muzeum ATO, poświęcone ich wysiłkowi[3]. Dyrektorem muzeum został związany już wcześniej z Muzeum Historycznym w Dnieprze Wadim Jakuszenko, aktywny uczestnik działań zbrojnych, a przewodnikami po wystawie – weterani. Zaowocowało to powstaniem zaangażowanej, a jednocześnie zindywidualizowanej, narracji muzealnej. Ekspozycję tworzą autentyczne przedmioty przywiezione ze strefy działań wojennych, takie jak wozy bojowe, elementy bunkrów, uzbrojenie i wyposażenie żołnierzy, a także przedmioty przekazane przez rodziny i bliskich poległych, takie jak szachy, ikony, list od matki czy uszkodzony w wyniku wybuchu telefon komórkowy.

Z kolei projekt „Ukraiński Wschód", stworzony przy największym ukraińskim muzeum wojennym, Muzeum Historii Ukrainy w Drugiej Wojnie Światowej, został zainicjowany przez pracowników muzeum, którzy co prawda nie brali bezpośrednio udziału w działaniach wojennych, ale od początku wspierali walczących jako wolontariusze. W ramach projektu na parterze głównego budynku muzeum otwarto ewoluującą od stycznia 2015 roku wystawę poświęconą wojnie na wschodzie kraju. Pracownicy muzeum zgromadzili tysiące przedmiotów, a także zdjęcia i materiały wideo dokumentujące te wydarzenia. W tworzeniu wystawy brali też udział weterani i wolontariusze, którzy przekazywali swoje historie i związane z nimi przedmioty, a także pomagali w transporcie ciężkich obiektów ze strefy działań wojennych.

Opisany powyżej ukraiński b o o m m u z e a l n y świadczy o głębokich zmianach w rozumieniu funkcji i misji muzeum wśród dużej części ukraińskich muzealników. Jak wspomina I. Poszywajło (2016), w jego przypadku impulsem do zmiany był artykuł ekspertki muzealnej Lindy Norris, który powstał w reakcji na brutalne stłumienie protestu przez oddziały Berkutu na początku grudnia 2013 roku. W tekście „If I Run a Museum

[3] Pełna nazwa projektu to Muzeum „Obywatelski Zryw Dnieprowszczyzny w wydarzeniach ATO" (Muzeĭ „Hromadianskyi podvyh Dnipropetrovshchyny v podiiakh ATO"). W 2019 roku instytucja zmieniła nazwę na Muzeum Współczesnej Rosyjsko-Ukraińskiej Wojny (Muzeĭ suchasnoi rosiisko-ukrainskoi viiny).

in Kyiv, Right Now" L. Norris (2013), wyobrażając sobie, że jest dyrektorką kijowskiego muzeum, zaproponowała kompleksowy plan działania oparty na trzech obszarach: reprezentowaniu wartości etycznych i obywatelskich, służbie społeczeństwu oraz tworzeniu nowych muzealnych kolekcji.

Dla ukraińskiego muzealnika, a jednocześnie etnologa, propozycje L. Norris były – jak sam przyznaje – głęboko poruszające (Poshyvailo 2016: 230). Postulaty, by zachęcać pracowników do aktywnego protestu przeciw władzy, otworzyć muzeum dla protestujących, dając im przestrzeń do ogrzania się czy naładowania telefonów, a także gromadzić artefakty związane z Euromajdanem, były jednoczenie proste i przełomowe. Ukazywały kontrast pomiędzy zatrzymanymi w czasie i wciąż noszącymi ślady radzieckiej przeszłości ukraińskimi instytucjami kulturalnymi a „zwykłym, nowoczesnym, zachodnim muzeum" (por. Poshyvailo 2016: 230).

Zainspirowany tym artykułem I. Poshyvailo, 17 grudnia 2013 roku, opublikował własny tekst w „Historycznej Prawdzie", prowokując swoich kolegów i koleżanki pytaniami: „Co powinniśmy robić w tej sytuacji? Udawać, że nas to nie dotyczy?" (Poshyvailo 2023). Artykuł rozpoczął dyskusję wśród pracowników ukraińskich instytucji kulturalnych, kładąc podwaliny pod koncepcję m u z e u m z n a r o d e m. Kolejne miesiące i lata pokazały, że koncepcja ta nie pozostała jedynie na papierze, ale została wprowadzona w życie w instytucjach, których działalność obserwowałam podczas swoich badań.

Ukraińskie muzea jako laboratoria zmiany

Warto podkreślić, że to właśnie krytyczne i odpowiedzialne spojrzenie ukraińskich muzealników na samych siebie, bliskie postawie antropologii, umożliwiło powstanie w Ukrainie bardziej demokratycznego i zaangażowanego muzeum. Jednocześnie podzielenie się autorytetem z widzami zbiegło się z potrzebą dużej części ukraińskiego społeczeństwa, które chciało „wziąć sprawy w swoje ręce", także w tworzeniu narracji

historycznej. Uczestnicy Rewolucji Godności i wojny w Donbasie oraz bliscy poległych pragnęli opowiedzieć własne historie za pomocą przedmiotów, które były świadkami tych dramatycznych wydarzeń, oraz świeckich relikwii, jakie pozostały po nowych bohaterach. Muzea stały się skutecznym narzędziem ich upodmiotowienia, dając im przestrzeń do wspólnej pracy nad pamięcią oraz obiektywizacji ich wspomnień (por. Macdonald 2003).

Dyrektor dnieprowskiego muzeum, Wadim Jakuszenko, pisząc o nowych ukraińskich muzeach, określił je „odbiciem teraźniejszości i świadkiem narodzin zdrowego i wolnego społeczeństwa" (Muzeĭ ATO 2019: 22). Jak zauważyłam w swoich badaniach, muzea te stały się nie tylko odbiciem zmian zachodzących w ukraińskim społeczeństwie po 2014 roku, ale też ważnym narzędziem tych zmian. Stąd analiza ukraińskich doświadczeń w kontekście antropologii muzealnej wzbogaca naszą wiedzę o roli muzeum w XXI wieku. Pokazuje, jak mogą one stać się „laboratorium obywatelskiego aktywizmu, partycypacji i dialogu" (Olzacka 2021: 1040) w społeczeństwie dotkniętym zbrojną agresją.

Świadomie korzystając z doświadczeń nowej muzeologii, która kładzie nacisk na interakcje pomiędzy pracownikami muzeum, kuratorami, artystami, historykami, uczestnikami i świadkami wydarzeń oraz publiką, ukraińskie muzea podjęły wyzwanie, by stać się prawdziwymi obywatelskimi hubami generującymi społeczną solidarność i aktywizm (Muzeĭ Maĭdanu; Muzeĭ ATO 2019). Podczas badań miałam okazje obserwować, jak muzea funkcjonują nie tylko jako zbiory eksponatów, ale także jako żywe przestrzenie, w których odbywają się zajęcia edukacyjne, wydarzenia kulturalne, artystyczne performanse upamiętniające praktyki czy spotkania uczestników wydarzeń z szeroką publiką oraz w prywatnym gronie (Olzacka 2021).

Jednocześnie w procesach tworzenia i działania nowych ukraińskich projektów muzealnych możemy dostrzec ich dekolonizacyjny potencjał. Zrywają one z radziecką tradycją odgórnego narzucania historycznej narracji, co przez dekady skutkowało tworzeniem wystandaryzowanych ekspozycji, nie odzwierciedlających lokalnych doświadczeń i różnych perspektyw (por. Fedor 2015). Muzeum, w którym różni aktorzy mają

możliwość współtworzenia ekspozycji, przestaje być narzędziem represji i propagandy, stając się dźwignią postkolonialnego upodmiotowienia. To podejście dobrze oddaje motto Muzeum Rewolucji Godności: „Poznajemy Wolność! Chronimy Wolność! Tworzymy Wolność!", kładące nacisk na afirmatywną i performatywną rolę muzeum w tworzeniu demokratycznego społeczeństwa.

Instytucje badane w duchu postulatu L. Norris (2013) stają się zatem przestrzeniami etycznego zaangażowania, wspierając procesy budowy oddolnej solidarności i sprawczości. Jednocześnie twórczo odwołują się i rozwijają koncepcję strefy kontaktu J. Clifforda (1997), redefiniując się jako przestrzenie konfrontacji lokalnych narracji z dziedzictwem imperialnym i postsowieckim. Muzea te nie tylko dokumentują historię oporu wobec rosyjskiej dominacji, ale aktywnie uczestniczą w procesie odrzucania kolonialnych modeli pamięci i reprezentacji. Co więcej, badane instytucje nie ograniczają się do realizacji państwowej polityki pamięci, a przekraczają jej ramy, tworząc niezależne przestrzenie samoorganizacji, działające poza strukturami państwa i aktywnie włączające się w międzynarodową współpracę (por. Olzacka 2021).

Nowe ukraińskie muzea stanowią zatem wyzwanie dla sterowanego przez państwo, odgórnego projektu budowania narodu, charakterystycznego dla krajów, które wciąż borykają się z poradziecką kulturą polityczną (por. Kuzio 2002; Fontana 2020: 47). W tym nacjonalizującym projekcie muzea narodowe odgrywają kluczową rolę, artykułując, reprezentując i potwierdzając narodowe mity i wartości (Macdonald 2003). Badania muzeów w byłych radzieckich republikach pokazują, że tworzą one monolityczne narracje narodowej historii, przedstawiając ją jako „niezłamany łańcuch wydarzeń, które doprowadziły do stworzenia niepodległego państwa narodowego" (Blakkisrud, Kuziev 2019: 1001)[4].

[4] W łańcuchu tym silnie zmitologizowane doświadczenie II wojny światowej wciąż pozostaje centralne dla tworzenia tożsamości narodowej w postsocjalistycznym kontekście (por. Fedor 2015: 243). Procesy zachodzące od 2014 roku w ukraińskich muzeach świadczą o przełamywaniu tej heroicznej, radzieckiej narracji (por. Verbytska, Kuzmyn, 2019), co wspierają opisywane projekty muzealne. Niestety, objętość artykułu nie pozwala na omówienie tego tematu.

Takie oficjalne narracje są wykluczające i zamknięte na inne perspektywy narodowej przeszłości i przyszłości.

Alternatywą są projekty muzealne wspierające kształtowanie progresywnej, inkluzywnej i obywatelskiej koncepcji narodu oraz promujące aktywizm i zaangażowanie. Takie muzea mogą stać się przestrzenią rozwiązywania konfliktów społecznych i wspólnego negocjowania znaczeń (por. Heijnen 2010). Ich tworzenie pozostaje jednak wyzwaniem nie tylko w krajach walczących z radzieckim, kolonialnym dziedzictwem, ale też w zachodnich demokracjach (Olzacka 2024: 103–104; por. Muller, Logemann 2017). Dotyczy to zwłaszcza muzeów wojennych, które wciąż zachowują „pół-sakralną aurę" związaną z kultem poległych żołnierzy (por. Winter 2012). Co więcej, jak pokazują badania, zwrot muzeów wojennych ku perspektywie widza i wprowadzenie cyfrowych rozwiązań zwiększających wpływ widza na ekspozycję, nie gwarantują ani demokratyzacji tych instytucji, ani rezygnacji z nacjonalizującej i wykluczającej narracji na temat narodowej historii (Walden 2022: 39; Fontana 2020: 49; por. Olzacka 2024: 103–104; Ziębińska-Witek 2015).

Podobne wyzwania dotyczą ukraińskich muzeów powstających w trakcie trwającej wojny, co sprzyja kreowaniu jednostronnych narracji i utrudnia krytyczną refleksję nad własną historią. Instytucje tworzące ekspozycje o rosyjskiej agresji stają się aktywnymi uczestnikami konfliktu. Jak pokazują doświadczenia bośniackich, izraelskich i palestyńskich muzeów (Mendel, Steinberg 2011; Banjeglav 2019), może to prowadzić do zawłaszczenia muzealnej narracji przez określone grupy, a także jej weaponizacji, czyli wykorzystania wystaw jako narzędzi mobilizacji i walki o międzynarodową legitymizację działań wojennych. Podobne ryzyko instrumentalizacji oraz pogłębiania międzygrupowej nieufności i antagonizmów dotyczy także tworzenia muzeów na terenach post-konfliktowych (por. Wnuk, Abramowicz 2015).

Zakończenie: Ukraina i antropologia muzealna po 2022 roku

Po 2022 roku ukraińskie muzea stanęły przed nowymi wyzwaniami związanymi z brutalną, pełnoskalową inwazją Rosji na Ukrainę. Celem Rosjan jest nie tylko zniszczenie ukraińskiej państwowości, ale także tożsamości narodowej i kultury, co sprawiło, że muzea stały się celem ataków. Konsekwencją są ogromne straty dziedzictwa kulturowego oraz osłabienie profesjonalnego środowiska muzealników w Ukrainie (Kozakewycz 2023; Muravska, Hnidyk 2023).

Jednocześnie, w obliczu inwazji, to właśnie pracownice i pracownicy ukraińskich muzeów przejęli odpowiedzialność wykraczającą poza ich standardowe obowiązki. Stanęli oni na czele inicjatyw związanych z ratowaniem i ochroną zagrożonych wojną dóbr kultury, rozpoczęli kolekcjonowanie przedmiotów i historii związanych z trwającą inwazją, ale także zainicjowali projekty wspierające odporność psychiczną społeczeństwa, pomoc humanitarną dla tymczasowo przesiedlonych czy szkolenia umożliwiające funkcjonowanie w warunkach pełnoskalowej wojny.

Dodatkowo wojna przyspieszyła rozwój digitalizacji zbiorów i narzędzi online, które służą zarówno archiwizacji, jak i popularyzacji dziedzictwa kulturowego (Graf 2024). Postulowany przez I. Poszywajło model „muzeum, które jest »o« ludziach, »dla« ludzi i »z« ludźmi" (2013), urzeczywistnił się w 2022 roku w jeszcze bardziej zaangażowanej, praktycznej formie. Ukraińskie muzea przekształciły się w aktywne centra oporu kulturowego oraz budowania odporności społecznej, wpisując się w szersze globalne tendencje transformacji muzeów w obliczu współczesnych kryzysów.

Ponieważ te procesy coraz bardziej interesują badaczy, warto zwrócić uwagę na wiedzę ukraińskich ekspertów i muzealników, która daje unikalny wgląd w działanie muzeów w warunkach wojny. Wyjątkową kolekcją takich tekstów stanowi wydany w 2023 roku numer czasopisma „Museum and Society" poświęcony w całości „depeszom z Ukrainy"[5]. Artykuły w nim zawarte, oprócz wartości akademickiej, dostarczają praktycznej wiedzy o zabezpieczaniu kolekcji i ich ewakuacji w warunkach

[5] Tytuł tego numeru to „Dispatches from Ukraine". Zob. https://journals.le.ac.uk/index.php/mas/issue/view/231.

nagłego kryzysu, współpracy z osobami straumatyzowanymi czy o tworzeniu muzealnych przestrzeni „oporu i odporności". Ta wiedza może być przydatna nie tylko w czasie konfliktu zbrojnego, ale też podczas katastrof naturalnych czy kryzysu migracyjnego.

Jak przyznała redaktorka numeru, Amy Levin (2023), praca z ukraińskimi tekstami była wyzwaniem wiążącym się z wpływem wojny na badania akademickie i ich publikację. W warunkach, w których większość autorek borykało się na co dzień z problemami przetrwania i funkcjonowania w ogarniętym wojną kraju, „narzucanie ścisłych terminów, płynnego akademickiego angielskiego czy starannie udokumentowanych argumentów teoretycznych opartych na zasobach dostępnych w dobrze wyposażonych bibliotekach badawczych wydawało się małostkowe i nieczułe" (Levin 2023: 2). Co więcej, w przedmowie do numeru A. Levin wprost przyznała się, że nie była przygotowana na dylemat, „czy mogę odrzucić tekst, którego treść doprowadziła mnie do łez" (2023: 2). Ostatecznie, mimo że wszystkie teksty przeszły pełen proces recenzyjny, za najważniejszy cel numeru uznano „umożliwienie ukraińskim muzealnikom zabranie głosu i zapewnienie im przestrzeni do wyrażenia swoich myśli" (Levin 2023: 2). W ten sposób numer szanowanego wśród badaczy muzeów i muzealnych praktyków czasopisma akademickiego stał się przestrzenią wyrażania solidarności z walczącymi Ukraińcami, a proces tworzenia i dzielenia się wiedzą – pomostem łączącym ukraińskich badaczy z międzynarodowym środowiskiem ekspertów muzealnych.

Podsumowując, w kontekście rozwijającej się debaty na temat etycznych i metodologicznych wyzwań produkcji wiedzy w społeczeństwie, w którym trwa wojna (Buyskykh 2023; Sereda, Mikheieva 2025), antropologia ma wiele do zaoferowania. Dotyczy to również studiów nad muzeami, w których antropologiczna perspektywa umożliwia łączenie krytycznej refleksji nad rolą tej instytucji z etyczną postawą dopuszczającą empatyczne i zaangażowane podejście do przedmiotu badania. W ten sposób antropologia muzealna, która narodziła się jako postkolonialna krytyka, w rezultacie autorefleksyjnego podejścia antropologów wobec samych siebie, ponownie staje się przestrzenią dyskusji na temat odpowiedzialnej roli nauki w czasie globalnego kryzysu.

Bibliografia

Ames, M. M. (1992). *Cannibal tours and glass boxes: The anthropology of museums*. Vancouver: UBC Press.

Banjeglav, T. (2019). Exhibiting Memories of a Besieged City. The (Uncertain) Role of Museums in Constructing Public Memory of the 1992–1995 Siege of Sarajevo. *Comparative Southeast European Studies*, 67 (1), 1–23. doi: 10.1515/soeu-2019-0001

Barańska, K. (2014). Słowo od Redakcji. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej*, 1, 5–10.

Barańska, K. (2016). Słowo od Redakcji. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej*, 3, 5–8.

Blakkisrud, H. & Kuziev, F. (2019). Museums, memory and meaning creation: (re)constructing the Tajik nation. *Nations and Nationalism*, 25 (3), 997–1017. doi: 10.1111/nana.12519

Buyskykh, J. (2023). Beyond Epistemic Violence: Un-Silencing Diverse Ukrainian Voices. *Etnografia Polska*, 67 (1–2), doi: 10.23858/EP67.2023.3634

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, J. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Demel, G. (2019). Matka-Ojczyzna wzywa! Muzeum Historii Ukrainy podczas Drugiej Wojny Światowej – Kompleks Memorialny w Kijowie: ukraińska narracja o wojnie. *Kultura i Społeczeństwo*, 63 (2), 191–226. doi: 10.35757/KiS.2019.63.2.8

Fedor, J. (2015). War Museums and Memory Wars in Contemporary Poland. In: W. Logan, M. N. Craith & U. Kockel (eds.), A Companion to Heritage Studies (p. 243–267). Oxford: Wiley.

Fontana, E. (2020). Meanings of the "Museum Boom" in Contemporary Poland and Elsewhere. *Museum Anthropology*, 43 (1), 45–59. doi: 10.1111/muan.12217

Graf, S. (2024). Instant memories of the Russian war against Ukraine – mapping the virtual Meta History: Museum of War. *Memory, Mind & Media*, vol. 3. doi: 10.1017/mem.2024.5

Greene, C. S. (2015). Museum Anthropology. In: R. Scott & S. Kosslyn (eds.), *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences* (p. 1–15). Hoboken, NY: John Wiley & Sons, Inc.

Heijnen, W. (2010). The New Professional: Underdog or Expert? New Museology in the 21st Century. *Cadernos de Sociomuseologia–Sociomuseology*, 37, 13–24.

Herle, A. (2016). Anthropology museums and museum anthropology. In: F. Stein (ed.), *The Open Encyclopedia of Anthropology*. doi: 10.29164/16museums

Janus, A. (2021). Kultura dla klimatu. Nowa rola instytucji muzealnych w dobie kryzysu klimatycznego. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej*, 8, 249–258. doi: 10.12775/ZWAM.2021.8.14

Kosińska, O. (2020). Muzeum w domu – działania w trakcie pandemii. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej*, 7, 311–316. doi: 10.12775/ZWAM.2020.7.17

Kozakewycz, O. (2023). Muzea i sztuka w czasie wojny: nowe symbole, znaczenia, wyzwania. Doświadczenie Ukrainy. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej*, 10, 241–278. doi: 10.12775/ZWAM.2023.10.13

Kulyk, V. (2024). National Identity in Time of War: Ukraine after the Russian Aggressions of 2014 and 2022. *Problems of Post-Communism*, 71 (4), 296–308. doi: 10.1080/10758216.2023.2224571

Kuzio, T. (2002). History, Memory and Nation Building in the Post-Soviet Colonial Space. *Nationalities Papers*, 30 (2), 241–64.

Levin, A. (2023). Introduction: Voices from Ukrainian Museums. *Museum & Society*, 21 (2), 1–3.

Macdonald, S. (2003). Museums, National, Postnational and Transcultural Identities. *Museum and Society* 1 (1), 1–16. doi.org/10.29311/mas.v1i1.3

Mendel, Y. & Steinberg, A. R. (2011). The museological side of the conflict: Israeli exhibition of terror and the Palestinian Museum of

prisoners. *Museum and Society*, 9 (3), 190–213. doi: 10.29311/mas.v9i3.184

Muller, A. & Logemann, D. (2017). War, Dialogue, and Overcoming the Past: The Second World War Museum in Gdańsk, Poland. *The Public Historian*, 39 (3), 85–95. doi: 10.1525/tph.2017.39.3.85

Muravska, S. & Hnidyk, I. (2023). Ukrainian Museums' Exhibitions and Educational Programmes During the First Six Months of War. *Museum & Society* 21 (2), 33–39. doi: 10.29311/mas.v21i2.4295

Muzeĭ ATO Dnipro. (2019). Dnipro: Dnipropetrovska Oblasna Derzhavna Administratsiia.

Muzeĭ Maĭdanu. (b.d.). Misiia, Viziia, Meta. Pozyskano z http://www.maidanmuseum.org/uk/storinka/misiya-0

Norris, L. (2013). If I Run a Museum in Kyiv, Right Now. Pozyskano z https://uncatalogedmuseum.blogspot.com/2013/12/if-i-ran-museum-in-kyiv-right-now.html

Olzacka, E. (2019). Proces społecznej konstrukcji bohatera w warunkach trwającego konfliktu – analiza na przykładzie heroizacji uczestników ukraińskiej Rewolucji Godności i wojny w Donbasie. *Kultura i Społeczeństwo*, 63 (2), 253–274. doi: 10.35757/KiS.2019.63.2.10

Olzacka, E. (2021). The Role of Museums in Creating National Community in Wartime Ukraine. *Nationalities Papers*, 49 (6), 1028–1044. doi: 10.1017/nps.2020.39

Olzacka, E. (2024). War and "museum front" in a digital era: The Ukrainian War Museum during the Russian invasion of Ukraine. *Media, War & Conflict*, 17 (1), 98–115. doi: 10.1177/17506352231175077

Poshyvailo, I. (2013). Muzei Ukrainy i Evromaidan: uchymosia buty z narodom. *Istorychna prawda*, 17 grudnia. Pozyskano z https://www.istpravda.com.ua/articles/2013/12/17/140428/

Poshyvailo, I. (2016). W: T. Kovtunovych & T. Pryvalko (red.), *Maidan vid pershoi osoby. Mystetstvo na barykadakh* (s. 230–237). Kyiv: Ukrainskyi instytut natsionalnoi pamiati.

Pratt, M. L. (1991). Arts of the Contact Zones. *Profession*, 33–40. Pozyskano z http://www.jstor.org/stable/25595469.

Sereda, V. & Mikheieva, O. (2025). How (Not) to Study a War-Affected Society: Challenges of Knowledge Production in Ukraine and Elsewhere. *Nationalities Papers*, 1–20. doi: 10.1017/nps.2024.56

Sklokina, I. (2018). Vshanuvannia Nebesnoï Sotni ta zahyblykh v ATO. W: G. Kasianov (red.), *Polityka i pam'iat: Dnipro– Zaporizhzhia Odesa– Kharkiv vid 1990-kh do sohodni* (s. 135–144). Lviv: FOP Shumylovych.

Sodaro, A. (2018). *Exhibiting Atrocity: Memorial Museums and the Politics of Past Violence*. Newark: Rutgers University Press.

Szpociński, A. (2008). Miejsca pamięci (lieux de mémoire). *Teksty drugie*, 4, 11–20.

Verbytska, P. & Kuzmyn, R. (2019). Between amnesia and the »war of memories«: politics of memory in the museum narratives of Ukraine. *Muzeológia a kultúrne dedičstvo*, 7 (2), 23–34.

Walden, V. G. (2022). The memorial museum in the digital age. In: V. G. Walden (ed.), *The Memorial Museum in the Digital Age* (p. 20–53). Falmer, Sussex: REFRAME Books.

Winter, J. (2012). Museums and the Representation of War. *Museum and Society*, 10 (3), 150–163. doi: 10.29311/mas.v10i3.211

Wnuk, R. i Abramowicz, A. (2015). Serbskie i chorwackie upamiętnienia obozu w Jasenovcu: konflikty pamięci. W: A. Ziębińska-Witek, G. Żuk (red.), *Muzea w kulturze współczesnej* (s. 107–123). Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Ziębińska-Witek, A. (2011). *Historia w muzeach: Studium ekspozycji Holocaustu*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Ziębińska-Witek, A. (2015). Muzea historyczne w XXI wieku: Transformacja czy trwanie?, *Kultura Współczesna*, 4, 106– 123.

Ziębińska-Witek, A. (2018). *Muzealizacja komunizmu w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.04 Lud, t. 109, 2025

Pavlo Leno
Department of Archeology, Ethnology and Cultural Studies
Uzhhorod National University
pavlo.leno@uzhnu.edu.ua
ORCID: 0000-0002-4196-6173

RE/NAMING AS COLONIZATION AND IMPERIAL PRACTICE. THE CASE STUDY OF TRANSCARPATHIA OF THE SECOND HALF OF THE 19TH – MIDDLE OF THE 20TH CENTURY

Zmiana nazwy jako praktyka kolonialna i imperialna. Studium przypadku Zakarpacia od połowy XIX do połowy XX wieku

Abstract. Renaming practices have attracted the attention of many scholars of empire and colonialism, who usually interpret them as an act of authority and an instrument of domination. Re/naming often resulted in the appropriation or even destruction of "alien" toponymic space and, at the same time, the formation of the identity of the titular population of the empire through mapping tools that allowed the collective "we" to reach new horizons. Place names are variously expressions of identity, power, location, and culture, linking geography and language at both metaphorical and material, and symbolic and substantiative levels. The paper explores the benefit of tracing the historical renaming policies, as it gives important clues to what successive regimes considered crucial to remember and what needed to be forgotten. The paper explores how the identity of people and places are often held hostage by naming practices. Historical narratives were perennially redrafted on signs and maps throughout history, and Transcarpathia was claimed and reclaimed, moved from one empire to the next, without a single river being diverted or a shovel of dirt being moved.

Keywords: Hungarian Rus; Subcarpathian Rus; Transcarpathia; renamings; oikonyms; street place names; imperial and colonization practices

Streszczenie. Praktyki zmiany nazw przyciągają uwagę wielu badaczy zajmujących się imperializmem i kolonializmem. Zazwyczaj interpretują je oni jako akt władzy i narzędzie dominacji. Zmiana nazw często skutkowała zawłaszczeniem, a nawet zniszczeniem „obcej" przestrzeni toponimicznej, a jednocześnie sprzyjała kształtowaniu tożsamości ludności imperium za pomocą narzędzi kartograficznych, które pozwalały zbiorowości „my" osiągnąć nowe horyzonty. Nazwy miejsc są wyrazem tożsamości, władzy, lokalizacji i kultury, łącząc geografię i język zarówno na poziomie metaforycznym, jak i materialnym, symbolicznym i merytorycznym. Artykuł bada korzyści płynące z prześledzenia historycznych polityk zmiany nazw, ponieważ dostarcza ważnych wskazówek dotyczących tego, co kolejne reżimy uważały za kluczowe do zapamiętania i zapomnienia. Artykuł bada, w jaki sposób tożsamość ludzi i miejsc staje się często zakładnikiem praktyk nazewniczych. W całej historii narracje historyczne były nieustannie przerabiane na znakach i mapach, a Zakarpacie było zajmowane i odzyskiwane, przechodząc z jednego imperium do drugiego, bez zmiany biegu rzeki czy przesunięcia choćby jednej łopaty ziemi.

Słowa kluczowe: Ruś Węgierska; Ruś Podkarpacka; Zakarpacie; zmiany nazw; oikonimy; nazwy ulic; praktyki imperialne i kolonizacyjne

Introduction

Transcarpathia is the westernmost administrative region of Ukraine, bordering Poland, Hungary, Slovakia, and Romania. The region is a compelling example of a multicultural borderland, which still marks a distinct cultural boundary between Central and Eastern Europe[1]. In the 20th

[1] I share the opinion of scholars who believe that the cultural border is still clearly visible on the map of Europe (in particular, Gabriela Kiliánová (1994). Central and Western Europe share the cultural commonality of the Gothic, Renaissance, and Baroque periods.

century this land often changed state affiliation[2]. The formation of each new government was accompanied by active toponymic transformations that were made to mark the acquired territory and "appropriate" the geographical space of the region. The changes primarily concerned oikonyms (names of settlements) but often affected oronyms (names of any landform), hydronyms (names of rivers) and finally also spreads to street toponyms. Active state practices of renaming became commonplace in the 20th century. However, it should be noted that the roots of these processes can be seen much earlier – in the second half of the nineteenth century. New street names appealed to historical memory, constructed the cultural/symbolic spaces desired by the new authorities, and accordingly, and indirectly, influenced the identities of the local residents in the region: Carpathian Ruthenians (Ukrainians)[3], Hungarians, Slovaks, Romanians, Germans, Jews, etc.

Usually, toponymic renamings were justified by the requirements of the official linguistic, and later historical, policy of the states to which Transcarpathia belonged, as evidenced by some existing studies (Chernychko, Fedynets' 2014; Zan 2022) and my preliminary conclusions based on archival evidence (Leno 2018c; 2019b). As an ad hoc process,

However, Central Europe (or, more precisely, Central and Eastern Europe) simultaneously experienced a different religious and cultural influence, as it became the meeting point of the Western (Roman) and Eastern (Byzantine) waves of Christianisation. This contributed to the development of a very specific and ethnically, religiously, and culturally heterogeneous region, which is different from both Western and Eastern Europe. The territory of modern-day Transcarpathia is an example of that part of Central and Eastern Europe where different religious traditions have overlapped with other borders (economic, political, memorial, etc.).

[2] Kingdom of Hungary (Austro-Hungarian Empire) until 1918, Czechoslovakia (1919-1939), Kingdom of Hungary/Regency (1939-1944), Transcarpathian Ukraine (1944-46), Ukrainian Soviet Socialist Republic (1946-1991), Ukraine – from 1991.

[3] There are several main versions of the ethnic origin of Carpathian/Hungarian Rusyns (or Ruthenians). Some believe that they are a separate Slavic ethnic group, while others claim that they are part of Ukrainians. Rusyns/Ruthenians is an ancient ethnonym of Ukrainians, dating back to the times of medieval Kyivan Rus. This ethnonym was widespread in western Ukraine even in the nineteenth century. Phonetically, the term is similar to the ethnonym Russians, but they are names of two different ethnic groups. The change of the name "Rusyns" to "Ukrainians" is discussed in the monograph by IEvhen Nakonechnyï (2004).

toponymic "appropriation" of the region consequently resulted in local names being regularly ignored or distorted.

This article is primarily an attempt to delve into the problem of name changes, as well as to consider them as a means of influencing the processes of identification of the population in the region in the 20th century, when Transcarpathia was under the rule of Austro-Hungarian empire, Czechoslovakia, Hungarian Kingdome and later the Soviet Union. The main task of my research, therefore, is to review and analyse the changes in oikonyms and street toponyms that occurred in Transcarpathia during the end of the 19th to the middle of the 20th century. The lower chronological boundary begins with the period of active toponymic innovations by the Hungarian Kingdom. The upper boundary is associated with the establishment of the Soviet power, which in 1944-1946 introduced names that, with minor changes, functioned on the territory of the region practically until 2022[4].

Transcarpathia has long attracted researchers of national movements and borderlands scholars, but this region has not often been analysed from a postcolonial perspective. Although there are many works on the history of Central European countries within the framework of postcolonial concepts (Surman 2013: 233), at the same time, criticism of such attempts has spread. In particular, Ewa Domanska warned against the uncritical application of postcolonial theory (2008: 164), and Joseph Feinberg (2024) noted researchers' lack of understanding of the logic of imperial and colonial practices when outlining the concepts of intercultural domination in Eastern Europe.

Attempts to apply a postcolonial approach to the study of Transcarpathia include the studies by Herza (2022a, 2022b), Brown (2016), Holubec

[4] After the USSR collapse in 1991, de-Sovietization of toponymic names took place in Transcarpathia. But it affected only the largest streets and squares. After the Russian occupation of Crimea and its role in establishing of the separatist republics of LPR and DPR in 2014, Ukrainian parliament adopted four so-called "decommunization laws". Their implementation led to the dismantling of many communist-era monuments, but left the names of streets in many cities and villages unchanged. Russia's current full-scale aggression against Ukraine has caused a more radical wave of toponymic changes, as a result of which, since 2022, most street toponyms in the region have been renamed.

(2014), and Schmidt (2018), who focus on the history of the interwar (Czechoslovak) period but neither delve into the earlier period of the Kingdom of Hungary, and nor involve the Soviet period. While Soviet researchers considered the history of the region from an anti-colonial perspective[5], their works are characterized by a tendentious exaggeration of the economic exploitation of the region by the Hungarian and Czechoslovak authorities. These conclusions were, of course, dictated primarily by the ideological requirements of the Soviet period and were not the result of any deep academic analysis. Similar narratives can be traced to some extent in more modern studies: Narysy (1995)[6], Pushkash (2006), Zakarpattia (2010).

This study is informed by the maps of the 19th and 20th centuries, which allow tracing of how official oikonyms changed[7]. These names are also found in Hungarian and Czechoslovak guidebooks. In particular, the "Geographical Dictionary of Hungary" of 1851, which was recently republished (Fyïnesh 2011), contains information about approximately five hundred cities, towns, and villages of the region. In addition to oikonyms, the author mentions some hydronyms and oronyms. The names of cities and villages were of interest to ethnographers of the Carpathian borderland, in particular to Petrov (1911) and Tomashivskyï (1910). These researchers at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries dealt with the problem of the ethnographic boundaries of the Carpathian/Hungarian Ruthenians, Slovaks, Romanians, and Hungarians. Information about Czechoslovak names can be found in interwar publications, in particular the guidebook by IAroslaw Dostal (Dostal 2014), which was recently published in Ukrainian, or the list of names of the toponymic commission

[5] During the Soviet era, virtually all researchers of the pre-Soviet history of Transcarpathia used anti-colonial narratives in their historical, ethnographic, or folklore studies (for example, Shul`ha 1962, Mel`nyk 1970, Il`ko 1973). This was dictated by ideological requirements in the context of the confrontation between the capitalist and socialist worlds. Since they were considered experts, the works of contemporary local historians still uncritically reproduce such theses.

[6] An idea of such works is given by Ernest Gaidel's (2002) critical analysis of the above-mentioned Narysy.

[7] Cadastral and other maps are publicly available on the following resource: https://maps.arcanum.com/en/

as of 1923 (Klima 1923). The latter contains three versions of each settlement's oikonyms: Czech, Hungarian, and local, written in the Cyrillic alphabet. Among the relatively recent ones, it is worth mentioning the fundamental publication by Sebestyén Zsolt (2020), who carefully collected all known historical names of almost every settlement in the region.

A separate source is the materials of the Transcarpathian Regional Archive. It contains information about changes in street toponyms during the Czechoslovak and Soviet periods. These documents make it possible to understand the logic and content of toponymic changes in settlements, and the policy of the state authorities on filling the symbolic space of cities and villages with content. Another type of source, the information from which is used here, is normative documents that regulated the principles of the language policy of the states that included Transcarpathia at the end of the 19th and 20th centuries.

A certain part of the sources used in the article were oral history materials recorded in Transcarpathia over the past 12 years by a team of teachers and students of the Faculty of History of Uzhhorod National University.

Methodology and conceptual framework

The ideas underlying the study of Transcarpathian toponyms lie at the intersection of cultural geography, memory studies, and critical heritage theory. The latter views "… *the act of naming as part of a political, cultural, and social practice*" (cited in Mapara, Siamena 2024: 4). In the context of the aforementioned approaches, naming practices are viewed as a policy of constructing a "… *landscape around certain ideological visions of the past*" (Alderman 2008: 197). The implementation of such a policy is vital for any imperial space and the expansion of control over the physical and human environment. The act of naming in such a configuration usually reflects hegemony and dominance, as a result of which the toponymy of indigenous groups is often marginalized, erased, and sometimes even appropriated (Williamson 2023: 2). The consequences of such a policy are the disruption of the natural connections between

people and their physical environment, which were expressed through the names that existed among indigenous local ethnic groups. In the future, such groups were usually expected to be assimilated and/or marginalized. These statements are similar to the views of representatives championing primordial conceptions of ethnicity, though, there is a connection between the bearer of a certain ethnicity and their "native land": "*The native land is a treasure trove of historical memory and associations…*" (cited in Smit 1994: 19), so any external toponymic and oikonomical renaming would break this connection and, at the same time, form a new geospatial reality that is effectively inhabited in a new way. Accordingly, over time this may lead to the formation of new identities. These acts of imposing new nomenclature upon the local population give us grounds to consider them imperial, even colonial, practices.

Renaming practices in Transcarpathia became widespread in the 19th and especially the 20th century, when the region was under the rule of several states and empires (Habsburg and later Soviet) and at the same time was characterized by peculiar forms of colonial dependence (Shul`ha 1962: 180; Mel`nyk 1970: 120; Il'ko 1973: 74;). Imperialism is usually understood as a set of policies and various practices used to expand power and control, as an ideology and philosophy that drives and gives impetus to colonialism (Saïd 2007). In the case of Transcarpathia, such an interpretation of imperialism can be applied to any stage of its stay in the Habsburg empire or the USSR. However, it is difficult to apply the classical concept of colonialism to the region, which understands it as a military, political and economic situation where a given imperial power extends its control and authority over another people or area. The thesis that colonialism is not just when one country conquers and exerts control over another one; it is also a situation where it claims other resources in the process of dispossessing the original owners (Mapara, Siamena 2024: 2). In particular, in the case of this article, we are talking about historical toponymic names, which can be considered the cultural heritage of local ethnic groups and, accordingly, be a resource that the colonial (to which, with certain clarifications, the Czechoslovak Republic can also be referred) and imperial authorities tried to use for their own purposes. The

consequence of the essentially colonial policy of toponymization was the correction of historical memory and the creation of their own landscape of memory, and at the same time the marginalization and/or erasure of their own toponymic names of local ethnic groups (primarily Ruthenians and Hungarians). This led to the legitimation of the territory, which each old or new government in Transcarpathia tried to implement as soon as possible after the annexation of this land.

Official and Non-Official Names of the Region: Historical Retrospective

Over the past eleven centuries reflected in written documents, the region has changed at least 17 official and semi-official names[8]. This long list demonstrates the lack of subjectivity[9] of the region. In fact, all but one (Карпатська Україна/Carpathian Ukraine) of the names did not reflect the vision of the local population, but were the result of external governance. This is especially noticeable in the twentieth century. The name was changed 11 times, reflecting the will of the official authorities of the countries that controlled Transcarpathia. Most of these names are not very well known to contemporaries.

In English, the most common name for this region is Transcarpathia (Ukr. Закарпаття), which means "the land behind the Carpathians." Another common English name for the region, Subcarpathia, is a literal translation

[8] According to Volodymyr Fenych's calculations, for 1100 years (from the second half of the 9th century till 1946), the territory of Transcarpathia was part of 12 states and was known by the following names: Ruthenian Marka, Upper Hungary, Uzhhorod District, Mukachevo Greek Catholic Diocese, Uzhhorod Ruthenian District, Hungarian Rus, autonomous Ruthenian Kraina, autonomous Ruthenian People's Commissariat - Rus Kraina Province, Territory of the Ruthenians south of the Carpathians or Territory of the South-Carpathian Ruthenians, Subcarpathian Rus, Subcarpathian-Ruthenian Land, autonomous Subcarpathian Rus, autonomous Carpathian Ukraine, Temporary Hungarian Military Administration of Subcarpathia, Regency Administration of the Subcarpathian Territory, People's Council of Transcarpathian Ukraine, and Zakarpattia Oblast (Fenych 2022).

[9] Here I mean that the region (and thus its population) has never been 'historical' in the sense mentioned by Hegel. The region has always been part of another whole, and its population has accepted the names imposed by external governance.

of the Ukrainian Прикарпаття. These two terms represent the two most important interpretations of the region's place in modern European history. Obviously, in this way, the territory of the region can be localized "in front of" or "behind" the Carpathians in terms of a certain political center in the west or east (conventionally, Prague or Budapest or Moscow and Kyiv). Thus, the Hungarian name (Kárpátalja), Czechoslovak name (Subcarpathian Rus) and the modern name (Zakarpattia) have an external origin and do not reflect the locals' perceptions, which are characterized by localizing the place of their residence in the centre of imaginary geographical space.

It should be added that the tourist boom in the interwar and Soviet periods has contributed to the emergence of many unofficial names that have already contributed to the spread of the meme about the "country with hundreds of names". The most famous of them were "Carpathian Babylon", "Silver Land", "Carpathian Davos", "Czech Switzerland", "Africa in the centre of Europe", "Hutsul Country", "Golden Carpathians", etc. Despite the anti-colonial rhetoric of some of them[10], they generally formed a different, exotic, and pastoral image of the Czechoslovak Subcarpathian Rus and Soviet Zakarpattia. Thus, this prompts an analogy with the names of the territories in the large colonial empires (the East Indies, the West Indies, and others) and the visual images of local people, who were described as markedly primitive. Similar practices regarding local names and images of the Transcarpathian population are demonstrated by the authorities of different political states on the territory of Transcarpathia.

[10] First of all, I mean "Africa in the center of Europe," which was used with an ironic critical connotation. This phrase was first used by the Czech writer Ivan Olbracht (real name Kamil Zeman). Olbracht's literary works, as well as the fictional and documentary films to which he was a contributor, are characterized by an anti-colonial character. In particular, the author portrayed the Czechs as colonizers, which is not surprising given his sympathy for left-wing views. These theses were later used by representatives of Soviet historical science, as well as for the purpose of ideological propaganda.

Transcarpathia as a part of the Austro-Hungarian empire (1867-1918)

Hungarians were a state-building, but minority ethnic group in their multinational kingdom. Attempts at assimilating other ethnic groups that took place sporadically even before the era of romanticism did not produce significant results. However, shortly after Herder's prophecy that the Hungarians *"... will disappear some time being assimilated by their more numerous neighbours..."* (cited in Mahochiï 2021: 100) we can observe a systematic and consistent process of Magyarization, which intensified especially after the proclamation of the dualistic Austro-Hungarian monarchy. In 1868, the "XLIV Law on Equality of All Nationalities" was adopted, which declared the kingdom's subjects to be representatives of a single Hungarian nation (ibid.: 86). This law banned national societies and negated the opportunities for the development of national cultures. This was especially painful for the Ruthenians, who made up the majority of the population of Transcarpathia at that time[11]. As a result of the subsequent educational laws, schools that were teaching in national languages were closed in the early twentieth century. *"... The Carpathian Ruthenian seemed doomed to disappear as a separate ethnic group"* (ibid.: 121). A similar trend was expected to impact not only the Carpathian Ruthenians but also other ethnic groups of the kingdom.

The most active processes of Magyarization occurred in the last third of the nineteenth century, but in the field of toponymy they began much earlier. This is traced in the medieval documents of the Kingdom of Hungary in Latin, where a change in the Ruthenian oikonyms can be seen. For example, the first references to the Ruthenian village "Volovoie" in Latin texts are given as "Ökörmező", which is a literal translation of the local Ruthenian name[12]. Such changes were first random, and, by the middle of the nineteenth century, the toponymic maps were full of Ruthenian

[11] On the territory of 4 Comitats, which make up modern Transcarpathia, the official 1910 census recorded 848 428 permanent residents. According to the criterion of a spoken language, 42 % spoke the Ruthenian language, 29 % – Hungarian, 10 % – German, 11 % – Romanian, 5 % – Slovak, and 3 % spoke other languages (Mazurok 2012: 192).

[12] This information was shared with the author by a researcher of the early modern period in Transcarpathia – Mykhaïlo Perun, for which the author is very grateful to him.

names written by Hungarian spelling. Sometimes, these names were supplemented with Hungarian words “haza” (house), “falva/fala” (village), or modifiers “kis” (small), “nagy” (large), “also” (lower), “felső” (upper). For example, the Ruthenian villages of Velykyi Bychkiv and Tereblia were denoted as Nagy Bocsko and Tolaborfalva; the Romanian village of Nyzhnia Apsha – Also-Apsa; the German village Deutsch Mokra – Nemet-Mokra, etc. In the early 1860s, the cadastral maps featured Ruthenian place names written in Cyrillic. After the proclamation of the dualistic monarchy in 1867, they began to be supplemented with the Hungarian equivalents and designations[13].

The traditional Ruthenian phonation of oikonyms, hydronyms, and oronyms was preserved in the first half of the nineteenth century. In particular, the geographical dictionary by Fyïnesh as of the 1850s shows that most of the names are not Hungarian in origin, although they were recorded according to the standards of Hungarian spelling. However, the intention to unify the toponymic space of the country under a single standard led to the systematic renaming of all types of toponyms. This was normalized by Law No. IV as of 1898 “On the Names of Settlements”, according to which a settlement could only have one name (Chernychko, Fedynets’ 2014: 149-150). The governments of Prime Ministers Kálmán Tisza (1889-1890) and Dezső Bánffy (1895-1899) were especially active, yet at the same time, they carried out a campaign of Magyarization of names that had no Hungarian origin (Transcarpathia 2010: 644).

As a result of their activity, toponymic maps of the early twentieth century certify total Magyarization. This concerned not only the Ruthenian but also other local names: German, Slovak, and Romanian. Equally, if in the previous centuries, the literal translation into Hungarian or phonetic Magyarization of local oikonyms was not too common, at the end of the nineteenth century, it became a common practice: Richka (the river) – Kispatak, Chornyi Potik (the Black Stream) – Fekete Patak, Studenoie – Hideg Patak, Lychychovo – Rokamező, etc. Sometimes, in case the

[13] For example: https://maps.arcanum.com/en/map/cadastral/?layers=3%2C4&bbox=2457773.713571259%2C6209146.723238783%2C2509406.9261778956%2C6226536.14717366

equivalent translation was impossible, a new name appeared and thus Pasika (literally – Apiary) became Kishidveg (literally – Small Glass), Skotars'ke (literally – Pastoral) became Kisszolyva (literally – Small Salt), etc. There were other ways of Magyarizing oikonyms, in particular by adding the words mentioned above, as well as some others: telep (settlement), mező (field), szallas (dwelling), and others. Often, when translating the names, the end of the word was replaced: Poroshkovo – Porosko, Cherveniovo – Cserleno, Pryslip – Pereszlo.

In addition to the oikonyms, Magyarization touched local oronyms and hydronyms of pre-Slavonic origin (Popovych 2009: 14). Therefore, the desire to unify the geographical space according to the Hungarian standard concerned even those names that emerged long before the appearance of not only Hungarians but also the Slavs in the Panonian lowlands. As a result of ancient origin, many names could not be translated; in particular, the name of the highest mountain was left unchanged, but with the Hungarian spelling – Hoverla.

The formation of a unified Hungarian system of oikonyms caused dissatisfaction with representatives of national minorities inside the Kingdom and beyond. The most famous is the protest of Galician poets and researchers Ivan Franko, Volodymyr Hnatiuk, Mykhailo Pavlyk, who ascertained the violent assimilation of Hungarian Ruthenians. They noted that on the occasion of celebrating the Millennium[14] in 1896, there were Magyarized the names of the last several dozen Ruthenian settlements (pp. 56-56). They were somewhat mistaken: the renaming lasted until World War I, but even then, they were not finalized (Popovich 2009: 14). Yet Franko and Hnatiuk clearly outlined the consequences of official Hungarian policy: *"...brutal extirpation, spiritual darkness, moral isolation… of Hungarian Ruthenians"* (Franko, Hnatiuk 1895: 59). It is obviously, Hungarian assimilation on the eve of the First World War was quite successful, as there were no loud protests against the Magyarization of school education, including place-name changes,

[14] Millennium is the celebration in 1896 of the thousandth anniversary of the Hungarians' arrival in the Danube Lowland.

among the Transcarpathian population[15]. Researchers of the time, such as Aleksei Petrov, attested to the success of Magyarisation, stating the naturalness of the process of assimilation of Rusyns (Petrov 1911: 95). According to twentieth-century censuses, Ruthenian villages that belonged to Hungarian-dominated comitates and later remained part of Hungary were Magyarized (Leno 2013: 661), unlike those that became part of Czechoslovakia.

Similar processes occurred with other ethnic minorities in the kingdom. The denial of the right to use authentic historical names[16], as well as their replacement with others (imposed from the outside), does not correspond to the logic of imperial practice but is rather an example of colonization. Thus, there occurred negating and de-instrumentalization of the internal "Other". It can also be assumed that the change and distortion of local toponymy influenced the strength of symbolic ties of representatives of a certain ethnicity with their native land. First of all, this applies to representatives of the Ruthenian intelligentsia, who assimilated surprisingly quickly, unlike peasants, who, due to their low level of education, were less intensively assimilated.

It should be noted that Magyarization was not limited to oikonyms. Changes and interventions in the settlements' symbolic space were

[15] The absence of protests among the indigenous population should not be surprising, since at the turn of the nineteenth and twentieth centuries the processes of forming their national identity were not complete, which was complicated by the development of several competing national orientations.

[16] In studying historical names, the researcher can delve into the distant past, as local oronyms and hydronyms often have an ancient (sometimes pre-written) origin. A study of the place-name context of Zakarpattia by linguist Kostiantyn Tyshchenko leads to the conclusion that local place-names often have Slavic morphology, but at the same time, they include plastic fractals of names with toponymic bases of many ethnolinguistic groups of historical neighbours (Tyshchenko 2008: 13). In borderland conditions, it is sometimes difficult to distinguish between the more ancient/historical and authentic toponyms, especially in places where mass migration processes such as the Hungarian resettlement or Vlach colonisation took place. The answer to the question of which name is more or less historical/authentic in borderland conditions is a rather complicated issue and is not the subject of this article. I am focusing on the facts when political authorities representing a certain ethnic group change the toponymy in places of compact residence of representatives of other ethnic groups, regardless of their own naming traditions.

observed, examples of which could be observed even before the proclamation of dualism, which established the priority of Hungarian, not imperial, laws in the Kingdom of Hungary. After the "Spring of Nations", which activated the national revival processes of the Slavic population of the kingdom, in the 1850s street signs with Ruthenian names appeared in the cities of the region[17]. But two years later, they were replaced with Hungarian ones (Sova 1937: 294). The short period of national awakening of Ruthenians was the result of the victory of the Viennese court over the Hungarian revolutionaries, followed by a short period of the so-called absolutist regime, which, despite the general trend of Germanization, contributed to the national revival of individual nationalities in Hungary (Sova 1937: 290).

In the next decade already, the main streets of the cities began to be renamed in honour of famous Hungarian figures. For example, in the centre of the largest city of the region – Ungvár (now Uzhhorod) on the map of 1863 there were streets named after politicians of the first half of the 19th century: Ferenc Kazinczy, István Széchenyi, and László Teleki. Over the following decades, the names of Hungarian rulers, politicians, and cultural figures appear in the nomination of streets and squares of other large settlements of the region[18]. In particular, in 1895, the squares and streets of Munkács (now Mukachevo) were called in honour of the legendary King Árpád, the artist Mígaly Munkács, Prince Ferenc Rákóczi, King János Corvinus, etc.

These changes in the settlements' symbolic space went hand in hand with official commemorative events. At the end of the 19th and beginning of the 20th centuries, many memorial plaques and obelisks appeared in the region in honour of outstanding events in Hungarian history, as well as one of the seven state monuments to the Hungarian sacred bird – the

[17] Streets and places were named in the «Rusky language», which obviously meant the triumph of the Muscovite national orientation of local Rusyns.

[18] It should be noted that street renaming at the end of the 19th century affected only cities and the largest towns. In most other settlements, there were no streets as such, and villages were divided according to folk toponymy: upper end, lower end, old village, new village, centre, etc. In fact, the total naming of all streets in all settlements took place only during the Soviet era.

Turul (Markovych 2022). Toponymic changes and official commemorations within the settlements aimed to shape Hungarian patriotism and the unity of the Hungarian nation. On the eve of World War I, such events were observed to occur more frequently and with greater intensity in the region[19].

Czechoslovak period (1919 - 1939) in Transcarpathia

World War I led to the collapse of several empires and the formation of many new states. At the end of the war, the political leadership of the Kingdom of Hungary tried to keep Transcarpathia as part of the state. On December 21, 1918, the government of Miklós Károly issued the *"People's Law No. 10 on the Self-Government of the Ruthenian People Living in Hungary"*, as a result of which four comitats[20] dominated by Ruthenians received autonomy and the name "Rus Kraina" (Filip 2021: 19).

However, this decision was belated and, on September 10, 1919, under the Saint-Germain Peace Treaty, the territory of the Hungarian Ruthenians became part of the new state – Czechoslovakia, with the prospect of obtaining autonomy. Czech troops took control of the region even before signing the aforementioned peace treaty. It is significant that one of the first decisions of the military commandant of the largest city of the region, Uzhhorod, Colonel Ciaffi, was to ban the use of Hungarian symbols (Filip 2021: 23). At the same time, Ungvár (literally "A Castle on the River") received a new Slavicized name – Uzhhorod (i.e. "A City on the Uzh River"). This name was not newly coined, because Pavel Šafárik and Andriy Baludianskyi made the first attempts to Slavicize and popularize

[19] More information about such commemorative and patriotic events can be found in a series of publications by Tetiana Literati "Lost Uzhhorod", available at https://prozahid.com/category/uzhhorod/; a series of publications by Mykhailo Markovych, which can be found in his column on the Local history (https://localhistory.org.ua/authors/mikhailo-markovich/), as well as in Iuriĭ Chotar's monograph (2022).

[20] Comitat (latin: comitatus – "society, group, district") or zupa was a historical administrative and territorial unit in the Kingdom of Hungary from the tenth century until 1920.

it at the beginning of the 19th century. There were attempts to spread it during the "Spring of Nations" and the activation of the Pan-Slavic movement, but then the name did not catch on among the broad strata of the local population (Tomashivsky 1910: 201).

In 1920, the Constitution of the Czechoslovak Republic approved the name, anthem, and coat of arms of the autonomous republic of Subcarpathian Rus. Geographically, the region was located east of the new capital (Prague), that is, "under the Carpathians." This probably explains the new name of the region, which at the same time emphasizes that Rusyns were the dominant part of its population. The inclusion of this ethnonym in the name of the region demonstrated the government's attention to Ruthenians as the majority of the local population, but the promised autonomy was to be expected for the next 20 years.

The new government was notable for its toponymic transformations, the aim of which was to Slavicize geographical names (Kobal` 2008: 10). This process was not always perceived positively, especially in the case of literal translation or attempts to adapt names to Czech-language standards, which violated the historicity of a particular toponym. The Czechoslovak government demonstrated linguistic tolerance, and therefore trilingual signs with the names of settlements in Czech, Hungarian, and Ruthenian were widespread in the region, which often led to linguistic chaos (Chernychko, Fedynets` 2014: 117).

Two stages can be traced in the process of Slavicization of local oikonyms. In the years 1920-29, the names were written in the Czech alphabet, but there were various versions of spelling. One of the attempts at unification was to adhere to the rules of the names' folk phonation/phonetics. This is evidenced by the 1923 publication, which contains lists of Subcarpathian Rus oikonyms. It presented the results of the work of a commission consisting of the chief inspector of the school administration, local politicians, a linguist, a literary scholar, and the author of Ruthenian grammar[21]. They tried to adhere to historical traditions in the names, and in controversial cases, they tracked and selected the most

[21] It consisted of Volodymyr Birchak, Avgustyn Voloshyn, Mykhailo Brashchaiko, Stepan Klochurak, Josef Peszek and Ivan Pankevych.

authentic and archaic variants. This principle was also adhered to when compiling a list of oikonyms of Hungarian, Romanian, or German origin. For some reason, this "populist" approach, which tried to correspond as much as possible to local traditions, did not gain widespread acceptance and application in subsequent years.

Since 1929, the names began to be translated into the Czech language, and their spelling was unified according to the official standards of this language. This is demonstrated by Yaroslav Dostal's guidebook, which was published in 1936. The edition contains two versions of the names of each settlement in the region: the official administrative one in the Czech language and the previous one in the Hungarian language. The Czech names did not always correspond to local naming traditions, but they reflected the Slavic origin of the local Ruthenian population better than the previous Hungarian ones. In general, the Czechoslovak authorities managed to carry out a large-scale Slavicization of oikonyms. After the Vienna Arbitration of 1938, when a part of Subcarpathian Rus was transferred to the Kingdom of Hungary, its officials had to change 176 names (Zakarpattia 2010: 208). The following year, when the Munich Arbitration allowed the Hungarians to occupy another part of the region, several hundred more names had to be Magyarized.

Besides oikonymic changes, the Czech authorities initiated changes in street toponymy as well as the dismantling of Hungarian monuments (Markovych 2022). First of all, they changed names honouring Hungarian historical figures and representatives of Hungarian politics and culture. For example, in Mukachevo, King Arpad Square became Tomáš Masaryk Street, and Lajos Kossuth's name was replaced by that of Olexandr Duhnovych; in the city of Khust, Prince Rákóczi Street became President Masaryk Street, King Báthory Street became Smetana Street, etc. (Filippov 2012: 33-38; Spysky: 1944). Such renaming of streets and monuments dismantling were not total and affected mainly the settlements' largest streets and squares, as well as the main Hungarian monuments, for example, the Turul (a totemic bird of the ancient Hungarians) from Mukachevo Castle (Markovych 2022). In general, the official Czech commemorative policy, compared to the

Hungarian one, was not aggressive, and shaping civic patriotism was not a priority at that time.

The Czechoslovak period of Subcarpathian Rus is difficult to evaluate unambiguously. Researchers note that the official authorities introduced many positive changes in education, promoted the development of culture, and, finally, on the eve of World War II, granted autonomy to the region (Shandor 1992: 199-232). But they also note the exploitative nature of the region management, the export of local resources (Narysy 1995: 150-179), and the tendency to exoticize the population (Brown 2016), which was especially clearly manifested in tourist printed publications and press materials. In addition, there were inherent processes of "quiet" Czechization, which were especially evident in records administration and school education.

The short period of autonomous Subcarpathian Rus (1938-1939) on the eve of World War II was not marked with toponymic transformations by local authorities. Perhaps the only change was that the name Carpathian Ukraine gradually became established in official records. This was the first name authored by local Ruthenians, or rather, their representatives of the Ukrainophile national orientation who received power in the autonomy[22]. This name was used in parallel with the official constitutional name Subcarpathian Rus. In October 1938, representatives of the Russophile movement (opponents of the Ukrainophile national orientation) proposed that the federal Czechoslovakia should be named after the Rusyns, Slovaks, and Czechs: The Czechoslovakian-Carpathian Republic (Boldyzhar 1993: 100). In fact, on the day when its independence was proclaimed, on March 15, 1939, Hungarian troops

[22] In the middle of the nineteenth and first half of the twentieth centuries, there were several national orientations in the region that competed with each other in shaping the national identity of Carpathian Rusyns. The most influential were: Muscovite (or Russophile), Rusynophile, and Ukrainophile. The latter was the least popular, but on the eve of the Second World War it was able to mobilise the younger generation of Transcarpathian Rusyns of that time. Pavlo Magocsi writes in more detail about Rusyns' search for their national identity in his famous book (Magocsi 2021). A brief analysis of the main directions of the national orientation of Rusyns and their prospects in the interwar period was made by Ernest Gyidel (2007).

began their invasion, which marked the beginning of a new Hungarian period in the life of the region.

Transcarpathia in a Kingdom/Regency of Hungary (1939-1944)

In 1938 and 1939, the Vienna and Munich arbitrations took place, as a result of which Subcarpathian Rus again became part of the Kingdom of Hungary. The official name of the region was similar to the previous one – Karpatalja (Subcarpathia, later the Subcarpathian Regency Commissariat). In comparison with the period of the dual monarchy, the Hungarian Ruthenians were not officially denied the right to their own culture and language, and bilingualism was officially declared in the region.

The new government, similar to the previous one, began with the renaming of oikonyms and street toponyms, intending to return the streets to Hungarian names. For example, in the city of Uzhhorod, which again became Ungvár, the Roškovich embankment was named after the knight Stefan Horthy, and the square of the Czech President Masaryk became the square of the Hungarian regent Miklós Horthy (Filippov 2012: 34). At the same time, there were held commemorative functions, the purpose of which was to perpetuate the events and heroes of Hungarian history – thus, in 1943, a monument to King Janos X Druget appeared in Ungvár on the square named after him, and in Mukachevo, the sacred symbol of Hungarians, the Turul, which was dismantled but preserved by the Czech authorities, was restored.

The renaming affected not only the largest streets and squares in cities but also extended to larger and even smaller villages if there was an enlargement of settlements. Thus, in 1941, the village of Radvanka was annexed to Ungvár, which entailed a change in the names of streets in this new micro-district of the city. These transformations, as in the Czechoslovak period, were not total in nature – neutral names of secondary streets were often left unchanged, being content with a literal translation or a change of Czech spelling to Hungarian.

There was a certain clash that contradicted the announced bilingualism, as well as the autonomy promised by the Hungarians to the Ruthenians.

After all, the above-mentioned law of 1898 was still in force in the kingdom, which stated that "each settlement can have only one official name." To solve the problem, the Prime Minister issued an order according to which the Minister of Home Affairs received the right to approve the names of settlements in two languages (Chernychko, Fedynets 2014: 150). Thus, bilingual signs appeared on the territory of the region: Szerednye – Serednie, Korosmezzo – Yasinia, etc. It seemed that a compromise had been found, but judging by the complaints, many local names were Magyarized.

All toponymic changes proceeded under the slogans of official bilingualism. "Brotherly relations" were declared between Hungarians and Ruthenians, as evidenced by the allocution of Regent Miklós Horthy to the Carpatho-Ruthenian people published in 1939 (Chernychko, Fedynets 2014: 133). This allocution is a kind of ethno-mobilization program document, which proposed to consider previous history in positive tones, and the restoration of Hungarian power as the end of the separation between fraternal peoples. However, even at the official level, relations were not symmetrical, since the role of the 'elder brother' belonged to the Hungarians, the autonomy promised to the Hungarian Ruthenians remained on paper, and the regime of government resembled an occupation. The development of these relations was stopped by the defeat of Germany and Hungary in the war, which marked a new period in the life of the local population – the Soviet period.

The Council of Transcarpathian Ukraine (1944-1946)

The end of World War II and the geopolitical interests of the Soviet Union led to the incorporation of the territory of the Carpathian Ruthenians into this state, which has been the subject of many studies (Mischanyn (2018), Mahochiï (2021), Boldyzhar (1993) etc.). In 1944-1946, the territory was seized by Soviet troops; the Manifesto on the reunification of local Rusyns (Ukrainians) with the Ukrainian SSR and the formation of the state of Transcarpathian Ukraine was proclaimed; the USSR and

Czechoslovakia agreed on new borders, and finally, the region joined the Ukrainian SSR as a regular administrative unit – the Zakarpattia Oblast.

Documents from the State Archives of the Transcarpathian Region (hereinafter referred to as SATR) indicate that during the period of active Soviet-Hungarian fighting in the region in mid-October 1944, the local population did not doubt that after the war the region would be part of the restored Czechoslovakia. However, after the arrival of the Red Army, the First Congress of People's Committees[23] was convened, and on November 26, 1944, it declared a Manifesto on reunification with *"... the Great Mother Soviet Ukraine..."* (Manifest 1944). The local Ruthenians lost their old ethnonym and were officially called Ukrainians. Judging by oral historical sources[24], this change of name did not cause any significant

[23] Archival documents show that after the arrival of the army of "liberators" in October 1944, many local residents expected the restoration of the pre-war status quo (Leno 2018a). However, the Red Army controlled the territory of the region, and therefore the Czech administration was unable to carry out administrative activities. At the same time, there was a large-scale propaganda campaign involving local communists, who quickly convinced Rusyns that their happy future was possible only within the country where they would constitute the titular majority-the Ukrainian SSR. Living in their own country sounded very attractive to the Ruthenian peasants, who had always been a national minority in all the countries that included their territory. Moreover, the Communists promised to confiscate the lands of large landowners in favor of ordinary peasants, and this may have attracted the majority of the population to support the decision to reunite with the Ukrainian SSR. In fact, even during the period of active hostilities on the western borders of the region, the Communists promptly organized the First Congress of People's Committees, which proclaimed the Manifesto of Reunification. These events took place under the control of the Red Army, which gives grounds to doubt democracy and even to question these events' legitimacy. The text of the Manifesto is a kind of ethnic mobilization speech, which reports that for many centuries, the local Ukrainians (Carpathian Ruthenians) lived separated from their common root but did not lose hope for reunion with their fraternal people. More information about the specifics of the signing of the Manifesto and the First Congress of People's Committees can be found in the works of Vasyl Mishchanyn (2018).

[24] I have been conducting oral history research in Zakarpattia and the Romanian and Slovak borderlands for over 20 years. In addition, for the past 12 years, an expedition with the participation of teachers and students of the Uzhhorod National University has been taking place every year. The result of these expeditions was the recording of more than 6 thousand interviews on ethnographic and oral history topics. These materials are stored in the Laboratory of Ethnography, Folklore and Local History of Uzhhorod National University. The results of the expeditionary research, which continue to be

resistance, since the Ruthenians were delighted with the opportunity to become a state-forming people within the Ukrainian SSR[25]. However, this affirms a kind of linguistic crime by the new authorities, who arbitrarily changed the ethnic denomination of almost half a million people.

The following months saw the most extensive and aggressive toponymic transformations in the history of the region. Unlike previous political regimes, the communist authorities were in no hurry to rename oikonyms but first turned their attention to street names. Among the first

carried out today, have not yet been widely disseminated, but some interviews or articles by researchers can be found in the yearbook Ethnica of the Carpathians (Етніка Карпат), which is published based on the results of the expeditions. The memories and stories of old-timers, which are synchronized in different parts of the region, allow us to significantly adjust and sometimes deny the official historical narratives about the interwar period and the events of World War II. In particular, there is no doubt that the organization of the First Congress and the signing of the Manifesto were primarily the result of Red Army directives, not popular initiative. The memoirs of old-timers contain many reflections on the course of the allegedly "voluntary" mobilization of the local population into the army and on the real, not heroized, level of the partisan movement in the region, and many other stories. On the other hand, one cannot deny the fact that Ruthenians, lured by the promises of agitators of a free and happy life in their own country, willingly and en masse signed up to support the Manifesto. However, a few years later, the confiscated land distributed to the peasants was taken away to collective farms, and the freedom and prosperity promised in the Manifesto turned out to be a big deception.

[25] Many oral testimonies from eyewitnesses to the events of World War II show that local Ruthenians did not object to the almost instantaneous change of their usual name to "Ukrainians." A number of factors should be taken into account here: a certain loss of popularity of Russophiles and Muscovites and, at the same time, effective educational work with local youth by representatives of the Ukrainophile movement in the 1930s, promises of happy life in the Ukrainian SSR by propagandists, voluntaristic decisions of the Soviet government, and so on. Despite the influence of many factors, I believe that the change in the name of the local population at the official level should be interpreted negatively. An interesting fact is that among local old-timers, both ethnonyms are used in everyday conversation without opposing them and politicizing the concept of "Rusyn," which is inherent in modern official Ukrainian discourse. Not only in Zakarpattia, but in the Ukrainian villages of the Maramures county of Romania, during my expeditions in 2006-2009, I heard more than once from local residents that they are : "...Ukrainians – Rusin people". In the understanding of ordinary old-timers, these ethnic names are virtually equivalent, just as the traditional ethnonym "Jew" and the Soviet ethnonym "Yevrey" are used. In Zakarpattia, the word "zhyd" does not have a negative connotation, unlike the official Ukrainian discourse inherited from the Soviet era, where this name has a negative connotation.

laws of the People's Council of Transcarpathian Ukraine (hereinafter referred to as the PCTU) was the decree "*On the Removal of Hungarian and German Inscriptions from All Public Places*" as of November 29, 1944 (Dekret 1944). Although at that time the Czech administration was officially operating in the region and according to the norms of international law, it belonged to Czechoslovakia, a separate order (Rozporiadzhennia 1944) specified that all Czech inscriptions were also subject to removal. A few weeks later, local authorities were already reporting on the approval of new street toponyms. The materials of the SATR make it possible to analyse these changes based on the five largest cities of Transcarpathian Ukraine: Uzhhorod, Mukachevo, Khust, Sevliush (now Vynohradiv), and Berehove.

More than half of the new street names were in honour of Soviet leaders, or revolutionary and military events, as well as representatives of Russian culture. The central and largest squares and streets were named after Stalin, Lenin, Khrushchev, Voroshilov, etc. Sometimes among them were the names of local communists or underground partisans (Borkaniuk, Turianytsia, Lokota, etc.) whose names were given to smaller streets. The other streets would bear the names of Russian poets and writers such as Aleksandr Pushkin, Mikhail Lermontov, Fedor Dostoevsky, Anton Chekhov, Maxim Gorky, etc. Also, many new place names aimed to immortalized the heroic role of the Soviet Red Army. As a result, many streets and squares of Liberation, Heroes, and Partisans emerged. In towns and villages with predominantly Hungarian or German population, such names caused discontent, because for them the Soviet troops were occupiers rather than "liberators." But the communist authorities proactively solved the problem of potential resistance by national minorities, as they began repressions of Hungarians and Germans[26] as early as November

[26] In November 1944, long before the region officially joined the USSr, repressions initiated by the decisions of the fourth Ukrainian front command began (Mishchanyn 2018: 141). This applied to all Hungarian men aged eighteen to fifty (Makara 1995: 649), although there were also cases of repression of younger boys and older men. The situation with the local Germans was even worse, as not only men but also young women were subjected to repression. It is estimated that at least 10,000 out of 25,000 transcarpathian Hungarians died in concentration camps (Leno 2023: 112).

1944 (Zakarpattia 2010: 284-286) completing the ethnic homogenization of the region that had begun during the war.

Although the Manifesto as of November 26, 1944 emphasized the centuries-old aspirations of local Ruthenians to reunite with Soviet Ukraine, Ukrainian street names accounted for less than 8 percent of new names. For some reason, the largest number of these appeared in the city of Berehove, where the majority of the population was ethnic Hungarians[27]. The names comprised the canonical set of cultural heroes of Ukrainian origin that were allowed in Soviet times: poets Taras Shevchenko, Ivan Franko, Lesia Ukrainka, Volodymyr Sosiura, Maksym Ryl`skyi, and others. The Cossack hetman Bohdan Khmelnytskyi was also included in this core.

Almost 40% of the names were inherited from the previous era, and these were mostly streets of secondary significance : usually outside the city center, as well as small streets that were not used by the Soviet authorities for mass events and demonstrations. They did not contain ideological content undesirable for the new authorities and denoted professions, locations, fauna, etc.: Vuzka, Riznykiv, Akatsieva, Bazarna, Monastyrska, Vokzalna, Nasypna, etc. These names were changed by translation from Hungarian. Thus, Virágok Street became the Street Kvitiv (of Flowers), Nap – the Sunny Street, Nefelejcs – Forget-me-not Street, etc. Approximately one-sixth of the names were related to local geography (Mukachevo Street, Verkhovyna Street, etc.) or reminded of cultural and political figures of past centuries: Baludiansky, Dukhnovych, Venelin, Dovhovych, etc. Even the names of the elite – princes Koriatovych, Laborets, Ferenc II Rákóczi – were preserved. The names of the former connected the Ruthenians with the era of Kyivan Rus, and the third reminded of the anti-Habsburg movement of 1703-1711. This suited the Soviet authorities since the aforementioned movement was interpreted from the perspective of class struggle.

What was new, compared to the previous government, was the attention paid even to village streets, where streets in honour of Soviet leaders

[27] I discuss more about Soviet renaming in Hungarian Berehove and other towns and villages of Transcarpathia in some of my other publications (Leno 2018b; Leno 2018c; Leno 2019b).

also emerged. A separate PCTU Resolution, *"On Naming Streets After the People's Martyrs and People's Heroes"* decreed that war participants be immortalized (Postanova 1945; Zvernennia 1945). In implementing the resolution, village leaders proposed the names of local heroes for immortalization in street names. However, in practice, toponyms primarily immortalized individuals from the Soviet Union, for whom more prestigious places and streets were reserved, while the names of local war participants were given to streets in the villages where they came from.

The new city toponyms reflected the authorities' intention to create a typical Soviet symbolic space in settlements comfortable for Russian speakers. At the same time, it was supposed to contribute to shaping loyalty and respect for Soviet cultural values. The renaming policy involved the displacement of evidence of previous history and individuals from the public space. Facts that reminded of the pre-war multiculturalism of the population were subject to oblivion, with virtually nothing remaining of multiculturalism in the street names. Thanks to the change of place names, the imperial "we" spread faster. The dominance of Russian street names turned the region into a part of the empire without its own cultural identity. Such a toponymic system demonstrated a vivid example of domination over a colonized subject, and street names that reflected examples of Russian culture in the metropolis and reminded of Russian-Soviet heroes were widespread in Transcarpathia until 2022.

In parallel with the toponymic transformations in 1945, the following changes took place in the cities of the region: dismantling old monuments and erecting memorials in honour of communist leaders and soldiers of the Soviet Red Army, implanting communist symbols and revolutionary holidays of the Soviet calendar, destructing architectural monuments of other ethnic groups, and taking other measures to shape the historical memory of the population.

The next year, the first Soviet oikonymic adjustment was carried out in the region, which was officially justified as the restoration of historical names (Ukaz 1946). As a result, many names were replaced with completely different ones, many being significantly edited by translation into literary Ukrainian or Russian. Some oikonyms were Ukrainianized /Russified

in places of compact residence of Hungarians, Romanians, Germans, and Slovaks. For example, the city of Sevliush became Vynohradiv, the village of Nimetska Mokra became Komsomolsk, the Hungarian Tiyglash became Tsehlivka as a result of literal translation, and the Ruthenian village of Andrashovtsi became Andreievka. During the Soviet period, the signs were bilingual – Ukrainian and Russian.

This and other waves of Soviet renaming that occurred in the following decades led to a radical change in local oikonyms[28]. This process was similar to the attempts of the Hungarian authorities to unify names in the late 19th century. These changes ignored local naming traditions and led to the establishment of a Soviet version of the symbolic space. There was no place in it for the names of ethnic minorities or those that reflected the regional specifics of local Ukrainians (former Ruthenians). The consequences of this process are still felt: it was not possible to restore all authentic names even during the years of Ukrainian independence (Zan 2022).

It should be added that the local population still often uses many old oikonyms in their everyday speech. This was likely to be practiced during previous renamings. The situation with street names is completely different. In most settlements (except for cities and large villages), they appeared in the Soviet period and until recently did not cause public discussions, since there were no old (previous) street names that could be restored. Soviet street toponyms of settlements in the Transcarpathian

[28] In 1944-46, the first major wave of Soviet renaming took place, affecting the names of settlements and a large number of streets. In the following decades, there were renamings that gradually eradicated old names or renamed Soviet names that had become "morally obsolete." The new renaming was not as widespread as the first wave and was often implemented by local authorities according to directives from above. The only exceptions were decisions on renaming at the level of the USSR. For example, due to de-Stalinization in the early 1960s, squares and streets named after Stalin disappeared in settlements. Another reason for mass renaming was anniversary events or in honor of prominent people. For example, in 1957 many streets appeared in honor of the 40th anniversary of the October Revolution, in 1967 in honor of the 50th anniversary of the October Revolution, and after 1961 streets in honor of the first cosmonaut Yuri Gagarin became popular. On the eve of the collapse of the USSR, there were almost no pre-Soviet names left in the urban and rural street place names of Zakarpattia.

region began to be actively replaced only in recent years, which is associated with the need to erase local traces of the "Russian world"[29].

Conclusions

The renaming policy, which was carried out in the territory of Transcarpathia by various political regimes in the second half of the 19th and the first half of the 20th centuries, can in most cases be attributed to imperial as well as colonial practices. The complexity of their differentiation demonstrates the need to substantiate a theoretical approach that can be applied to Transcarpathia, a region that in the 20th century was part of several dissimilar empires (dualist and Soviet) and other states.

The initiative of toponymic changes demonstrated the intention of the authorities to mark the geographical territory inhabited by ethnic minorities with the aim of its "appropriation" and "inscription" and inclusion in the wider, imperial symbolic space. The most common ways of renaming were the adaptation of local names to the spelling of the state-forming people or the method of toponyms' literal translation.

In the case of the Hungarian authorities of the late 19th century, it was also about replacing historical names with others, which in the context of its inherent aggressive nationalism meant the intention to erase the traces of the toponymic presence of local ethnic cultures, to negate the "internal other." The official systematization of the names of settlements, which

[29] Although Soviet names were renamed immediately after the collapse of the USSR, these changes were related to the names or events of the most famous revolutionary leaders (primarily Lenin and the Great October Revolution). Most Soviet street names remained virtually unchanged until 2014. It was only after the full-scale invasion of the Russian army in 2022 that a total process of renaming began. In particular, according to the order of the Transcarpathian Regional Military Administration No. 735 of 18.08.2023, a working group on decommunization and decolonization in the Transcarpathian region was established. It is too early to talk about the results of the commission's work, but according to Vasyl Mishchanyn, a member of the working group, Doctor of Historical Sciences, a lot of Soviet names have been found in the region. A curious case was that in virtually all villages and towns of the region there were streets named after the first cosmonaut Yuri Gagarin.

took place during 1898-1912 in historical Hungary and which included the territory of modern Transcarpathia, adhered to the principle that one settlement had one name. This eliminated the homonymy that prevailed among the names of settlements, as the name was chosen in favor of the Hungarian version.

The Soviet authorities, which formally masked themselves with the slogan of restoring Ukrainian historical names, were essentially engaged in the same thing – the destruction of regional features of local toponymy. This concerned not only names of foreign origin but also those used by the Ruthenians, whose traditional ethnonym was also replaced. The latter were provided with a new ethnonym and began to be called Ukrainians. The democratic Czechoslovakian period, especially in comparison to the aforementioned regimes, also demonstrated a tendency to unify the region's place names and partially street names. But at the same time, this was the only period of the region's development when, on the eve of World War II, the name chosen by representatives of Rusyns spread for a short period: Carpathian Ukraine.

Similarly, it is also worth analysing street toponymic changes, which state authorities began to pay attention to at the end of the 19th century, but especially in the 20th century. First of all, this allowed marking the symbolic space of settlements with tokens and names familiar to a certain political power. However, changes in the street names also had a practical aspect since they were used as a symbolic resource for correcting the historical memory and consciousness of the population. In this regard, the Soviet authorities acted most consistently and aggressively, thanks to which the cultural/symbolic landscape of Transcarpathia began to resemble a typical cultural space of the Soviet Union, and already in modern times it testified to the limits of spreading the "Russian world."

Active toponymic changes became an everyday state practice in the 20th century. Since the political regimes in Transcarpathia changed frequently then, it is quite difficult to talk about the consequences of renaming each of them. For a long time, only Soviet oikonyms and especially street toponyms, among which several generations of Transcarpathians grew up, existed without any significant changes. This trend saved street

toponymy from significant changes during the period of Ukrainian independence. Only the Russian full-scale invasion on Ukraine in 2022 caused a rapid and sometimes inconsistent "decolonization" and "de-communization" of the public space of the region and Ukraine in general.

In sum, an excavation of the historical practices of toponymic renaming can serve as evidence of imperial and colonial practices, the study of which opens up the prospect of clarifying and formulating postcolonial approaches in the context of studying the countries of Eastern Europe. In addition, it allows expanding the research by addressing issues related to memory studies. Toponymic changes and the use of renaming practices have not stopped in modern times. It continues today in the use of "the" to relegate a sovereign state territory to the status of something less than its belligerent neighbor. The recent renaming efforts in Ukraine have the intention of overcoming postcolonial belonging and deconstructing the imperial narratives encoded in Soviet "place names." However, the new names are often adopted inconsistently and without taking into account local specifics (in particular, the Hungarian naming tradition in Zakarpattia) and lay the groundwork for future conflicts and, accordingly, new academic interpretations, interpretations, and research.

Bibliografia

Alterman Derek (2008). Place, Naming, and the Interpretation of Cultural Landscapes. In: The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity. Editors: Brian Graham, Peter Howard, Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd, pp. 195-213.

Boldyzhar Mykhaïlo (1993). Zakarpattia mizh dvoma svitovymy viïnamy (materialy do istoriï suspilno-politychnykh vidnosyn). Uzhhorod: Vydavnytstvo UzhDU.

Brown Geofrey (2016). The Czechoslovak Orient: Carpathian Ruthenia as an Imagined Colonial Space (*PhD thesis*)

Chernychko Stepan, Fedynets' Chilla (2014). Nash mistsevyï Vavylon. Istoriia movnoï polityky na terytoriï suchasnoho Zakarpattia u pershiï polovyni XX stolittia (do 1944 roku). Uzhhorod: Polihraftsentr «LIRA».

Chotari Iuriï (2022). Transil'vans'ki kniazi rodu Rakotsi ta pamiat' pro nykh na Zakarpatti. Berehove–Uzhhorod: ZUI im. F.Rakotsi II – TOV «RIK-U».

Dekret chys. 4. «Pro usunennia madiars'kykh i nimets'kykh napysiv zi vsikh publichnykh mists'» 29 lystopada 1944 r. *Visnyk NRZU*. Chyslo 1. 30 zhovtnia 1944 r. s. 4.

Domańska Ewa (2008). Badania postkolonialne. In: Gandhi Leela. Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, ss. 157-164.

Dostal IAroslav (2014). Pidkarpats'ka Rus (Zakarpattia periodu chekhoslovats'koi respubliky: 1919-1938 rr. Putivnyk-dovidnyk). Uzhhorod: Karpaty.

Feinberg Joseph Grim (2024). Coloniality or Imperiality (in Eastern Europe, for Example). DBерсия, 03.04.2024. Pozyskano z : https://dversia.net/7940/coloniality-imperiality-eng/

Fenych Volodymyr (2022). Pidkarpats'ke pohranychchia: klopoty z istoriieiu zemli i narodiv z bahat'ma imenamy (identychnostiamy) dlia natsionalnykh istoriohrafiï. In: Identychnosti v umovakh pohranychchia: Materialy mizhnarodnoï naukovoï konferentsiï (Uzhhorod, 27-28 sichnia 2021 roku), red. Pavlo Leno, Uzhhorod: TOV «RIK-U», ss. 89-103.

Filip Liudvyh (2021). Ungvár – Užhorod – Uzhhorod. Ridne misto moie. Uzhhorod: TOV «RIK-U»

Filippov Oleksii (2012). Istoriï Mukacheva chekhoslovats'koi doby (zbirnyk dokumentalnykh narysiv). Uzhhorod: Polihraftsentr «Lira».

Fyïnesh Elek (2011). Heohrafichnyï slovnyk Uhorshchyny (opys naselenykh punktiv Zakarpattia seredyny XIX st.). Uzhhorod : TOV «IVA».

Franko I., Hnatiuk V. (1895). I my v IEvropi. Protest halyts'kykh rusyniv proty madiars'koho tysiacholittia, *Zhyttie i slovo*, ss. 50-59.

Herza Filip (2022a). Colonial Czechoslovakia? Overseas and Internal Colonization in the Interwar Czechoslovak Republic. *Interventions*, pp. 338-361.

Herza Filip (2022b). Czech Colonialism? Historical Legacy and Current Challenges. In: *Soft Spots*. ed. Rado Ištok, Renan Laru-an, Piotr Sikora and Tereza Stejskalová, pp. 239-254.

Holubec, S. (2014). We bring order, discipline, Western European democracy, and culture to this land of former oriental chaos and disorder: Czech perceptions of Sub-Carpathian Rus and its modernization on the 1920s. In: Joachim von Puttkamer, Wlodzimerz Borodziej, Stanislav Holubec (eds.) Mastery and Lost Illusions: Space and Time in the Modernization of Eastern and Central Europe, München, pp. 203-225.

Il'ko V.I. (1973). Ahrarne perenaselennia na Zakarpatti ta stanovyshche sil'skohospodars'koho proletariatu v 20-30-kh rokakh XX st. In: Kul`tura i pobut naselennia ukraïns'kykh Karpat (materialy respublikans'koï konferentsiï), red. I.M.Hranchak, Uzhhorod: Zakarpats`ka oblasna drukarnia, ss. 73-81.

Gyidel Ernest (2002). Narysy istoriï Zakarpattia / Vidp. red. I. Hranchak. Uzhhorod: Zakarpattia, 1995. T. II: 1918-1945. 663 s. *Ukraïna Moderna*, Vol. 7., ss. 226-231.

Gyidel Ernest (2007). Ruteniia über alles. *Ukraïna moderna*, Vol. 12 (1), ss. 191-217.

Kiliánová Gabriela (1994). Etnicita, kultura a hranice. Pripad Strednej Europy. *Etnologicke rozpravy.* № 2, ss. 45-56.

Klima Stanislav (1923). Seznam obci v Podkarpatske Rusi [in:] Podkarpatská Rus: obraz poměrů přírodních, hospodářských, politických, církevních, jazykových a osvětových (Chmelář, Josef; Klíma Stanislav; Nečas Jaroslav) Praha: Nákladem «Orbis», ss. 194-207.

Kobal Ïosyp (2008). Uzhhorod vidomyi ta nevidomyi. L'viv: vydavnytstvo «Svit».

Leno Pavlo (2023). Historical Memories in Transcarpathia: Oral Historical Reflections on the Second World War. *Etnografia Polska*, *67*(1–2), ss. 95-121.

Leno Pavlo (2018a). Mobilizatsiia etnichnosti naselennia Zakarpattia u period preventyvnoï radianizatsiï kraiu (1944-1946 rr.). In: Arkheologiia,

etnologiia ta okhorona kulturnoï spadshchyny Pivdenno-Skhidnoï Yevropy. Zbirka naukovykh robit prysviachena 25-r. kafedry arkheologiï ta etnologiï Ukraïny Odes`koho national`noho universytetu imeni I.I. Mechnykova, Odesa: ONU, ss. 391-399.

Leno Pavlo (2018b). Rumuns'ki sela Zakarpattia u konteksti istorychnoï polityky radianskoï vlady. In: Rumunsko-ukraïnski vidnosyny. Istoriia i suchasnist'. Red.: A.Vehesh, L.Horvat. Satu Mare-Bucuresti: Editura Muzeului Sătmărean, Editura RCR Editorial, ss. 296-302.

Leno Pavlo (2013). Stanovyshche ta perspektyvy rusyns`koho rukhu v Uhorshchyni. In: Ukraïntsi-rusyny: etnolinhvistychni ta etnichni protsesy v istorychnomu rozvytku, red. H.Skrypnyk. Kyïv: NAN Ukraïny, MAU, IMFE im. M.T.Ryls'koho, ss. 653-674.

Leno Pavlo (2018c). Zmina mis'koï toponimiky Zakarpats'koï Ukraïny v period intehratsiï kraiu do skladu Ukraïnskoï RSR (lystopad 1944 – sichen' 1946 rr.). *Visnyk KhNU im. V.N.Karazina. Seriia «Istoriia Ukrainy. Ukrainoznavstvo: istorychni ta filosofski nauky»*, Vol. 26, ss. 118-124.

Leno Pavlo (2019). Zmina kul`urnoho landshaftu Berehova za chasiv Stalina (1944-1953 rr.). Ukraïns'ka hunharystyka. Vol. 1. ss. 82-90.

Mahochiï Pavlo-Robert (2021). Pidkarpats'ka Rus: formuvannia natsional'noï samosvidomosti (1848-1948). Uzhhorod : Vyd-vo Valeriia Padiaka.

Makara P.M. (1995). Natsional'na polityka narodnoï vlady. In: Narysy istoriï Zakarpattia. Vol. II (1918-1945), red. Ivan Hranchak. Uzhhorod: «Zakarpattia», ss. 644-652.

Manifest Pershoho z'ïzdu narodnykh komitetiv Zakarpats'koi Ukrainy pro vozziednannia Zakarpats'koi Ukraïny z Radians'koiu Ukraïnoiu (1944). Derzhavnyï arkhiv Zakarpatskoï oblasti, f. R-14, Op. 1, Spr. 11, Ark. 1.

Mapara Jacob, Siamena Ethel (2024). Naming the colonized and vanquished: archiving the successes of the imperial enterprise. *Cogent Arts & Humanities*, 11:1, 2408870, DOI: 10.1080/23311983.2024.2408870

Markovych Mykhaïlo (2022). Khto takyï uhors'kyï turul: zlety i padinnia mitychnoho ptakha na Zakarpatti. Lokalna istoriia (25.10.22).

Pozyskano z: https://localhistory.org.ua/texts/statti/khto-takii-ugorskii-turul-zleti-i-padinnia-mitichnogo-ptakha-na-zakarpatti/

Mazurok Oleh (2012). Mista skhidnoï Halychyny, Pivnichnoï Bukovyny i Zakarpattia u druhiï polovyni XIX – na pochatku XX stolit' (1848-1918 rr.). Etnosotsialnyï ta ekonomichnyï aspekty. Tom 1. Etnosotsialnyï rozvytok mist. Uzhhorod : Vydavnytstvo «Karpatska Vezha».

Mel'nyk V. (1970). Istoriia Zakarpattia v usnykh narodnykh perekazakh ta istorychnykh pisniakh. L'viv: Vydavnytstvo L'vivskoho universytetu.

Mishchanyn Vasyl' (2018). Radianizatsiia Zakarpattia : 1944 – 1950 rr. Uzhhorod: RIK-U.

Nakonechnyï IEvhen (2004). Ukradene im`ia: chomu rusyny staly ukrayints`iamy. Lviv: LA «PIRAMIDA».

Narysy istoriï Zakarpattia. Vol. II (1918-1945) (1995), red. Ivan Hranchak. Uzhhorod: «Zakarpattia».

Petrov Aleksej (1911). Predely uhrorusskoi rechi v 1773. Po ofitsial'nym dannym. Issledovaniia i karty. Materialy dlia istorii Uhorskoi Rusi. T. VI. SPb.: Tipohrafiia ministerstva putei soobshcheniia.

Popovych Oleksandr Vasyl'ovych (2009). Davni ta suchasni nazvy mist ta sil Zakarpattia = *Alte und neue ortsnamen in Transkarpatien*. Uzhhorod: «PP Bykov O.V.»

Postanova Narodnoï rady Zakarpats'koï Ukraïny «Pro poimenuvannia vulyts' im'iam Narodnykh Muchenykiv ta Narodnykh Heroiv» 14 bereznia 1945 r. *Visnyk NRZU*. Chyslo 5. 15 bereznia 1945 r., s. 5.

Pushkash Andrei (2006). Tsivilizatsya ili varvarstvo? Zakarpat`e 1918-1945. Moskva: Izdatel`stvo «Evropa».

Rozporiadzhennia chys. 4. Pro provedennia v zhyttia Dekretu chys. 4 «Pro usunennia madiarskykh i nimets'kykh napysiv zi vsikh publichnykh mists'» (1944). *Visnyk NRZU*. Chyslo 1. 30 zhovtnia 1944 r. s. 7.

Saïd Edvard (2007). Kul'tura ï imperializm. Kyïv: Krytyka

Shandor Vikentiï (1992). Zakarpattia, istorychno-pravnyi narys IX st. – 1920. New York: Carpathian Alliance inc.

Shmidt Victoria (2018). "Public Health as an Agent of Internal Colonialism in Interwar Czechoslovakia: Shaping the Discourse About the Nation's Children." *Patterns of Prejudice,* 52 (4): pp. 355-387.

Shul`ha I.H. (1962). Sotsial`no-ekonomichne stanovyshche Zakarpattia v druhiï polovyni XVIII st. Uzhhorod: Uzhhorods'kyï derzhavnyï universytet.

Smit Entoni D. (1994). Nacional'na identychnist'. Kyïv: Osnovy.

Sova Petr (1937). Proshloe Uzhhoroda. Uzhhorod : Typohrafyia «Shkolnoi pomoshchy».

Spiski pereimenovanykh ulits v horodakh i selakh Zakarpatskoi Ukrayny y perepyskach s okruzhnymi Narodnymi Komytetami po etomu voprosu (1944). Derzhavnyi arkhiv Zakarpatskoi oblasti, R-618, Op. 1, Spr. 61. Ark 5-18.

Surman IAn (2013). Postkolonial`nyi pohliad na habsburzki peryferiï : rusyny, ukraïntsi ta pol's'ka ideia «tsyvilizatsiï» u Halychyni. *Skhid / Zakhid*. *Spetsial'ne vydannia. Neo-aktykolonializm vs neo-imperializm : relevantnist' postkolonial'noho dyskursu na postradianskomu prostori*. Vypusk 16-17. ss. 232-246.

Tomashivskyï Stepan (1910). Etnohrafichna karta Uhors'koï Rusi / Stat`i po slavianovedeniu, vyp. 3. SPb., ss. 178-268.

Tyshchenko Kostiantyn (2008). Etnomovna istoriia pradavn`oï Ukraïny. Kyïv: Akvilon-Pl'us.

Ukaz Prezydiï Verkhovnoï Rady URSR vid 25 chervnia 1946 roku «Pro zberezhennia istorychnykh naïmenuvan' ta utochnennia i vporiadkuvannia isnuiuchykh nazv naselenykh punktiv Zakarpatskoï oblasti» (1946). Vikidzherela (23.03.25). Pozyskano z: https://w.wiki/FRsP

Williamson Beth (2023). Historical geographies of place naming: Colonial practices and beyond *Geography Compass.* 17 (5) https://doi.org/10.1111/gec3.12687

Zakarpattia 1919-2009. Istoriia, polityka, kul'tura (2010), red. Mykola Vehesh. Uzhhorod: Polihraftsentr «Lira».

Zan Mykhaïlo (2022). Nav'iazana ojkonimika iak element binarnoï struktury rusyns`koï etnoidentychnosti naselennia suchasnogo Zakarpattia (do pytannia pro poverennia istorychnyx nazv naselenym punktam Zakarpats`koï oblasti). In: Identychnosti v umovakh pohranychchia: Materialy mizhnarodnoï naukovoï konferentsiï (Uzhhorod, 27-28

sichnia 2021 roku), red. Pavlo Leno, Uzhhorod: TOV «RIK-U», ss. 225-230.

Zsolt Sebestyén (2020). Kárpátalja helységnevei. Nyíregyháza: Pro Print Kft (23.06.25). Pozyskano z: https://mek.oszk.hu/20800/20807/20807.pdf

Zvernennia Holovy NRZU do holiv okruzhnykh ta narodnykh komitetiv z pryvodu pereïmenuvannia vulyts' vo im'ia narodnykh muchenykiv (1945). Derzhavnyi arkhiv Zakarpatskoi oblasti, F. R-14, Op. 1, Spr. 239, Ark. 1.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.05 Lud, t. 109, 2025

Oleksandr Kolomyichuk
M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology
National Academy of Sciences of Ukraine
e-mail: kolsasha7@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2865-2396

"SMALL HOMELAND" IN THE MEMORIES AND LIFE STRATEGIES OF DISPLACED PERSONS FROM THE POLISH-UKRAINIAN BORDERLAND: SOME EXPERIENCES OF THE 40 – 50'S OF XX CENTURY

„Mała ojczyzna" we wspomnieniach i strategiach życiowych przesiedleńców z pogranicza polsko-ukraińskiego: wybrane doświadczenia z lat 40. i 50. XX wieku

Abstract. Based on eyewitness accounts of forced resettlement from the Polish-Ukrainian borderland between 1947 and 1951, the article traces reflections on the abandoned "small homelands" and their place in the further life strategies of the evicted persons. Special attention is paid to the definition of the abandoned land in the narratives of displaced persons from Western Boykivshchyna, Lemkivshchyna, and Nadsiannia. Such concepts as "Bieszczady", "homeland", "home", and "hut" are examined, as well as other words in the semantic field of the "small homeland". The aim is to trace how the memory of the land of origin and the search for a familiar socio-cultural and natural geographical space influenced the making of important life decisions, especially for those who experienced the trauma of expulsion as teenagers or young adults. In some memory narratives of those who directly experienced resettlement during Operation

Vistula in 1947 and the so-called territorial exchange between Poland and the USSR in 1951, a sense of nostalgia, and for the abandoned home, land and household are prominent. The article also analyses the visits to places of birth in the Polish-Ukrainian border, as a strategy to come to terms with the own traumatic past.

Key words: Polish-Ukrainian borderland; "small homeland"; native land; home; Operation Vistula; resettlement; memory; resettlers; memories

Streszczenie. Artykuł, oparty na relacjach naocznych świadków przymusowych przesiedleń z pogranicza polsko-ukraińskiego w latach 1947–1951, śledzi refleksje na temat opuszczonych „małych ojczyzn" i ich miejsca w dalszych strategiach życiowych osób wysiedlonych. Szczególną uwagę poświęcono opisowi opuszczonej ziemi w opowieściach osób przesiedlonych z Zachodniej Bojkowszczyzny, Łemkowszczyzny i Nadsania. Ustalono, że w swoich wspomnieniach o rodzinnych stronach nasi narratorzy używali pojęć „Bieszczady", „ojczyzna", „dom", „chata" itp. Te i inne słowa znaczące znajdują się w polu semantycznym rozumienia „małej ojczyzny" w narracjach osób przesiedlonych z pogranicza ukraińsko-polskiego. W artykule prześledzono, w jaki sposób pamięć o ziemi pochodzenia i poszukiwanie znajomej społeczno-kulturowej i naturalnej przestrzeni geograficznej wpłynęły na podejmowanie ważnych decyzji życiowych, zwłaszcza dla tych, którzy doświadczyli traumy wysiedlenia w wieku kilkunastu lub dwudziestu lat. W niektórych świadectwach osób, które bezpośrednio doświadczyły wysiedlenia podczas akcji „Wisła" w 1947 r. i tzw. wymiany odcinków terytoriów państwowych pomiędzy Polską a ZSRR w 1951 r., można zaobserwować poczucie nostalgii, a często tęsknoty za opuszczonym domem, ziemią, gospodarstwem i otaczającą „swoją" przestrzenią. Wykorzystując niektóre fakty ze wspomnień naszych narratorów, odwiedzających swoje rodzinne miejsca na granicy polsko-ukraińskiej, pokazujemy, jak osoby wysiedlone próbują pogodzić się z traumatyczną przeszłością i przemyśleć ją na nowo.

Słowa kluczowe: polsko-ukraińskie pogranicze; „mała ojczyzna"; ziema ojczysta; dom; akcja „Wisła"; przesiedlenie; pamięć; przesiedleńcy; wspomnienia

The study of forced resettlements remains a key focus of contemporary humanities research. Given the current international situation, this topic has become increasingly relevant. It is important to examine the history of forced resettlements along the Polish-Ukrainian borderlands in the 1940s–1950s. Under the pretext of post-war political border adjustments aimed at ensuring long-term peace, these processes radically reshaped human destinies, destroyed familiar surroundings, and disrupted entire local communities.

In this context, the concept of the “small homeland” takes on particular significance. Given the irreversible loss of native lands experienced by direct witnesses to forced displacements, there is a need for a deeper scholarly examination of this concept as a special socio-cultural and psycho-emotional phenomenon. The reflections of displaced persons, along with their memories of the “small homeland” from a temporal distance, serve as a valuable source for further research.

The aim of this article is to trace the place and role of the idea of a “small homeland” in the memories of resettlers from the Polish-Ukrainian borderland based on eyewitness accounts. The objectives of the study are to analyse the understanding of the “small homeland” in the light of the resettlers’ memories of their abandoned native lands along the Polish-Ukrainian border; to trace the role of the “small homeland” in shaping the future life strategies of the evicted persons; to explore their visits to places of birth in the Polish-Ukrainian borderlands.

This article is based on semi-structured interviews and other materisla collected during ethnographic expeditions to Poland’s northern and western voivodeships, West Pomerania and Warmia-Mazury, in 2018–2019. [1] Most of my interlocutors were displaced from the Polish-Ukrainian borderline areas (Western Boykivshchyna, Lemkivshchyna and Nadsiannia) witnin the military-political Operation Vistula in 1947. They were born

[1] The cities of Biały Bór, Kaliska, Dyminek, and Radzewo (Szczecinek County), the city of Koszalin, and the village of Skibno (Koszalin County) are located in the West Pomeranian Voivodeship. Meanwhile, the cities of Górowo Iławeckie and Pieniężno (Braniewo County), the village of Szymbory (Elbląg County), the city of Miłakowo (Ostróda County), the city of Lidzbark Warmiński (Lidzbark County), the village of Wojmiany (Bartoszyce County) are part of the Warmian-Masurian Voivodeship.

between 1925 and 1939 and directly experienced the tragic period of Operation Vistula. In a few cases, I also interviewed their descendants. In particular, fragments of such interviews are included in the section entitled "Return to the 'native lands' ('ridni storony')".

I have also deliberately incorporated into my analysis oral historical narratives recorded with persons originating from Western Boykivshchyna and forcefully displacement during the territorial exchange between Poland and the USSR in 1951 („Akcja H-T"[2]). Interviews with displaced persons from the former Nyzhni Ustryky Raion of the Drohobych Oblast of the Ukrainian SSR were recorded in the autumn of 2021 in the town of Dolyna, now part of the Kalush district of the Ivano-Frankivsk region, where a compact community of former residents and their descendants from the village of Chorna in the Bieszczady County (Subcarpathian Voivodeship, Poland) resides.

It should be noted that the topic of this study is not new and lies at the intersection of various humanities disciplines – ethnology, folklore studies, cultural anthropology, social psychology, etc. A significant number of researchers have already addressed it in the context of their specific thematic perspectives. Foremost, it is necessary to mention the works of Oksana Kuzmenko (2010a; 2010b; 2018), Lesia Khaliuk (2013), Yulia Artymyshyn (2019; 2023), Hałyna Bodnar (2010), Julia Buyskykh (2021; 2024), Anna Wylegała (2014; 2015a; 2015b), Natalia Kliashtorna (2006), Roman Drozd (2020), Małgorzata Głowacka-Grajper (2016), Daria Petrechko (2010), Juraj Buzalka (2007); Iryna Koval-Fuchylo (2021), Magdalena Zowczak (2017; 2021), Roman Kabachiy (2012; 2019), Patrycja Trzeszczyńska (2016), Nadia Pastukh (2022), Kateryna Chaplyk (2013), Maruska Svasek (2002), Timothy Garton Ash (2024) and others. An interesting interdisciplinary

[2] It is worth recalling that, according to the terms of the Polish-Soviet border adjustment treaty, signed on February 15, 1951, Poland acquired a portion of Ukrainian territory in the Drohobych Oblast, covering an area of 480 km². (35 villages from the Nyzhni Ustryky Raion, four settlements from the Khyriv Raion and three settlements from the Strilkiv Raion. The residents of these villages were resettled in four southern and eastern regions of the Ukrainian SSR – Donetsk, Mykolaiv, Odesa, and Kherson (Soroka 2013: 291). In return, the Soviet side received territory around Krystynopol (modern-day Chervonohrad) in the Lviv Region, an area rich in coal deposits.

study is the work of Polish sociologist A. Wylegała, in which the formation and memory space of communities of displaced Poles and Ukrainians from the cities of Krzyż Wielkopolski (Poland) and Zhovkva (Ukraine) was analysed on the basis of a comparative methodology. (2014; 2015b). I want to particularly emphasize the scholarly publications and monographic research by O. Kuzmenko, in which, among other things, the folklore concepts of "home", "homeland", "hut" and "land" in the folklore texts of people from the "small homelands" selected from the Polish-Ukrainian borderlands were analysed (2010a; 2010b; 2018). Moreover, the recent anthropological research by J. Buyskykh, focused on local communities along the Polish-Ukrainian-Belarusian border, merits attention. In this study, utilising a method of deep reflexive immersion in the field, the researcher was able to approach the anthropological understanding of the forced resettlement of Ukrainians from Poland in the 1940s in a comprehensive and multi-dimensional manner, essentially from an insider's perspective. Against this backdrop, she also traced their experience of losing their homeland (2021; 2024).

I explore the past of Ukrainians that they have not overcome to this day. When I researching this past of Ukrainians, who in the post-war decade, suffered an irreversible loss – the loss of their native land beneath their feet, their homestead, their home, and, in general, the entire familiar cultural landscape – where they were forcibly uprooted and placed into a foreign socio-cultural environment, I rely on the reflections and worldview of the witnesses themselves. From the perspective of their personal experiences of resettlement the taken native land and the entire previous "living space" represent an immense loss of something sacred, existentially valuable, and immanent, which is inherent to human nature. Accordingly, for this generation of displaced persons, the reflective experience and memory of their native places in the Zakerzonnia[3] region carries a special emotional burden, which I express with the help of the concept of "small homeland".

[3] The generalized term "Zakerzonia" is often used in scientific and popular literature to define the region of the Ukrainian-Polish ethnic borderland,. It arose from the simplification of the concept the "Curzone Line" – a demarcation line proposed by the British Foreign Secretary George Curzon in 1919 to regulate a possible armistice in the Soviet-Polish war.

This study does not claim to provide a comprehensive overview of the issue. My goal is to trace specific narratives of how my interviewees perceive their "small homeland", identify the key meanings they embed in these narratives, and outline possible ways of overcoming their traumatic experiences.

"Small homeland": the theoretical and methodological approaches

Exploring the analysis of the memoirs of those forcibly resettled – their individual, family, and collective memories of their homeland – we involuntary enter the realm of value-laden categories such as "ancestral land", "Motherland" and "small homeland". To what extent do the meanings embedded in these traumatic memories by their authors correspond to our understanding of these concepts? It is worth noting that, according to contemporary researchers, such an image is constructed and depends on many factors.

Thus, Ukrainian researcher Y. Artymyshyn argues that the "small homeland" is a created image in the consciousness of resettlers, simultaneously preserving the memory of the past and serving as a foundation for its interpretation. The mentality and current needs of the person constructing this image play a crucial role in this process. The creation of this image revolves around key categories that are essential to an individual, such as a settled landscape, in which the home and household, land and surrounding nature, and the community with its good-neighborly relations hold the most significant places (Artymyshyn 2023: 170; Artymyshyn 2019: 106).

Similar conclusions were reached by Ukrainian researcher L. Khaliuk, who analysed the dramatic experiences of displaced from Lemkivshchyna, Kholmshchyna, Nadsiannia and Pidliashshia. The scholar emphasized that the image of the "small homeland" in the memories of displaced persons from the Polish-Ukrainian borderlands lacks clearly defined boundaries, and the subjective consciousness of those who identify with it plays a crucial role in shaping it. The concept of the "small homeland" („mała

ojczyzna”, as termed by the author) is both a geographical and socio-cultural space as well as a symbolic place. At the same time, as the researcher asserts, this space does not necessarily correspond to the administrative-territorial boundaries of a specific settlement. Thus, for resettlers, the “small homeland” is a place of significant experiences, personal emotions, and shaping their biographies; it is a world intertwined with their lives and often tied to them by strong emotional bonds (Khaliuk 2013: 118–119).

A similar perspective is shared by Polish researcher D. Simonides, who argues that for borderland communities, the regional nature of their connection extends beyond the framework of the “small homeland” and plays a unique role – the role of an “ideological homeland” (1999: 69). Meanwhile, A. Wylegała, in her comparative study *„Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich «Ziem Odzyskanych»”*, considers the lands lost in the Zakerzonnia as part of the so-called ideological homeland of the displaced Ukrainians (2014: 212). In this sense, “homeland”, as a concept and perception, will always be an image created by community members (Ossowski 1946: 156).

H. Bodnar pointed out, that the image of “small homeland” in perception of displaced persons, particular from Nadsiannia, is not a unified and precise. It applies to everything related to their place of residence before the displacement, that is both the ethnic territory and a specific village, or even a household (Bodnar 2010: 125–126).

The image of the “small homeland” in the memoirs of resettlers is inseparable from the image of a home or the family nest, which, due to the pain of its loss and the distance in time, is often an idealized reflection (Kuz′menko 2010b: 214). Therefore, as Polish researchers (O. Solarz, A. Wylegała) and Ukrainian scholars (O. Kuzmenko, I. Koval-Fuchylo, H. Bodnar) aptly note, in situations where the narrator returns, in time and space, to the lost land, the native territories, they often unconsciously create a myth of a “lost paradise” or a symbolic “Arcadia of childhood” (Morozowa 2020: 248–249; Wylegała 2015a: 299; Kuz′menko 2010b: 214; Koval′-Fuchylo 2021: 88–89; Bodnar 2010: 122).

Anthropologist Maruska Svasek explores the concepts of "home" and "homeland" among Sudeten Germans through the processes of territorialization, deterritorialization, and reterritorialization. As the analysis showed, these processes have no fixed meaning or moral value in themselves. Svasek analyzed how the notion and understanding of home among Sudeten Germans correlates with different types of homeland identities. The researcher concluded that even within single stories, expellees may make claims to intimate connections with the old homeland (Heimat), to feelings of homelessness, and to the idea that they feel at home in their new localities (2002: 514).

American historian Andrew Demshuk presents own viewpoint on this topic. He analyzes how collective memory developed among Germans deported from Silesia and explores the politics of memory in the Federal Republic of Germany from 1945 to 1970, identifying the territories they left behind through two interconnected concepts: "Heimat of memory" and "Heimat transformed". The first denotes a nostalgic view of their lost homeland, whereas the second captures how those areas were altered after their departure. Demshuk argues that the concept of "Heimat transformed" was shaped in relation to the "Heimat of memory", although even this latter representation was formed within the minds of its bearers. Overall, in Andrew Demshuk's study, the "Heimat of memory" represents an unchanged, timeless, past German homeland, which is experienced in memory and, depending on regional characteristics, centered around rural landscapes (fields, forests, mountains) or urban spaces (2012: 13).

In this study, I consider the concept of the "small homeland" in a broad sense. This concept refers to the land of origin, place of residence and sphere of life activities of forcibly displaced persons, which extends beyond the administrative boundaries of their native village or town along the Polish-Ukrainian borderland. Our interlocutors did not use the term "small homeland" to refer to these territories; instead, they connected their lives before resettlement with categories such as "Bieszczady", "homeland", "home", "hut" and others. In the memories of those forcibly resettled from the Polish-Ukrainian borderland, the "small homeland" emerges as a certain socio-cultural and natural-geographical space, which

shaped their life trajectory in the past and continues to be integral to their self-identification today.

It is worth noting that my research is also based on the use of concepts such as “trauma” and “traumatic memory”. According to Bessel A. van der Kolk and Rita Fisler trauma is an inescapably stressful event that overwhelms people’s existing coping mechanisms (1995: 506). A so-called “traumatic state” or “traumatic situation” arises, in which external and internal realities are considered concurrently (BenEzer 1999: 39; Kis′ 2010: 174). This is a common definition of trauma used in contemporary psychology and psychiatry. However, I use it as a cornerstone for understanding the historical trauma of forced resettlement. By the latter, I mean the irreversible destruction of the living space of both the individual and the various types of communities built by them during a certain historical period of their existence, which is comprehended by transgenerational memory. The trauma of resettlement lies in the alienation from one’s roots, the destruction of the familiar cultural landscape, the disintegration of established social ties and value systems, the profound deformation of cultural identity, and the infringement upon the spiritual-emotional and world-view-value spheres of the individual. At the same time, I share the opinion of researchers that the consequences of the historical trauma experienced are felt not only in the memories and perceptions of the surrounding reality of the direct victims of resettlement, but also in their descendants (Hirsch 2008: 106; Solarz 2018: 32). The remembrances of my interlocutors in Poland and Ukraine also fit into the notion of so-called traumatic memory. Following Barbara A. Misztal by this term I understand memory that has its origin in some terrible experience and which is particularly vivid, intrusive, uncontrollable, persistent and somatic (2003: 161; Kis′ 2010: 174).

Home in the Bieszczady Mountains

When reminiscing about their lives before resettlement, my interlocutors often employed the socio-cultural category of “home”. This concept encapsulated a key aspect of their perception of the “small homeland”,

which they were forced to abandon due to eviction. Therefore, in our research, I refer to this notion as an illustrative of the "small homeland" in its more narrow interpretation.

As is well known, inhabitants of the Subcarpathian region during the Operation Vistula (1947–1950) and the territorial exchange between Poland and the USSR in 1951 were relocated to entirely different climatic and natural-geographical conditions: in the first case, to the rolling plains of western and northern Poland, and in the second, to the dry steppes of southern and eastern Ukraine. In my opinion, the drastically different natural environments into which the forcibly resettled people from Poland were placed influenced how some of my interviewees described their place of origin. In some cases, they referred to it using the broader collective term – "Bieshchady". In this oronym, in my opinion, their love for their native village, home, estate, river, and mountain landscapes, as well as a sense of contrast with the flatlands to which these "mountain people" were forcibly relocated, were concentrated.

I first visited the town of Biały Bór, located in Poland's West Pomeranian Voivodeship, in 2018 while collecting material for my future book. I will never forget when I asked my first interviewee there (resettled from Żernica Niżna in the Lesko County, Rzeszów Voivodeship): "Where and when were you born?" She immediately smiled and replied: "A long time ago… in the *Bieszczady*" (female, born in 1937).

When describing the celebration of the most significant Christian holidays (Christmas, Easter), while recalling the traditional family customs and rituals of their native land, my narrators often referred to it using the term "Bieszczady" during our conversations. For instance, one of them from Górowo Iławeckie, who was born in the village of Rybne in the Lesko County, reminiscing about Christmas Eve in her homeland, emphasized: "*At home in the Bieszczady*, I remember my mother prepared it, and here [in northern Poland after the resettlement – O. K.] she prepared it the same way" (female, born in 1934). This means that even seventy years after the infamous Operation Vistula, the narrator continued to uphold certain family traditions in organizing Christmas Eve. In 2006, Ukrainian researcher O. Kuzmenko documented similar occurrences in

mixed families while examining the Polish-Ukrainian borderlands near Ustrzyki Dolne (Kuz′menko 2010a).

Younger witnesses who had experienced the turbulent events of 1947 as small children also used the oronym “Bieszczady” to refer to their homeland. For example, when I inquired about special ritual practices in preparation for Christmas Eve, interlocutor (born in the village of Górzanka, Lesko County) recalled the obligatory ritual washing before the festive meal: “Well, because back in the *Bieszczady*, they went to the river. But here [in the Warmian-Masurian Voivodeship after the resettlement – O. K.] everyone had to wash inside the house” (female, born in 1939). It is worth noting that the narrator’s daughter, born in 1965, still remembers this ritual from her early years when the family, lived for some time in the village of Glądy (Bartoszyce County, Warmian-Masurian Voivodeship) after being resettled.

It is important to recognise that the cultural landscape of the abandoned local space along the Polish-Ukrainian border is a vital part of the perceptions and memories held by our interlocutors. The traumatic memory of its loss emotionally intensifies the prevailing narrative themes and motifs.

Two homelands in one heart: the land of one’s roots and Ukraine

It is possible to agree with researchers who argue that, for the direct generation of displaced Ukrainians from the 1940s–1950s, homeland is primarily associated with the abandoned villages and towns in the territories of Poland (Kabachiĭ 2019: 418), a perception shaped, among other factors, by the socio-political circumstances of the pre-war period (Kabachiĭ 2019: 37). However, in the memoirs of displacement from the Bieszczady or Nadsiannia that I recorded from Ukrainians in western and northern Poland, the concept of “homeland”, in some cases, was explicitly associated with Ukraine. One of my interlocutors, who lives in the village of Bielica near Biały Bór, originally from the village of Holuchkiv in the Sanok County, responded to my question, “Do you remember life before the resettlement?”, by saying:

> I remember everything. […] How we worked, there were such mountains there. […] It was as if I were in the mountains in Ukraine, in those Carpathians. When I arrived by bus down below, it was dark. […] There were such mountains. More than once, I don't remember which year it was, I was in *my homeland – Ukraine*. We traveled 3,000 km by bus. I toured all of Ukraine. […] And now I have family there, near Lviv... (male, born in 1935).

Researchers have repeatedly emphasized this deep love for Ukraine among the displaced Ukrainians of Western Pomerania. The Polish scholar M. Zowczak documented a strong connection between the resettled people of Biały Bór and Ukraine and its fate (2017: 32). Iu. Buyskykh observed that educators in Biały Bór nurture and pass on their love for Ukraine to their pupils, considering it their "spiritual homeland" (2024: 207). It is worth adding that members of this local community base their Ukrainian identity on their Greek Catholic faith and the traumatic memory of resettlement (Zowczak 2021: 488; Skupiński 2021: 143–144; Buyskich 2021: 359). It should be noted, that researchers have observed similar phenomena in other local communities of resettled people in south-eastern Poland (Buzalka 2007: 68).

However, it should be emphasized that for many resettlers and their descendants in Poland, being Ukrainian was the result of their conscious choice, based on the trauma of resettlement, emotional and spiritual ties to their small homelands in Western Boykivshchyna, Lemkivshchyna, Nadsiannia etc., and the natural need to survive, which in total united the forcibly resettled persons in their community of memory (Buyskich 2021: 359). In this case, the Operation Vistula became a catalyst for the formation and affirmation of the Ukrainian identity of the forcibly resettled. What the communist leadership sought to suppress in the aftermath of Operation Vistula ultimately backfired, as the external social isolation and repression of communities resettled from the Polish-Ukrainian borderland led instead to a heightened level of internal cohesion and integration (Drozd 2020: 91–92).

A significant number of the resettlers from the Polish-Ukrainian borderland were able to return to Ukraine only after it gained independence. It was not uncommon for Ukrainians who initially left their "small

homeland" voluntarily due to external circumstances[4] – and later were forcibly displaced – to experience a certain disillusionment with "Great Ukraine" (a term recorded by J. Buyskykh among resettled communities in Biały Bór (2024: 205–206)), as not everything aligned with their expectations at different stages of their lives. One of my interviewees from Biały Bór recalled her trip to independent Ukraine:

> When we left all the way to Zakarpattia, we stayed in a village. The locals received in two people, one, sometimes three for the night. But those people… somehow didn't know that we had been displaced, and they said: 'You are not Ukrainians, you are Poles! If you are from Poland, then what kind of Ukrainians are you?! Well, if you are from Poland!' (female, born in 1937).

Hearing such words directed at her, the narrator came to the conclusion: "They didn't know that we had been deported. They had never heard about it" (female, born in 1937).

The relatives of my interlocutor, originally from the Sanok region, found themselves in Soviet Ukraine. In 2018, the narrator was living in Biały Bór, where she shared her memories:

> My family came from Vilkhivtsi [polish Olchowce. – O. K.] near Sanok[5]. It's very close to Sanok. And they left from there. They were called… That was practically Lemkivshchyna… […] So, my cousin, even my friend, went there. […] When they left Vilkhivtsi, they said: *'If we're leaving, then only for Ukraine!'* Yes, yes… And that's what they did – they left. Even wealthy people left because they were going to Ukraine! […] But they suffered terribly there! There was a famine, in the areas near Lviv, somewhere in Ternopil region – it was the Holodomor [referring to the post-war famine in 1946–1947. – O. K.]. I even have a letter she wrote to me. […] She wrote that they were starving there (female, born in Sanok region).

[4] This refers to the relatively "voluntary" stage of resettlement from the Polish-Ukrainian borderlands, which, according to some researchers, lasted from October 1944 to September 1945, until the state authorities used troops to speed up this process (Kabachiĭ 2019: 179; Kabaczij 2012: 121).

[5] Olchowce is now part of the city of Sanok in Subcarpathian Voivodeship.

In one such letter, dated April 30, 1964, relative of this woman describes the extremely harsh conditions of life in the village of Krovinka (also known as Krowynka) near Terebovlia in the Ternopil region:

> I wouldn't wish the life I have on my worst enemy. While I was still healthy, I worked on the collective farm, in hunger and cold. I would come home at noon, drink some water, and then go back to work. The children went to their grandmother's to eat so that I could go. It wasn't just one or two, but four of them. Evening came, I ate the Lord's Prayer and went to sleep. Because of all this deprivation, I fell ill, and to this day, I am still sick[6].

Further in the letter, the author emphasizes that after her husband's death, life became even more challenging for her, and she will not be able to return to Poland. She explains her presence in that region with the simple fact that her husband really *wanted Ukraine*[7].

A distinguishing feature of another part interviews with those, who were displaced during Operation Vistula, is a feelling of nostalgia for their ancestral land and the lost familiar surroundings. The land of their origin, the soil where they were born and raised, their family home – this was their "small homeland". Through painful memories, a fiery love, longing, and an indestructible remembrance always pulled them back to it. The absence or complete disappearance of their home takes on the tone of deep loss, a pain which has not faded to this day: "Of course, I remember… Oh-oh, such houses there were [points to a book. – O. K.], just like the house in our village… Now, there's nothing left; you can't even tell where the house used to be. Nothing remains" (female, born in 1937). According to researchers, the longing for the abandoned native land is a typical emotion explicitly found in women's biographical narratives of displacement – an often impossible emotion to overcome (Vylie͡hala 2015b: 317; Kuz′menko 2018: 163).

In the memoirs of resettlers from the Polish-Ukrainian borderlands, the land of their birth, childhood, or youth is often referred to as "homeland",

[6] Private archive of the author, page 1.

[7] Private archive of the author, page 2, 4.

reflecting their worldview – one that should be known and remembered by future generations. This is precisely how such memories emerge in the words of one of my interviewees, when she speaks about the village of Bystre in contemporary Bieszczady County:

> And we were there – we traveled there, like to our own house. Our house is still standing. [Optimistically. – O. K.] […] Yes, yes! […] Our was very old, with a tin roof and everything, the house. And it's still standing, that house, everything. Still standing. […] I traveled there with my husband. […] Yes, we traveled there recently! I think, maybe… fifteen years ago… And my daughter traveled with us. We took her along. Yes. And my daughter is a teacher. She lives over there in Zahiria [in Ivano-Frankivsk region. – O. K.]. Yes, yes, we went there. To the *homeland*. Now, Poles live in our house (female, born in 1930).

Return to the "native lands " ("ridni storony")

As is known, a decade after Operation Vistula, Ukrainians were allowed to return to the abandoned lands in the Bieszczady region (resolution of the Central Committee of the Polish United Workers' Party, adopted in April, 1957). However, this process was closely controlled by a special commission (the so-called Tkachev Commission), which, in reality, aimed to prevent the Ukrainian population from returning (Drozd 2020: 167–170).

The opportunity to return to one's native home was, in practice, not an easy matter. In March 1958, law was enacted stipulating that individuals whose households had been transferred to state ownership could reclaim them solely through repurchase (Drozd 2020: 172). Furthermore, local officials frequently obstructed obtaining ownership rights to one's former property.

A similar issue was encountered by the family of the previously mentioned one of my interviewees, who sought to return to her native village of Rybne, formerly part of Lesko County. As she recounted:

> My husband's father had a brother-in-law there [who served as the village head (polish „sołtys") in Rybne. – O. K.]. And my father-in--law wrote there, requesting a signature to confirm that we intended to return. The sołtys signed that no, we had no right to return. My father, my father-in-law – they had no right to return (female, born in 1934).

The narrator concluded: "They didn't want [us there. – O. K.]... They took our field, and took our field – that's all, the end. But many of the ones who got a signature managed to return!" (female, born in 1934).

For other resettlers affected by Operation Vistula, such returns were relatively successful and often shaped the trajectory of their subsequent lives. One eyewitness, born in 1931 in the village of Bukowiec, Lesko County, and currently residing in Lidzbark Warmiński in the Warmian-Masurian Voivodeship, was actively involved in similar efforts to reclaim to ancestral land. The case of his relatives illustrates that young individuals often demonstrated the resilience and inner resolve necessary to traverse hundreds of kilometers to reach the places where they grew up:

> My wife's sister also arrived there – she was a young girl, perhaps around 14. Later, she met a Polish man in Bukowiec, our home village, and married him. Their children were born there, and she continues to reside there. Yes, she is still alive – she is now 82 years old. My wife's borned sister. And we were living there for a full week. […] My wife's sister has children there – four sons and one daughter. The daughter has built her own house there. And she resides there. […] together with her mother (male, born in 1931).

Young people, in particular, often struggled to reconcile to their new residence and, at the first opportunity, made every effort to return to their homeland, despite the villages where they were born and took their first steps in life could no longer exist. Such was the case for Anna from the village of Bereżki, formerly in Lesko County. In 1957, she moved from Western Pomerania to Stuposiany, a village near her birthplace, where she took up seasonal work mowing meadows. However, she constantly felt

drawn to the familiar landscapes, hoping to find the ruins of her burned-down home:

> I just wanted to stand in my yard again, visit the cemetery, sniff the air of my homeland – even though it smelled exactly the same as in Stuposiany. And I wanted to tell my mother all about it, who stayed in north (Potaczała 2019: 280–281).

A relative (a cousin) of one of the displaced persons also returned to her "small homeland" as a permanent resident, born in Myczkiw, Lesko County. She later visited her native village with her family, only to find that her family home no longer existed:

> It was torn down... It stood for a while, but later, they demolished it, and someone else built a new house there. Someone else built on that spot. […] Yes, we went there. My cousin was there, and there were some Poles living. We we went there. And now she calls – she calls from Myczkiw. Everyone is there. There are people in Myczkiw (female, born in 1930).

Some families displaced by Operation Vistula from the Polish-Ukrainian borderlands have not returned to their ancestral lands but continue to hold strong emotional connections to the abandoned areas in the Subcarpathian region. These places are deeply ingrained in their family memories. For these families, visits to their homeland have transformed into a ritual or commemorative practice, involving not just those who experienced the displacement firsthand but also their children and younger generations. This phenomenon, which emerged in the 1970s, has been described by Ukrainian researcher J. Buyskykh as a form of "roots pilgrimage". It encompassed visits to former family residences, homesteads, cemeteries, and religious sites[8] (Buĭs′kykh 2024: 199). It is interesting that, in some cases,

[8] A similar phenomenon M. Głowacka-Grajper traced regarding the former inhabitants of the so-called Borderlands (Kresy) – eastern voivodeships of the already non-existing Second Republic of Poland, that were incorporated into the USSR (the territories of contemporary Western Ukraine, Western Belarus, and south-eastern Lithuania), and there people were repatriated to Polish People's Republic in 40-50s of the XX century. The author called this phenomenon "tourism of longing". In Głowacka-Grajper's

similar return to (un)forgotten paths to one's native home serves as a marker of Ukrainian identity within those families of displaced persons who were resettled during Operation Vistula (Skupinski 2021: 144).

One descendant of a displaced family, Andriy, while researching the history of his genus, notes that after the deportation in 1947, his great-grandfather and great-grandmother spent their entire lives dreaming of returning "domiv" (home), however, they never realized this dream and were buried in Wilczęta, in the Warmian-Masurian Voivodeship of Poland. In contrast, their children, as well as their maternal and paternal grandparents, were able to move to the city of Przemyśl in the 1990s to feel closer to their homeland. Later, from there, they, with a whole family, frequently visited the abandoned homeland in the Bieszczady region until the last breath of that first generation of resettled (Fil 2014: 116).

Now, the locations of left settlements are preserved as a nature reserve amid the forest. However, paradoxically, the image of the settlement continues to live on in the family memory of subsequent generations of displaced persons. This image is inseparable from the spiritual center of any settlement – its local church. My interlocutor, a second-generation deportee (born in 1950s), recalls how the image of her homeland was being ruined before her mother's eyes: "Overall village, they hadn't even left yet; they were heading toward mount Tworylnianska as if going over the mountain, and the village was already burning... The village was burning. Yes. The village was burning before their eyes" (female, born in 1950s).

The church she had never seen in her mother's native village of Zawoja, this woman searched in various photo albums and scholarly works. However, she was unable to find a single photograph of it. In contrast, the Greek Catholic church from her father's neighboring village, the locals dismantled immediately after the eviction, built a barn in its place over time. "And then, as people tell, – says my interviwee, – the perun (lightning)

mind, "tourism of longing" is relevant to all persons with familial ties to these areas. This is a primary search for material elements contributing to personal identity narratives. "Tourists of longing" seek even the slightest traces of their family home, as well as objects, landscapes, and impressions remembered from the stories of their parents and grandparents (Głowacka-Grajper 2016: 201).

struck that stable […]" (female, born in 1950s). This very motif – the "destruction" of the sacred site in the taken away "small homeland" – dominates, according to researchers, in poetic works about the eviction, where the church occupies a central place (Kuz′menko 2010b: 217).

Narrating the traumatic past in the biographies of forcibly displaced persons helps them thereby perceive how the present distinguishes itself from the past without, however, losing the past as a piece of their own life (Rosenthal 2003: 927). I believe that the presence of a surviving family home, its homestead, and the familiar pathways that children or adolescents once travelled provides narrators with extra strength to cope with the trauma of their youth. Y. Artymyshyn notes that this therapeutic effect helps individuals feel once again "at home, on their land", offering psychological relief (2023: 179). The story of my interviwee from Dolyna in Ivano-Frankivsk exemplifies how one's homeland, the paths walked, and the family home come together in the spatial identity and family memories of forcibly displaced individuals region. This city in western Ukraine, which was known for its oil production in the 1950s and 1960s, was home to many oil workers from Polish-Ukrainian borderland. Some of the displaced also moved here to be in more familiar climatic conditions and closer to their abandoned home in the Bieszczady Mountains (Petrechko 2010: 363–364). The relatives of this interlocutor were once repressed and exiled to Siberia. Her husband was forcibly resettled from Western Boykivshchyna during the final settlement of the border between Poland and the USSR in 1951. Almost a quarter of a century later, the couple decided to cross the same Soviet-Polish border to visit the land of husband's birth. In 1975 the couple and husband's father visited the village of Chorna, formerly in the Lesko County, whose residents were evicted in 1951 to the Steppe Ukraine, and later some of them moved to Dolyna. My interlocutor recalls how her husband felt during his visit to his "small homeland", from which he had been displaced at 10:

> If I tell you that he walked barefoot, you won't believe it... […] my husband took off his shoes: 'I walked those paths barefoot to school – now I walking those paths'. He went... He went to the

> well, to the garden, to his house. Then, you know, a Polish woman lived there... […] Because his father was with us, you know. And his father was with us, so he even picked some grass from the garden, something that doesn't grow here. 'I'll bring you, K. (because the grandmother was named K.). I'll bring you our grass'. The grandfather was picking that grass. And the grandmother said: 'Just go, I., there behind the rafters – I buried the icons there'. However, I. did not find the icons hidden in the rafters of his native house, where a Polish family now lived. Just as 73 years ago, the icons still protect the house, but the current residents are unaware of their presence (female, born in 1948).

The "fragments" of homeland memories manifest through objects and elements from nature that resettlers attempt to carry with them, which clearly take on a sacred significance. These items enhance and deepen the visual and cognitive representation of loss, providing a sense of hope for both a tangible and spiritually symbolic link to their native home and land.

Visits to one's native lands within the territory of Poland in such narratives are, in my opinion, not coincidentally accompanied by descriptions of the natural landscapes of the abandoned village or town. This is simultaneously an inseparable part of the narrator's past living space, a metaphorical "point of support" in constructing the image of one's "small homeland" (Artymyshyn 2023: 179), without which "roots pilgrimage" would be simply impossible. Through these memories, a part of the "wounded" identity of the resettlers also speaks, manifested in the realization of the "taken" childhood or youth years. However, alongside this, the incorporation of narratives about observing the surrounding nature, the landscapes dear to the heart, can also be seen as a separate temporal segment in which a person attempts to overcome the personal trauma of losing all of this. Renowned American psychiatrist James Gordon emphasizes the incredibly strong role of nature in an individual's efforts to rid themselves of past psychological shocks. According to him, it is precisely in nature that a person begins to understand that "the trauma that once overwhelmed us is not with us forever" (Gordon 2023: 208).

The researchers trace the deeper meanings of such journeys back to their roots, using the example of the Sudeten Germans. A visit to the place of their youth enabled the expellees to symbolically reinforce their roots and, as such, reinforce their territorialized identities. At the same time, many expellees realized or confirmed that “home” was not necessarily connected to the Sudetenland, and that they were actually more “at home” in their new German homeland. As such, the experience of being in the homeland also strenghtened their reterritorialized identities (Svasek 2002: 511).

Another common motif in the accounts of resettlement from Polish-Ukrainian borderland is the nostalgic narrative about the lost fields and households in the homeland. Such themes appear, in particular, in the recollections of Ukrainians from Western Boykivshchyna who were resettled to Steppe Ukraine: “… In my memory of the native village, there are fields. Everything was cultivated, sown. And now? Overgrown with forest, weeds…” (Kli͡ashtorna 2006: 84); “… Now my village is barren land, there is nothing. I often dream that I am at home. Before my eyes stands all our household. The land, planted, sown. And when I wake up, there’s nothing. When I dream like this, it feels like I can see everything, that I am there, and that all the household are there. But when I wake up in the morning, it feels light, joyful...” (Kli͡ashtorna 2006: 86). As Ukrainian researcher N. Pastukh aptly notes, the longing for one’s native land in the folklore narratives about resettlement is not based on the extraordinary fertility of the soil (especially since the mountain slopes of Bieszczady region were not so fertile – O. K.) but on the connection that arises during the interaction between a person and their land (2022: 421). That is why, in the biographical narratives of displaced Ukrainians, their household, the land on which it was established through years of tireless, hard, and sometimes thankless labor, the native home, and the surrounding “own” neighborhood space are embedded in the concept of “family land” (Wylegała 2014: 139).

Conclusions

Inhabitants of the Subcarpathian region during the Operation Vistula (1947–1950) and the territorial exchange between Poland and the USSR in 1951 were relocated to entirely different climatic and natural-geographical conditions. Different natural environments into which the forcibly resettled people from Poland were placed influenced how some of my interlocutors described their place of origin. In some cases, they referred to it using the broader collective term – "Bieshchady". The use of "Bieshchady" as a locative construction reflects the notion of a "small homeland" in the accounts of my interviewees. Some narratives of resettled people trace a certain association between the concept of "homeland" and Ukraine. Some of these eyeweetnee were able to visit Ukraine during the years of independence. However, their experiences did not always align with their feelings about their ethnic homeland.

For a large part of the resettled people, the land of their origin, the soil where they were born and raised, and their family home – all of this constituted their "small homeland". The memories of their "small homelands", reflected in the narrators' accounts, are crucial to the lives of those who witnessed the resettlement from their "small homelands" along the Polish-Ukrainian border from 1947 to 1951. While the depiction of deserted homes, farms, and familiar community spaces in Western Boykivshchyna, Lemkivshchyna, or Nadsiannia may be romanticized, these images play a vital role in the individual and collective family memories of the displaced and serve as a profound expression of their identity. The latter, in particular, in the case of those evicted during Operation Vistula in 1947, is often based on the traumatic memory of resettlement and long-persecuted religion. The abandoned homeland in the memoirs of our narrators takes on different forms, but very often, they are united by a strong sense of nostalgia, which in some cases turns into a longing for their "small homeland." Speaking about the lost land of their origin, resettlers from the Polish-Ukrainian borderland tend to idealize it. The semantic field for its designation includes various generalized and narrower categories used by our narrators: "Bieszczady", "homeland", "home",' "hut", etc.

A distinctive feature of the traumatic experiences of those displaced from the Polish-Ukrainian borderland in both 1947 and 1951 is that throughout their lives, they often tried to retrace the paths to their (un)lost “small homelands”: some of them returned to their native land for permanent residence, some made the so-called “roots pilgrimage”, some moved to a more familiar climatic and natural geographical area that was relatively close to their place of birth.

Bibliography

Artymyshyn, I͡U. (2023). *Deportat͡siĭni aktsi͡ï* 1940-*kh rokiv u nat͡sional'niĭ pam'i͡ati ukraïnt͡siv: stan ta perspektyvy doslidzh͡enni͡a: monohrafii͡a* / NAN Ukraïny, Instytut ukraïnoznavstva imeni I. Kryp'i͡akevycha. L′viv. Doi: https://doi.org/10.33402/deport.2023.

Artymyshyn, I͡U. (2019). «My tezh ukraïnt͡si i ne moz͡hemo sebe pozyt͡sionuvaty i͡ak i͡akis′ napivukraïnt͡si, ale treba pam'i͡ataty pro svoi͡u zeml͡i͡u»: mnoz͡hynna/rehional′na identychnist′ ukraïnt͡siv, deportovanykh iz Pol′shchi u 1944–1951 rokakh. W: I. Pater, O. Muravs′kyĭ, M. Romani͡uk (eds.), *Pol's'ko-ukraïns'ke pohranychchi͡a: etnopolitychni, movni ta relihiĭni kryteriï samoidentyfikat͡siï naselenni͡a: monohrafii͡a* (p. 101–122). L′viv: Instytut ukraïnoznavstva im. I. Kryp'i͡akevycha NAN Ukraïny.

BenEzer, G. (1999). Trauma Signals in Life Stories. In: K. L. Rogers, S. Leydesdorff, G. Dawson (eds.), *Trauma and Life Stories: International Perspective* (p. 29–44). London: Routledge.

Bodnar, H. (2010). „Mała ojczyzna” w świadomości Ukraińców przesiedlonych z Polski po II wojnie światowej. *Krakowskie Pismo Kresowe*, 2, 119–127.

Buĭs′kykh, I͡U. (2024). *Na zakhid vid Buhu: shchodennyky z pohranychchi͡a.* Chernivt͡si: Knyhy – XXI.

Bujskich, J. (2021). Wspólnoty wyznanoiwe jako wspólnoty pamięci: grekokatolicy Białego Boru i prawosławni Włodawy. W: M. Zowczak

(red.), *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*. (s. 341–375). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Buzalka, J. (2007). *Nation and Religion: The Politics of Commemoration in South-East Poland.* Berlin: Lit-Verlag.

Chaplyk, K. (2013). *Ekzystentsiia lemkivs'kykh pereselentsiv v umovakh suchasnoï Ukraïny.* Kyïv: Vyd. dim Dmytra Buraho.

Demshuk, A. (2012). *The Lost German East: Forced Migration and the Politics of Memory, 1945–1970.* Cambridge : Cambridge University Press.

Drozd, R. (2020). *Vyhnaly i zabraly. Pozbavlennia ukraïntsiv ïkhn'oï maloï bat'kivshchyny v komunistychniĭ Pol'shchi.* Ivano-Frankivsk – Slups′k: Lileia-NV.

Fil, A. (2014). Ziemie rodzinne w pamięci moich przodków. Wspomnienie o wsi Zawój. *Bieszczady Odnalezione*, 2, 113–120.

Garton Ash, T. (2024). *Ridni zemli: istoriia IEvropy cherez osobyste spryĭniattia* (transl. IAroslav Voĭtko). Kharkiv: Vivat.

Głowacka-Grajper, M. (2016). *Transmisja pamięci. Działacze «sfery pamięci» i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce*. Warsaw: The University of Warsaw Press.

Gordon, Dzh. S. (2023). *Transformatsiia travmy. Shliakh do nadiï ta ztsilennia.* L′viv: Litopys.

Hirsch, M. (2008). The Generation of Postmemory. *Poetics Today,* 29 (1), 103–128. Doi: https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019.

Kabachiĭ, R. (2019). *Vyhnani na stepy. Povernennia istorychnoï pam'iati pro ukraïntsiv Zakerzonnia.* Kyïv: Liuta sprava.

Kabaczij, R. (2012). *Wygnani na stepy. Przesiedlenia ludności ukraińskej z Polski na południe Ukrainy w latach 1944–1946.* Warszawa: Związek Ukraińców w Polsce.

Khaliuk, L. (2013). *Usni narodni opovidannia ukraïntsiv-pereselentsiv Lemkivshchyny, Kholmshchyny, Pidliashshia ta Nadsiannia: zhanrovo-tematychna spetsyfika, khudozhni osoblyvosti.* Kyïv: Instytut mystetstvoznavstva, fol′klorystyky ta etnolohiï im. M. T. Ryl′s′koho NAN Ukrany.

Kis′, O. (2010). Kolektyvna pam'iat′ ta istorychna travma: teoretychni refleksiï na tli zhinochykh spohadiv pro Holodomor. In: H. Hrinchenko,

N. Khanenko-Frizen (eds.), *U poshukakh vlasnoho holosu: Usna istoriia iak teoriia, metod, dzherelo* (p. 171–191). Kharkiv: PP „TORHSIN PLIUS”.

Kliashtorna, N. (2006). *Aktsiia-51. Ostanni svidky.* Vinnytsia: DP „DKF”

Koval′-Fuchylo, I. (2021). Motyv vtrachenoho raiu v opovidiakh pro prymusove pereselennia. *Narodna tvorchist' ta etnolohiia*, 2, 87–97.

Kosiek, T. (2017). Wybrane doświadczenia Ziem Zachodnich w świetle narracji biograficznych osób wysiedlonych w akcji “Wisła” w 1947 r. *UR Journal of Humanities and Social Sciences,* 2 (3), 53–73. Doi: https://doi.org/10.15584/johass.2017.2.3.

Kuz′menko, O. (2018). *Dramatychne buttia liudyny v ukraïns'komu fol'klori: kontseptual'ni formy vyrazhennia (period Pershoï ta Druhoï svitovykh voien): monohrafiia* / Instytut narodoznavstva NAN Ukraïny. L′viv.

Kuz′menko, O. (2010a). Znachennia materi u zberezhenni natsional′noï tradytsiï v mishanykh shliubakh na pol′s′ko-ukraïns′komu pohranychchi. W: M. Zowczak (red.), *Na pograniczu „nowej Europy”: Polsko-ukraińskie sąsiedstwo* (s. 331–339). Warszawa: Wydawnictwo DIG.

Kuz′menko, O. (2010b). Kontsept BAT′KIVShChYNA u paradyhmi khudozhnikh obraziv prostoru v fol′klornykh novotvorakh pro vyselennia (na materiali vlasnykh zapysiv iz Zakhidnoï Boïkivshchyny). *Literatura. Fol'klor. Problemy poetyky,* 34, 210–220.

Misztal, B. (2003). *Theories of Social Remembering*. Maidenhead; Philadelphia, PA: Open Uni-versity Press.

Morozova, O. (2020). *Doslidzhennia istoriï Ukraïny pershoï polovyny XX* st. v suchasniĭ *pol's'kiĭ istoriohrafiï: napriamky, kontseptsiï, dyskusiï.* Mykolaïv: ChNU im. Petra Mohyly.

Ossowski, S. (1946). Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna. *Myśl współczesna. Czasopismo naukowe,* 2, 154–175.

Pastukh, N. (2022). „Zemlia dlia n′oho bula ponad vse”: kontsept zemli v opovidanniakh pro pereselennia ukraïntsiv u 40–60-kh rr. XX st. *Narodoznavchi Zoshyty*, 2, 417–430. Doi: https://doi.org/10.15407/nz2022.02.417. Petrechko, D. (2010). *Vtracheni ukraïns'ki sela. Chorna.* Broshniv-Osada : Talia.

Potaczała, K. (2019). *Zostały tylko kamienie. Akcja „Wisła": wygnanie i powroty*. Warszawa : Prószyński Media Sp. z. o.o.

Rosenthal, G. (2003). The Healing Effects of Storytelling: On the Conditions of Curative Storytelling in the Context of Research and Counseling. *Qualitative Inquiry*, 9 (6), 915–933. Doi: https://doi.org/10.1177/1077800403254888.

Sakson, A. (1998). *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945–1997*. Poznań: Instytut Zachodni.

Simonides, D. (1999). Więź regionalna a „mała ojczyzna". *Studia etnologiczne i antropologiczne,* 2, 65–74.

Skupiński, M. (2021). Religia a tożsamość w postsocjalistycznym pejzażu. Perspektywa porównawcza. In: M. Zowczak (red.), *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze* (s. 120–151). Warszawa : Oficyna Naukowa.

Solarz, O. (2018). «Te małe Ukraińce» – O traumie wysiedlenia, stygmatyzacji i jej konsekwencjach w relacjach potomków Ukraińców wysiedlonych w ramach akcji «Wisła». *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*, 46 (3), 29–45. Doi: https://doi.org/10.4467/22999558.PE.18.011.9957.

Soroka, ĪU. (2013). *Naselennia͡ zakhidnoukraïns'kykh zemel': etnopolitychnyĭ ta demohrafichnyĭ vymir (1939–1950-ti roky).* Kyïv: Vydavnycho-polihrafichnyĭ t͡sentr „Kyïvs′kyĭ universytet".

Svasek, M. (2002). Narratives of "Home" and "Homeland": The Symbolic Construction and Appropriation of the Sudeten German "Heimat". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 9 (4), 495–518. Doi: http://dx.doi.org/10.1080/10702890214871.

Trzeszczyńska, P. (2016). *Pamięć o nie-swojej przeszłości. Przypadek Bieszczadów.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

van der Kolk, Bessel A., & Fisler, R. (1995). Dissociation and the Fragmentary Nature of Traumatic Memories: Overview and Exploratory Study. *Journal of Traumatic Stress*, 8 (4), 505–525.

Vyli͡ehala, A. (2015b). Dosvid pereselennia͡ 1944–1946 rr. u biohrafichnykh naratyvakh pol′s′kykh i ukraïns′Kykh z͡hinok. In: G. Grinchenko, K. Kobchenko, O. Kis (eds.), *ZHinky t͡sentral'no*ï *ta skhidno*ï *IEvropy*

u druhiĭ svitoviĭ viĭni: henderna spet͡sy͡fika dosvidu v chasy ekstremal'noho nasyl'stva (p. 309–320). Kyiv: TOV „Art Knyha”.

Wylegała, A. (2015a). Child migrants and deportees from Poland and Ukraine after The Second World War: experience and memory. *European Review of History : Revue europeénne d’histoire,* 22 (2), 292–309. Doi: http://dx.doi.org/10.1080/13507486.2015.1008411.

Wylegała, A. (2014). *Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich «Ziem Odzyskanych»*. Toruń: The Nicolaus Copernicus University Press.

Zowczak, M. (2021). „Tutejsi” i przesiedleńcy. Modernizacja kultury religijnej w etnograficznym kolażu. W: M. Zowczak (red.), *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze* (pp. 427–490). Warszawa : Oficyna Naukowa.

Zowczak, M. (2017). Kultura religijna mniejszości wyznaniowej a jej tożsamość. Biały Bór – Murafa. In: Yu. Zinko, O. Melnychuk (eds.), *Ukraïna – Pol'shcha: istorychne susidstvo. Materialy mizh͡narodnoï naukovoï konferent͡siï 19–20 travnia͡ 2017 r.* (p. 28–36). Vinnyt͡si͡a: TOV „Nilan-LTD”.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.06 Lud, t. 109, 2025

ARTYKUŁY

Magdalena Brzezińska
Zakład Antropologii Społecznej
Uniwersytet Gdański
magdalena.brzezinska@ug.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8425-8591

‘GOD HAS DECIDED’: DESTINY, LUCK AND UNCERTAINTY IN MIGRANT RETURN AND DECISIONS ABOUT UNDOCUMENTED MIGRATION FROM THE GAMBIA TO EUROPE

“Bóg zdecydował”: przeznaczenie, szczęście i niepewność w powrotach migrantów i decyzjach o nieudokumentowanej migracji z Gambii do Europy

Abstract:
Tracing the story of a Gambian migrant’s clandestine journey to Europe, his failure and return, and analysing other Gambians’ decisions about undocumented migration, I examine the role of destiny and ‘luck’ in these processes. . Far from a fatalistic immobilizing notion, or a mere post factum consolation, the idea of destiny, as I argue in this paper, plays an important role in dealing with past

failures, but it also features in the background to decision-making in the present and about the future. Whereas in undocumented migration the success and even survival of the migrant is radically uncertain, a matter of chance, the idea of destiny allows people to engage with uncertainty in a specific way. It makes it possible to dismiss chance by viewing it as an individual quality, part of everyone’s unique destiny, as the Gambian concept of ‘luck’ illustrates. By sustaining hope and a sense of possibility, destiny also allows people to reframe uncertainty as a condition of potentiality.

Keywords: destiny; uncertainty; chance; luck; migrant return; undocumented migration; Gambia; African migrations

Streszczenie. Śledząc historię nieudokumentowanej podróży gambijskiego migranta do Europy, jego porażki i powrotu, a także analizując decyzje innych Gambijczyków na temat nieudokumentowanej migracji, badam rolę przeznaczenia i „szczęścia” (luck) w tych procesach. Zamiast wyobrażenia fatalistycznego i unieruchamiającego lub zwykłego pocieszenia post factum, idea przeznaczenia, jak argumentuję w tym artykule, odgrywa wprawdzie ważną rolę w radzeniu sobie z niepowodzeniami z przeszłości, figuruje jednak również w tle decyzji podejmowanych w teraźniejszości i dotyczących przyszłości. Podczas gdy w przypadku nieudokumentowanej migracji sukces, a nawet samo przetrwanie migranta jest radykalnie niepewne, jest kwestią przypadkową, idea przeznaczenia pozwala ludziom zmierzyć się z niepewnością w specyficzny sposób. Umożliwia odrzucenie przypadkowości przez traktowanie jej jako cechy indywidualnej, części unikalnego przeznaczenia każdego człowieka, co ilustruje gambijska koncepcja „szczęścia”. Poprzez podtrzymywanie nadziei i poczucia możliwości, przeznaczenie pozwala ludziom również przeformułować niepewność w stan potencjalności.

Słowa kluczowe: przeznaczenie; niepewność; przypadek; szczęście; powrót migranta; migracja nieudokumentowana; Gambia; migracje afrykańskie

Introduction

"What God has decided, no man can change it". It is with these words that a young Gambian man, Lamin[1], summed up the dramatic story of his clandestine journey toward Europe. He had travelled through the Sahara to the Mediterranean coast in Libya, then attempted the sea crossing to southern European shores, but failed. This journey – referred to as *back-way* in the Gambia – extremely dangerous, for many deadly, has been undertaken by many Gambians and other West Africans in the last two decades. It requires an enormous amount of energy, resources and self-determination to complete it. Failing in it often amounts to losing the chance for the realisation of a lifelong dream. Such a failure, however, is usually interpreted in terms of destiny decided upon by God.

Belief in predetermined destiny may suggest a certain fatalism with reference to the course of one's life, or passivity. Or else, it may seem like just a *post factum* consolation, helping to deal with the failure of one's plans, leading some scholars to conclude that destiny is most significant in retrospective (Nevola 2018: 302, Homola 2018). In this analysis, however, I am going to demonstrate that as much as the idea of destiny plays an important role in dealing with the past – carrying existential and social significance for returnees like Lamin – it is also not absent in the present and the (imagined) future. Destiny features in the background of decisions made in the present and about the future. It does that by reframing the uncertainty of the future into a condition of potentiality. It does not eliminate such aspects of uncertainty as contingency and chance but the idea of destiny allows people to reinterpret chance in a specific way, in relation to one's destiny, as illustrated with the Gambian concept of 'luck'. As a result, destiny and 'luck' provide lenses through which people view the past, their current situation and the future, as well as make decisions about future undertakings, including undocumented migration.

Drawing on recent anthropological discussions on destiny (Elliot 2016; Elliot, Menin 2018; Homola 2018, Menin 2022; Nevola 2018), and on

[1] Some of the names used in the text are pseudonyms. Lamin is a common Gambian name given to the first-born son.

uncertainty (Brzezińska 2024; Cooper, Pratten 2015; Di Nunzio 2015; Gaibazzi 2015; Graw 2012; Vigh 2010), I will highlight some ways in which the two problems are interconnected. I aim to nuance our understanding of how the idea of destiny may be combined with the notion of chance in a specific cultural context, and how, together, they may be employed to view and manage uncertainty. In doing that I am not concerned with theologian discussions on the topic but rather with the ‘everyday religion’ (Schielke and Debovec 2012), i.e. the way religious ideas feature in everyday lives of ‘ordinary’ people, in their interpretations and choices. At the same time I am drawing on, and contributing to, the wide field of migration and mobility studies (Adebayo 2022; Bachelet 2019; Cohen 2018; Gaibazzi 2015; Glick, Salazar 2013; Graw, Schielke 2012; Lucht 2012, to name just a few) by highlighting the problem of return and failure among migrants, and illuminating the process of decision making with reference to undocumented migration.

In the Gambia, among the predominantly Muslim population (with Mandinkas and Fulas being the largest ethnic groups), the concept of destiny is largely shaped by Islamic theology (Gaibazzi 2015: 228, cf. Graw 2012). I discuss in this paper the ideas of Muslim Mandinkas above all, although many of them were also shared by my Fula and Diola interlocutors in the urban, ethnically mixed setting of the Gambia, as well as by the Mandinkas of the nearby Guinea-Bissau (Brzezińska 2024). Similar notions have been studied among the Soninke of the Gambia (Gaibazzi 2015) and the Mandinka and Wolof of the Gambia and Senegal (Graw 2012). I draw in this analysis on my ethnographic fieldwork in the Gambian urban agglomeration: in my Mandinka neighbourhood in Bakau and in Serrekunda in 2016 and in 2017 (altogether six months), and on the material gathered in the same area by my team of anthropology students in 2017 (over 80 recorded interviews and their transcripts). The fieldwork was conducted by us in English, which is well-known in the urban areas. The text also builds on my long-term research in another, nearby West African country, Guinea-Bissau, in 2002, 2010-2011, 2016 and 2017, which I conducted in Kriol.

The decision to 'go *backway*'

Lamin's decision to try to migrate to Europe stemmed from an aspiration which is nearly universal in the Gambia[2]. To travel to work in the Global North (Europe, USA, Canada) is perceived as the safest strategy against economic insecurity. The economy of the Gambia was affected by the neoliberal reforms imposed by International Monetary Fund in the 1980's, leading to widespread unemployment, poverty, and social polarisation. Economic opportunities also decreased as a result of demographic growth, combined with environmental degradation and declining harvests in the last decades (Brzezińska 2021: 260-261, 268-269, Gaibazzi 2015), and were affected by long-term dictatorial rule and accompanying corruption. Aside from the strictly economic factors, the strong desire to migrate is driven by a desire for social and existential mobility. It is linked to a considerable idealisation of life in Europe. Like in various parts of contemporary Africa, Europe is imagined as a place of unbridled opportunity (Brzezińska 2020: 268; 2021: 264; Graw, Schielke 2012; Cohen 2018: 280). Migration to the North, in the eyes of most Gambians today, embodies and guarantees success, a perception sustained by the visible signs of achievement, such as big houses, cars and other investments made by some migrants leading a transnational life. Moreover, the aspiration grows out of an acute sense of marginality in the world and the desire to be part of, or to 'be connected' (Lucht 2012), to the global modern world.

The aspirations of Lamin, a man in his mid-thirties of Mandinka ethnicity, were shaped by all those numerous factors. His circumstances illustrated typical challenges faced by young Gambian men. Migration is gendered: it is primarily young men who are expected to earn money and to migrate for that purpose. For Lamin, this burden of expectation was even heavier since he was the eldest son in the family, bearing the

[2] In mid-2010's the Gambians became one of the largest single national groups among undocumented migrants reaching Europe across the Mediterranean Sea, comprising as much as 3.1 % of the total figure in 2015 and 10% in 2017 (Frontex 2018: 18), which was remarkable for such a small country.

responsibility for supporting his parents and younger siblings materially. In the future he was going to get married and would be expected to support his wife and children as well. As a result of erratic employment and meagre income, however, he was not able to fulfil those social expectations, and thus to achieve social adulthood and respect. He had no prospects of legal travel, as trying to obtain documents entitling one to enter Europe is a long, complicated and costly process, with little chances of success. It requires specific connections, and usually the help of relatives abroad (Brzezińska 2024; Gaibazzi 2014). With poor economic perspectives in the Gambia but having some savings and a strong motivation to achieve the social upward mobility that migration to the North seems to promise (and for some, ensures), Lamin decided to undertake the dangerous undocumented journey – to ‘go *backway*’.

The *backway* journey

The experiences of the *backway* journey undertaken in 2016 by Lamin exemplify a frequent course of events on the clandestine route, as other Gambian migrants’ accounts confirmed. The first part of Lamin’s journey – 3.500 km through West Africa – was relatively unproblematic. It was in in the city of Agadez in Niger where the perilous journey across the Sahara Desert began – lethally dangerous and dreaded by most migrants. From this point onwards, the conditions of travel were extreme; migrants were at the mercy of smugglers, who often maximized profits at the expense of safety. Travelling in severely overloaded trucks with inadequate food and water supplies, the migrants had to face the extreme natural environment of the desert with its merciless heat. Those who took this route usually suffered severe dehydration, which led to physical exhaustion and many deaths (cf. Lucht 2012: 160-176). Lamin and his companions were forced to drink contaminated water from an abandoned desert well, and were sick as a result. Some of his companions died. Apart from these hazards, the migrants were stopped at numerous military check-points and forced to pay arbitrary ‘fees’ demanded by soldiers who readily used violence to extort them.

Their journey entered an even more dangerous phase on entering Libya. The country has been immersed in political turmoil since the fall of Gaddafi's regime in 2011, with government military forces, rebels and criminal groups controlling various parts of it, which made it a politically unstable and violent place. For migrants, one of the most deadly risks came from gangs of armed robbers. Their pervasive tactic was to kidnap migrants and demand a ransom from their families at home. As Lamin, who fell victim to such an attack, recalled: 'While they are calling [the family], they are beating you'. They inflicted violence that sometimes turned out lethal regardless of the ransom being paid, as happened to one of Lamin's friends.

Sub-Saharan African migrants experienced capture and incarceration not only by criminal, but also by state actors. As Lamin reported, the police 'take you to the main prison. Without any judgement, without nothing' and resort to beating and torture in order to extort bribes for the migrants' release. Lamin experienced that several times in the course of his journey. This process of repeated violent immobilization of black migrants (Achtnich 2022) as they become stripped of their financial resources and need to stop travelling in order to earn money, makes *backway* a protracted journey that typically lasts for many months.

Lamin reached Tripoli on the coast of the Mediterranean Sea, which is where migrants attempted their final sea passage to Europe, Italy. He made three such attempts – all of them unsuccessful. Each time he and his companions were stopped: either by the police or by boats of armed robbers at sea – pirates. Their time in Tripoli consisted of constant hiding or running from danger: from the police – they were imprisoned, some were tortured, and from criminal groups – exorbitant ransom was demanded, followed by desperate, spectacular escapes of some migrants and cold-blooded killings of others. Their journey was marked by radical, violent uncertainty, which gave their mobility the dynamics of a 'battlefield' (see Brzezińska, forthcoming). Reaching their destination – as well as their mere survival – was largely a matter of chance. Lamin, after yet another arbitrary incarceration, from which he was released thanks to a bribe paid by his mother, finally started considering giving up on the journey.

A soldier who left the battlefield. The return

The decision to go back was difficult. Lamin had been travelling for nearly six months by that point and he was at the verge of mental exhaustion: “Then… Because I even felt… How can I explain that... I felt bad, discouraged. Even [the plan] to go to Italy was no more in my brain. I even disliked to go to Italy. Because of the stress”. Facing repeated failures to make the dangerous passage to Europe, combined with hazardous everyday life in transit Maghreb countries, is so testing that some migrants have been reported to suffer mental breakdowns and ‘go mad’ (Bachelet 2019: 858).

Yet, after so much Lamin had been through, to simply go home seemed almost unimaginable:

> Then I decided… My mum decided. Because I didn’t decide it at first. Then my mum decided… [for me] to come back. Because... You know. It’s too much. And… The money I spent… is more than 100 000 dalasi [approx. 2.150 Euro]. (…) At the start I refused. Because I told her: “No, I cannot come back like that. (…) When I come back to Gambia, it will seem like I’m starting it [all anew]… It’s not fair on me”. All the money I worked for, I spent it on this journey.

After one has invested so much in the undertaking – at all possible levels: material, physical and emotional – to return is like giving up on one’s lifelong dream.

What is more, curtailing the journey was seen by many as a failure on his part. His fellow migrants reacted with disapproval:

> Lamin: People, when you tell them that you are going back home, they look at you very strangely. (…) they cannot understand it. (…) They look at you very strangely. Yeah! “You’re going back home? No!” They say, “Hey! You shouldn’t go back home”.
> Yusupha: It’s like a soldier [who] went to the battlefield and then he left all his weapons and went back to the camp [laughter]…

The half joking remark made by Yusupha, a friend present during the interview (who had not tried to go *backway* himself), was laden with meaning. In the eyes of other Gambians, to return was a failure on Lamin's part. The comparison to a soldier who left the battlefield revealed the stigma attached to unsuccessful migrants in wider society's discourses. Lamin, it suggested, did not have the courage and strength needed to overcome obstacles rather than giving up. Migrants from various sub-Saharan African countries were noted to perceive themselves as 'soldiers' on the 'battlefield' fighting with lethally dangerous obstacles of this journey (Bachelet 2019: 854-5; Lucht 2012: 143). Despite the immobilizing power of the border regime they were facing, they emphasized their own agency. As Bachelet observed among migrants in Morocco, they acknowledged that the success of their journey 'was uncertain and ultimately dependent on greater forces, while simultaneously stressing that it was up to (…) [them] and their heroic efforts to show their worthiness in overcoming such obstacles' (2019: 858). From the perspective of other migrants and fellow Gambians, Lamin's return seemed to speak of his lack of personal predispositions for the challenge. The heavy financial loss entailed by the journey – not counter-balanced with the expected material gains in Europe – contributed to the sense of failure. Like African migrants in other geographical contexts, Lamin was reluctant to return home risking the shame of failed migration (Adebayo 2022: 892). In the Gambia, like in other African countries, unsuccessful return from Europe, rather than being seen as the result of adverse structural conditions, is generally perceived as the migrant's personal failure (Graw, Schielke 2012: 18, Cohen 2018: 282).

Destiny in dealing with the past

Ultimately, however, Lamin managed to see his unsuccessful journey through the lens of his destiny. He had returned to the Gambia. At the time of the interview he was working as a night guard at a local bar. Looking back, he interpreted his failure to reach Europe in terms of God's decisions prevailing over human efforts. In the worldview shared by most

Gambians, not only the shape of one’s destiny is predetermined by God, but its specific timing. One’s destiny will only unfold when the right moment arrives (Brzezińska 2024; Gaibazzi 2015). Therefore, if Lamin’s journey was unsuccessful, it could be because he had not recognized his fate or its timing correctly.

When looking at one’s life in retrospect, referring to destiny can be a way of explaining a difficult or disappointing past. In Lamin’s narrative, the notion of pre-determinacy of human fate served, as in other contexts, as an *ex post facto* explanation which allowed him to rationalize his failure and justify the course of events beyond his control (Nevola 2018: 305).

This has both an existential and social significance. Existentially, the notion of destiny plays an important role in the face of tragedy or misfortune. It allows people to make sense of the course of their lives and accept it (Schielke and Debovec 2012, Nevola 2018). At the social level, calling on destiny may serve to avoid responsibility for one’s actions. As Webb Keane observed, in framing events with predetermination, ‘people are not simply involved in a quest for meaning. They are forming judgments and allocating responsibility’ (cited in Nevola 2018: 302). The idea of destiny may serve as a consolation and prevent people from problematizing the causes of their failures and avoid accountability for them (Nevola 2018: 305). That does not mean, one might add, that responsibility will not be ascribed to them by others, as illustrated by the discrediting comparison to a soldier deserting his battle. When faced with the social stigma of failed migration, referring to destiny may thus be regarded as an example of ‘social navigation’ (Vigh 2010) – a way of deflecting the stigma by shifting attention from one’s personal traits to a much grander cause – a plan decreed by God (while, strikingly, the responsibility of geopolitical powers disappears from view).

‘God has decided’: Destiny only in retrospective?

The idea of destiny certainly plays an important role in dealing with the past. Does that mean that destiny features in peoples’ lives only in retrospective? Some scholars have argued that fate is most significant in

hindsight: in retrospective narratives, especially in rationalizing failure and misfortune (Nevola 2018: 302, Homola 2018). As Luca Nevola points out, fate, in the sense of the (non)actualization of destiny, 'can only exist in hindsight' (2018: 302). Stephanie Homola suggests and that 'the main way in which (…) [fate] not only circulates but also emerges as an object (both for the anthropologist and her interlocutors) is through language', through narratives: rumours, personal stories of crisis, autobiographical accounts of misfortune, and life histories (2018: 340), and consequently fate only 'emerges as a linear development—a life story—when it is observed retrospectively' (2018: 335). Laura Menin observes that destiny becomes partially discernible only in the aftermath of human actions (2020: 527).

Indeed, the actual shape of destiny is only really discernible in hindsight. For Lamin, however, invoking fate was not only a way of dealing with the past – it was also important in his making a decision in the present, and consequently about the future. As he recalled the difficult moment of deciding to give up on the journey:

> L: I said to myself… "No… What! No… Let me go back home." Because, you know… what I should have before I die… I know that God can give me that. Nothing can change it. If I should go to Italy, Europe, before I die… That will happen. What God has decided, no man can change it.
> Y: And then he just came back and is waiting for that time.

Far from just a closure of his past migration prospects, or a fatalistic statement about life, Lamin's evocation of his destiny as decided by God – and of the finality of God's decisions – was in fact full of hope and future-oriented: travel could still be part of his destiny later on in his life. It is crucial to note that even though the actual shape of destiny is only really discernible in retrospective, the *idea* of destiny plays an important role in the present. *Imagining* one's destiny provides a view towards the future.

This orientation towards the future is expressed in the notion of 'waiting for that time', voiced by Yusupha. Like in some other Muslim contexts (Elliot 2016), the concept of (vigilant, alert) waiting for the right time for one's destiny to unfold is an important element of Gambians'

beliefs in destiny (cf. Brzezińska 2024; Gaibazzi 2015). Waiting points to a particular mode of engaging with uncertainty. As Ghassan Hage observed, ‘Waiting indicates that we are engaged in, and have expectations from, life; that we are on the lookout for what life is going to throw our way’ (quoted in Adebayo 2022: 891). Waiting – in the form of anticipating, expecting – reveals a hopeful disposition to the future.

Such an attitude shapes the character of uncertainty into one of potentiality. For Lamin, what ‘God has decided’ meant not just a ‘closure of a horizon of possibilities’ (Nevola 2018: 305) but also provided an opening of such a horizon. It expressed an ‘orientation towards the yet to come’ (Vigh 2010: 156). The Gambian idea of waiting for the time destined by God exemplifies the attitude in which rather than simply ‘getting by’ and ‘just surviving’ in the immediate uncertainties of everyday life, people engage with uncertainty in a way that unlocks ‘the creative potential of imaginaries that draw from distant source of inspiration’ (Cooper, Pratten 2015: 12).

Evoking the idea of destiny may thus prevent people from getting existentially stuck. In the context of migration and mobility studies, some scholars have distinguished between physical im/mobility and existential im/mobility. According to Hage, physical mobility, including migration, is often pursued in order to achieve existential mobility, to get ‘a sense that one is “going somewhere”’ (quoted in Adebayo 2022: 886), as opposed to going nowhere (Ibidem). The existential immobility experienced by an unsuccessful returned migrant is even further enhanced by the sense of failure and futility of the efforts undertaken. In these circumstances, viewing one’s position through the lens of destiny allows for a vital reinterpretation of the present. It enables one to reframe the experience from feeling stuck to being in transition: awaiting a moment in the future when one’s life will yet move forward.

‘It’s a gamble’: ‘Luck’ and destiny paradox

Belief in predetermined destiny does not mean that Gambians fail to notice the extreme uncertainty of the clandestine migration to Europe: its contingency, the element of chance determining the course of the journey.

Lamin recognized the contingency of his travel in talking about being 'lucky' or 'unlucky' with reference to various aspects of the journey, such as the reliability of drivers crossing the desert, or the outcome of negotiations about bribes at military checkpoints. He also explained his failure to make the final sea passage to Europe in terms of 'luck':

> I met many friends there. They went on that boat. Some of them… luckily succeeded. To Italy. Yeah, [as] for those ones, they entered [Europe]. I'm the unlucky person. Because we didn't join on [share] the same boat. (...) Unfortunately… [As] For them, they went through. They caught me on the way. That's the thing.

As Lamin assessed the reasons for his fiasco, 'luck' featured strongly in it. Other Gambians, those weighing the decision of whether to risk the clandestine migration or not, also saw the contingency of it. Some emphasized the element of chance even stronger. As another young man, an eighteen-year old Mandinka, Omar, assessed it:

> To travel, yeah... Even though it's dangerous people are going through *backway*. Yeah, it's dangerous but it's luck. Maybe you can go and you can make it there, maybe you can go and not make it. So it's not easy, it's gamble. It's a gamble.

It is clear to Gambians that the result of backway is highly unpredictable. Reaching the destination is a gamble. People also realise of the risk of death. Yet Omar had seriously considered 'going backway' just several months before the interview was carried out. As is often the case in urban Gambia, he had finished school, saw no employment prospects, and struggled with the social pressure to start bringing money to his extended family, which he felt from his relatives daily.

Gambians identify 'luck' as a significant factor both when assessing the past and when considering future attempts of undocumented migration. When they talk about 'luck', however, like the Gambian Soninke, they imply something more than blind chance or mere statistical probability

that the word entails in the English language (Gaibazzi 2015). In the Gambia, ‘luck’ is understood as an intrinsic element of Islamic destiny allocated to each person by God before they are born (Gaibazzi 2015; cf. Brzezińska 2024). On one level then, the Gambian notion of ‘luck’ does entail chance – as the metaphor of gambling illustrates. On another, ‘luck’ is considered an individual quality, part of every person’s unique destiny.

Therefore, Gambians often refer to the chance element as ‘my luck’ – using a phrase which encapsulates this dual quality of human life, the perplexing combination of predetermination and contingency. People use that phrase when talking about contingent events, especially disappointing ones from the past. As another young Gambian man summed up his unsuccessful attempt at backway, in which he had also, like Lamin, suffered great hardships but ultimately failed to make the passage to Europe: ‘It was my luck…’, he commented, with a certain resignation. With that inconspicuous yet meaningful phrase he expressed the common, apparently paradoxical view in which life is believed to be predetermined by God’s decisions and yet affected by chance, too.

In fact, the way Gambians interpret the course of events in their lives reveals that for them, destiny is not predetermined in an absolute way. Even if people said that ‘What God has decided no man can change it’, in other contexts it became clear that they imagined destiny in a much more dynamic way – as to some extent flexible. Destiny is regarded by them as – paradoxically – ‘fixed and malleable’ at the same time (Ellion & Menin 2018), as it may be altered by various (this and otherworldly) factors (Brzezińska 2024). Rather than a fully preordained, unchangeable course of events, it is imagined as a potentiality that may develop in several ways. ‘Luck’ can be viewed as one of the elements of that ‘malleability’ of destiny, of fate’s flexible and dynamic quality.

When confronted with the issue directly, however, Gambians often claimed that regardless of human efforts, God’s decisions have the ‘upper hand’. As Omar assessed, one can make preparations for the backway journey (metaphysical or otherwise), “but you don’t know what God will do. So it’s a problem. It’s luck, it’s chance”. His words shed interesting light on the paradox of destiny and ‘luck’. God’s decisions determine

human destinies, yet it is impossible to know them, and it is their unknowability that makes all human undertakings a matter 'luck'. Therefore, with respect to 'luck' and its relationship to destiny, what appeared to be a paradox, is in fact a matter of perspective. The future seems to be shaped by 'luck' to people only. From God's perspective there is no chance involved, only His decisions. 'Luck', therefore, only exists from human perspective. Nevertheless, and most importantly for decision-making, destiny is unknowable to people before it unfolds.

Decisions about migration

How do Gambians make decisions about migration in view of destiny and 'luck' then? Since destiny is unknown in advance, people are expected to try to recognize their path, as well as the right time to follow it: to 'search for' or 'try one's luck', as they say in the Gambia and the region (Brzezińska 2024). One needs to 'scout out the routes' to the fulfilment of one's destiny (Gaibazzi 2015: 228), to be constantly on the lookout for signs that might point in the right way. Like in other Islamic settings, far from incurring passivity or immobilizing fatalism, the percept of destiny compels people to act (Elliot 2016) and to take moral responsibility for one's actions (Menin 2022), while discerning the right time and direction of those actions.

In practical terms**,** even having an otherworldly horizon to one's life, one nevertheless has to deal with the visible, mundane, tangible issues and obstacles, of course: to consider one's options, weigh one's chances, while drawing on one's social, economic and cultural capital. The decisions Gambians make about migration depend primarily on their material circumstances and social networks, as well as gender, age and education. Those with sufficient material means for economically secure life in the Gambia do not consider the dangerous *backway*. They plan their future locally or try documented travel.

For Omar, the unknowability of destiny tipped the scales to the negative side of uncertainty. He gave up on the plan of *backway* (having been discouraged by his family) and considered other options. He decided to try to obtain the documents for legal travel – to Cyprus, with the help of

a friend who was living there. Presumably, the pressure on him to earn money was not as intense as in some other cases. At the time of this research his two older sisters worked abroad already (as nurses in London), so his family could count on their regular financial support.

For some other Gambians, the belief in destiny inspired a measure of optimism and ontological security. It is with this view in mind that some dismissed the knowledge of lethal danger of the undocumented journey and decided to try it. I discussed the issue with a group of teenage boys in Bakau. Unemployed, despite having finished high school, and unable to find a job apart from some occasional and badly paid work, they could not gain social respect as adult men. A few of them were considering 'going *backway*'. We talked about the risk of dying in that journey, when one of them, Bakary, made a memorable comment: 'If God doesn't want you to die yet, you will not die, you will get there'. It was faith in personal destiny, determined by God and allocated to everyone individually, that gave some young men hope and courage and was in the background of their decisions to travel.

Most Gambians do not actually undertake migration to Europe – even if they harbour a dream to do so – and some frame their decisions not to travel in terms of destiny, too. Few, however, explicitly choose not to aspire to transnational life. One such person was Kebbah (Mandinka, aged 27), an activist and community educator who had been involved in the "Stop the Backway" campaign. In that role he had been to Europe (Holland) on a scholarship, after which he returned to the Gambia. Well-educated and coming from a wealthy family, he had enough social, cultural and financial capital to feel secure in the Gambia. Some people expressed surprise, however, and even criticised him for coming back, rather than staying in Europe. They suggested travelling again:

> Kebbah: Some say: "Why you don't go back to Holland like this? You have to risk your way through the *backway* and go". I tell them: "You know, that is not my destiny". And they say: "Oh, you say money is not a problem!" And I say: Yeah, it's just my destiny, you know, being a teacher when I came back. To study again, to get the knowledge. Just keep on working hard and becoming… making sense of what you are doing."

In a context where, like for many Africans today, 'not to aspire to migration would be like having no ambitions in life' (Graw and Schielke 2012: 18), Kebbah seemed compelled to use the notion of destiny to oppose the general pressure to migrate. At the same time, he seemed to draw on the idea of destiny to make sense of his life for himself. In a similar vein, some other Gambians who, for various reasons, did not plan to migrate, relied on the notion of destiny for existential meaning – to make sense of, and accept, their futures locally.

Conclusions

Destiny is unknowable to people before it unfolds. What 'God has decided' comes into focus only in retrospective. This does not mean, however, that the notion of predetermination is absent from people's daily life and only occurs to them *after* things happen. The idea of destiny is present at the background of events, so to speak. Destiny serves both as a lens to view the past and features in the background of decisions undertaken in the present and about the future.

In dealing with the past, the notion plays an important role by giving meaning to events, allowing people to make sense of what happened, especially to rationalize and deal with failure. Rather than existing only in retrospective, however, as Lamin and Yusupha's perspective demonstrates, destiny provides a particular way of viewing the current circumstances. Through sustaining hope and a sense of possibility, it also allows people to reframe uncertain futures in such a way that they are worth anticipating. By doing that, destiny shapes the character of uncertainty into one of potentiality.

In making decisions about undocumented migration, the hope and confidence that the idea of destiny inspires is countered with caution stemming from the awareness of what a 'gamble' such an undertaking is. Some young Gambians who attempted or considered *backway* relied on the idea of destiny to engage with the uncertainty of it in a specific way. For some, as the perspective of Bakary exemplified, even awareness of the lethal risk of the clandestine route did not seem relevant since the success of

the undertaking was believed to depend on destiny designed for everyone individually. Chance could also be dismissed since it was viewed as part of one’s destiny and hence an individual quality: each person’s individual ‘luck’. This way uncertainty became a ‘productive framing’ providing the ‘grounds for action’, hope and optimism (Cooper, Pratten 2015: 2-3, 11, Di Nunzio 2015). In other words, the idea of destiny allowed people to reframe uncertainty as a condition of potentiality, inspiring hopeful anticipation and justifying the risk.

While sharing the worldview of destiny and ‘luck’, Gambians make different decisions with reference to migration. Most do not decide to risk their lives in *backway*. The radical uncertainty of it, coupled with the unknowability of destiny, prompt some, as the example of Omar illustrate, to look for other avenues of migration. Yet others, as Kebbah’s case exemplified, renounced the idea of migration altogether. In general, the idea of destiny had an existential and social significance: it was evoked by people to oppose the widespread pressure to migrate and the stigmatization of migrants who return from Europe without visible material gains, as well as to make sense of their lives and their circumstances for themselves.

Finally, we could ask: what is the place of destiny beliefs in the face of the vast global inequalities in the contemporary world and the ‘global regimes of mobility’ (Glick, Salazar 2013) which allow free movement of the rich while illegalizing the movement of the poor? The unintended consequence of these beliefs is that the focus on personal destiny and individual ‘luck’ conceals power relations that contribute to and sustain violent border regimes. Where people discuss their personal fate, structural conditions disappear from view. At the same time, the idea of fate as determined by what ‘God has decided’ offers people some existential value. It gives the world a personalised character, where the failures, deaths, and also the few success stories of African migrants travelling to the Global North are not just a result of blind chance, or mere statistics, but a result of individual destiny. In so doing destiny makes the world more bearable.

Bibliography

Achtnich, M. (2022). Accumulation by Immobilization: Migration, Mobility and Money in Libya. *Economy and Society*, 51 (1), 95–115. doi:10.1080/03085147.2022.1987751.

Adebayo, K. O. (2022). 'They Did Not Allow Me to Enter the Place I Was Heading to': Being 'Stuck-in-Place' and Transit Emplacement in Nigerian Migrations to China. *Mobilities*, 17 (6), 885–898. doi:10.1080/17450101.2022.2057812.

Bachelet, S. (2019). 'Wasting mbeng': Adventure and Trust Amongst sub-Saharan Migrants in Morocco. *Ethnos*, 84 (5), 849–866.

Brzezińska, M. (2020). The 'Documents Problem' and the 'Sea Way': Global Mobility, Witchcraft and Clandestine Migration from Guinea-Bissau and the Gambia to Europe. In: H. E. Myeya & M. Ząbek (eds.), *Migrations in the Contemporary World: a Case of Africa. Cultural and Social Issues* (p. 257–291). Pelplin: Bernardinum.

Brzezińska, M. (2024). 'Emigration is Luck': Destiny, Witchcraft and Uncertainty in Migratory Journeys from the Gambia and Guinea-Bissau. *Ethnos*, 89 (2), 1–14. doi:10.1080/00141844.2024.2327982.

Cohen, A. (2018). Occult return, divine grace, and *saabui*: practising transnational kinship in postsocialist Guinea. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24 (2), 275–292. doi: 10.1111/1467-9655.12810

Cooper, E. & Pratten, D. (eds.) (2015). *Ethnographies of Uncertainty in Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. doi: 10.1057/9781137350831

Di Nunzio, M. (2015). Embracing Uncertainty: Young People on the Move in Addis Ababa's Inner City. In: E. Cooper & D. Pratten (eds.), *Ethnographies of Uncertainty in Africa* (p. 149–172). Basingstoke: Palgrave Macmillan. doi: 10.1057/9781137350831_8

Elliot, A. & Menin, L. (2018). For an anthropology of destiny. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8 (1/2), 292–299. doi: 10.1086/698223

Elliot, A. (2016). The makeup of destiny: Predestination and the labor of hope in a Moroccan emigrant town. *American Ethnologist*, 43 (3), 488–499. doi: 10.1111/amet.12341

Frontex. 2018. "Africa-Frontex Intelligence Community Joint Report 2017." Warsaw: FRONTEX. European Border and Coast Guard Agency. https://frontex.europa.eu/publications/

Gaibazzi, P. (2015). The quest for luck: Fate, fortune, work and the unexpected among Gambian Soninke hustlers. *Critical African Studies*, 7 (3), 227–242. doi: 10.1080/21681392.2015.1055534

Glick Schiller, N. & Salazar, N. B. (2013). Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2), 183–200. doi: 10.1080/1369183X.2013.723253.

Graw, K. & Schielke, S. (eds.) (2012). *The Global Horizon: Expectations of Migration in Africa and the Middle East*. Leuven: Leuven University Press. doi: 10.2307/j.ctt9qf0sg

Graw, K. (2012). Divination and Islam. Existential Perspectives in the Study of Ritual and Religious Praxis in Senegal and Gambia. In: S. Schielke & L. Devebec (eds.), *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion* (p. 17–32). New York/London: Bergham. doi: 10.1515/9780857455079-002

Homola, S. (2018). Caught in the language of fate. The quality of destiny in Taiwan. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 8 (1-2), 329–342. doi: 10.1086/698354

Lucht, H. (2012). *Darkness before daybreak: African migrants living on the margins in Southern Italy today.* Berkeley: University of California Press. doi: 10.1525/9780520950467

Menin, L. (2020). 'Destiny is written by God': Islamic predestination, responsibility, and transcendence in Central Morocco. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26 (3), 515–532. doi: 10.1111/1467-9655.13312

Nevola, L. (2018). Destiny in hindsight: potentiality and intentional action in contemporary Yemen. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 8 (1-2), 300–13. doi: 10.1086/698224

Schielke, S. & Debevec, L. (eds.) (2012). *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. NewYork: Berghahn. doi: 10.1515/9780857455079

Vigh, H. (2010). Youth Mobilisation as Social Navigation. Reflections on the Concept of dubriagem. *Cadernos de Estudos Africanos*, (18/19), 140–164. doi: 10.4000/cea.110.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.07 Lud, t. 109, 2025

Wiktoria Moritz-Leśniak
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
wikmor@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-4726-6597

NAVIGATING FAMILY MIGRATION IN SOCIAL SCIENCE RESEARCH[1]

Problematyka migracji rodzinnych w badaniach nauk społecznych

Abstract: This article examines different types of family migration and their effects on family life, with a particular emphasis on selected dimensions of parenthood in the context of migration - especially the experiences of single parenthood and parenting in multicultural or transnational settings. Through an in-depth literature review, it discusses the motivations for migration, decision-making processes, and the challenges families encounter as they embark on their migration journeys. Furthermore, it presents the experiences of the family within a conceptual framework that goes beyond the Western understanding of these concepts. It emphasizes the parental perspective which is found to be missing in academic literature. Therefore, constructs such as kinship, agency, and belonging serve as lenses through which parental experiences are examined. The article reveals both macro and micro levels of family migration processes and their social perceptions, which contribute to the formation of parental culture and in turn influence migrant parents' experiences. Finally, it serves as a call for

[1] This article is based on the research supported by Narodowe Centrum Nauki (NCN) DEC-2021/43/B/HS6/00009.

future research, including more nuanced studies of family migration and migrant parenthood in particular.

Key words: migrant families; parenthood; culture of parenting; migrant parents; family migration

Streszczenie. W niniejszym artykule przeanalizowano różne rodzaje migracji rodzinnych i ich wpływ na życie rodzinne, ze szczególnym uwzględnieniem wybranych aspektów rodzicielstwa w kontekście migracji – zwłaszcza doświadczeń samotnych rodziców oraz rodzicielstwa w środowiskach wielokulturowych lub transnarodowych. Na podstawie dogłębnej analizy literatury omówiono motywy migracji, procesy decyzyjne oraz wyzwania, przed jakimi stają rodziny rozpoczynające swoją migracyjną podróż. Ponadto artykuł omawia doświadczenia rodziny w ramach koncepcyjnych wykraczających poza zachodnie rozumienie tych pojęć. Podkreśla perspektywę rodzicielską, której brakuje w literaturze naukowej. Dlatego też pojęcia takie jak pokrewieństwo, sprawczość i przynależność służą jako soczewki, przez które analizowane są doświadczenia rodzicielskie. Artykuł ujawnia zarówno makro-, jak i mikropoziomy procesów migracji rodzinnej oraz ich społeczne postrzeganie, które przyczyniają się do kształtowania kultury rodzicielskiej, a tym samym wpływają na doświadczenia rodziców-migrantów. Wreszcie, stanowi on wezwanie do podjęcia dalszych badań, w tym bardziej szczegółowych analiz migracji rodzinnych, a w szczególności rodzicielstwa migrantów.

Słowa kluczowe: rodziny migrantów; rodzicielstwo; kultura rodzicielstwa; rodzice migranci; migracja rodzinna

Introduction

Family migration is “the international movement of people who migrate due to new or established family ties” (Kofman, Buhr, Fonseca 2022: 137). According to the Organization for Economic Co-operation and Development ([OECD] 2017), people migrating for family reasons

constitute the largest migrant group entering OECD countries, exceeding labor and humanitarian migration. In 2022, around 2.2 million migrants moved to OECD countries for family reasons; this constitutes 40% of all permanent migrations (Migration Data Portal). Historically, research on family migration did not surface until the 1980s, despite its significance within migration patterns (Boyd 1989; Zlotnik 1995).

Elenore Kofman et al. (2022) claim that family migration follows diverse trajectories, "from the adoption of a foreign child to family members accompanying migrant workers or refugees, as well as people forming new family units with host country residents" (2022: 137). Furthermore, family structures vary across cultures and time (Faircloth, Hoffman, Layne 2013). However, immigration laws and policies in many countries conceptualize families as nuclear and composed of heterosexual partners/parents with their children (Ritholtz & Buxton 2021). In Europe, LGBTQ migrants have only recently gained the right to family reunification procedures for bringing their partners to their new place of residence (Stella, Flynn, Gawlewicz 2018). In Poland and in Hungary, this right still does not exist (Mizielińska 2022).

Recently, Helena Wray et al. (2023) argue for the inclusion of temporality in the study of family life including migration. They cite Carol Smart (2007), who moved away from the static concept of 'the family,' and proposed "foregrounding temporality and connecting time to motion: in and out of relationships, of phases of life, movement in space, etc." (Wray, Charsley, Kolbaşı-Muyan, Smith 2023: 369). The 'temporal turn' has become a significant paradigm shift in migration studies (Griffiths 2021; Griffiths, Rogers, Anderson 2013) as it emphasizes the complexities of analyzing the migration itself as well as family formation and practices. Families are seen as fluid and constantly being reconstituted and renegotiated, adapting across space and time. Needless to say, this diversity affected behaviors, lifestyles, and ways of raising children (Goździak & Main 2020). Adopting a fluid definition of family allows me to look at social changes in family and migration dynamics from the perspective of an observer. Therefore, this definition will be mainly employed throughout the text. Many researchers have focused on conventional

aspects of migrant families' lives such as parental responsibilities, communication patterns, gender differences, and social expectations (Dreby & Adkins 2010; Faircloth et al. 2013; Gillies 2008; Grillo 2008; Moritz-Leśniak 2024). It is thus difficult to find studies that go beyond the accepted definitions to present different realities of migrant parents' stories. Traditional definitions often cause misunderstandings within generalizations, as simple terms cannot convey the complexity of individual stories. For example, inequalities in the complex experiences of migrants relative to non-migrants related to class, gender, generational dynamics, and economic status show that migration can cause or increase existing familiar tensions (Dreby & Adkins 2010). Therefore, reconceptualizing and broadening the definition of family migration must consider the contexts of both the receiving and sending societies (Baldassar, Kilkey, Merla 2014; White 2018) as well the cultural background and motivations underlying the decision to migrate.

Some argue that a significant emphasis on family migration emerged due to the presence of transnational families and the inception of the transnationalism concept, defined as "the processes by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement" (Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992: 1). It is hard to discuss migrant families' trajectories without acknowledging existing transnational ties. Therefore, I use the concept of transnationalism to assist in establishing the following types of migration: transnational families, returning families, and refugee families. Following Caroline Brettell (Brettell & Hollifield 2000) I understand this formulation as a way to help theorize about similarity and differences and delineate relational and dynamic nuances. Moreover, I analyze how specific types of family formation, such as single parenthood and mixed families, intersect with migration.

Given the increased mobility and complex family formations of the 21st century (Faircloth et al. 2013), my aim is to construct a taxonomy of family migration based on a comprehensive review of recent migration literature in the past 25 years. The main objective of this article is to describe and analyze different types of family migration by considering the diverse types of both migration and families. Since my research

concentrates on migrant parents living in Poland, in this text, I focus on migration to Europe. However, I do acknowledge research in countries with more migratory experience, such as the US, and therefore, I include examples from this region as well. Given the long history of migration in these places, texts from these regions offer a rich array of diverse examples that support a coherent and nuanced analysis. I begin this article by briefly defining migration as well as family and parenting in migration. I then analyze the literature on selected types of migrant families. In each part, I present the characteristics of certain migration types and how they impact family life and parenting experiences.

Migration, family and parenting in migration

There is no legal definition of international migration. Simply stated, migration is the movement of people from one place to live and work in another one (Goździak 2021). The International Organization for Migration defines a migrant as any person who has changed their country of usual residence, regardless of the person's reason for migration or legal status, whether the movement is voluntary or involuntary, or the length of the stay (IOM 2024).

Until fairly recently, anthropological definitions of the family were influenced by Western cultural assumptions about the relationship between biology and kinship. It is virtually impossible to separate the history of family studies from kinship studies in anthropology because kinship was the initial basis for understanding family (Peletz 1995). Some scholars found these definitions of families too static. Sylvia Junk Yanagisako (1979) critiqued understandings of families as those limited to mother-child core (e.g., Goodenough 1970) and argued that such conceptualizations did not capture the whole familiar spectrum, especially those formed outside the West. Furthermore, they possibly reinforced 'intensive parenthood' (Hinton, Laverty, Robinson 2013) and 'intensive motherhood' (Faircloth 2013). Others suggested using kinship relationships to better frame family dynamics, especially newer understandings of kinship

based on social and cultural relationships, not solely on biological ones (Read 2019). This broader understanding of kinship is of particular import in migrant communities.

Fictive kin, defined as family-type relationships based not on blood or marriage but rather on religious rituals or close friendship ties, constitutes a type of social capital that many immigrant groups bring with them and facilitates their incorporation into the host society (Ebaugh & Curry 2000: 189). Examining parenting, understood here as a "particular historically and socially situated form of childrearing" (Faircloth et al. 2013: 1), illustrates changes in both family-related migration and parenting culture (Faircloth et al. 2013; Rafaetta 2016; Romagnoli & Wall 2012). While many scholars researching families tend to emphasize parents' perspectives, possibly reinforcing the culture of parenting and expert-led parenthood, there is relatively less interest in exploring the experiences and perspectives of migrant parents regarding their parenting journey (Musumeci & Naldini 2017).

"Migrant parents are a special target for normative attitudes" (Rafaetta, 2016: 41); their parental experiences are analyzed without reference to different cultural backgrounds and realities or parenting practices and values. For example, Pamela Feldman-Savelsberg (2016: 93) notes that as their children grow up in Berlin, migrant Cameroonian parents are confronted with various situations that cause them to question their parenting repertoires. To be deemed good parents, migrants are expected to follow the legal rules and cultural standards of the host country. Currently, parents are inundated with information on how to rear children, the most suitable education for their children, and how to facilitate social and emotional development (Shapiro 2022). This approach to parenting seems to be very Western-centric and focused on a particular social and economic class of parents and members of migrant families strive to meet those standards.

Additionally, traditional roles in migrant families are often challenged and aggravated by sociocultural misunderstandings between them and their host country (Segal 2005: 563). Migration cannot be viewed as effectless; rather, the "migration processes themselves affect parenting styles" (Öztürk, Reisenauer, Castiglioni, Walper 2023: 3). Migrants share

some common experiences, such as lack of family support networks or acculturation distress (Emmen et al. 2013). Therefore, they may adopt different parenting strategies as they adapt to new realities. Cultural and individual differences likely play a significant role in migration itself, and often influence parents' perceptions of their own experiences as mothers and fathers.

Transnational families

Focus on transnational families in migration studies stemmed from the concept of transnationalism, which encompasses dimensions such as economy, politics, culture, and religion (Dahinden 2010) and may be both occasional and permanent (Portes, Guarnizo, Landolt 1999). Transnational families are built on temporal and geographical projects related to relational and emotional needs. However, "distance doesn't need to influence the intimacy or bond between family members but it can reinforce living familyhood and emotional understanding" (Slany, Ślusarczyk, Pustułka 2017: 5). The reinforced bonds can then be viewed through the lens of relationships built in host countries with new significant individuals.

Migration history plays a significant role in how decisions about migration are perceived; indeed, contemporary moves are typically predicated on previous ones (Cohen & Sirkeci 2011: 25). Households often influence the decision to migrate and looking at those who are left behind provides a better understanding of the experience of those who move (ibidem). This distinction shows that the effects of migration on the family system start much earlier than the physical move itself. The family's cultural and biographical roots as well as previous experiences functioning as a transnational family seem to be significant when analyzing the way family members operate during migration or separation. Previous history, cognitive patterns, and individual experience would either equip migrants with helpful resources or bring frustration.

Transnational family migration entails changes in gender roles and affects feelings regarding migration. One of the difficulties scholars may

face while trying to understand transnationalism is its intersectionality. A nuanced understanding of transnational families requires considering different social categories such as gender, class, ethnicity, and migration status. It also cannot be understood without considering policy making processes through a global lens. Polish discourse includes very ambiguous attitudes towards emigration. Polish nurses interviewed by Elzbieta Gozdziak (2016) talked about the difficulty of deciding to move abroad. Their narratives corresponded with Ewa Morawska's (2003) discussion of difficult Polishness, related mainly to parental practices. To fulfill their "obligations" as caregivers, many migrant women, Polish or otherwise, continue to act as family caregivers, whether they live apart from their children or are simply involved in activating kinship ties across borders. Rhacel Salazar Parreñas (2005) provides deep analysis of female labor migration and underlines the traditional gender scripts used by Filipino men who stayed at home and were reluctant to take on household responsibilities. Sylwia Urbańska (2015) on the other hand argues that the challenges of female migration stem from a lack of social scenarios involving mothers being separated from their children due to migration. In contrast, men tend to feel pressure to support non-migrant family members through economic advancement (Dreby & Adkins 2010: 681). Conservative politics also play a role. Cultural expectations about gender roles, particularly in relation to parenting obligations, continue in host countries where they are coupled with the modern concept of involved parenting (Feldman-Savelsberg 2016; Raffaeta 2016).

While migrants seek new social connections and build new support networks, they become fictive kin with those who share their migration experiences (Feldman-Savelsberg 2016). Hence, kinship emerges as an alternative category for understanding family relations that may not fit within Western definitions (Andrikopoulos & Duyvendak 2020). According to McKinlay (2023), 'families of origin' encompass those we are born, adopted, or raised into a family, while 'chosen families' represent kinship bonds formed in young adulthood to complement or compensate for challenges faced within families of origin. Within a transnational context, migration involves forging connections with new individuals –sometimes

those related to the family of origin such as grandparents or extended family – who offer support or with chosen family who are individuals typically met in the host country.

The rise of new media has reshaped patterns of migration by enabling parents (especially mothers) to maintain and perform familial roles—such as active participation in the lives of their children—across distances (Madianou 2016). Yet, this emerging flexibility is still situated within persistent gendered realities: women's mobility is often framed in relation to care and family obligations, reflecting how traditional expectations continue to shape and legitimize migration choices. Digital platforms allow migrant women to remain visibly engaged in family life, challenging the notion that migration requires a withdrawal from domestic responsibilities (Urbańska 2015).

Transnational migration is often important for improving the lifestyle of all family members, feelings of satisfaction and success, and family relations. It results from implementing various practices to maintain family relationships. Using technology or return visits are the most common strategies, but very much depend on the migrants' economic statuses (Kofman et al. 2022). Hence, migration can serve as a space for developing new practices (Main & Goździak 2020), which most likely go beyond any parental instructions and patterns one may otherwise receive. It often determines the potential and resources that can be used for family reunification – either for the return of those who moved or by reuniting family members in a new place.

Returning migrant families

The trajectory of returning families is often connected to prior transnational practices (Carling & Erdal 2014). Precisely defining "return" is impossible; there are too many variables involved. For instance, a return might be permanent or temporary. Krystyna Iglicka (2010) proposed a typology where returns are divided into those which are forced and those which are occasional. Forced returns would be related not only to legal

deportations, but also to loss of employment, financial difficulties or family problems. Occasional returns are those which can serve as a break for the next migration.

Migrants typically leave someone close to them behind, usually a spouse or child. Studies agree that the decision to return is often much more complex than that about the migration itself (Czeranowska, Parutis, Trąbka 2023; Weldemariam, Ayanlade, Borderon, Möslinger 2023). Research on migrants who returned to Sub-Saharan Africa found that social and personal factors were the most important driving the decision to return (Weldemarian et al. 2023). Whether a return is permanent or just a stop before the next migration is difficult to define, especially within Europe where one can easily move across most EU countries (White, 2018). In some cases, the return is planned during the initial decision to migrate, while in others it is based on changing perspectives or unfulfilled expectations after the move. What influences the decision to stay or return is not always push and pull factors but rather what encourages people to stay in one place and repels them from another (Bolognani 2014).

The reasons for returning have long been linked to lack of integration (Czeranowska et al. 2023); scholars initially argued that people who are strongly transnational and weakly integrated are more likely to return (Carling & Pettersen 2014). However, successful integration in the host country can also prompt return migration (Haas & Fokkema 2011: 755), a phenomenon referred to as a 'successfully completed project' (Grzymała-Moszczyńska H., Grzymała-Moszczyńska J., Durlik, Szydłowska 2015). In this case, migrants return to their origin country for various reasons, including better job opportunities or to retire there.

Scholars show that males, familiers with children and people (Krisjane, Apsite-Berina, Berzins 2016) with higher education are more likely to return. The decision often coincides with the age of the migrants' children and the need to enroll them in school (Grosa & King 2022). Return migration is a gradual process (Carling & Erdal 2014) and challenges related to returned migrants' parenting depend on the decision-making process, the situation in the origin country, and other variables. Migrant parents often have expectations about their "home country" and a need to adapt

to a new-old culture. Anne White (2022) noted that maintaining and even extending transnational ties can accompany reintegration of returning migrants into the origin society. This balancing between two worlds where each seems to be equally important may be challenging for many actors, including parents, children, and friends. Returning families also bring with them new resources, traditions, technologies, ways of celebrating different events, language and professional skills to their origin country (Goździak & Main 2020).

Refugee families

Refugee families do not return as often as other migrant families. The term "refugee family" refers then to the legal status of a particular family in a specific country as well as forced displacement (Indra, 1999), but it can also relate to the identity of forced migrants who are undocumented or receive protected status. According to the United Nations High Commissioner for Refugees ([UNHCR] 2023), 108.4 million people were forcibly displaced at the end of 2022 with the majority being minors or parents.

Refugee families are pushed from their homelands and often the host country is not the first one they enter in search of asylum. Some would most likely return if given guaranteed safety. Refugee families also face uncertainty about the duration of their displacement, leading to further consequences for their settlement and integration. Refugee family members may also become separated. Despite broader theoretic understandings, reunification often continues to be missing from family protection regimes (Ritholz & Buxton 2021). Moreover, the impact of policies and conditions on parental care are influenced when the problems of refugee families are defined by their trauma as a 'regime of truth' (Shapiro 2022: 657).

The experiences of forced and transnational migrants often intersect in that they often both leave behind family members or connect with new social groups. Irene Tuzi (2023) shares the stories of Syrian refugees in

Germany, emphasizing the 'waiting' process experienced by some families. She refers to a Syrian father who arrived first to safely settle before he will bring his wife and children, who may have to stay in other countries for an unknown period of time. The man refers to this time of separation as 'waiting'. Yet, even in the context of separation, families try to implement practices to help them cope with waiting (ibidem: 165) or prepare for it in the future. Hence, even if migration is forced, refugee families are active agents ready to implement new ways of building their lives and supporting their families. Despite insecurities, they often try to establish new social connections through various activities. While looking for these, they seek help to support their wellbeing or improve vocational skills and so use this time of 'waiting' in separation to prepare for a better future. New connections provided a "sense of belonging that made life in separation more bearable" (ibidem: 172). This seems crucial in times when everything that was known and secure is lost.

Parental care can be challenging especially in the socially isolating situations experienced by many refugee families. Yet a main struggle for most refugee families is the reunion of their family (Beaton, Musgrave, Liebl 2018). The main issue seems to be the lack of understanding and formalizing family ties within political and legal frameworks. Refugees' own understanding of who counts as family may differ from the definitions used by host governments. The lack of complex and cross-cultural understandings of family ties has led to the individual tragedy of many people. Yet in the UK, family reunification has positively accelerated the integration of both those already in the country and new arrivals (Beaton et al. 2018: 26).

Parenting culture in host countries also impacts how migrant families care for their children (Rafaetta 2016). For example, Nicole S.Berry (2013) discusses undocumented Hispanic women in North Carolina, USA, in terms of the parenting knowledge seen as a necessary foundation for a healthy family in North American parental discourse. Latino parents expressed fears regarding the care of their children due to their demanding work schedules, limited opportunities for extra care, and concerns about dangerous street environments. Additionally, they may experience stress

related to the fear of their children being taken away due to parental absence at home (Berry 2013).

Christiana Kouta et al. (2022) highlight the need to support migrant parents through empowerment, education, and social, financial, health, or legal assistance. However, parental empowerment is unlikely without recognizing the skills and agency of migrant parents in child-rearing practices.

Migrant parents' experiences according to family formation

An analysis of the many types of family formations is beyond the scope of this article. Rather, I emphasize and reflect on the diversity and challenges that these realities (i.e., single parenthood, mixed culture parenthood) bring to the contexts of migration, parental experience, and where these intersect.

Single parenthood is a distinct aspect of family and parental practices. It may arise as a consequence of migration, such as separation due to refugee policies or other factors. Based on the cultural and social changes associated with single parenthood, I distinguish single parents who come to a host country from those who become single once already there (c.f., Bernardi et al. 2018). The trajectories of family transformations may differentially influence the parental situation and the resulting consequences on the family – whether parents become single or are incorporated into a transnational family model. Single parenthood does not imply a lack of a second parent. In the example mentioned earlier, Cameroonian fathers often work in different EU countries, while their children stay with their mother in Germany (Feldman-Savelsberg 2016). The mothers are challenged to find new ways of raising their children and build sisterhoods with other women who share their experience.

Single parents face many economic and social challenges that often intersect. For example, migrant women are either out of work or work long hours in full-time positions that take them away from their families (Milewski, Struffolino, Bernardi 2018: 156). Migrant single mothers also

face more difficulties with returning to work after having a child or with finding a stable job. Community and social networks usually help new mothers and fathers adjust to the change in their life situation but the lack of this cultural or social village to support migrant parents is a key challenge. Isabel Shutes (2022) indicates that women who migrate to UK as EU nationals and as single parents, may face increased risks of poverty and unemployment, alongside childcare barriers to work.

However, there might be a contradictory effect of single parenthood on migrant families. On one hand, it can make family members more vulnerable, while on the other, it may also encourage a higher level of integration as new connections are sought outside the family (Dronkers & Kalmijns 2013). Single parents create new bonds – sometimes within their own diasporas, sometimes outside of their cultural borders, with the help of their children. Among Cameroonians in Germany, single mothers connect with family and friends to balance work with child care and the intersection of kin- and community-based networks allows unrelated individuals involved in reciprocal child care to become kin (Feldman-Savelsberg 2016: 97).

Globalization and mobility also encourage mixed culture families, another family formation where members can come from diverse ethnic, racial, national, religious, and cultural backgrounds (Brzozowska 2015). Mixed families offer insights into child-rearing practices and the challenges faced within diverse cultural backgrounds. Edwards et al. (2012) use the term "mixing families" to emphasize the dynamics of adjusting to a new family environment. Thus, the process of 'mixing' refers to sharing different social and cultural practices and creating new ones. Despite numerous challenges, cultural capital, particularly for children, can be a significant shared strength (Bourdieu 1997). Parents handle those cultural differences in many ways from refusing one culture, through combining both to integrating some elements from each. This daily life reality is associated mainly with household practices, child rearing, education decisions, and gender roles.

Conclusion

The 21st century has generally been a time of increased flows in migration and mobility. However, family migration and parenthood in migration context is not a universal concept, as it encompasses diverse experiences that cannot simply be understood through Western definitions alone. To truly comprehend the nuances of family migration, we must delve into the intricate dynamics of kinship, agency, and belonging – concepts which help to navigate parents' experiences, unpack conventional categorical understandings of families, and stand in contrast to the evolving culture of parenting.

Family migration cannot be understood in isolation; it must be examined at both macro and micro levels. At the macro level, political forces shape the realities of migrant families, influencing policies that either facilitate or undermine their integration. The micro level simultaneously examines the cultural context and individual histories of each family, unraveling the complexities of their migration journey and parenting strategies.

Yet existing research and support programs are often built on fallacies of idealized parenthood shaped by the privileged. The culture of parenting is formed by multiple actors and stakeholders, and its study often neglects the complexity of the background, migration history, cultural diversity, and parental practices of migrant parents. A primary driver for parents to migrate is a sense of responsibility, derived from various sources, including the impetus to meet social and gender expectations.

I believe that discussion of the complexity and intersectionality of different family migration experiences will lead to more focus on migrant parents' participation in global and local family studies. Considering changes in family migration trajectories and parental care strategies, this article is a call for future research to expand on the intersection of parenthood and migration. Simultaneously, I foreshadow my research interests and empirical texts focused on parents within migration context, particularly within the educational sector, which I hope will result in more observations enabling to broaden understanding of migrant parents' reality.

Bibliography

Andrikopoulos, A., & Duyvendak, J. W. (2020). Migration, mobility and the dynamics of kinship: New barriers, new assemblages. *Ethnography, 21(3),* 299-318.

Baldassar, L., Kilkey, M., Merla, L., & Wilding, R. (2014). Transnational families. In J. Treas, J. Scott, M. Richards (Eds.). *The Wiley Blackwell Companion to the Sociology of Families* (pp. 155-175). John Wiley & Sons. https://.doi.org/10.1002/9781118374085

Beaton E, Musgrave A, Liebl J. (2018). *Safe but Not Settled: The impact of Family Separation on Refugees in the UK.* Nairobi (KEN).: Oxfam. DOI: https://doi.org/10.21201/2017.1596

Bernardi, L., Mortelmans, D., & Larenza, O. (2018). Changing lone parents, changing life courses. Lone parenthood in the life course. In. L. Bernardi & D. Mortelmans (Eds.), *Lone parenthood in a life course perspective* (pp. 1–28). Springer.

Berry, N. S. (2013). Problem parents? Undocumented migrants in America's New South and the power dynamics of parenting advice. In C. Faircloth, D. M. Hoffman, & L. L. Layne (Eds.), *Parenting in global perspective: Negotiating ideologies of kinship, self and politics* (pp. 86–100). Routledge.

Bolognani, M. (2014). Visits to the Country of Origin: How Second-Generation British Pakistanis Shape Transnational Identity and Maintain Power Asymmetries. *Global Networks 14* (1),103–120. https://doi.org/10.1111/glob.12015

Bourdieu, P. 1997 'The Forms of Capital', in A.H. Halsey, et al. (Eds.), *Education: Culture, Economy, Society*. Oxford University Press.

Boyd, M. (1989). Family and personal networks in international migration: recent developments and new agendas. *International migration review,* 23(3), 638-670. https://doi.org/10.1177/019791838902300 31

Brettell, C. B., & Hollifield, J. F. (Eds.). (2022). Migration theory: Talking across disciplines. Routledge.Brzozowska, A. (2015). Dobór małżeński i integracja imigrantów w małżeństwach mieszanych–stan badań. Ośrodek Badań nad Migracjami.

Carling, J., & Erdal, M. B. (2014). Connections between return migration and transnationalism. *International Migration*, 52(6), 1-12.

Carling, J., & Pettersen, S.V. (2014), Return Migration Intentions in the Integration–Transnationalism Matrix. *International Migration*, 52, 13-30. https://doi.org/10.1111/imig.12161

Cohen, J. H., & Sirkeci, I. (2011). Cultures of migration: The global nature of contemporary mobility. University of Texas Press.

Czeranowska, O., Parutis, V., & Trąbka, A. (2023). Between settlement, double return and re-emigration: motivations for future mobility of Polish and Lithuanian return migrants. *Comparative Migration Studies,* 11(1), 28. https://doi.org/10.1186/s40878-023-00358-9

Dahinden, J. (2010). The dynamics of migrants transnational formations: Between mobility and locality. Transnationalism and diaspora. *Concept, theories and methods*, 51-72.

Dreby, J., & Adkins, T. (2010) Inequalities in Transnational Families: *Sociology Compass* 4/8, 673– 689. https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2010.00297.x

Dronkers, J., & Kalmijn, M. (2013). *Single-parenthood among migrant children: determinants and consequences for educational performance*. (CReAM Discussion Paper Series; No. 09/13). Centre for Research and Analysis of Migration (CReAM).

Ebaugh, H. R. & Curry, M. (2000). Fictive Kin as Social Capital in New Immigrant Communities. *Sociological Perspectives,* 43(2): 189-209. https://doi.org/10.2307/1389793

Edwards, R., Ali, S., Caballero, C., & Song, M. (Eds.). (2012). *International perspectives on racial and ethnic mixedness and mixing.* Routledge.

Emmen, R. A. G., Malda, M., Mesman, J., van Ijzendoorn, M. H., Prevoo, M. J. L., & Yeniad, N. (2013). Socioeconomic status and parenting in ethnic minority families: Testing a minority family stress model. *Journal of Family Psychology*, 27, 896–904. https://doi.org/10.1037/a0034693

Faircloth, C. (2013). 'Intensive motherhood' in comparative perspective. Feminism, full-term breastfeeding and attachment parenting in London and Paris. In Faircloth, C., Hoffman, D. M., & Layne, L. L. (Eds.),

Parenting in global perspective: Negotiating ideologies of kinship, self and politics (pp.119- 135). Routledge.

Faircloth, C., Hoffman, D. M., & Layne, L. L. (Eds.). (2013). Parenting in global perspective: Negotiating ideologies of kinship, self and politics. Routledge.

Feldman-Savelsberg, P. (2016). Mothers on the move: reproducing belonging between Africa and Europe. University of Chicago Press.

Gillies, V. (2008). Perspectives on parenting responsibility: contextualizing values and practices. *Journal of Law and Society*, 35(1), 95-112. https://doi.org/10.1111/j.1467-6478.2008.00416.x

Goodenough, W. (1970). Description and Comparison in Cultural Anthropology. Aldine.

Goździak, E. (2016). Biała emigracja: Variegated mobility of Polish care workers. *Social Identities,* 22(1), 26-43. https://doi.org/10.1080/13504630.2015.1110354

Goździak, E.M. (2021). *International Migration. A Quick Immersion*. Tibidabo Publishing.

Goździak, E. M., Main, I., (2020). Transnational mobility and socio-cultural remittances: The case of Polish women in Norway and Poland. *Ethnologia Europaea,* 50(1). https://doi.org/10.16995/ee.1207

Griffiths, M. (2021). Interrogating Time and Temporality in Migration Governance. In (Eds.) Carmel, E., Lenner, K., Paul, R., *Handbook on the Governance and Politics of Migration* (pp. 316–328). Northampton: Edward Elgar Publishing.

Griffiths, M., Rogers, A., & Anderson, B. (2013). Migration, time and temporalities: Review and prospect. *COMPAS Research Resources Paper*, 3, 1-31.

Grillo, R. (2008). The family in question: Immigrant and ethnic minorities in multicultural Europe. Amsterdam University Press.

Grosa, D., & King, R. (2022) The Challenges of Educational Reintegration and the Psychosocial Wellbeing of Returnee Children: Evidence from Latvia. *Journal of International Migration and Integration*, 24 (Suppl 2): S407–S426. https://doi.org/10.1007/s12134-022-00960-3

Grzymała-Moszczyńska, H., Grzymała-Moszczyńska, J., Durlik, J., & Szydłowska, P. (2015). *(Nie)łatwe powroty do domu? Funkcjonowanie dzieci i młodzieży powracających z emigracji*. Fundacja Centrum im. prof. Bronisława Geremka.

Hinton, D., Laverty, L., & Robinson, J. (2013). Negotiating (Un) Healthy Lifestyles in An Era of 'Intensive'Parenting: Ethnographic case studies from north-west England, UK. In Faircloth, C., Hoffman, D., Layne, L., (Eds.) *Parenting in Global Perspective* (pp. 71-85). Routledge.

Iglicka, K. (2010). Powroty Polaków po 2004 roku. W pętli pułapki migracji. *Zeszyty Naukowe PUNO*, (1), 33-49.

Indra, D. M. (Ed.). (1999). Engendering forced migration. Theory and practice. Berghahn Books.

International Organization for Migration [IOM]. (2024). *IOM Definition of "Migrant"*. Retrieved from https://www.iom.int/about-migration on 10.03.2024.

Kofman, E., Buhr, F., & Fonseca, M. L. (2022). Family Migration. In Scholten, P. (Eds.), *Introduction to Migration Studies: An Interactive Guide to the Literatures on Migration and Diversity* (pp. 137-149). Springer.

Kouta, C., Velonaki, V. S., Lazzarino, R., et al. (2022). Empowering the migrant and refugee family's parenting skills: A literature review. *Journal of Community Health Research* 11(4). https://doi.org/10.18502/jchr.v11i4.11735

Krisjane, Z., Apsite-Berina, E., & Berzins, M. (2016). Circularity within the EU: The return intentions of Latvian migrants. In R. Nadler, Z. Kovács, B. Glorius, & T. Lang (Eds*.), Return migration and regional development in Europe: Mobility against the stream* (pp. 215–240).

McKinlay, S. N. (2023). *Kinship and Family. Teaching Cultural Anthropology for 21st Century Learners*. Retrieved from: https://viva.pressbooks.pub/culturalanthro/chapter/kinship/ on 27.03.2023.

Madianou, M. (2016). Polymedia communication among transnational families: What are the long-term consequences for migration?. In *Family life in an age of migration and mobility: Global perspectives through the life course* (pp. 71-93). London: Palgrave Macmillan UK.

Migration Data Portal retrieved from: https://www.migrationdataportal.org/themes/family-migration on 10.03.2023.

Milewski, N., & Struffolino, E., & Bernardi, L. (2018). Migrant status and lone motherhood–risk factors of female labour force participation in Switzerland. In L. Bernardi & D. Mortelmans (Eds.), *Lone parenthood in the life course, life course research and social policies* (pp. 141–163). Springer.

Mizielińska, J. (2022). The limits of choice: Queer parents and stateless children in their search for recognition in Poland. *Gender, Place & Culture*, 29(2), 153-176. https://doi.org/10.1080/0966369X.2020.1845616

Morawska, E. (2003). National Identities of Polish (Im)migrants in Berlin: Four varieties, their correlates and implications. In Spohn, W., & Triandafyllidou, A. (Eds.) *Europeanisation, National Identities and Migration Changes in boundary constructions between Western and Eastern Europe* (pp. 171-191). Routledge.

Moritz-Leśniak, W. (2024). Zróżnicowanie doświadczeń rodzicielskich w grupie migrantów. *Człowiek i Społeczeństwo 57*, 239-260

Musumeci, R., & Naldini, M. (2017). Parenting in Italy: Exploring compliance and resistance to the expert-led parenting model during the transition to parenthood. *The Italian Journal of Gender-specific Medicine*, 3(3), 117-120.

OECD. (2017). *A portrait of family migration in OECD countries.* In International Migration Outlook 2017 (pp. 107-166). OECD Publishing. https://doi.org/10.1787/migr_outlook-2017-6-en

Öztürk, Y., Reisenauer, E., Castiglioni, L., & Walper, S. (2023). Parenting by mothers in immigrant families from Poland, Russia and Turkey in Germany: Migration-related similarities or origin-related differences? *Comparative Migration Studies*, 11(1), 33.

Parreñas, R. S. (2005). Children of global migration: Transnational families and gendered woes. Stanford University Press.

Peletz, M. G. (1995). Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 24, 343-372.

Portes, A., Guarnizo, L. E., & Landolt, P. (1999). Transnational communities. *Ethnic and racial studies*, 22(2).

Raffaeta, R. (2016). Migration and parenting: reviewing the debate and calling for future research. *International Journal of Migration, Health and Social Care,* 12(1), 38-50.

Read, D. W. (2019). From past to present: the deep history of kinship. In Saqalli, M., Vander Linden, M. (Eds.), *Integrating Qualitative and Social Science Factors in Archaeological Modelling* (pp. 1-20). Springer.

Ritholtz, S., & Buxton, R. (2021). Queer kinship and the rights of refugee families. *Migration Studies*, 9(3), 1075-1095.

Romagnoli, A., & Wall, G. (2012). 'I know I'm a good mom': Young, low-income mothers' experiences with risk perception, intensive parenting ideology and parenting education programmes. *Health, Risk & Society*, 14(3), 273-289. https://doi.org/10.1080/13698575.2012.662634

Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York academy of sciences*, 645(1), 1-24. http://dx.doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x

Segal, U. A., & Mayadas, N. S. (2005). Assessment of issues facing immigrant and refugee families. *Child welfare*, 563-583.

Shapiro, D. (2022). Parental care in trajectories of forced migration: Ruptures and changing conditions for family life. *Child & Family Social Work*, 27(4), 656-664. https://doi.org/10.1111/cfs.12914

Shutes, I. (2022). Immigration Policies and the Risks of Single Parenthood for Migrant Women. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science,* 702(1), 149-162. https://doi.org/10.1177/00027162221124409

Slany, K., Ślusarczyk, M., & Pustułka, P. (2017). Polskie rodziny transnarodowe: dzieci, rodzice, instytucje i więzi z krajem. Kraków-Warszawa: Komitet Badań nad Migracjami PAN.

Smart, C. (2007). *Personal Life.* Polity.

Stella, F., Flynn, M., & Gawlewicz, A. (2018). Unpacking the meanings of a 'normal life'among lesbian, gay, bisexual and transgender Eastern European migrants in Scotland. *Central and Eastern European Migration Review,* 55-72.

Tuzi, I. (2023). 'Doing Family'as a Separated Household: The Experience of Syrian Refugees in Germany and Lebanon. In Tiilikainen, M., Hiitola, J., Ismail, A.A., & Palander, J. (Eds.) *Forced Migration and Separated Families: Everyday Insecurities and Transnational Strategies* (pp. 165-181). Springer.

UNHCR. (2023). *Global Trends Report*. Retrieved from https://www.unhcr.org/global-trends

Urbańska, S. (2015). *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989-2010.* Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Weldemariam, L. F., Ayanlade, A., Borderon, M., & Möslinger, K. (2023). Dynamics and factors influencing return migration to Sub-Saharan Africa: A systematic review. *Heliyon 9.* https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e18791

White, A. (2018). Sending and receiving country perspectives on family migration. In Pustułka, P., Ślusarczyk, M., & Struzik, J. (Eds.), *Contemporary Migrant Families: Actors and Issues* (pp. 96-116). Cambridge Scholars Press.

White, A. (2022). Return migration experiences: the case of Central and Eastern Europe. In King, R., & Kuschminder, K. (Eds.), *Handbook of return migration* (pp. 299-312). Edward Elgar Publishing.

Wray, H., Charsley, K., Kolbaşı-Muyan, G., & Smith, L. (2023). Introduction to Special Issue: Family Migration in Times of Crisis. *Migration Studies,* 11(3), 363-379. https://doi.org/10.1093/migration/mnad026

Yanagisako, S. J. (1979). Family and household: the analysis of domestic groups. *Annual review of anthropology*, 8(1), 161-205.

Zlotnik, H. (1995). Migration and the family: The female perspective. *Asian and Pacific Migration Journal*, 4(2-3), 253-271. https://doi.org/10.1177/011719689500400205

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.08 Lud, t. 109, 2025

Agata Stanisz
Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu
stanisz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9649-1489

ISTOTY NIE-LUDZKIE JAKO INFRASTRUKTURY. PRZYPADEK *ANODONTA CYGNEA*

Non-human Beings as Infrastructures: The Case of *Anodonta cygnea*

Streszczenie. Artykuł analizuje rolę szczeżui wielkich (*Anodonta cygnea*) w systemach biomonitoringu jakości wody pitnej na przykładzie poznańskich wodociągów, traktując je jako istoty infrastrukturalne. Tekst wpisuje się w nurt etnografii wielogatunkowej oraz studiów nad ekologiami infrastrukturalnymi, podejmując refleksję nad statusem organizmów nie-ludzkich w systemach technologicznych związanych z zarządzaniem zasobami wodnymi. Szczeżuje wielkie, pełniące funkcję bioindykatorów, są jednym z elementów infrastruktury wodnej, a ich rola sprowadzana jest do dostarczania usług ekosystemowych w sposób podporządkowany ludzkim kategoriom użyteczności. Ich sprawczość jest trudna do uchwycenia, gdyż uzależniona jest od ludzkiej interpretacji ich zachowań i reakcji na zmiany środowiskowe. Analiza ukazuje biopolityczne konsekwencje infrastrukturalizacji organizmów nie-ludzkich oraz wpisanie ich pracy w kapitalistyczną logikę eksploatacji. Jednocześnie tekst problematyzuje możliwość uchwycenia nie-ludzkiej perspektywy w badaniach społecznych, wskazując na konieczność relacyjnego podejścia do infrastruktury wodnej. Wykorzystując ontologię infrastrukturalną, artykuł proponuje spojrzenie

na procesy technologiczne jako splątane z życiem biologicznym, redefiniując granice między technologią a naturą.

Słowa kluczowe: ekologia infrastrukturalna, istoty nie-ludzkie, (hydro)infrastruktury, małże słodkowodne, relacje międzygatunkowe, systemy społeczno-ekologiczne, usługi ekosystemowe

Abstract. The article examines the role of the freshwater mussel *Anodonta cygnea* in drinking water biomonitoring systems, using the case of Poznań's water infrastructure to conceptualize these organisms as infrastructural beings. It contributes to the fields of multispecies ethnography and infrastructural ecologies, engaging with the status of non-human organisms within technological systems and water resource management. As bioindicator species, *Anodonta cygnea* play a crucial role in water infrastructure; however, their function is reduced to the provision of ecosystem services in ways that are subordinated to human categories of utility. Their agency remains elusive, as it is contingent upon human interpretations of their behaviors and responses to environmental changes. The analysis highlights the biopolitical implications of the infrastructuralization of non-human organisms and the incorporation of their labor into the capitalist logic of extraction. At the same time, the text problematizes the possibility of capturing non-human perspectives in social research, advocating for a relational approach to water infrastructure. Drawing on infrastructural ontology, the article proposes an understanding of technological processes as entangled with biological life, thereby reconfiguring the boundaries between technology and nature.

Key words: infrastructural ecology, non-human beings, (hydro)infrastructures, freshwater mussels, multispecies relations, socio-ecological systems, ecosystem services

Relacje bez wzajemności i ich wodny kontekst (wstęp)

Anodonta cygnea to łacińska nazwa szczeżui wielkiej – gatunku małży słodkowodnych, który zanika pod presją działalności ludzkiej, prowadzącej do postępującego zanieczyszczenia wód śródlądowych oraz destrukcji naturalnych habitatów tych zwierząt (Zając 2024). W Polsce szczeżuja wielka podlega jedynie częściowej ochronie gatunkowej. Oznacza to, że pod pewnymi warunkami oraz na ściśle określony i uargumentowany użytek dopuszczane jest jej pozyskiwanie i wykorzystywanie[1]. Jej niezwykłe cechy fizjologiczne[2] zadecydowały o tym, iż jest ona zaliczana do gatunków bioindykacyjnych, a więc takich, które posiadają wąski zakres tolerancji pewnych czynników ograniczających, głównie substancji chemicznych – zanieczyszczających i toksycznych (zob. Holt, Miller 2010; Vereycken, Aldridge 2023). Szczeżuje wielkie, o których opowiem w artykule, zostały wprzęgnięte w systemy biologicznego monitoringu jakości wody pitnej, stanowiąc jeden z elementów hydroinfrastruktury poznańskich i podpoznańskich wodociągów[3].

Małże słodkowodne, w tym szczeżuje wielkie, pojawiły się w moim życiu naukowym jako pośrednia konsekwencja badań, w których skupiam

[1] Ustawa z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody. Dz. U. z 2022 r. poz. 916; Rozporządzenie Ministra Środowiska z dnia 6 października 2014 r. w sprawie ochrony gatunkowej zwierząt. Dz. U. 2014 poz. 1348; Rozporządzenie Ministra Środowiska z dnia 16 grudnia 2016 r. w sprawie ochrony gatunkowej zwierząt. Dz. U. z 2016 r., poz. 2183.

[2] W przypadku małży (Bivalvia) chodzi głównie o fizjologię metaboliczną, a więc procesy związane z filtracją wody, akumulacją zanieczyszczeń oraz reakcjami na stres środowiskowy. Fizjologia małży jest kluczowym obszarem badań, szczególnie w ekologii i biomonitoringu, gdzie analizuje się ich reakcje fizjologiczne na zanieczyszczenia, np. zmiany w aktywności serca, metabolizmie czy filtracji.

[3] W artykule posługuję się sformułowaniami takimi jak wodociągi bądź przedsiębiorstwo wodociągowe na oznaczenie spółki Aquanet S.A., która dysponuje i zarządza hydroinfrastrukturą w Poznaniu oraz w jego okolicach. Aquanet należy do ścisłej czołówki firm z branży wodociągowo-kanalizacyjnej w Polsce. Jedocześnie jest to największa w Wielkopolsce firma zajmująca się poborem, uzdatnianiem i dostarczaniem zimnej wody, odbiorem i oczyszczaniem ścieków, a także świadczeniem usług z zakresu gospodarki wodno-ściekowej (zob. https://www.aquanet.pl/). Spółka ta nie jest przedmiotem moich dociekań, stąd też używanie jej nazwy w tekście uważam za niepotrzebne. Por. Aquanet 2017; Ćwiertnia b.d.

się na społeczno-politycznych, naukowo-eksperckich oraz oddolnych percepcjach kryzysu wodnego w mikroskali (Stanisz 2024). Prezentowany artykuł opiera się na materiałach wywołanych oraz zastanych pozyskanych w ramach badań antropologicznych stanowiących studium przypadku. Badania te to przede wszystkim współpraca z reprezentantami środowiska naukowego i eksperckiego, którzy są bezpośrednio powiązani z projektem, wykonawstwem oraz opieką nad systemem biomonitoringu jakości wody w Poznaniu. To również kwerendy źródeł, analiza narracji przyrodniczych oraz wstępne rozpoznanie terenów, które można określić jako naturalne habitaty szczeżui wielkich[4].

W celu wprowadzenia do niniejszej analizy muszę odwołać się do dwóch wyjściowych kategorii – relacji oraz wody. Pierwszą z nich przykładam do praktyk wplatania nie-ludzkich organizmów żywych w (hydro)infrastruktury, zastanawiając się nad zasadnością użycia tych koncepcji w przypadku małżowych systemów biomonitoringu wody pitnej. Systemy te wydają się w prosty sposób tworzyć połączenie między tym, co określamy jako naturę i kulturę. Jednak uwikłanie szczeżui wielkich w technologię monitoringu jakości wody, stanowiącej substancję przeznaczoną do konsumpcji, a więc produkt[5], to sytuacja, w której nie mają miejsca ani interakcja, ani wzajemność. Mamy tu do czynienia głównie z pobieraniem usług ekosystemowych przez ludzi. Czy zatem wprzęganie istot nie-ludzkich w systemy infrastrukturalne to przykład wytwarzania relacji? Zwłaszcza jeśli zastanowić się nad sprawstwem małży – istot nie-ludzkich, które w narracjach przyrodniczych są prezentowane jako

[4] Realizację badań utrudnia ograniczenie możliwości odwiedzania obiektów Aquanetu, na które składa się kilka elementów. Po pierwsze system zaopatrzenia w wodę zalicza się do infrastruktury krytycznej podlegającej szczególnym regulacjom (art. 3 pkt 2 lit. f Ustawy z dnia 26 kwietnia 2007 r. o zarządzaniu kryzysowym. Dz. U. 2007 nr 89 poz. 590). Wskazana ustawa o zarządzaniu kryzysowym określa też cztery stany alarmowe, które Prezes Rady Ministrów może ogłosić na terenie całego kraju lub jego części. Obecnie na terenie całej RP obowiązuje drugi stan alarmowy (zob. Rządowe Centrum Bezpieczeństwa 2025). Ostatnim elementem są wewnętrzne regulacje spółki uwzględniające powyższe uwarunkowania ustawowe.

[5] Warto podkreślić, że osoby bezpośrednio związane z poznańskimi wodociągami, m.in. ich obecni i byli pracownicy, z którymi miałam okazję prowadzić rozmowy, proces uzdatniania wody określają jako produkcję, a samo przedsiębiorstwo jako fabrykę.

organizmy raczej proste i to właśnie ta prostota decyduje o ich bioindykacyjnych właściwościach. Jednocześnie za niezbędne przyjmuję sformułowanie kwestii związanych z wodą, rozumianą jako substancja chemiczna i społeczno-kulturowa. Przykład szczeżui wielkich to nie tylko ich infrastrukturalne powiązania z jej jakością, ale również zagrożenia dla ich przetrwania wynikające z zanieczyszczeń wody. W konsekwencji w grę wchodzą polityki ochrony małży, które w istocie służą przede wszystkim zachowaniu i poprawie jakości publicznych zasobów wodnych oraz utrzymaniu usług ekosystemowych zapewniających dobrostan ludzi (zob. Bakshi, Bouchard, Dietz, Hornbach, Monson, Sietman, Wasley 2023).

Relacje ludzi z wodą są oczywiste: bez niej nie byłoby życia. W tym sensie pojęcie relacji odsyła nie tylko do uwikłań społecznych i kulturowych, lecz także do podstawowej, biologicznej współzależności wszystkich istot. Jesteśmy międzygatunkowo zanurzeni w sieci wodnych powiązań (Strang 2010, 2019). Nie dziwi więc, że woda stała się także przedmiotem refleksji antropologicznej. W obrębie tej dyscypliny istotne miejsce zajmują debaty o własności wody i prawie dostępu do niej oraz analizy ukazujące, jak sposoby zarządzania zasobami wodnymi odzwierciedlają relacje społeczne, polityczne i ekonomiczne (Orlove 2015). Przekłada się to na rosnące zainteresowanie infrastrukturą wodną w kontekście kryzysu ekologicznego – zmian klimatycznych, niestabilności przepływów hydrologicznych i postępującego utowarowienia wody. Coraz częściej postuluje się traktowanie jej jako dobra wspólnego (Strang 2019; Worster 2009; Wutich, Beresford 2019).

Poznańska kranówka to woda z rzeki, która staje się zdatna do picia dzięki procesom infrastrukturalnym. Tatiana Acevedo Guerrero w artykule „Water infrastructure" (2018) podkreśla, że infrastruktura wodna jest nie tylko systemem technologicznym, ale także przestrzenią, w której splatają się ludzkie i pozaludzkie siły, byty ożywione i nieożywione. Woda nie jest bierna – jej właściwości fizyczne i chemiczne współkształtują sieci miejskie, wpływając na materialność i społeczne praktyki życia codziennego. Dzięki infrastrukturze woda staje się pitna, użytkowa lub odpadowa – zmienia funkcję i tożsamość, przyjmując postać hybrydy łączącej ciała, miasta i systemy biologiczne.

Matthew Gandy (2004) i Erik Swyngedouw (2004) podkreślają sprawczość wody: jej biochemiczne cechy determinują nie tylko konstrukcję infrastruktury, ale i biurokratyczne praktyki zarządzania. Woda wnika w porowate materiały, transportuje mikroorganizmy, zmienia stan skupienia – a jej ciężar czyni jej przesył kosztownym. Infrastruktura nie jest więc wyłącznie systemem technicznym, lecz także polem napięć pomiędzy właściwościami fizycznymi a społeczno-ekonomicznymi mechanizmami kontroli.

W kontekście badań nad infrastrukturą wodną często pomija się rolę elementów nie-ludzkich. Bruce Braun zwraca uwagę na to, że choć wśród badaczy społecznych panuje zgoda, co do znaczenia nie-ludzkich komponentów w miastach, ich analizy wciąż koncentrują się na społecznych aspektach władzy i obywatelstwa, marginalizując biogeofizyczne cechy środowiska oraz wplatanie organizmów żywych w procesy infrastrukturalne (Braun 2005).

Woda przepływa przez wiele sfer życia społecznego, stając się punktem odniesienia dla licznych praktyk i wartości. W kontekście małżowego systemu biomonitoringu umożliwia ona nowy sposób myślenia o relacjach społecznych, politycznych i ekonomicznych, które materializują się w infrastrukturze. Materialność poznańskiego systemu uzdatniania wody jest złożona i międzygatunkowa – składają się na nią ciała małży, bakterie, sama woda oraz komponenty elektroniczne. Reżimy kontroli kształtowane są przez fizyczne właściwości wody: jej płynność, nieuchwytność, zmienność przepływów. To one podważają stabilność pojęć własności i kontroli. Veronica Strang (2016) interpretuje te cechy jako przejaw wodnej sprawczości. Podobnie materiały i organizmy w infrastrukturze wodnej wykazują właściwości, które zarówno umożliwiają, jak i ograniczają ich projektowanie i użytkowanie.

Systemy zarządzania wodą to negocjacje między reżimami społecznymi, infrastrukturą a nieprzewidywalnością procesów hydrologicznych i biologicznych. Podejście to współgra z teorią aktora-sieci (Latour 2010), w której relacje między ludźmi a środowiskiem są konfigurowane przez liczne ludzkie i nie-ludzkie aktanty, oraz z koncepcją infrastruktury jako relacyjnej i ekologicznej (Niewöhner 2015; Star 1999).

Sprawczość małży w „fabrykach wody" nie jest jednak jednoznaczna. Są uprzedmiotowione: wprowadzane i usuwane z systemu w wyznaczonym rytmie. Ich wymienialna obecność w infrastrukturze wodociągowej skłania do pytania, czy – i jakiego rodzaju – relację można tu w ogóle rozpoznać.

Istota – *Anodonta cygnea* (ujęcie wielogatunkowe)

Dwie dekady temu projekt „antropologii życia" Eduardo Kohna przyczynił się do intensyfikacji badań w nurcie etnografii wielogatunkowej eksplorującej kształtowane przez siły polityczne, ekonomiczne i kulturowe powiązania ludzi z innymi rodzajami istot żyjących (Kohn 2007). Etnografia ta bada pogranicza naturo-kulturowe, angażuje się w pracę z różnorodnymi organizmami nie-ludzkimi, szeroko uwzględnia konteksty problemów ekologicznych. W artykule „The emergence of multispecies ethnography" Eben Kirksey oraz Stefan Helmreich (2010) w sposób chronologiczny i szczegółowy śledzą proces wyłaniania się podejścia wielogatunkowego w antropologii. Sygnalizują nawet, że już pod koniec XIX wieku wielu współczesnych Lewisowi H. Morganowi badaczy zajmowało się tym, co można by określić mianem porównawczej etnologii wielogatunkowej. Za Danielem Clementem powołują się na przykład francuskiego przyrodnika Alphonse'a A. T. de Rochebrune'a, który w latach 80. XIX wieku zapoczątkował dziedzinę „etnologii konchologicznej"[6] poświęconej sposobom, w jakie muszle były wykorzystywane w starożytnych i współczesnych mu społeczeństwach. Alphonse A. T. de Rochebrune badał muszle nie tylko jako przedmioty ozdobne, ale także jako pokarm oraz elementy stosowane w produkcji barwników i tkanin

[6] Konchologia jest nauką zajmującą się badaniem muszli mięczaków. Stanowi subdyscyplinę malakologii, czyli nauki o mięczakach, jednak w odróżnieniu od malakologii, która bada te organizmy jako całość, konchologia koncentruje się wyłącznie na ich muszlach. Obejmuje analizę muszli mięczaków zarówno lądowych, jak i słodkowodnych oraz morskich. Współcześnie konchologia bywa postrzegana jako dyscyplina o charakterze archaicznym, gdyż ograniczenie badań jedynie do jednego aspektu morfologii organizmów może prowadzić do błędnych interpretacji.

(Clement 1998; zob. de Rochebrune 1883–1884; Sterns 1887). To szerokie podejście pozwala, według E. Kirksey'a i S. Helmreicha, łączyć konchologię z badaniami antropologicznymi i etnograficznymi dotyczącymi tego, jak społeczeństwa wykorzystywały zasoby naturalne w różnych kontekstach kulturowych, gospodarczych i codziennych (Kirksey, Helmreich 2010).

Zainteresowanie A. A. T. de Rochebrune'a muszlami przytaczam jednak na zasadzie punktu wyjścia dla zasygnalizowania antropologicznej refleksji nad powiązaniami ludzi z małżami. Do tych, które przyjmuję za ważne dla mojej analizy, zaliczam artykuł „Mussels and Megaprojects" autorstwa Kirsten Keller (2023). Bazuje on na badaniach etnograficznych realizowanych na wybrzeżach Muara Turun w północnej Dżakarcie, gdzie K. Keller przyglądała się temu, w jaki sposób projekty inżynieryjne i infrastrukturalne generują nierówności w lokalnych społecznościach. Jej badania uwzględniają historię wykraczającą poza ludzki wymiar – historię małży *Perna viridis*, znanych jako azjatyckie małże zielone. Jest to gatunek inwazyjny, ale posiadający duże znaczenie ekonomiczne – zbierany jest przede wszystkim na cele spożywcze, ale wiadomo również, że może gromadzić toksyny i powodować uszkodzenia zanurzonych elementów przybrzeżnych infrastruktur. Kirsten Keller nie obiera samych małży za obiekty badań – służą jej bardziej jako swoiste „etnograficzne bioindykatory". Antropolożka stosuje takie podejście w celu umiejscowienia swoich badań w kontekście studiów wielogatunkowych. Wskazuje, że małże często pełnią funkcję właśnie bioindykatorów – ich ciała służą do identyfikowania i monitorowania zanieczyszczeń. Jednocześnie ujawniają relacje, które w innych okolicznościach mogłyby pozostać niewidoczne. Dla naukowców przyrodniczych małże mogą być mediatorami, umożliwiającymi zrozumienie choćby geografii zanieczyszczeń. Dają sposobność poznawania obiektów badawczych, które niekoniecznie muszą obejmować je same. Małże są więc niezbędne dla stawiania pytań i doboru metod, ale nie muszą stanowić głównego obiektu badań. W konsekwencji K. Keller proponuje, aby istoty te wykorzystać w podobny sposób w analizie etnograficznej, traktując je jako narzędzia diagnostyczne w badaniu sieci (nie) sprawiedliwości społecznych, które wykraczają poza perspektywę ludzką.

Takie myślenie „z małżami" umożliwia refleksję nad szeroko rozumianymi relacjami (Keller 2023).

Eben Kirksey i Stefan Helmreich dostrzegli, że choć „człowiek" przesuwa się w badaniach wielogatunkowych nieco na margines, to dyskusje naukowe wciąż dotyczą pytań o relacyjność, wymianę, (eko)rządomyślność i znaczenie. Etnograficzne badania biokapitału, bioróżnorodności i biospołeczności, te, które opierają się na jakichś formach zaangażowania w relacje z istotami nie-ludzkimi, wciąż mierzą się z problemami reprezentacji. Wciąż otwarte pozostają pytania o to, jak antropolodzy mogą czy powinni przemawiać lub faktycznie przemawiają w imieniu nie-ludzkich innych; czy badając nie-ludzi, mogą unikać antropocentryzmu, a ich narracje są w stanie uchwycić perspektywę innych gatunków bez redukowania ich do metafor czy zasobów. Wyzwaniem jest wypracowanie metodologii, która nie tylko opowiada o nie-ludziach, ale także tworzy przestrzeń dla ich sprawstwa, nie wyklucza ich różnorodności, nie instrumentalizuje ich istnienia i nie zamienia ich w wyłącznie ludzkie konstrukty (Kirksey, Helmreich 2010). W moim odczuciu jest to wyzwanie skazane na niepowodzenie. Twierdzenie, że antropologia może przemawiać w imieniu istot innych niż ludzie oraz wytwarzać wyłącznie sprawiedliwe reprezentacje samo w sobie pozostaje wyrazem antropocentryzmu. Przykładem pewnego rodzaju porażki jest choćby niniejszy artykuł. Używam w nim określonych informacji, posługuję się wiedzą, którą przyswoiłam i zawłaszczyłam od innych badaczy w celu opowiedzenia z ludzkiej perspektywy o szczeżujach i infrastrukturze. Nie mogę jednak powiedzieć niczego w imieniu tych małży. Szczeżui, które w obecnej chwili stanowią część systemu biomonitoringu jakości wody w Poznaniu, nawet nie spotkałam. Nie mam i nie będę mieć z nimi zmysłowego kontaktu. Ten kontakt i ten rodzaj relacji (bez wzajemności) jest jedynie świadomościowy i mentalny, opiera się na wiedzy o tym, że coś i w jakiś sposób ma miejsce.

Problem z odmiennością nie-ludzką próbuje się rozwiązać, poddając krytyce koncepcję bytów gatunkowych, która ujmuje nie-ludzkie istoty jako homogeniczne, ignorując ich złożone relacje z ludźmi i ze światem. Kluczowe pytanie dotyczy tego, jak dostrzegać nie-ludzką odmienność bez redukowania jej do ludzkich kategorii użyteczności i znaczenia.

Pełne poznanie nie-ludzkiej sprawczości i doświadczenia pozostaje dla nas nieosiągalne. Nie oznacza to jednak, że brak dostępu do nie-ludzkiej perspektywy uniemożliwia uznanie jej istnienia. Jak zauważa Mathieu Dubeau (2018), brak możliwości doświadczenia świata orki nie oznacza, że orka nie doświadcza życia w istotny sposób. Podobne argumenty podnosi Barbara Noske w *Beyond Boundaries: Humans and Animals* (1997), dowodząc, że zwierzęta mogą posiadać własne formy świadomości i społeczeństw, które nie muszą być zrozumiałe dla ludzi.

A zatem, czy możliwe jest zrozumienie koncepcji istot nie-ludzkich, które stają się infrastrukturami? Czy jesteśmy w stanie zrozumieć te ostatnie bez jakiegokolwiek rozpoznania tego, czym są wprzęgnięte w ich funkcjonowanie, odmienne od nas, organizmy żywe? Wydaje się, że nie. Jednak, czy jeśli w tym fragmencie artykułu wprowadziłabym rozbudowany opis biologii szczeżui wielkich lub odwrotnie, dokonałabym jego de-biologizacji, stosując narrację antropomorfizującą, to czy nadałabym mu bardziej adekwatnego charakteru? Jako antropolożka społeczna jestem niekompetentna w zakresie nauk przyrodniczych. Moja aktualna wiedza na temat *Anodonta cygnea* pozostaje wiedzą terenową – jest rozproszona, bazując na wyrywkowej literaturze przedmiotu z zakresu (archeo)malakologii, częściowo również limnologii i potamologii, rozmowach z naukowcami reprezentującymi wymienione dyscypliny, materiałach prasowych, audiowizualnych, obserwacjach. Możliwa do dostarczenia reprezentacja szczeżui wielkich byłaby więc rodzajem opisu etnograficznego, w którym prawdopodobnie powinnam uwypuklić cechy wyglądu jej muszli, wskazać na fascynujący sposób rozmnażania oraz złożony cykl życiowy, opowiedzieć o innych sposobach ich wykorzystania przez ludzi, zreferować mniej lub bardziej czułe opowieści na ich temat, które usłyszałam od moich rozmówców, czy moje własne wrażenia. Próbując przyjąć perspektywę pogłębioną, powinnam wskazać także na liczne, złożone relacje międzygatunkowe, w które szczeżuje wielkie są uwikłane: na relacje z rybimi żywicielami ich larw, z różanką, która składa jaja do jamy skrzelowej tego małża, ze sporocystami i rediami określonych gatunków przywr, różnorodnymi wodopójkami, które na nich pasożytują, osiedlającymi się na ich muszlach innymi malutkimi małżami (zob. Gartkiewicz 1928; Lopes-Lima 2014; Zając 2004).

Istotniejsze dla mojej analizy pozostają jednak ściśle określone biologiczne i ekologiczne cechy szczeżui, które decydują o ich funkcji bioindykacyjnej. To one pomagają zarówno w ocenie jakości ekosystemów wodnych i wykrywaniu długoterminowych skutków zanieczyszczeń, jak i w ocenie jakości wody uzdatnianej w przedsiębiorstwach wodociągowych. Szczeżuje wielkie są małżami filtrującymi duże ilości wody (nawet kilkanaście litrów dziennie), co powoduje, że kumulują w swoich tkankach różne substancje chemiczne obecne w środowisku wodnym. Mogą żyć nawet kilkadziesiąt lat, co pozwala na długoterminowe monitorowanie zmian środowiskowych, a ponieważ nie migrują na duże odległości, stan ich zdrowia i poziom zanieczyszczeń w ich ciałach odzwierciedlają jakość wody w danym miejscu przez dłuższy czas. Reagują na zmiany parametrów wody, takie jak poziom tlenu, temperatura, co pozwala na szybkie wykrywanie problemów ekologicznych. Wreszcie, mimo iż zaliczane są do gatunku zagrożonego wyginięciem, to są stosunkowo łatwe do odławiania, następnie badania i/lub użytkowania w systemach biomonitoringowych[7].

Idea biomonitoringu wód i poznański system małżowy[8]

Biomonitoring może być rozumiany jako praktyka społeczna, kształtowana przez relacje między nauką, polityką, technologią i lokalnymi społecznościami. Jego funkcjonowanie wykracza poza sferę czysto naukową, ponieważ decyzje dotyczące wdrażania systemów biomonitoringowych, interpretacji uzyskiwanych danych oraz ich regulacyjnych konsekwencji są zawsze podejmowane w określonym kontekście społeczno-kulturowym.

[7] Przedstawiony opis sformułowany został w oparciu o rozmowy z naukowcami, którzy prowadzili badania laboratoryjne nad wykorzystaniem szczeżui wielkich w systemie biomonitoringu jakości wody w strukturach UAM w Poznaniu oraz w oparciu o powstającą od końca lat 50. XX wieku literaturę przedmiotu (np. Barnes 1955; Salánki 1979, 1989; Salánki, Varanka 1978). Por. Holt, Miller 2010.

8 W artykule używam określenia „poznański system małżowy" w odniesieniu do systemu biomonitoringu jakości wody pitnej zarządzanego przez spółkę Aquanet. Termin ten ma charakter oddolny i pochodzi od moich rozmówców.

To praktyka, która opiera się na wykorzystaniu zdolności organizmów nie-ludzkich do poszerzania ludzkich możliwości poznawczych i operacyjnych. Tą perspektywą zajmuje się między innymi Elizabeth R. Johnson, która w artykule „At the Limits of Species Being" (2017) posługuje się pojęciem biosensingu. Rozszerza ona jego techniczne znaczenie – związane z użyciem biosensorów do analizy parametrów środowiskowych – utożsamiając je z szeroko pojętą eksploatacją organizmów nie-ludzkich w celu pozyskiwania danych.

Nawet jeśli zaakceptujemy istnienie różnic między biosensingiem a biomonitoringiem, w obu przypadkach mamy do czynienia z systemami, które generują wiedzę umożliwiającą wyznaczanie granic pomiędzy warunkami sprzyjającymi życiu a tymi, które mu zagrażają. Oba systemy służą identyfikacji materii niedostrzegalnej lub potencjalnie niebezpiecznej – takiej, która może wpływać na jakość życia lub jego możliwość w ogóle. Dzięki nim możliwe staje się precyzyjniejsze redefiniowanie norm ekologicznych. W tym ujęciu życie nie-ludzkie zyskuje nową wartość – jako medium poznawcze, źródło danych, a zarazem współuczestnik procesów epistemicznych.

Biomonitoring, który szczególnie mnie interesuje, jest procesem monitorowania stanu środowiska za pomocą spełniających określone wymagania organizmów żywych, których zachowania mogą wskazywać na obecność substancji określanych jako zanieczyszczenia. Innymi słowy, polega na analizie tzw. odpowiedzi biologicznych nie-ludzkich innych (por. Oertel, Salánki 2003; Holt, Miller 2010). Systemy małżowe stosowane w przedsiębiorstwach wodociągowych należą do biologicznych systemów wczesnego ostrzegania, które uzupełniają tradycyjne techniki fizyczne i chemiczne, oferując ciągłe i szybkie wykrywanie substancji toksycznych. Małże, ale także inne organizmy żywe, wplecione w takie rozwiązania hydroinfrastrukturalne, pełnią więc funkcję wrażliwych na szeroki zakres zanieczyszczeń sygnalistów, którzy dają znać o potencjalnym skażeniu. Nie oferują jednak możliwości zdefiniowania ani jego rodzaju, ani źródła pochodzenia (Borcherding 2006; Vereycken, Aldridge 2023).

W Polsce wykorzystuje się kilka rodzajów bioindykatorów – nie tylko małże z rodziny skójkowatych (Unionidae), do których należą szczeżuje

wielkie[9] – ale także ryby i bakterie[10]. Systemy małżowego biomonitoringu funkcjonują w 51 punktach wodociągowych i są to miejsca ujęć wody pitnej. System stosowany w Poznaniu jest najstarszy i znajduje zastosowanie w trzech stacjach uzdatniania wody – w samym Poznaniu oraz w pobliskich mu Mosinie i Gruszczynie koło Swarzędza. Jego stworzenie było możliwe dzięki projektowi badawczemu realizowanemu od 1991 roku w przejętym przez Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Instytucie Gospodarki Przestrzennej i Komunalnej. Projekt był finansowany przez Fundację Marii Skłodowskiej-Curie przy wsparciu amerykańskiej Agencji Ochrony Środowiska (EPA)[11]. Grant był realizowany do 1995 roku, ale rok wcześniej, jesienią, system biomonitoringu został komercyjnie zaimplementowany w Poznaniu[12]. Pomysłodawcą pierwowzoru tego rozwiązania był profesor Janos Salánki z Balaton Limnological Research Institute of the Hungarian Academy of Science w Tihany (Salánki 1979, 1989; Oertel, Salánki 2003). Jest to koncepcja, która narodziła w drugiej połowie lat 60. XX wieku, pod wpływem przełomowej książki *Silent Spring* (1962) autorstwa Rachel Carson, w której autorka ujawniła negatywne skutki stosowania pestycydów, zwłaszcza DDT, dla środowiska i zdrowia organizmów żywych[13].

[9] Szczeżuje wielkie wykorzystywane są wyłącznie w systemie biomonitoringu w Poznaniu. W pozostałych są to skójki zaostrzone.

[10] Aquanet jest pierwszym i jedynym przedsiębiorstwem wodociągowym w Polsce oraz drugim w Europie, które wykorzystuje mikroorganizmy do ochrony ujęć wody przed skażeniami. Firma stosuje dwa systemy oparte na bakteriach luminescencyjnych *Vibrio fischeri* — w ujęciu Dębina (SUW Poznań) oraz w ujęciu Krajkowo (SUW Mosina). Jednak tylko w Poznaniu system ten działa na wodzie powierzchniowej; w pozostałych przypadkach wykorzystywane są wody podziemne lub wstępnie uzdatnione.

[11] U.S. Environmental Protection Agency, https://www.epa.gov/.

[12] System małżowy zainstalowany w poznańskich wodociągach powstał dzięki współpracy naukowców z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza oraz Politechniki Poznańskiej, gdzie opracowano automatykę i rozwiązania komputerowe. System ten działał bezawaryjnie do 2013 roku. Następnie został zrewitalizowany i udoskonalony, choć wyłącznie w zakresie elektroniki.

[13] Publikacja ta zapoczątkowała debatę publiczną na temat odpowiedzialności człowieka za stan środowiska, przyczyniła się do zaostrzenia regulacji dotyczących pestycydów i odegrała kluczową rolę w powstaniu nowoczesnego ruchu ekologicznego. Doprowadziła również do wprowadzenia zakazu stosowania DDT w wielu krajach oraz do powstania wspomnianej Agencji Ochrony Środowiska w USA (zob. Carson 2002).

Przez trzydzieści lat poznańskim systemem małżowym, na miejscu, opiekowała się ta sama osoba, która go wdrażała. Podobnie jest w przypadku jego logistycznej i „bio-technicznej" obsługi – nadal leży w gestii pracowników od samego początku zaangażowanych w projekt. System ten w dużej mierze pozostaje niezmienny – wymianie podlegają jedynie osobniki *Anodonta cygnea*. Przekształceniom, modernizacjom i ulepszeniom poddaje się natomiast pozostałe elementy całej infrastruktury wodociągowej. W narracjach przeznaczonych dla odbiorców produktu końcowego jakim jest woda pitna system biomonitoringu jest prezentowany jako wprzęgający do pracy małże określane strażnikami. Są to szczeżuje, które były i są pozyskiwane z różnych akwenów wodnych – z takich, które spełniały odpowiednie warunki, by organizmy te mogły w nich zamieszkiwać i trwać. Były to (i pozostają) zarówno zbiorniki o pochodzeniu naturalnym, jak i antropogenicznym. Co około dwa i pół miesiąca szczeżuje są odławiane, czym zajmuje się stale jedna osoba. Transportuje się je do stacji uzdatniania wody, gdzie przez dwa tygodnie, w akwarium przejściowym, przechodzą aklimatyzację. Przez ten czas przebywają w dobrze natlenionej wodzie i są karmione. Następnie zostają „zaprzęgnięte do pracy" i umieszczone w akwarium docelowym, w którym podpinane są do systemu, i przez które przepływa monitorowana woda. Biomonitoring oparty jest na analizie aktywności fizjologicznej małży i polega na całodobowej rejestracji oraz analizie dynamiki otwierania i zamykania się ich muszli. Woda przepływająca przez ciała szczeżui to woda rzeczna, w przypadku części Poznania pobierana z ujęcia na Dębinie. Jest ona poddawana wstępnej filtracji w celu usunięcia zawiesin żelaza i manganu. Każdy małż jest mocowany w akwarium do podłoża za pomocą nietoksycznego kleju, przy czym do jednej z połówek muszli przymocowany zostaje magnes, który współpracuje z czujnikiem hallotronowym. Czujnik rejestruje zmiany natężenia pola magnetycznego, które są bezpośrednio związane z ruchem muszli, a pozyskane dane są przesyłane do wzmacniacza oraz sterownika systemu, gdzie podlegają cyfrowej konwersji, następnie są transmitowane do komputera i, między innymi, wizualizowane (Domek 2002; Domek, Piotrowicz, Klimaszyk, Kraska 1994; Podolski b.d.). Poza wprowadzaniem małż do sytemu i ich

wyprowadzaniem człowiek nie bierze udziału w procesie kontroli jakości wody do momentu, kiedy nie zostanie wykazany stan alarmowy.

Istoty nie-ludzkie jako infrastruktury (zakończenie)

Proponuję przyjrzeć się szczeżujom wielkim w ujęciu ontologii infrastrukturalnej. Przyjmuję, że jest to odpowiedź na stapianie się ekosystemów z infrastrukturami, w których życie istot nie-ludzkich ulega infrastrukturalizacji z wszelkimi możliwymi biopolitycznymi implikacjami tego procesu (Barua 2020, 2021).

Jeśli biopolityczne aspekty powiązań między infrastrukturą a życiem stają się widoczne w projektach inżynieryjnych, uwzględniających organizmy inne niż ludzkie, to tym wyraźniejsze stają wówczas, gdy organizmy te są wprzęgane w systemy infrastrukturalne. Bez wątpienia mamy dziś do czynienia z procesami przekształcania zarówno całych ekosystemów, jak i ich elementów w infrastrukturę. To zaś wiąże się z ekonomizacją życia pozaludzkiego, w której bio- i anatomo- polityka integrowane są z mechanizmami rozwoju współczesnego kapitalizmu. W tym kontekście życie zostaje podporządkowane logice produktywności, a same akty ekologicznego istnienia i działania zostają włączone w proces akumulacji kapitału. Wytwarzanie infrastruktury nie-ludzkiej nadal pełni funkcję narzędzia zarządzania i kontroli nad życiem ludzkim, zwłaszcza w obliczu przyszłości postrzeganej jako niepewna i niestabilna (Barua 2021).

Postępujące uwikłanie światów infrastrukturalnych i nie-ludzkich czyni ontologiczne rozróżnienia między nimi trudnymi, a niekiedy niemożliwymi do utrzymania. Tu można odwołać się do idei naturokultury Donny Haraway (2003) czy medianatury Jussiego Parikki (2018), które wyjaśniają coraz bardziej wyraźne i złożone powiązania między organicznymi ciałami a ich nieorganicznym otoczeniem. Lisa Krieg, Maan Barua i Josh Fisher odczytują je jako ekologizację infrastruktury (2020). Szczeżuje wielkie w poznańskich wodociągach są dostawcami usług ekosystemowych i wykonują pracę metaboliczną. Ich ciała stanowią element

rozbudowanej hydroinfrastruktury, której celem jest produkcja zdatnej do spożycia wody. Ich sprzężenie z prostym w działaniu systemem biomonitoringu to przykład wykorzystania nie-ludzkiego potencjału w celu zabezpieczania ludzkiego życia. Poza tym, że z *Anodonta cygnea* łączy nas woda, to nasza pośrednia relacja z nimi tkwi także w biopolityce zarządzania życiem w ogóle – naszym, ludzkim, za pośrednictwem istot innych niż my.

Infrastruktura obejmuje nie tylko materialne obiekty, lecz także relacje między nimi (Larkin 2013). Jej funkcjonowanie opiera się na złożonych interakcjach między elementami społecznymi i naturalnymi, prowadząc do powstawania nowych powiązań (Harvey, Jensen, Morita 2017; Ragavan, Srivastava 2020). Susan L. Star wyjaśnia, że infrastruktura jest ściśle związana ze środowiskiem i stanowi część większych struktur. Zwraca również uwagę, że jej funkcjonowanie jest przyswajane głównie w praktykach społecznych, a poprzez nie naturalizuje się w społeczności, która codziennie z niej korzysta. Infrastruktura jest więc znaczeniowo przezroczysta i nie myślimy o niej, gdy z niej korzystamy. W codziennym życiu dla jej użytkowników staje się tak naturalna, że często pozostaje niezauważalna, a wręcz banalna. W ten sposób „stabilizuje się" i zazwyczaj dostrzega się ją dopiero w momencie awarii (Star 1999). Małżowy system biomonitoringu jakości wody jest tego doskonałym przykładem. Można raczej zakładać, że zdecydowana większość osób zamieszkujących Poznań i jego okolice nie ma żywej świadomości tego, że, pijąc herbatę, myjąc ręce czy podlewając kwiaty doniczkowe, korzysta z wody, która *de facto* przepłynęła przez ciała szczeżui wielkich. Nawet dla osób pracujących w przedsiębiorstwie wodociągowym (opiekujących się systemem), które mają bezpośredni i/lub zdalny kontakt ze szczeżujami, relacja z nimi nie ma znaczenia do momentu, kiedy ich zachowanie nie wykaże odstępstwa od ustalonej, statystycznej normy. Dopiero stan alarmowy wzmaga zainteresowanie nimi oraz intensyfikuje obserwację i analizę wszystkich, pozostałych elementów składających się na całość hydrainfrastruktury uzdatniającej wodę.

Można zastanowić się nad tym, czy termin „infrastruktura" jest w ogóle pomocny w ujmowaniu różnorodnych relacji i działań wykraczających

poza człowieka. Przyjmuję, że jest to lepsze narzędzie analityczne, pozwalające na głębsze zrozumienie czasowości, polityki i ekonomii systemów naturokulturowych, niż konwencjonalne antropocentryczne ujęcia oferowane na przykład przez ekologię polityczną. Przyjrzyjmy się szczeżujom z perspektywy wspominanych już usług ekosystemowych. W wielu artykułach prasowych i innych doniesieniach medialnych informujących społeczność o zastosowaniu systemów biomonitorujących jakość wód w lokalnych przedsiębiorstwach wodociągowych mamy do czynienia z naturalizacją pracy nie-ludzkiej. Nagłówki tych zazwyczaj zdawkowych artykułów formułowane są następująco:

> Małże i ryby testerami wody / Oto… najmniejsi pracownicy wodociągów / Małże w wielkim mieście. „Pracują w wodociągach" / Biomonitoring łódzkiej wody, czyli małże na straży wody / Osiem małży „pracuje" dla Warszawy / Małże w służbie monitorowania zdatności wody / Bioindykacja, czyli małże na etacie / Małże dbają o kranówkę. Będą robić to lepiej / Wodociągi strzeżone przez... małże / Małże na straży dobrej wody / Strzeleckie wodociągi zatrudnią... mięczaki. Małże czuwają nad jakością wody[14].

Małże przede wszystkim pełnią funkcję służebną, a ich praca ujmowana jest w cudzysłowie. Jocelyne Porcher pisze wprost, że taki rodzaj naturalizacji pracy wykonywanej przez organizmy nie-ludzkie to wykorzystywanie procesów naturalnych bez uznania ich za faktyczną pracę. Traktowanie pracy zwierząt, roślin czy innych istot jako „naturalnej", a więc niewynagradzanej oraz nieidentyfikowanej politycznie, umożliwia kapitalizmowi jej wyzysk, przy jednoczesnym przenoszeniu kosztów na środowisko i dobrostan nie-ludzi. Naturalizacja ta prowadzi do utowarowienia niewidocznej pracy zwierząt, które funkcjonują jako „pracownicy w cieniu" wykonujący usługi ekologiczne (Porcher 2014, 2015; por. Barron, Hess 2020). Rozmywanie się granic między pracą

[14] Zob. *Małże i ryby testerami wody* 2019; Szarafin 2019; *Małże w wielkim mieście* 2021; *Biomonitoring łódzkiej wody* 2021; Luc-Lepianka 2024; *Małże w służbie* b.d.; *Bioindykacja, czyli małże na etacie* 2022; *Małże dbają o kranówkę* 2022; Stynkiewicz 2017; *Małże na straży dobrej wody* 2016; Waloszyński 2024.

a naturą bez wątpienia staje się widoczne w infrastrukturach wodnych wykorzystujących filtracyjno-bioindykacyjne zdolności małży różnego gatunku. Jednakże, jak pokazuje M. Barua, procesy sprzęgania organizmów nie-ludzkich z infrastrukturami należy postrzegać jako bardziej złożone. W artykule „Animal Work: Metabolic, Ecological, Affective" (2018) badacz ten opisuje wykorzystanie małży w tak zwanych infrastrukturach ekologicznych (sztuczne zbiorniki wodne, kanały), w których nie tylko filtrują wodę, usuwając cząstki zanieczyszczeń i nadmiar składników odżywczych, ale także przyczyniają się do ich niszczenia. W tym sensie małże stają się częścią systemu zarządzania, który musi ulegać przeformułowaniom i uwzględniać ich obecność i bio-sprawstwo wpływające na funkcjonowanie systemów wodnych. Krytyczna analiza infrastruktury zwierzęcej sugeruje, że zwierzęta nie są jedynie „naturalnymi zasobami", ale częścią politycznych i ekonomicznych strategii zarządzania środowiskiem. Włączenie ich do kapitalistycznych systemów eksploatacji oznacza, że ich praca – choć często niewidoczna – staje się kluczowa dla utrzymania obecnego modelu gospodarczego. Jednak jej niewidoczność nie powinna prowadzić do naturalizacji i dalszego pogłębiania nierówności, ale raczej do refleksji nad etycznymi i społecznymi konsekwencjami wykorzystywania życia nie-ludzkiego jako infrastruktury (Barua 2021).

Sprawstwo szczeżui wielkich w systemie biomonitoringu jakości wody odczytuję jako relacyjnie zniuansowane. W dużej mierze siła jego oddziaływania zależna jest od interpretacji ich zachowań przez osoby obserwujące je długoterminowo, będące z nimi oraz z całym systemem w pewnego rodzaju relacji, które potrafią jednoznacznie stwierdzić, czy nienormatywnie dłużej trwające zamknięcie muszli to kaprys szczeżui, ich przerwa, efekt stresu, czy też stanowi reakcję na rzeczywiste zanieczyszczenie, a jeśli tak, to na jakie i skąd pochodzące. Relacje między kapitałem a życiem nie są tu deterministycznie uwarunkowane, a w przypadku szczeżui wielkich, wraz z innymi gatunkami małży wykonującymi pracę bioindykacyjną, wymykają się systemowi choćby dlatego, że nie są certyfikowane, a po wykonaniu pracy w przedsiębiorstwach wodociągowych wracają do naturalnych siedlisk.

Postrzeganie infrastruktury z perspektywy bytów nie-ludzkich generuje istotne konsekwencje epistemologiczne i polityczne, kwestionując antropocentryczne rozumienie infrastruktury jako wyłącznie materialnych konstrukcji lub systemów wiedzy. Infrastruktura stanowi proces negocjowania granic pomiędzy naturą a technologią, w ramach którego dochodzi do wzajemnego przenikania się ekosystemów naturalnych i infrastrukturalnych. W tym kontekście modernistyczne narracje dotyczące infrastruktury (Gandy 2014) zostają odwrócone – infrastruktura nie tyle projektuje i konstruuje przyszłość, ile utrzymuje ją w zawieszeniu. Jednocześnie, w warunkach niepewności, codzienne funkcjonowanie jest podtrzymywane przez improwizację infrastrukturalną obejmującą również współdziałanie z bytami nie-ludzkimi (Simone 2013). Takie poszerzone ujęcie ontologii infrastruktury prowadzi do jej redefinicji, podważając dominujące w naukach społecznych modele analityczne. Tym samym otwiera ono przestrzeń dla nowych, bardziej inkluzywnych podejść badawczych uwzględniających relacyjność infrastruktury oraz jej wielogatunkowy i procesualny charakter.

Bibliografia

Acevedo Guerrero, T. (2018). Water infrastructure: A terrain for studying nonhuman agency, power relations, and socioeconomic change. WIREs Water, 5 (5). doi: 10.1002/wat2.1298

Aquanet S.A. (b.d.). https://www.aquanet.pl/

Aquanet S.A. (2017). A woda była z Warty… Historia wodociągów Poznania. Kierunek WodKan.pl. Pozyskano z https://www.kierunek-wodkan.pl/artykul,35642,a-woda-byla-z-warty-historia-wodociagow-poznania.html

Bakshi, B., Bouchard Jr., W., Dietz, R., Hornbach, D., Monson, Ph., Sietman, B. & Wasley, D. (2023). Freshwater Mussels, Ecosystem Services, and Clean Water Regulation in Minnesota: Formulating an Effective Conservation Strategy. Water, 15 (14), 2560. doi: 10.3390/w15142560

Barron, E. & Hess, J. (2020). Non-Human Labour: The Work of Earth Others. In: J. Gibson-Graham, K. Dombroski (eds.), The Handbook of Diverse Economies (p. 163–169). Cheltenham, Northampton: Edward Elgar Publishing.

Borcherding, J. (2006). Ten years of practical experience with the Dreissena-Monitor, a biological early warning system for continuous water quality monitoring. Hydrobiologia, 556, 417–426. doi: 10.1007/s10750-005-1203-4

Barua, M. (2018). Animal Work: Metabolic, Ecological, Affective. Cultural Anthropology. Fieldsights Series. Pozyskano z https://culanth.org/fieldsights/animal-work-metabolic-ecological-affective

Barua, M. (2020). Nonhuman life as infrastructure. Society and Space. Forum: Ecologizing Infrastructure: Infrastructural Ecologies. doi: 10.17863/CAM.65171

Barua, M. (2021). Infrastructure and non-human life: A wider ontology. Progress in Human Geography, 45 (6), 1467–1489. doi: 10.1177/0309132521991220

Bioindykacja, czyli małże na etacie. (2022). Wody Miejskie Stargard. Pozyskano z https://wodymiejskie.stargard.pl/bioindykacja-czyli-malze-na-etacie/

Biomonitoring łódzkiej wody, czyli małże na straży wody. (2021). Sozosfera.pl. Pozyskano z https://sozosfera.pl/woda/biomonitoring-lodzkiej-wody-czyli-malze-na-strazy-jakosci-wody/

Braun, B. (2005). Environmental issues: writing a more-than-human urban geography. Progress in Human Geography, 29 (5), 635–650. doi: 10.1191/0309132505ph574pr

Barnes, G. E. (1955). The behaviour of *Anodonta cygnea* L., and its neurophysiological basis. The Journal of Experimental Biology, 32, 158–174. doi: 10.1242/jeb.32.1.158

Carson, R. (2002). Silent Spring. Boston. New York: Mariner Books. Pozyskano z https://www.fao.org/fileadmin/templates/library/pdf/Silent_spring.pdf

Clement, D. (1998). The Historical Foundations of Ethnobiology. Journal of Ethnobiology, 18 (2), 161–187. Pozyskano z https://ethnobiology.org/sites/default/files/pdfs/JoE/18-2/Clement.pdf

Ćwiertnia, R. (b. d.). Początki poznańskich wodociągów i kanalizacji. Blog Traktu Królewsko-Cesarskiego. Pozyskano z https://trakt.poznan.pl/blog_article/195/pocz-tki-pozna-skich-wodoci-g-lw-i-kanalizacji

Domek, P. (2002). System biomonitoringu jakości wody oparty o krajowe małże słodkowodne. W: J. A. Oleszkiewicz, M. M. Sozański (red.), Zaopatrzenie w wodę i jakość wód: materiały konferencyjne : V Międzynarodowa Konferencja, XVII Krajowa Konferencja, Gdańsk – Poznań, Polska, 2002 r. (s. 1–4). Poznań: Politechnika Poznańska.

Domek P., Piotrowicz, R., Klimaszyk, P. i Kraska, M. (1994). Małże jako wskaźniki incydentalnych zanieczyszczeń wód powierzchniowych, XVI Zjazd Hydrobiologów Polskich. Wrocław: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Hydrobiologów.

Dubeau, M. (2018). Reclaiming Species-Being: Toward an Interspecies Historical Materialism. Rethinking Marxism, 30 (2), 186–207. doi: 10.1080/08935696.2018.1502307

Gandy, M. (2004). Rethinking Urban Metabolism: Water, Space and the Modern City. City, 8 (3), 363–379. doi: 10.1080/1360481042000313509

Gartkiewicz, S. (1928). Szczeżuja. Biblioteka Biologiczna pod redakcją prof. dr. J. Wilczyńskiego, No. 5. Warszawa, Kraków, Lublin, Łódź, Paryż, Poznań, Wilno, Zakopane: Nakład Gebethnera i Wolffa. Pozyskano z https://rcin.org.pl/Content/48047/PDF/WA448_2892_150_Gartkiewicz.pdf

Haraway, D. (2003). The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Prickley Paradigm Press. Pozyskano z https://xenopraxis.net/readings/haraway_companion.pdf

Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (eds.). (2017). Infrastructures and Social Complexity: A Companion. London: Routledge.

Holt, E. A. & Miller, S. W. (2010). Bioindicators: Using Organisms to Measure Environmental Impacts. Nature. Education. Knowledge, 3 (10). Pozyskano z https://www.nature.com/scitable/knowledge/library/bioindicators-using-organisms-to-measure-environmental-impacts-16821310/

Johnson, E. R. (2017). At the Limits of Species Being: Sensing the Anthropocene. South Atlantic Quarterly, 116 (2), 275–292. doi: 10.1215/00382876-382940

Keller, K. (2023). Mussels and Megaprojects. Landscape Structure and Structural Inequality at Jakarta's Coast. Social Anthropology, 31 (4), 76–94. doi: 10.3167/saas.2023.310406

Kirksey, S. E. & Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. Cultural Anthropology, 25 (4), 545–576. doi: 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x

Kohn, E. (2007). How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. American Ethnologist, 34 (1), 3–24. doi: 10.1525/ae.2007.34.1.3

Krieg, L., Barua, M. & Fisher, M. (2020). Society and Space. Forum: Ecologizing Infrastructure: Infrastructural Ecologies. Pozyskano z https://www.societyandspace.org/forums/ecologizing-infrastructure-infrastructural-ecologies

Larkin, B. (2013). The politics and poetics of infrastructure. Annual Review of Anthropology, 42, 327–343. doi: 10.1146/annurev-anthro-092412-155522

Latour, B. (2010). Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci (przeł. A. Derra). Kraków: Universitas.

Lopes-Lima, M. (2014). *Anodonta cygnea*, The IUCN Red List of Threatened Species 2014:
e.T156066A21400900. http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2014-1.RLTS.T156066A21400900.en

Luc-Lepianka, S. (2024). Osiem małży „pracuje" dla Warszawy. Inn:Poland.pl. Pozyskano z https://innpoland.pl/208382,malze-dbaja-o-czystosc-wody-w-Polsce-jak-dziala-biomonitoring

Małże w wielkim mieście. „Pracują w wodociągach". (2021). Polskie Radio Czwórka. Pozyskano z https://www.polskieradio.pl/10/5366/artykul/2763979,malze-w-wielkim-miescie-pracuja-w-wodociagach

Małże dbają o kranówkę. Będą robić to lepiej. (2022). Polskie Radio Czwórka. Pozyskano z https://www.polskieradio.pl/10/5366/artykul/2991030,malze-dbaja-o-kranowke-beda-robic-to-lepiej

Małże i ryby testerami wody. (2019). Wodociągi Warszawskie. Pozyskano z https://www.mpwik.com.pl/view/malze-i-ryby-testerami-wody&i=678

Małże na straży dobrej wody. (2016). Koscian.net. Pozyskano z https://www.koscian.net/Malze_na_strazy_dobrej_wody,27526.html

Małże w służbie monitorowania zdatności wody. (b.d.). JBZD.pl. Pozyskano z https://jbzd.com.pl/obr/2779327/malzowy-biomonitoring-malze-w-sluzbie-monitorowania-zdatnosci-wody

Nad jakością wody do picia czuwają małże. (2016). Marathon Poznań.pl. Pozyskano z https://marathon.poznan.pl/img_9821/

Niewöhner, J. (2015). Anthropology of infrastructures of society. In: J. D. Wright (ed.), International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences 2nd edition, Vol. 12 (p. 119–125). Amsterdam: Elsevier. doi: 10.1016/B978-0-08-097086-8.12201-9

Noske, B. (1997). Beyond Boundaries: Humans and Animals. Montreal: Black Rose Books. Pozyskano z https://www.scribd.com/document/776336732/Beyond-Boundaries-Humans-and-Animals

Od 26 lat czuwają nad czystością wody. Nie da się ich oszukać. (2020). TVN 24.pl. Pozyskano z https://tvn24.pl/poznan/poznan-malze-filtruja-wode-sprawdzaja-czy-woda-jest-zanieczyszczona-czy-czysta-st4690274

Oertel, N. & Salánki, J. (2003). Biomonitoring and Bioindicators in Aquatic Ecosystems. In: R. S. Ambasht, N. K. Ambasht (eds.), Modern Trends in Applied Aquatic Ecology (p. 219 – 246). New York: Springer Science, Business Media.

Orlove, B. (2015). Anthropologists Exploring Water in Social and Cultural Life: Introduction. American Anthropologist. Virtual Issue. Pozyskano z https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/hub/journal/15481433/exploring-water

Parikka, J. (2018). Medianatures. ZMK Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung. Mediocene, 9 (1), 103–106. doi: https://doi.org/10.25969/mediarep/18701

Podolski, G. (b.d.). Biomonitoring w Aquanet. Aquanet.pl. Pozyskano z https://www.aquanet.pl/strefa-wiedzy/biomonitoring-w-aquanet/#biomonitoring-ma%C5%82%C5%BCe

Porcher, J. (2015). Animal Work. In: L. Kalof (ed.), The Oxford Handbook of Animal Studies (p. 302–318). Oxford: Oxford University Press.

Porcher, J. (2014). The work of animals: a challenge for social sciences. Humanimalia, 6 (1). doi: 10.52537/humanimalia.9925

de Rochebrune, A. T. (1883–1884). De I'emploi des mollusques chez les peuples anciens et modems. Paris: E. Leroux. Pozyskano z https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6219269f/f46.item

Rządowe Centrum Bezpieczeństwa. (2025). Przedłużenie obowiązywania stopni alarmowych do 28 lutego 2025 r. Pozyskano z https://www.gov.pl/web/rcb/przedluzenie-obowiazywania-stopni-alarmowych-do-28-lutego-2025-r

Ragavan, S. & Srivastava, S. (2020). Commoning Infrastructures. Society and Space. Forum: Ecologizing Infrastructure: Infrastructural Ecologies. Pozyskano z https://www.societyandspace.org/articles/commoning-infrastructures

Rozporządzenie Ministra Środowiska z dnia 6 października 2014 r. w sprawie ochrony gatunkowej zwierząt. Dz. U. 2014 poz. 1348. Pozyskano z https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20140001348

Rozporządzenie Ministra Środowiska z dnia 16 grudnia 2016 r. w sprawie ochrony gatunkowej zwierząt. Dz. U. z 2016 r., poz. 2183.

Salánki, J. (1979). Behavioural studies on mussels under changing environmental conditions. Symposia Biologica Hungarica, 19, 169–176.

Salánki, J. (1989). New avenues in the biological indication of environmental pollution. Acta Biologica Hungarica, 40, 295–328.

Salánki, J. & Varanka, L. (1978). Effect of some insecticides on the periodic activity of the fresh-water mussel (*Anodonta cygnea* L.). Acta Biologica Academiae Scientiarum Hungaricae, 29, 173–180.

Simone, A. (2013). People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. Public Culture, 16 (3), 407–429.

Sterns, R. E. C. (1887). Ethnoconchology. A study of primitive money. In: Report of the United States National Museum for the year ending June 30, 1887 (Pt. 2 of the Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the year ending June 30, 1887) (p. 297–334). United States National Museum Staff Publications.

Pozyskano z https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/29851/Stearns_1887_297-334.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Swyngedouw, E. (2004). Social power and the urbanization of water. Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/oso/978s0198233916.001.0001

Stanisz, A. (2024). Ekologie infrastrukturalne – między road studies a antropologią środowiskową. „Nie patrz w górę" w gminie Rogoźno. W: R. Kleśta-Nawrocki, P. Oliński, W. Piasek (red.), Badanie środowiska przyrodniczego w naukach humanistycznych, społecznych i przyrodniczych (s. 93–110). Toruń: Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika.

Star, S. L. (1999). The ethnography of infrastructure. American Behavioral Scientist, 43 (3), 377–391. doi: 10.7551/mitpress/10113.003.0030

Strang, V. (2010). Water, Culture and Power: Anthropological Perspectives from "Down Under". Insights. Journal of the Institute of Advanced Study, 3 (14), 2–26. Pozyskano z https://www.iasdurham.org/wp-content/uploads/2021/03/Strang_Water-Culture-and-Power-Anthropological-Perspectives-from-Down-Under.pdf

Strang, V. (2016). Infrastructural Relations: Water, Political Power and the Rise of a New "Despotic Regime". Water Alternatives. Special issue: Water, infrastructure and political rule, 9 (2), 292–318. doi: 10.22380/2539472X.575

Strang, V. (2019). Water. In: F. Stein (ed.), The Open Encyclopedia of Anthropology. Cambridge: Open Knowledge Press. doi: 10.29164/19water

Stynkiewicz, D. (2017). Wodociągi strzeżone przez... małże. Radio Poznań. Pozyskano z https://radiopoznan.fm/informacje/pozostale/wodociagi-strzezone-przez-malze

Szarafin, B. (2019). Oto… najmniejsi pracownicy wodociągów. Radio Wrocław. Pozyskano z https://www.radiowroclaw.pl/articles/view/90797/Oto-najmniejsi-pracownicy-wodociagow

U.S. Environmental Protection Agency, https://www.epa.gov/.

Ustawa z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody. Dz. U. z 2022 r. poz. 916. Pozyskano z https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20040920880

Ustawa z dnia 26 kwietnia 2007 r. o zarządzaniu kryzysowym. Dz. U. 2007 nr 89 poz. 590. Pozyskano z https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20070890590

Vereycken, J. E. & Aldridge, D. C. (2023). Bivalve molluscs as biosensors of water quality: state of the art and future directions. Hydrobiologia, 850, 231–256. doi: 10.17863/CAM.92352

Waloszyński, M. (2024). Strzeleckie wodociągi zatrudnią... mięczaki. Małże czuwają nad jakością wody. Radio Opole. Pozyskano z https://radio.opole.pl/100,788056,strzeleckie-wodociagi-zatrudnia-mieczaki-malze-c

Worster, D. (2009). Water in the age of imperialism and beyond. In: T. Tvedt, T. Oestigaard (eds.), A history of water, series 2, vol. 1: The ideas of water from antiquity to modern times (p. 5–17), London: I.B. Tauris.

Wutich, A. & Beresford, M. (2019). The economic anthropology of water. Economic Anthropology, 6 (2), 168–182. doi: 10.1002/sea2.12153

Zając, K. (2004). *Anodonta cygnea*. W: Z. Głowaciński, J. Nowacki (red.), Polska Czerwona Księga Zwierząt. Bezkręgowce. Kraków: Instytut Ochrony Przyrody PAN w Krakowie, Akademia Rolnicza im. A. Cieszkowskiego w Poznaniu. Pozyskano z https://www.iop.krakow.pl/pckz/opis8ec2.html?id=128&je=pl

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.09 Lud, t. 109, 2025

Piotr Fabiś
Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
pfabis@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-1005-1736

LEWIATAN DLA ANTROPOLOGÓW

Leviathan for Anthropologists

Streszczenie. W oczach antropologów *Lewiatan* Thomasa Hobbesa nie jest już interesującym tekstem. Ale przedstawioną w tym traktacie teorię umowy społecznej można interpretować jako mit teoretyczny, który mówi o narodzinach społeczeństwa, państwa i cywilizacji, chociaż słowo *civilisation* pojawiło się sto lat po opublikowaniu *Lewiatana*. Jako mit teoretyczny jest też teoria Thomasa Hobbesa porównywalna do poglądów Claude'a Lévi-Straussa dotyczących relacji istniejących między naturą i kulturą. Z kolei empiryczna treść wyobrażenia wojny każdego z każdym zostaje uchwycona przez ujęcie tej hobbesowskiej kategorii w ramy teorii społecznej Victora Turnera.

Słowa kluczowe: Thomas Hobbes, teoria umowy społecznej, cywilizacja, kultura, mit teoretyczny

Abstract. In the eyes of anthropologists, Hobbes's *Leviathan* is no longer an interesting text. But the theory of the social contract presented in this treatise can be interpreted as a theoretical myth that speaks of the birth of society, state and civilisation, although the word *civilisation* appeared a century after the publication of *Leviathan*. As a theoretical myth, Hobbes's theory is also comparable to Claude Lévi-Strauss's views on the relations existing between nature and culture.

In turn, the empirical content of the representation of *Warre of every man against every man* is captured by the framing of this Hobbesian category within Victor Turner's social theory.

Keywords: Thomas Hobbes, social contract theory, civilisation, culture, theoretical myth

Akt polityczny i teoria

Trudno oprzeć się wrażeniu, że w oczach antropologów *Lewiatan* Thomasa Hobbesa jest wyłącznie zabytkiem, który – choć ma swoje miejsce w historii myśli antropologicznej – powstał w przeszłości tak odległej, że dziś przemawia wyłącznie w martwym języku. Jednocześnie ten sam *Lewiatan* jest wciąż żywy w oczach historyków myśli politycznej, którzy odczytują to dzieło, umieszczając je w szerszym historyczno-kulturowym kontekście. David Johnston i Quentin Skinner napisali książki, które zawierają interpretacje myśli Thomasa Hobbesa, pozwalające lepiej wyobrazić sobie, jak *Lewiatan* był odczytywany, gdy jego autor żył. Jak ten traktat odczytywali ludzie ukształtowani przez społeczeństwo i kulturę, które uformowały również T. Hobbesa. Quentin Skinner określił swoją perspektywę interpretacyjną w następujący sposób: „*Lewiatan* stanowi spóźniony, ale wspaniały wkład do renesansowej sztuki elokwencji – traktat, w którym techniki perswazyjne klasycznej *ars rhetorica* są systematycznie używane w celu wzmocnienia i podkreślenia odkryć rozumu i nauki" (Skinner 2009: 4). Korzystając z pracy wykonanej przez D. Johnstona i Q. Skinnera, chcę tutaj odczytać *Lewiatana* przez antropologiczne „szkiełko i oko" jako źródło wyobrażeń wciąż żywych w teoretycznej tradycji antropologii społeczno-kulturowej.

Gdy T. Hobbes dowiedział się o egzekucji Karola I Stuarta, odłożył zaplanowaną pracę na później i zaczął pisać dzieło, które przyniosło mu ten rodzaj nieśmiertelności, o jakiej na pewno marzył (Skinner 2013: 125–126). Książka, którą T. Hobbes zaczął pisać poruszony egzekucją króla,

została wydana wiosną 1651 roku, a jej pełny tytuł to *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Napisanie i wydanie *Lewiatana* było aktem politycznym – przyjęcie do wiadomości tego faktu jest punktem, w którym zaczyna się satysfakcjonująca lektura i interpretacja tego traktatu (Johnston 2020: IX).

Część pierwsza i część druga *Lewiatana*, stanowiące mniej więcej jego połowę, zawierają wykład teorii politycznej, która jest jednym z wariantów teorii umowy społecznej. W ostatnim akapicie części drugiej T. Hobbes stwierdza, że jego teoria bardzo różni się „od praktyki ogromnej części świata, a zwłaszcza tych krajów Zachodu, które otrzymały swą naukę moralną z Rzymu i z Aten" (2009: 453)[1]. A nieco dalej, w tym samym akapicie, T. Hobbes wyraża nadzieję, że jakiś suweren przeczyta jego traktat i „popierając całą mocą swej suwerenności, publiczne nauczanie tego dzieła zamieni prawdę tych rozmyślań w użyteczność praktyki" (2009: 453–454)[2].

W ostatnim akapicie części drugiej *Lewiatana* T. Hobbes jednoznacznie daje czytelnikowi do zrozumienia, że jego teoria nie ugina się pod ciężarem faktów. Thomas Hobbes dostrzega, że teorię polityczną przedstawioną w *Lewiatanie* i praktykę polityczną społeczeństw Zachodu dzielą różnice, w związku z czym sugeruje, że należy wprowadzić zmiany w praktyce społeczeństw. Prawdopodobnie nawet nie przyszło mu do głowy, że można zmienić teorię. Teoria polityczna, którą zbudował autor *Lewiatana*, rzucała pewne światło na rzeczywistość, ale przeznaczeniem tej teorii była zmiana rzeczywistości.

Teoria umowy społecznej

Teoria umowy społecznej zawarta w *Lewiatanie* to opowieść o tym, jak i dlaczego jednostki tworzą państwo i społeczeństwo. Punktem wyjścia tej

[1] Oryg. „from the Practise of the greatest part of the world, especially of these Western parts, that have received their Morall learning from Rome, and Athens" (Hobbes 2011: 254).

[2] Oryg. „and by the exercise of entire Soveraignty, in protecting the Publique teaching of it, convert this Truth of Speculation, into Utility of Practice" (Hobbes 2011: 254).

narracji jest stan natury, w którym „osobisty apetyt" każdego człowieka „jest miarą dobra i zła" (Hobbes 2009: 243)[3], a „w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka" (Hobbes 2009: 211)[4]. Dlatego stan natury „jest stanem wojny każdego człowieka z każdym innym" (Hobbes 2009: 219)[5]. Przyczyną tej wojny każdego z każdym jest wolność, która w stanie natury osiąga zakres maksymalny – po prostu człowiek nie może być bardziej wolny.

Tak więc według T. Hobbesa stan natury jest tożsamy ze stanem wojny, w którym

> nie ma miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie ma miejsca na uprawę ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie (Hobbes 2009: 207)[6].

Ten opis stanu natury tożsamego ze stanem wojny ma formę listy nieobecności. T. Hobbes wylicza, czego w tym stanie nie ma.

Rzeczownik *civilisation* – pochodzący od czasownika *civiliser* – pojawił się w języku francuskim w latach 50. XVIII wieku, ale zaczął być powszechnie używany dopiero w latach 70. tego stulecia (Elias 2011:

[3] Oryg. „private Appetite is the measure of Good, and Evill" (Hobbes 2011: 111).

[4] Oryg. „in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one anothers body" (Hobbes 2011: 91).

[5] Oryg. „is a condition of Warre of every man against every man" (Hobbes 2011: 96).

[6] Oryg. „there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short" (Hobbes 2011: 89).

109–117). Lata 60. i 70. XVIII wieku musiały być okresem, w którym rzeczownik *civilisation* zadomawiał się w języku ludzi wykształconych żyjących po drugiej stronie kanału La Manche. Słowo *civilisation* występowało wówczas tylko w liczbie pojedynczej, ponieważ zawierało pojęcie dające się pomyśleć wyłącznie w liczbie pojedynczej, a to dlatego, że w XVIII stuleciu mówiono i pisano o cywilizacji, która nie była jedną z wielu cywilizacji, ale jedyną istniejącą cywilizacją. Gdyby T. Hobbes dysponował pojęciem, które zawierało to staroświeckie słowo *civilisation*, mógłby wyrazić swą myśl krótko: w stanie natury, będącym stanem wojny, nie istnieje cywilizacja. Ale w połowie XVII wieku jego opis stanu natury, niejako siłą rzeczy, przyjął formę listy nieobecności.

W stanie natury, opisanym przez T. Hobbesa w *Lewiatanie*, ludzie są wolni i równi:

> Natura uczyniła wszystkich ludzi tak równymi, co się tyczy władz cielesnych i duchowych, że chociaż znajdzie się czasem człowiek wyraźnie silniejszy na ciele lub bystrzejszy umysłem niż inny, to przecież, gdy weźmie się wszystko w rachubę, różnica między człowiekiem a człowiekiem nie jest tak znaczna, ażeby na tej podstawie jeden człowiek mógł mieć roszczenie do korzyści, do której inny nie mógłby mieć równego roszczenia. Co się tyczy siły cielesnej, to najsłabszy człowiek ma dość siły, ażeby zabić najmocniejszego albo tajemną machinacją, albo łącząc się z innymi ludźmi, którzy są w takim samym niebezpieczeństwie jak on (Hobbes 2009: 204)[7].

> W stanie natury ludzie są równi i wolni. Ale wolność taka, że jej zakres nie może być szerszy – *the absolute Libertie of Nature* (Hobbes 2011: 154) – powoduje, że stan natury jest stanem wojny, w którym nie ma „ani własności, ani władzy, ani różnicy między *moim* i *twoim*; do każdego człowieka należy tylko to, co może sam

[7] Oryg. „Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself" (Hobbes 2011: 86–87).

> zdobyć, i na tak długo, jak długo może to utrzymać w swej mocy" (Hobbes 2009: 210)[8]. Natura stawia człowieka w tym trudnym położeniu, na które składa się wojna każdego z każdym, brak władzy, brak własności prywatnej, i natura umożliwia człowiekowi wydobycie się z tego stanu, wyposażając go w pewne uczucia i rozum:
>
> Uczucia, które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć. Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody. Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury (Hobbes 2009: 210)[9].

Rozum i strach, w szczególności strach przed śmiercią, są kluczowymi składnikami modelu człowieka zbudowanego przez T. Hobbesa, zaś sformułowanie „rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia", to jeszcze jeden sposób mówienia o cywilizacji w czasach, gdy słowo *civilisation* jeszcze nie istniało.

Ludzi żyjących w stanie natury wiąże prawo natury. Koncepcja prawa czy praw natury to łamigłówka. Według T. Hobbesa prawa natury nie są prawami w ścisłym tego słowa znaczeniu, są właściwie „cechami, które usposabiają ludzi do pokoju i do posłuszeństwa" (Hobbes 2009: 353)[10]. Na początku czternastego rozdziału *Lewiatana* jego autor sprowadza prawo czy też prawa natury do dwóch norm. Człowiek jest wolny, co znaczy, że może zrobić wszystko, aby zachować własne życie – tę normę T. Hobbes nazwał *The Right of Nature* (Hobbes 2011: 91). Druga norma zabrania człowiekowi podejmować działania, które mogą stanowić zagrożenie dla jego

[8] Oryg. „there be no Propriety, no Dominion, no Mine and Thine distinct; but onely that to be every mans, that he can get; and for so long, as he can keep it" (Hobbes 2011: 90).

[9] Oryg. „The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which otherwise are called the Lawes of Nature" (Hobbes 2011: 90).

[10] Oryg. „qualities that dispose men to peace, and to obedience" (Hobbes 2011: 185).

życia i nakazuje mu podejmować działania, które służą zachowaniu go przy życiu – tę normę nazwał *A Law of Nature* (Hobbes 2011: 91). W innym miejscu T. Hobbes stwierdza, że pozostawanie w stanie natury, tożsamym ze stanem wojny, jest „przeciwne pierwszemu i podstawowemu prawu natury, które każe ludziom dążyć do pokoju" (Hobbes 2009: 235)[11]. W jeszcze innym miejscu autor *Lewiatana* napisał, że wszystkie prawa natury można sprowadzić do krótkiej formuły: „nie czyń drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie" (Hobbes 2009: 241)[12].

Kierując się tą formułą, która brzmi jak cytat z Ewangelii, oraz rozumem i strachem przed śmiercią, ludzie kładą kres wojnie „każdego człowieka z każdym innym" i tym samym opuszczają stan natury. A czynią to, zawierając umowę „każdego człowieka z każdym innym" (Hobbes 2009: 258)[13].

Zawierając tę umowę, człowiek wyraża zgodę na to, że zakres wolności, którą cieszył się w stanie natury, zostanie w jakimś stopniu ograniczony, i upoważnia do rządzenia sobą człowieka lub zgromadzenie ludzi, pod warunkiem, że wszyscy pozostali uczynią to samo. A gdy umowa zostanie zawarta, „wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę nazywa się PAŃSTWEM, po łacinie CIVITAS. I tak powstaje ten wielki LEWIATAN, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten *bóg śmiertelny*, któremu, pod władztwem *Boga Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę" (Hobbes 2009: 258)[14]. Thomas Hobbes zaczerpnął słowo „Lewiatan" z Księgi Hioba. U T. Hobbesa Lewiatan to państwo (*common-wealth* lub *state*). Lewiatan jest też „sztucznym człowiekiem, choć większych wymiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć" (Hobbes 2009: 82)[15].

[11] Oryg. „which is contrary to the first and Fundamentall Law of Nature, which commandeth men to Seek Peace" (Hobbes 2011: 105).

[12] Oryg. „Do not that to another, which thou wouldest not have done to thy selfe" (Hobbes 2011: 109).

[13] Oryg. „Covenant of every man with every man" (Hobbes 2011: 120).

[14] Oryg. „the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH, in latine CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortal God, our peace and defence" (Hobbes 2011: 120).

[15] Oryg. „an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended" (Hobbes 2011: 9).

Państwo jest więc „sztucznym człowiekiem", ale T. Hobbes nie poprzestał na tym efektownym wyobrażeniu i w interpretowanym tu traktacie zdefiniował państwo, które

> jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony (Hobbes 2009: 258)[16].

W następnym akapicie T. Hobbes dodaje: „I ten, kto ucieleśnia tę osobę nazywa się *suwerenem*; o nim się mówi, że ma moc *suwerenną* czy zwierzchnią, o każdym zaś innym człowieku, że jest jego *poddanym*" (Hobbes 2009: 259)[17]. W *Lewiatanie* T. Hobbes wielokrotnie, konsekwentnie powtarza, że suwerenem jest człowiek lub zgromadzenie ludzi. Przy czym suweren jest „osobą fizyczną" (Hobbes 2009: 244–249)[18], gdy mówi i działa we własnym imieniu, i jest też „osobą fikcyjną lub sztuczną" (Hobbes 2009: 244– 249)[19], gdy mówi i działa w imieniu swych poddanych. Państwo to Lewiatan, ten zaś jest „sztucznym człowiekiem", w którym „władza suwerenna jest sztuczną duszą, jako że daje życie i ruch całemu ciału" (Hobbes 2009: 82)[20].

W *Lewiatanie* państwo ma wiele nazw. Państwo (*common-wealth* lub *state*) to sztuczny człowiek, państwo to Lewiatan, państwo jest bogiem śmiertelnym. Thomas Hobbes, zazwyczaj precyzyjnie używający słów, wprowadza pewną dwuznaczność, gdy wyraża swą myśl, używając angielskiego słowa *person*. Ponieważ w *Lewiatanie* państwo to także „wielość

[16] Oryg. „is One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence" (Hobbes 2011: 121).

[17] Oryg. „And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and said to have Soveraigne Power; and every one besides, his SUBJECT" (Hobbes 2011: 121).

[18] Oryg. „Naturall Person" (Hobbes 2011: 111–115).

[19] Oryg. „Feigned or Artificiall person" (Hobbes 2011: 111–115).

[20] Oryg. „the Soveraignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body" (Hobbes 2011: 9).

ludzi zjednoczona w jedną osobę", a jednocześnie osobą jest suweren, i to podwójną, czasami fizyczną, a czasami „fikcyjną lub sztuczną".

Tą dwuznacznością skażona jest zarówno wyżej cytowana definicja państwa, jak i frontyspis zawarty w londyńskich wydaniach *Lewiatana* z 1651 roku i reprodukowany w wielu późniejszych wydaniach. Frontyspis przedstawia Lewiatana, którego korpus i ramiona zbudowane są z mniejszych ludzkich postaci. Na głowie sztucznego człowieka znajduje się królewska korona, w prawej ręce Lewiatan dzierży miecz symbolizujący władzę świecką, w lewej ręce trzyma pastorał będący symbolem władzy kościelnej. Grafika przedstawia Lewiatana, ale symbole władzy – korona, miecz i pastorał – sprawiają, że można mieć wątpliwości co do tego, czy patrzymy na Lewiatana, czy na suwerena? Suwerena symbolizuje tylko głowa Lewiatana, suweren jest głową państwa. W definicji państwo jest osobą, ale gdy mówi się, że ta osoba może używać sił ludzi żyjących w państwie i należących do nich zasobów, to można mieć wątpliwości, czy nadal mówi się o państwie jako osobie, czy o sztucznej osobie suwerena, który jest istotną częścią państwa, ale nie jest z nim tożsamy.

Angielski przymiotnik *Artificiall*, którego T. Hobbes użył, aby pisać o sztucznym człowieku i sztucznej osobie suwerena, jest kolejnym sposobem mówienia o cywilizacji w czasach, gdy słowo *civilisation* jeszcze nie istniało. Tego samego przymiotnika autor użył, żeby wyjaśnić, czym są prawa państwowe. Ludzie budują państwo i tworzą: „sztuczne łańcuchy, zwane prawami państwowymi, które oni sami, mocą wzajemnych ugód, jednym końcem przywiązali do ust tego człowieka czy tego zgromadzenia, któremu dali moc suwerenną, drugim zaś końcem do własnych uszu" (Hobbes 2009: 298)[21].

W stanie natury, gdy państwo nie istnieje, obowiązuje wyłącznie prawo natury, które jest prawem niepisanym, ale gdy ludzie stworzą państwo, prawo natury nie przestaje obowiązywać, bo według T. Hobbesa „minie niebo i ziemia, ale nie przestanie obowiązywać ani jeden artykuł prawa

[21] Oryg. „Artificiall Chains, called Civill Lawes, which they themselves, by mutuall covenants, have fastned at one end, to the lips of that Man, or that Assembly, to whom they have given the Soveraigne Power, and at the other end to their own Ears" (Hobbes 2011: 147).

natury, jest ono bowiem wiecznym prawem bożym" (Hobbes 2009: 363)[22]. Prawo natury obowiązuje zawsze i wszędzie, a prawo państwowe, które jest prawem pisanym, istnieje wtedy, gdy istnieje państwo i tam, gdzie państwo istnieje. W państwie: „Prawo natury i prawo państwowe obejmują się wzajemnie i są równe w swej rozciągłości" (Hobbes 2009: 353)[23].

Prawo państwowe tworzy suweren. Umowa społeczna powołuje do życia państwo, sztucznego człowieka, który ma bronić ludzi „od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie" (Hobbes 2009: 257)[24]. Suweren jest prawodawcą, ponieważ prawa państwowe i ich egzekucja to narzędzia, za pomocą których państwo realizuje oba wymienione zadania.

Te „sztuczne łańcuchy" wyznaczają granice wolności ludzi żyjących w państwie, bo jak ujął to T. Hobbes: „Wolność poddanego leży […] tylko w tych rzeczach, które suweren pominął milczeniem, regulując działania ludzi. Taka jest na przykład wolność kupowania i sprzedawania oraz zawierania innych umów między sobą" (Hobbes 2009: 299)[25]. W stanie natury nie ma własności prywatnej: „Gdzie bowiem nie ma państwa, tam trwa […] wieczna wojna każdego człowieka z każdym jego sąsiadem; i wobec tego każda rzecz należy do tego, kto ją zdobył i kto ją dzierży siłą; a to nie jest ani własność, ani wspólność dóbr, lecz niepewność" (Hobbes 2009: 333–334)[26]. Zawarcie umowy społecznej powołuje do życia państwo, które ma bronić poddanych przed atakiem z zewnątrz i utrzymywać pokój wewnątrz społeczeństwa, co stwarza warunki, w jakich mogą istnieć własność prywatna i rynek.

[22] Oryg. „Heaven and Earth shall passe; but not one title of the Law of Nature shall passe; for it is the Eternall Law of God" (Hobbes 2011: 192).

[23] Oryg. „The Law of Nature, and the Civill Law, contain each other, and are of equall extent" (Hobbes 2011: 185).

[24] Oryg. „from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another" (Hobbes 2011: 120).

[25] Oryg. „The Liberty of a Subject, lyeth therefore only in those things, which in regulating their actions, the Soveraign hath praetermitted: such as is the Liberty to buy, and sell, and otherwise contract with one another" (Hobbes 2011: 148).

[26] Oryg. „For where there is no Common-wealth, there is […] a perpetuall warre of every man against his neighbour; And therefore every thing is his that getteth it, and keepeth it by force; which is neither Propriety, nor Community; but Uncertainty" (Hobbes 2011: 171).

Amerykański socjolog Will Wright napisał, że „teoria umowy społecznej jest mitem teoretycznym" (Wright 2001: 27). W istocie teoria polityczna przedstawiona w *Lewiatanie* jest opowieścią o tworzeniu państwa i społeczeństwa sformułowaną w filozoficzno-prawniczym żargonie. Opowiedziany przez T. Hobbesa mit jest teoretyczny, ponieważ nie mówi o narodzinach konkretnego państwa i zawartego w jego granicach społeczeństwa. Nie mówi o narodzinach państwa i społeczeństwa, które zaistniały w czasie i przestrzeni. Thomas Hobbes snuje opowieść o państwach i społeczeństwach potencjalnych, które zaistnieją, jeśli ktoś „zamieni prawdę tych rozmyślań w użyteczność praktyki".

Snuje opowieść o państwach i społeczeństwach potencjalnych, czerpiąc z własnych doświadczeń życiowych, których większość zdobył w Anglii, a wiele w ciągu dziesięciu lat spędzonych we Francji, gdzie wyemigrował z powodów politycznych. Pisał *Lewiatana* w Paryżu, myśląc o mieszkańcach „krajów Zachodu, które otrzymały swą naukę moralną z Rzymu i z Aten", ale od czasu do czasu rzuca okiem na Amerykę, na przykład wtedy, gdy chce dowieść, że stan natury nie jest jedynie wytworem jego umysłu: „ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach, których zgoda zależy od przyrodzonych pożądań; i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta" (Hobbes 2009: 209)[27].

Autor *Lewiatana* był emigrantem w Paryżu i trzykrotnie podróżował po Półwyspie Apenińskim, ale nigdy nie był w Ameryce. W 1622 roku T. Hobbes został właścicielem jednej akcji Virginia Company – przedsięwzięcia powołanego do życia przez brytyjskich arystokratów i ich chciwość – co uprawniało go do uczestniczenia w zgromadzeniach udziałowców i głosowania. W *Lewiatanie* wspomina, że „gdy Anglia wysyłała kolonie dla zasiedlenia Wirginii i Sommer-Ilands, to […] zarząd nimi był oddany zgromadzeniom w Londynie" (Hobbes 2009: 316)[28], ale nie

[27] Oryg. „the savage people in many places of America, except the government of small Families, the concord whereof dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner" (Hobbes 2011: 89).

[28] Oryg. „when there were Colonies sent from England, to Plant Virginia, and Sommer-Ilands; […] the Government of them here, were committed to Assemblies in London" (Hobbes 2011: 159).

wspomina, że osobiście brał udział w tych zgromadzeniach, a biograf T. Hobbesa pod koniec XX wieku – w związku z jedną akcją Virginia Company i wyżej cytowanym fragmentem o ludziach, którzy „żyją jak zwierzęta" – będzie się dziwić: „to nieco zaskakujące, że jego wiedza o Ameryce Północnej jest tak ograniczona, a poglądy tak wypaczone" (Martinich 2007: 64).

Zdziwienie biografa jest bezpodstawne. Posiadanie jednej akcji Virginia Company nie czyniło T. Hobbesa ani bogaczem, ani etnografem. Wyżej cytowany fragment o mieszkańcach Ameryki, którzy „żyją jak zwierzęta", jest jednym z dowodów na to, że stan natury, tożsamy ze stanem wojny, nie jest urojeniem. Jeden akapit wcześniej T. Hobbes dowodzi realności stanu natury, zwracając uwagę czytelnika na to, że w podróż wyrusza uzbrojony i zamyka drzwi, gdy idzie spać, a w domu zamyka skrzynie, chociaż żyje w państwie, w którym są prawa i uzbrojeni ludzie utrzymujący pokój wewnątrz społeczeństwa. Dowód czy też argument T. Hobbesa sprowadza się do tego, że mieszkańcy Ameryki „żyją jak zwierzęta", ponieważ „nie mają żadnego rządu".

Interpretowanie fragmentu o mieszkańcach Ameryki żyjących „jak zwierzęta" jako opisu początkowego stanu ludzkości i człowieczeństwa jest co najmniej problematyczne, ponieważ T. Hobbesowi chodziło wyłącznie o to, że „ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki" nie tworzą państw. Odczytać ten fragment w perspektywie ewolucyjnej może tylko czytelnik, który tę perspektywę do lektury sam wnosi.

Natura i kultura

Prawie trzysta lat po tym, jak Thomas Hobbes popełnił ten politycznie niepoprawny fragment *Lewiatana*, Claude Lévi-Strauss był w Ameryce i pisał *Elementarne struktury pokrewieństwa*. Porównanie tych dwóch, w porządku chronologicznym odległych od siebie książek, rzuci nieco światła na miejsce każdej z nich w historii myśli antropologicznej.

W książce francuskiego antropologa analizę danych etnograficznych poprzedzają rozważania filozoficzne. Punktem wyjścia tych rozważań

uczynił C. Lévi-Strauss dwa pytania: „Gdzie kończy się natura? Gdzie się zaczyna kultura?" (Lévi-Strauss 2011: 34). Usiłując na te pytania odpowiedzieć, C. Lévi-Strauss oddaje się rozważaniom, które przyniosły mu pewien rozgłos:

> Brak reguł wydaje się tym, co najjaskrawiej odróżnia proces naturalny od kulturowego. […] W istocie popadamy w błędne koło, jeżeli w naturze szukamy źródeł reguł instytucjonalnych, które zakładają kulturę – które właściwie są kulturą, a z trudem można by sobie wyobrazić ich ustanowienie bez udziału języka. Prawdę mówiąc, stałość i regularność istnieją zarówno w naturze, jak i w kulturze. Wszelako w pierwszej manifestują się dokładnie tam, gdzie w drugiej przejawiają się najsłabiej, i na odwrót. W pierwszym przypadku chodzi o dziedziczenie biologiczne, w drugim zaś o tradycję zewnętrzną (2011: 39).

W następnym akapicie zostają wskazane dwa kryteria, będące czymś w rodzaju słupów granicznych:

> Wszędzie tam, gdzie wiemy, że przejawia się jakaś reguła, jesteśmy pewni, że mamy do czynienia z kulturą. I symetrycznie, w tym, co uniwersalne, łatwo rozpoznać kryterium natury. To bowiem, co stałe u wszystkich ludzi, nieuchronnie wyłamuje się z dziedziny obyczajów, technik i instytucji, dzięki którym kultury różnicują się i przeciwstawiają. […] Załóżmy więc, że to, co w człowieku uniwersalne, wywodzi się z porządku natury i cechuje się spontanicznością, wszystko zaś, co podlega normie, należy do kultury i wykazuje atrybuty relatywności i partykularności (2011: 39).

Opozycja natura – kultura opiera się na przekonaniu, że istnieją cechy dystynktywne, dzięki którym można rozpoznać, co jest częścią natury, a co należy do kultury. Kulturę cechuje obecność reguł lub norm. Brak reguł lub norm cechuje naturę. Naturze właściwe są spontaniczność i uniwersalność, zaś cechami kultury są względność i partykularność. To, co człowiek zawdzięcza naturze jest wrodzone, a kulturze zawdzięcza to, co nabyte w trakcie socjalizacji. Opozycja natura – kultura jest definicją

używanego przez antropologów pojęcia „kultury". Kulturą jest wszystko, co nie jest częścią natury. Claude Lévi-Strauss ostrzega jednak: „żadna realna analiza nie pozwala uchwycić punktu przejścia między faktami natury a faktami kultury ani mechanizmu ich łączności" (2011: 39). Co znaczy, że – poza przypadkami banalnymi i oczywistymi – najczęściej niemożliwe jest ustalenie, gdzie przebiega granica między naturą i kulturą, co jest częścią natury, a co należy do kultury i nie jest jasne, jak to, co naturalne łączy się z tym, co kulturowe w człowieku.

Pamiętając, że uniwersalność jest cechą wszystkiego, co człowiek zawdzięcza naturze, a obecność reguł jest cechą tego, co stanowi jego kulturowe dziedzictwo, „stajemy w obliczu […] zbioru faktów, które w świetle uprzednich definicji jawią się jako skandal: mamy na myśli ów złożony zbiór wierzeń, obyczajów, praw i instytucji, ogólnie określany mianem zakazu kazirodztwa" (Lévi-Strauss 2011: 39-40). Skandal polega na tym, że

> zakaz kazirodztwa bez żadnych wątpliwości nierozerwalnie łączy obie cechy, które uznaliśmy za wzajemnie sprzeczne atrybuty dwóch wykluczających się porządków: ustanawia on regułę, która równocześnie jako jedyna ze wszystkich reguł społecznych ma charakter uniwersalny. Nie ma żadnej potrzeby udowadniania, że zakaz kazirodztwa stanowi regułę. Wystarczy przypomnieć, że zakaz małżeństwa między bliskimi krewnymi może mieć różne pole zastosowania w zależności od tego, jak dana grupa definiuje bliskich krewnych, ale też występuje w każdej grupie społecznej, sankcjonowany przez niewątpliwie zmienne kary o rozpiętości od natychmiastowej egzekucji winnych po nieokreśloną naganę, a czasem tylko szyderstwo (Lévi-Strauss 2011: 40).

Zakaz incestu jest regułą, która obowiązuje w każdym społeczeństwie; pojawia się wszędzie, gdzie żyją ludzie, jest więc regułą uniwersalną. Partykularyzm, przejawiający się w różnym definiowaniu bliskich krewnych, podkopuje nieco uniwersalność zakazu kazirodztwa, ale jako reguła zakaz incestu towarzyszy człowiekowi zawsze i wszędzie.

Wskazuje się różne przyczyny istnienia zakazu kazirodztwa. Najbardziej chyba rozpowszechniona „teoria" głosi, że potomstwo bliskich krewnych

będzie lub może być obciążone chorobami czy wadami „genetycznymi". Za tym „genetycznym" wyjaśnieniem ukryte jest założenie, że we wszystkich bez wyjątku ludzkich społeczeństwach miało miejsce eugeniczne objawienie, bo nie istnieje żaden powszechnie znany zbiór danych empirycznych, w których ta „teoria" znajdowałaby oparcie.

Według innej „teorii" wrodzony wstręt do kazirodztwa powoduje, że zakaz kazirodztwa istnieje we wszystkich społeczeństwach. Wydaje się jednak, że gdyby wszyscy ludzie rodzili się wyposażeni przez naturę w instynktowne obrzydzenie do stosunków seksualnych z bliskimi krewnymi, to reguła zakazująca takich stosunków byłaby zbędna. W rzeczywistości zakaz jest potrzebny: „Kazirodztwo bowiem, chociaż zakazane przez prawo i obyczaj, istnieje; zapewne występuje też częściej, niż zbiorowa zmowa milczenia chciałaby przyznać" (Lévi-Strauss 2011: 48–49). Wyjaśnienie odwołujące się do wrodzonego wstrętu bierze skutek za przyczynę. Kazirodcze relacje seksualne wywołują emocje, które są następstwem obowiązywania zakazu, a nie przyczyną jego wprowadzenia.

Jeśli eugeniczne objawienie i wrodzony wstręt nie są przyczynami tego, że zakaz kazirodztwa obowiązuje w każdym ludzkim społeczeństwie, to uniwersalny charakter tej reguły pozostaje tajemnicą. Claude Lévi-Strauss mierzy się z tą tajemnicą na swój sposób: „Zakaz kazirodztwa w mniejszym stopniu jest regułą zakazującą małżeństwa z matką, siostrą czy córką, a bardziej stanowi regułę zmuszającą do oddania matki, siostry czy córki innemu" (Lévi-Strauss 2011: 550–551). W innym miejscu C. Lévi-Strauss rozwija swoją myśl, kojarząc zakaz kazirodztwa z regułą egzogamii:

> Zakaz kazirodztwa to nie tylko reglamentacja, ponieważ zarówno zabrania, jak i nakazuje. Zakaz kazirodztwa, podobnie jak egzogamia będąca jego rozszerzonym społecznym wyrazem, to reguła wzajemności. Kobieta, której ktoś sobie zabrania, i której ktoś wam zabrania, jest z tego powodu darowana. Komu jest darowana? Czasem grupie określonej przez instytucje, czasem tej nieokreślonej i zawsze otwartej zbiorowości, ograniczonej jedynie przez wykluczenie bliskich krewnych, jak w przypadku naszego społeczeństwa (Lévi-Strauss 2011: 87).

Mężczyźni rezygnują ze stosunków seksualnych z własnymi matkami, siostrami lub córkami i oddają swoje matki, siostry i córki obcym mężczyznom, a w zamian otrzymują inne kobiety, z którymi mogą uprawiać seks, z którymi mogą się żenić. Mężczyźni, nie mogąc wchodzić w relacje seksualne z kobietami należącymi do ich rodziny czy grupy biologicznej, żeby zaspokoić potrzeby seksualne, muszą wyjść poza tę rodzinę czy grupę, bo tam, na zewnątrz, znajdą dostępne dla nich kobiety, jeśli inni mężczyźni, należący do obcych rodzin lub grup biologicznych, będą zmuszeni do przestrzegania tej samej reguły. W ten sposób kobiety przemieszczają się z grupy do grupy, krążą między rodzinami, a obok pokrewieństwa pojawia się powinowactwo. W pewnych społeczeństwach ta cyrkulacja jest wymuszana wyłącznie za pomocą zakazu kazirodztwa, w innych kobiety przemieszczają się wprawiane w ruch przez zakaz kazirodztwa i regułę lub reguły egzogamii.

Według C. Lévi-Straussa zakaz stosunków seksualnych między bliskimi krewnymi nie chroni społeczeństw i ludzkości przed „genetycznymi" nieszczęściami. Zakaz kazirodztwa, uniemożliwiając życie seksualne wewnątrz rodziny czy grupy biologicznej, wymuszając cyrkulację kobiet, sprawia, że obcy mężczyźni stają się powinowatymi i umożliwia pojawienie się społeczeństwa i kultury:

> Źródło zakazu kazirodztwa nie jest ani czysto kulturowe, ani czysto naturalne, nie jest też złożonym dozowaniem elementów częściowo zapożyczonych z natury, a po części z kultury. Stanowi on fundamentalną procedurę, dzięki której, przez którą, lecz przede wszystkim w której dokonuje się przejście między naturą a kulturą (Lévi-Strauss 2011: 56).

Według autora *Elementarnych struktur pokrewieństwa* ustanowienie zakazu kazirodztwa jest niezbędne, aby człowiek stał się tym czym jest; bytem, który znamy.

Mitologia teoretyczna

W tym, co C. Lévi-Strauss napisał o naturze, kulturze i zakazie kazirodztwa rozpoznawalny jest kształt mitu teoretycznego, którym jest teoria umowy społecznej. W *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* przedstawiony został antropologiczny wariant teorii umowy społecznej, młodszy o prawie trzysta lat od wariantu przedstawionego w *Lewiatanie*.

Najistotniejszą różnicą dzielącą wariant T. Hobbesa i wariant C. Lévi-Straussa jest to, że u T. Hobbesa ludzie opuszczają stan natury, aby stworzyć państwo i społeczeństwo, podczas gdy u C. Lévi-Straussa ludzie muszą stworzyć jedynie społeczeństwo, aby „przejście między naturą a kulturą" stało się ich udziałem.

Ludzie opuszczają stan natury, zawierając umowę „każdego człowieka z każdym innym", co znaczy, że każdy upoważnia do rządzenia sobą człowieka wybranego przez głosowanie lub w ten sam sposób wybrane zgromadzenie ludzi (Hobbes 2009: 259–260), ale czyni to pod warunkiem, że pozostali uczynią to samo. Tak więc na umowę społeczną składa się wiele indywidualnych umów.

Mężczyźni rezygnują ze stosunków seksualnych z kobietami, które są ich bliskimi krewnymi, ale czynią to pod warunkiem, że mężczyźni należący do obcych rodzin lub grup biologicznych uczynią to samo. Dzięki tej rezygnacji, dzięki ustanowieniu zakazu kazirodztwa, człowiek zaczyna żyć w świecie podzielonym na dwie dziedziny, którymi są natura i kultura. To, że T. Hobbes mówi o ludziach, a C. Lévi-Strauss przede wszystkim o mężczyznach, jest różnicą pozorną, ponieważ ludzie, których T. Hobbes ma na myśli, są mężczyznami.

Thomas Hobbes postrzega przejście od stanu natury do państwa wyłącznie w perspektywie politycznej – państwo jako machina odbierająca wolność i dająca poczucie bezpieczeństwa. Przy czym stosowalność tej teorii jest ograniczona do tych krajów, w których ludzie czują się spadkobiercami Aten i Rzymu. W każdym razie T. Hobbesa mało interesują ludzie, którzy nie są zainteresowani tworzeniem państwa.

Wydaje się, że C. Lévi-Strauss postrzega „przejście między naturą a kulturą" w perspektywie ewolucyjnej darwinizmu, ale to przejście

dokonuje się, gdy ustanowiony zostaje zakaz kazirodztwa, którego znaczenie jest wyłącznie logiczne. Jeśli wyobrażamy sobie, że przez łączenie się rodzin czy grup biologicznych powstały pierwsze ludzkie społeczeństwa, których pierwszym spoiwem było powinowactwo, to zakaz incestu jest logicznie niezbędnym składnikiem tego wyobrażenia. Logicznie niezbędnym składnikiem tego wyobrażenia jest też język, ponieważ zakaz kazirodztwa jest regułą, której sformułowanie bez istnienia języka trudno sobie wyobrazić.

U T. Hobbesa mityczne początki społeczeństwa i państwa są ulokowane w przyszłości, ponieważ w przyszłości mogą powstać społeczeństwa i państwa, których praktyka będzie zgodna z teorią polityczną przedstawioną w formie mitu. U C. Lévi-Straussa mityczne początki społeczeństwa – a jednocześnie człowieczeństwa i ludzkości – ulokowane są w przeszłości odległej i nieokreślonej.

Najważniejsze podobieństwo łączące oba warianty mitu teoretycznego nie jest widoczne na pierwszy rzut oka. W *Lewiatanie* myśl T. Hobbesa systematycznie odwołuje się do opozycji naturalne – sztuczne. Przeciwieństwem stanu natury jest państwo, które jest „sztucznym człowiekiem". W stanie natury obowiązują prawa natury, a wraz z państwem pojawiają się „sztuczne łańcuchy, zwane prawami państwowymi". Suweren państwowy składa się z dwóch osób, którymi są *Naturall Person* oraz *Artificiall person*. W pierwszym zdaniu *Lewiatana* T. Hobbes zdefiniował naturę jako „sztukę, którą Bóg stworzył świat i nim rządzi" (2009: 81)[29]. Naturalne jest to, co stworzył Bóg, a sztuczna jest umowa społeczna (Hobbes 2009: 257) i sztuczne są wszystkie tej umowy konsekwencje. Tak więc wolność, którą człowiek cieszy się w stanie natury, jest naturalna, zaś władza suwerenna, powstająca wraz z państwem, jest sztuczna. W stanie natury wszyscy ludzie są równi, ale w państwie suweren będzie „nadawać tytuły zaszczytne i wyznaczać, jakie miejsce i jakie dostojeństwo ma mieć w hierarchii każdy człowiek" (Hobbes 2009: 267–268)[30].

[29] Oryg. „NATURE (the Art whereby God hath made and governs the World)" (Hobbes 2011: 9).

[30] Oryg. „to give titles of Honour; and to appoint what Order of place, and dignity, each man shall hold" (Hobbes 2011: 126).

A zatem, zawierając umowę społeczną, ludzie tworzą za jednym zamachem państwo, społeczeństwo i hierarchiczną strukturę społeczną, a także własność prywatną i rynek, aby w ramach rynku wytwarzać „rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia", które składają się na to, co w drugiej połowie XVIII wieku nazwano cywilizacją.

A jeśli przejście od stanu natury do państwa jest zarazem przejściem od stanu natury do tego, co później nazwano cywilizacją, to różnica między porównywanymi tu wariantami teorii umowy społecznej w dużej mierze sprowadza się do różnicy między wyobrażeniem, które T. Hobbes wyraził za pomocą listy nieobecności (później wyrażanym przez występujące tylko w liczbie pojedynczej francuskie słowo *civilisation*) i antropologicznym, relatywistycznym pojęciem „kultury", które jest członem opozycji natura – kultura w wariancie C. Lévi-Straussa. Lista nieobecności jest spisem dziedzin wiedzy, praktyk i „rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia", których nie ma w stanie natury, dlatego że jest on stanem wojny. Ale jeśli odrzuci się wszystkie negacje – „nie ma", „nie ma miejsca na" – to lista nieobecności przestaje być opisem stanu natury i staje się opisem cywilizacji. Słowa *civilisation* T. Hobbes nie mógł znać, ale, tworząc listę nieobecności, użył słowa *Culture*, bo w stanie natury „nie ma miejsca na uprawę ziemi" (*Culture of the Earth*).

Według francuskiego antropologa człowiek jest częścią natury, ponieważ jest kształtowany przez „dziedziczenie biologiczne", ale jest również kształtowany przez „tradycję zewnętrzną", bo żyje zanurzony w kulturze. Kulturą jest wszystko, co ludzie nabywają w trakcie socjalizacji i tak rozumiana kultura nie potrzebuje państwa, żeby istnieć. Trzeba jednak zauważyć, że u C. Lévi-Straussa społeczeństwo powstaje, gdy za sprawą ustanowienia zakazu kazirodztwa obcy mężczyźni – a więc potencjalni wrogowie – stają się powinowatymi.

Gdy przyjrzeć się im dokładniej, oba warianty mitu teoretycznego okazują się zaskakująco podobne, ale istnieje różnica między wariantem T. Hobbesa i wariantem C. Lévi-Straussa, która nie została uwzględniona w tym porównaniu. Thomas Hobbes uważał, że wszystko, co istnieje jest ciałem. Wszechświat według niego jest agregatem wszystkich istniejących ciał. Składnikiem tej materialistycznej metafizyki jest też przekonanie, że w złożonym wyłącznie z ciał wszechświecie istnieją łańcuchy

przyczyn i skutków. A gdy człowiek poznaje przyczynę jakiegoś skutku, to następnie poszukuje przyczyny tej przyczyny, i tak dalej, „aż wreszcie z konieczności rzeczy musi on dojść do myśli, że jest jakaś przyczyna, która już nie ma dalszej przyczyny, lecz jest wieczna; i tę przyczynę ludzie nazywają Bogiem" (Hobbes 2009: 185)[31]. Na tej przyczynie bez przyczyny kończą się wszelkie rozważania: „Natura Boga bowiem nie da się pojąć, to znaczy nie rozumiemy zupełnie, czym jest Bóg, lecz tylko wiemy, że Bóg jest" (Hobbes 2009: 480)[32].

Oba warianty mitu teoretycznego wyrażają pewną kosmologię. Świat, w którym został napisany *Lewiatan*, składa się z trzech obszarów. W świecie T. Hobbesa istnieje to, co jest naturalne i to, co jest sztuczne i istnieje jeszcze to, co jest nadnaturalne czy też nadprzyrodzone. Przy czym nadnaturalne jest logicznie pierwotne w stosunku do dwóch pozostałych obszarów, ponieważ Bóg, który jest pierwszym ogniwem wszystkich łańcuchów przyczynowo-skutkowych, stworzył to, co jest naturalne, w tym człowieka, następnie zaś człowiek stworzył to, co jest sztuczne.

Teoria umowy społecznej nie mówi nic o bytach i zjawiskach nadnaturalnych, ale słowo *supernaturall* pojawia się w *Lewiatanie* równie często, jak słowa *Naturall* i *Artificiall*, ponieważ większość czytelników, do których zwracał się jego autor, dostrzegała religijne znaczenia w każdej dziedzinie życia. Jednocześnie T. Hobbes wytycza granicę oddzielającą to, co nadnaturalne od tego, co naturalne i od tego, co sztuczne: „Pismo było napisane na to, żeby ukazać ludziom Królestwo Boże i przygotować ich umysły, aby się stały posłusznymi poddanymi Boga; pozostawiało natomiast świat i filozofię świata rozważaniu ludzi, by w tym posługiwali się swym rozumem przyrodzonym" (Hobbes 2009: 159)[33].

[31] Oryg. „till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternall; which is it men call God" (Hobbes 2011: 74).

[32] Oryg. „For the nature of God is incomprehensible; that is to say, we understand nothing of what he is, but only that he is" (Hobbes 2011: 271).

[33] Oryg. „The Scripture was written to shew unto men the kingdome of God, and to prepare their minds to become his obedient subjects; leaving the world, and the Philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their natural Reason" (Hobbes 2011: 58).

Trzysta lat później C. Lévi-Strauss zwracał się do innych czytelników, żyjących w innym świecie. Nawet jeśli autor *Elementarnych struktur pokrewieństwa* stwierdza, że zakaz kazirodztwa otacza aura „pełnego poszanowania lęku, towarzyszącego *sacrum*" (Lévi-Strauss 2011: 42), to żaden z członów opozycji *sacrum – profanum* nie jest tu nazwą obszaru znajdującego się poza naturą i poza kulturą. Thomas Hobbes i Claude Lévi-Strauss opowiadają dwa warianty tego samego mitu, ale w antropologicznych traktatach pisanych w połowie XX wieku nie ma miejsca na rozważania, których przedmiotem jest pierwsze ogniwo wszystkich łańcuchów przyczyn i skutków.

Ludzie bez masek

Kryzys polityczny i wojna domowa zadomowiły się w ojczyźnie T. Hobbesa w latach 40. XVII wieku, co spowodowało, że T. Hobbes wyjechał do Francji już na początku tej dekady. Sytuacja polityczna, będąca przyczyną emigracji, mogła przyczynić się do tego, że obraz stanu natury przedstawiony w *Lewiatanie* ma ten ponury i skrajny charakter – stan natury to wojna każdego z każdym, to anarchia i chaos, w stanie natury życie ludzkie jest „zwierzęce i krótkie".

Ludzie żyją w stanie natury, gdy nie istnieje państwo, co znaczy, że nie istnieją prawa państwowe. Zatem istotą stanu natury jest to, że relacje zachodzące między ludźmi reguluje wyłącznie prawo natury. Otóż relacje tego rodzaju mogą zachodzić także w ramach państwa. W państwie, które zaprojektował T. Hobbes, suweren stoi ponad prawem państwowym, zachowując wolność stanu natury, a to znaczy, że suweren w stosunkach ze swoimi poddanymi pozostaje w stanie natury, że prawo państwowe nie wiąże jego rąk i podlega on wyłącznie nakazom i zakazom prawa natury (Hobbes 2009: 299). Poza tym koniecznym składnikiem stanu natury jest strach. W stanie natury, będącym stanem wojny, strach przed śmiercią przenika i zatruwa życie każdego człowieka, ale strach nie znika wraz z pojawieniem się państwa. Gdy państwo istnieje, strach, w tym także strach przed śmiercią, umożliwia suwerenowi rządzenie poddanymi,

kierowanie ich działaniami. Tak więc strach popycha jednostki do stworzenia Lewiatana, a gdy sztuczny człowiek już istnieje, strach wprawia go w ruch, na co zwrócił uwagę David Johnston w swojej książce *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Johnston 2020: 98–101).

Precyzyjne uchwycenie, czym jest stan natury w ramach teorii politycznej przedstawionej w *Lewiatanie*, umożliwi zrozumienie, co miał na myśli Victor Turner, gdy dostrzegł więź łączącą jego teorię z teorią Thomasa Hobbesa: „Poza porządkiem strukturalnym znajduje się nie tylko hobbesowska »wojna wszystkich ze wszystkimi« (»*war of all against all*«), ale także *communitas*" (Turner 1997: 131)[34]. Victor Turner zacytował prawdopodobnie ludowy wariant definicji stanu natury. W każdym razie w *Lewiatanie* stan natury to *Warre of every man against every man* lub *Warre of every one against every one* (Hobbes 2011: 91).

W latach 60. XX wieku V. Turner opracował teorię społeczną, którą przedstawił w książce *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Victor Turner dostrzegł, że każde ludzkie społeczeństwo ma dwa wymiary – strukturę społeczną i *communitas*.

Struktura społeczna jest hierarchicznym systemem pozycji określonych przez czynniki ekonomiczne, polityczne i prawne. W ramach tego systemu jednostki, zajmując pozycje, ukrywają się za maskami ról społecznych. Struktura społeczna jest wymiarem społeczeństwa, w którym ludzie są suwerenami i poddanymi, mieszczanami i szlachcicami, mężczyznami i kobietami, kapralami i generałami. Struktura społeczna jest sceną, na której ludzie grają role, wcielają się w postaci – najczęściej ze śmiertelną powagą – suwerenów i poddanych, mieszczan i szlachciców, mężczyzn i kobiet, kaprali i generałów. A ponieważ wszyscy bierzemy udział w tym dramacie, czasami jako aktorzy, innym zaś razem jako widzowie, to struktura społeczna jest też względnie oczywistym wymiarem społeczeństwa.

Jako *communitas* społeczeństwo składa się z „konkretnych, niepowtarzalnych jednostek, które co prawda różnią się wyglądem fizycznym

[34] Istnieje polski przekład cytowanej tu i powszechnie znanej książki, który nie jest wystarczająco wierny myśli Turnera, dlatego użyłem tekstu oryginalnego.

i zdolnościami umysłowymi, jednakże są postrzegane jako równe z punktu widzenia łączącego je człowieczeństwa" (Turner 1997: 177). *Communitas* jest tym wymiarem społeczeństwa, w którym ludzie nie ukrywają się za maskami społecznych ról i stają naprzeciw siebie twarzą w twarz. W przeciwieństwie do struktury społecznej *communitas* nie jest częścią rzeczywistości społecznej, z którą każdy ma do czynienia na co dzień: „*Communitas* wdziera się przez szczeliny w strukturze społecznej, przez liminalność; na skraju struktury, przez marginalność; i od dołu struktury, przez podrzędność" (Turner 1997: 128). Victor Turner wskazuje tu miejsca, w których manifestuje się *communitas*. Wymienione jako pierwsze „szczeliny w strukturze społecznej" to środkowa, liminalna faza obrzędów przejścia czy też *rites de passage*. Jednostka znajduje się w fazie liminalnej, gdy rytualnie opuściła już pozycję społeczną, którą zajmowała, ale nie zajmuje jeszcze pozycji w strukturze społecznej, którą ma zająć. Victor Turner odwołuje się do teorii *rites de passage*, którą na początku XX wieku stworzył Arnold van Gennep, i uogólnia ją, dostrzegając, że liminalność, charakteryzująca środkową fazę obrzędów przejścia, jest tylko jednym ze sposobów manifestowania się *communitas*.

Według V. Turnera wspólnotowy wymiar społeczeństwa manifestuje się również w życiu ludzi, którzy żyją „na skraju" struktury społecznej: „Prorocy i artyści bardzo często są ludźmi liminalnymi i marginalnymi, »ludźmi na skraju«, którzy z żarliwą szczerością usiłują uwolnić się od komunałów związanych z posiadaniem statusu i odgrywaniem roli, żeby wejść w istotne relacje z innymi ludźmi w rzeczywistości lub wyobraźni" (Turner 1997: 128). *Communitas* manifestuje się także w życiu ludzi zajmujących najniższe pozycje w strukturze społecznej, ponieważ tam, na dole, pycha i duma z posiadanego statusu nie mają dobrych warunków do rozwoju.

Dlaczego V. Turner skojarzył *communitas* z wojną każdego z każdym? Co chciał wyrazić przez to skojarzenie? Victor Turner był etnografem afrykanistą, wiedział, że ludzie mogą żyć w społeczeństwach, które nie są ujęte w formę państwa, nie popadając w anarchię i chaos, więc hobbesowskiej wojny każdego z każdym nie mógł rozumieć literalnie. Z dwóch powodów V. Turner nie mógł też mieć na myśli stanu natury, w którym

tkwi suweren, stojąc ponad prawem państwowym, dzięki czemu może trzymać poddanych w strachu i kierować ich działaniami. Po pierwsze suweren zajmuje pozycję w ramach struktury społecznej, pozycję znajdującą się na szczycie tej struktury, więc suweren i jego relacje z poddanymi są składnikami porządku strukturalnego. Składnikami, które w żaden sposób nie mogą być lokowane poza tym porządkiem. Po drugie stan natury, w którym tkwi suweren, nie jest stanem wojny. Suweren jest częścią państwa, które powołuje się do życia, żeby zakończyć wojnę każdego z każdym.

Pozostaje do rozważenia jeszcze jeden sposób przejawiania się wojny każdego z każdym. Argumentując, że wojna każdego z każdym jest składnikiem rzeczywistości, a nie urojeniem, T. Hobbes namawia czytelnika *Lewiatana*, żeby przemyślał własne doświadczenia:

> Niechaj więc zważy sam, że się uzbraja, gdy udaje się w podróż, i że stara się znaleźć w dobrym towarzystwie; że zamyka szczelnie swe drzwi, gdy idzie spać; że nawet pozostając w domu; zamyka swe skrzynie; i to wtedy, gdy wie, że są prawa i że są uzbrojeni przedstawiciele władzy, których zadaniem jest karać za wszelkie krzywdy, jakie by mu uczyniono. Niechaj rozważy, co myśli o swoich współobywatelach, gdy tak podróżuje uzbrojony; i co myśli o mieszkańcach miasta, gdy zaryglowuje drzwi; i o swoich dzieciach i sługach, gdy zamyka swe skrzynie. Czy nie oskarża on tu całego rodzaju ludzkiego w równej mierze swoim postępowaniem, jak ja to czynię mymi słowami? (Hobbes 2009: 208)[35].

Wobec tego, że wyobrażenia T. Hobbesa o mieszkańcach Ameryki miały niewiele wspólnego z rzeczywistością, to odwołanie do doświadczeń życiowych czytelnika jest jedynym przekonującym dowodem realności

[35] Oryg. „Let him therefore consider with himselfe, when taking a journey, he armes himselfe, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his dores; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there bee Lawes, and publike Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow Citizens, when he locks his dores; and of his children, and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse mankind by his actions, as I do by my words?" (Hobbes 2011: 89).

hobbesowskiej wojny każdego z każdym. Jest to dowód w formie oskarżenia „całego rodzaju ludzkiego", oskarżenia które głosi, że ludzie, tworząc państwo, mogą okiełznać swoją skłonność do stosowania przemocy w znaczącym stopniu, ale nie całkowicie i ostatecznie. Wszystko, co V. Turner mógł brać za empiryczną treść wyobrażenia wojny każdego z każdym zawarte jest w tym oskarżeniu. Ale poza empiryczną treścią na to wyobrażenie składa się też przeczucie, jak może wyglądać ludzka rzeczywistość, gdy nie będzie istniało państwo (Hobbes) lub gdy zabraknie jakiegokolwiek porządku strukturalnego (Turner).

Skojarzenie *communitas* z wojną każdego z każdym odnosi się do przemocy, za którą nie stoi państwo lub inny strukturalny porządek. Tak więc poza strukturą społeczną lokują się zarówno prorocy i artyści pragnący „uwolnić się od komunałów związanych z posiadaniem statusu i odgrywaniem roli", jak i złodzieje, gwałciciele i mordercy. Pierwsi odrzucają komunały i maski społecznych ról, żeby w wymiarze *communitas* spotkać się z innymi ludźmi, z którymi łączy ich człowieczeństwo. Gdy spotkasz na swojej drodze tych drugich, wasze spotkanie nie będzie przebiegać w wymiarze *communitas*, chociaż spotkania ze złoczyńcami odbywają się poza strukturą społeczną, poza jakimkolwiek porządkiem strukturalnym. Nieco enigmatyczna uwaga V. Turnera, kojarząca *communitas* z hobbesowską wojną każdego z każdym, przypomina, że obok empatycznej twarzy człowieczeństwa, która ukazuje się w wymiarze *communitas*, jest jeszcze druga twarz człowieczeństwa, ukazująca się poza porządkiem strukturalnym, w ciemności.

Na koniec

Na koniec warto może w jednym miejscu zebrać najważniejsze ustalenia uczynione powyżej. Po pierwsze zawsze było i jest oczywiste, że w ramach teorii politycznej zawartej w *Lewiatanie* umowa społeczna powołuje do życia państwo i społeczeństwo, ale nie było oczywiste, że ta umowa powołuje do życia również cywilizację, a w każdym razie stwarza warunki, w których cywilizacja może istnieć. Thomas Hobbes nie mógł wyrazić

swej myśli w ten sposób, ponieważ słowo *civilisation* pojawiło się mniej więcej sto lat po opublikowaniu *Lewiatana*, ale wyraża tę myśl, odwołując się systematycznie do opozycji naturalne – sztuczne (*Naturall – Artificiall*), używając sformułowania „rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia" i nadając formę listy nieobecności opisowi stanu natury. Gdy interpretuje się myśl T. Hobbesa w ten sposób, *Lewiatan* staje się częścią genealogii antropologicznego, relatywistycznego pojęcia „kultury".

Po drugie co najmniej intrygujące jest to, że zarówno T. Hobbesa myślenie o cywilizacji – myślenie o cywilizacji w świecie, w którym słowa *civilisation* jeszcze nie wymyślono – jak i opowieść C. Lévi-Straussa o tym, jak przez ustanowienie zakazu kazirodztwa „dokonuje się przejście między naturą a kulturą", mają formę mitu teoretycznego, którego kluczowym składnikiem jest wyobrażenie umowy społecznej. Mamy tu do czynienia z dwiema teoriami, które są mitami, co nie znaczy, że te teorie są bezużyteczne lub fałszywe.

Po trzecie, przedstawiając teorię społeczną V. Turnera, trzeba chyba mówić, że każde ludzkie społeczeństwo ma trzy wymiary. Pierwszym wymiarem jest struktura społeczna czy też porządek strukturalny. Drugim wymiarem jest *communitas*. Na trzeci wymiar społeczeństwa składają się pozastrukturalne i pozaprawne przejawy skłonności rodzaju ludzkiego do stosowania przemocy, trzeci wymiar to *Warre of every man against every man*.

Bibliografia

Elias, N. (2011). O procesie cywilizacji: Analizy socjo- i psychogenetyczne (przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Hobbes, T. (2011). Leviathan or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill (ed. R. Tuck). Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (2009). Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego (przeł. C. Znamierowski). Warszawa: Fundacja Aletheia.

Johnston, D. (2020). The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation. Princeton: Princeton University Press.

Lévi-Strauss, C. (2011). Elementarne struktury pokrewieństwa (przeł. M. Falski). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

Martinich, A. P. (2007). Hobbes. A Biography. New York: Cambridge University Press.

Skinner, Q. (2013). Hobbes and Republican Liberty. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Q. (2009). Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, V. (1997). The Ritual Process: Strucrure and Anti-Structure. New York: Aldine De Gruyter.

Wright, W. (2001). The Wild West: The Mythical Cowboy and Social Theory. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.10 Lud, t. 109, 2025

Renata E. Hryciuk
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski
r.hryciuk@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-6740-0514

WYHODOWAĆ GRUBĄ SKÓRĘ. UCIELEŚNIONA PRACA I (NIE)PRZYJEMNOŚĆ W ANTROPOLOGICZNYCH BADANIACH JEDZENIA W MEKSYKU

Grow a thick skin. Embodied and (un)pleasant fieldwork on Mexican food and foodways

Streszczenie. Niniejszy artykuł opiera się na wynikach długotrwałych (wielomiejscowych i wieloczasowych) badań terenowych przeprowadzonych przez autorkę w latach 2011–2017 i 2021–2025 w mieście Oaxaca i okolicznych społecznościach – regionie uważanym za „serce meksykańskiej gastronomii". Sięga również do wcześniejszych doświadczeń zebranych podczas pracy terenowej latach 1999–2006 w *colonias populares* miasta Meksyk. Autorka odnosi się krytycznie do ugruntowanego w rodzimej antropologii postrzegania pracy w terenie (rozumianej klasycznie jako obserwacja uczestnicząca) jako wynikającej z pasji i zawsze przyjemnej. Używając narzędzi analitycznych antropologii feministycznej, w tym autoetnografii, analizuje niedoceniane, pomijane i przemilczane aspekty antropologicznych studiów jedzenia. Skupia się na ucieleśnionych, zmysłowych i afektywnych (nie)przyjemnych aspektach takich badań, w tym codziennych strategiach (prze)życia związanych z konsumpcją (nie)znanego pożywienia i samotroską podczas pobytów badawczych w Meksyku.

Słowa kluczowe: badania terenowe; autoetnografia; ucieleśniona praca; jedzenie; gender; przyjemność; samotroska; Oaxaca; Meksyk

Abstract. This article is based on the results of the author's long-term (multi-sited and multi-temporal) fieldwork conducted between 2011–2017 and 2021–2025 in Oaxaca City and surrounding communities – a region considered the "heart of Mexican gastronomy". She also draws on her previous experience gathered during fieldwork from 1999–2006 in the *colonias populares* of Mexico City. The author critically addresses the well-established perception in Polish anthropology that fieldwork (classically understood as participant observation) is driven by passion and always enjoyable. Using the analytical tools of feminist anthropology, including autoethnography, she analyzes undervalued, overlooked and silenced aspects of anthropological food studies. She focuses on the embodied, sensual and affective (un)pleasurable aspects of such studies, including the everyday coping strategies associated with the consumption of (un)familiar food and self-care during research stays in Mexico.

Key words: fieldwork; autoethnography; embodiment; (dis)pleasure; food; gender; self-care; Oaxaca; Mexico

W marcu 2021 roku zostałam zaproszona do udziału w krótkim wyjeździe terenowym do regionu la Cañada na północnym wschodzie stanu Oaxaca, do afro-meksykańskiej społeczności Valerio Trujano ulokowanej na terenie byłej hacjendy cukrowej. Kilkudniowa etnografia została pomyślana jako kontynuacja badań terenowych prowadzonych w tym regionie przez grupę antropologów z oaxakańskich instytucji akademickich w latach 2018–2019. Mieliśmy uczestniczyć w najważniejszej fieście związanej ze świętym patronem miejscowości Jezusem Nazareńskim wypadającej w piątym tygodniu Wielkiego Postu. Zaproszenie pochodziło od kobiet identyfikujących się jako A*frodesendientes* (o korzeniach

afrykańskich), które podczas pilotażowych eksploracji etnograficznych trzy lata wcześniej były odźwiernymi grupy badaczy ze stolicy stanu[1].

Lektura raportu z pierwszej części badań (Nahmad, Nahón 2020) wskazywała, że podobnie jak w innych regionach kraju zamieszkałych przez ludność o afrykańskich korzeniach, również w Valerio Trujano zwyczaje jedzeniowe podlegały dowartościowaniu – stawały się grupową „tożsamością do zjedzenia" (Brulotte, diGovine 2014) i były inwentaryzowane jako miejscowe i etnicznie specyficzne dziedzictwo. W Valerio Trujano centralnym elementem wytwarzania dziedzictwa kulturowego jest przygotowywanie odświętnego, charakterystycznego tylko dla tej społeczności dania – czarnego sosu mole z owocami opuncji (*mole negro con cocochas*) podawanego w najważniejszym dniu obchodów fiesty lokalnego patrona, w Wielki Piątek. Danie potrafiły przygotować kobiety identyfikujące się jako czarne, przechowujące wiedzę na temat *comida del monte*, czyli jedzenia pochodzącego ze wzgórz. Do grupy tej należała również rodzina naszych odźwiernych, która składała się z samych kobiet. Była to jedna z najuboższych rodzin we wsi. Żeby podreperować domowy budżet, Tia Chona i jej dorosłe córki okresowo zajmowały się zbieractwem i sprzedażą we wsi owoców opuncji, ziół czy drewna do gotowania. Z relacji etnograficznych zawartych w raporcie wynikało, że to rytualne, prestiżowe, acz postne danie miało „aurę autentyczności", kiedy wytwarzane było przez czarne kobiety: „nie ma mole bez czarnych kobiet" padało w wywiadach. Opis wskazywał jednak, że mole z Valerio miało cechy dziedzictwa pogranicza (*patrimonio fronterizo,* Buenahora

[1] Wzmożone zainteresowanie antropologów zmarginalizowanymi społecznościami post-niewolniczymi wynikało ze skutecznych mobilizacji społecznych i politycznych w ostatnich dekadach. Ich uwieńczeniem było wprowadzenie w 2019 roku poprawki do konstytucji uznającej Afro-Meksykanów za część wielokulturowego narodu i przyznającej im prawa grupowe, do samostanowienia i autonomii, ochrony dziedzictwa kulturowego itd. (Hernández Díaz 2019). Większość powstałych w tym okresie etnografii dotyczyło grup zamieszkujących wybrzeża – stanu Veracruz i regionu Costa Chica nad Pacyfikiem. Społeczności post-niewolnicze regionu La Cañada nie doczekały się dotąd kompleksowego opracowania. Rozpoczęte przed pandemią badania terenowe miały na celu zapełnienie tej luki.

2018) wytworzonego na styku wielu krzyżujących się wpływów kulturowych. Łączyło elementy lokalne: owoc opuncji z ideą sosu mole (kompleksowego wytworu kolonialnej wymiany składników i symbolu kuchni narodowej liczącego często ponad trzydzieści składników – por. Pilcher 2018) oraz z suszonymi krewetkami – składnikiem kluczowym dla postnej kuchni, który, podobnie jak ręczne, kuchenne młynki, dotarł do regionu la Cañada kilkadziesiąt lat temu, kiedy powstała linia kolejowa łącząca południe stanu ze stolicą. Wtedy to, za pośrednictwem handlarek z regionu Istmo, nowe produkty spożywcze i rozwiązania technologiczne docierały do społeczności znajdujących się w pobliżu trasy pociągu (por. Coronado Malagón 2009).

Naszym gospodyniom powiedziano, że na fiestę przyjedzie „aż z Europy" antropolożka, specjalistka od dziedzictwa jedzeniowego, żeby skosztować ich popisowego dania. Biała cudzoziemka, która jednak (w ocenie kolegów antropologów) potrafi gotować i odnajdzie się w wiejskiej kuchni. Kobiety zdecydowały, że pokażą mi, jak przygotować mole i zaprosiły do wspólnego gotowania w przeddzień święta. Wyruszyliśmy do Valerio we czwartek rano, po czterech godzinach jazdy krętymi górskimi drogami dotarliśmy do tropikalnej doliny (marzec to dodatkowo wiosenne upały). Po obowiązkowym zameldowaniu się u lokalnych władz[2] udałam się z towarzyszącą ekipie fotografką do miejsca, gdzie miało zostać przyrządzone mole. Po środku obszernego placu zaaranżowano tak zwaną kuchnię dymną (*cocina de humo,* Christie 2008): na cegłach ustawiono dużą misę z zielonej ceramiki z Atzompy, w potocznej opinii gwarantującej „właściwy smak", ale toksycznej przez dodatek ołowiu w szkliwie (Pérez 2019a), pod nią ułożono palenisko z drewna. Składniki były już zgromadzone (wcześnie rano jedna z córek zebrała na wzgórzach owoce opuncji, a następnie oczyściła je z igieł). Dołożyłam do nich, jako mój wkład w fiestę, dwa kluczowe i najdroższe składniki dania – gorzką

[2] W stanie Oaxaca jest 570 municypiów, z których większość rządzi się prawem zwyczajowym (*usos y costumbres*), stąd zawsze należy w nich negocjować możliwość prowadzenia badań terenowych z osobami kierującymi wspólnotą. Zgłosiliśmy się do władz w Valerio, przedstawiając oficjalne dokumenty wystawione przez instytucje akademickie, licząc na pozwolenie wjazdu do społeczności, która również w okresie pandemii podlegała prawu lokalnemu.

czekoladę i suszone krewetki zakupione na targu w mieście Oaxaca poprzedniego dnia[3]. Usiadłam z Tia Chona przy palenisku i przez ponad godzinę towarzyszyłam jej w smażeniu kolejnych składników, w najtańszym, niskiej jakości oleju. Siedziałyśmy w gryzącym dymie, rozmawiając o jedzeniu z „gór", pochodzeniu mole, a także zmianach w okolicy, jakie wywołał demontaż kolei w latach 90. Kobiety z Valerio nie mogły już sprzedawać mango czy przekąsek na stacji kolejowej w pobliskim Tomellin, straciły źródło zarobku, a krewetki – niezbędny składnik mole – trzeba teraz kupować w pobliskim mieście, zdaniem mojej rozmówczyni, słono przepłacając. W pewnym momencie jedna z córek uznała, że bardziej przydam się do ręcznego mielenia składników, w tym tych najtrudniejszych – migdałów czy *chiles*. Wymagało to krzepy, więc kobiety co jakiś czas zmieniały się przy młynku. Później okazało się, że nie miały pieniędzy, żeby zanieść usmażone składniki do dużego młyna funkcjonującego w jednym ze sklepów spożywczych. Tak przygotowaną pastę następnego dnia, już w mniejszej dymnej kuchni przy domu, rozcieńczyły wodą i doprawiły *sazonador*, czyli zawierającym glutaminian sodu i inne konserwanty bulionem w proszku. Mole musiało się teraz jeszcze chwilę pogotować – tu ponownie zostałam użyta w charakterze siły roboczej. Miałam mieszać chochlą w dużej kadzi i pilnować, żeby sos się nie przypalił. Na koniec danie zostało dosmaczone czekoladą. Kiedy Tia Chona uznała, że osiągnęło odpowiedni smak, dołożyła ugotowane wcześniej owoce kaktusa i usmażone kotleciki z suszonych krewetek.

Zostaliśmy – jako goście honorowi – usadzeni za stołem na podwórku. Nałożono nam sute porcje mole, do tego podano tortillę z lokalnej fabryczki (*tortilleria*), na stole znalazło się także kilka butelek napojów

[3] *Mole negro*, czyli czarne mole to złożone, ceremonialne danie o rodowodzie kolonialnym, łączące składniki mezoamerykańskie (*chiles*, tortillę, pomidory) z tymi z tzw. Starego Świata (migdałami, sezamem, cukrem czy bananami). Każdy region (głównie w stanach Puebla, Tlaxcala i Oaxaca), miejscowość, rodzina czy kucharka mają swoje przepisy na to rytualne danie. Efekt końcowy zależy też od jakości użytych składników i wyczucia kulinarnego smaku (*el sazón*) kucharki (por. Pilcher 2018). W Valerio Trujano składniki *mole de cocochas* to m.in. owoce opuncji, krewetki (proszek z krewetek), *chile chilhuacle*, pomidory, słodki chleb, kukurydziane *tostadas*, banany, cebula, czosnek, oregano, tymianek, migdały, cukier, liść awokado, liść laurowy, gorzka czekolada.

gazowanych, piwa i mezcalu (przyniesionego przez nas w podarunku destylatu z agawy o mocy min. 45%). Mieliśmy degustować przygotowany sos pod uważnymi spojrzeniami rodziny i zaproszonych gości. Danie było tłuste (na powierzchni pływały duże oka oleju), bardzo słone (krewetki najwyraźniej nie zostały dostatecznie wymoczone) i zaskakujące w smaku. Słodkawy i lekko pikantny sos *mole negro* (w najlepszych wydaniach o bardzo subtelnym smaku) w regionie Dolin Centralnych, z którego przyjechaliśmy, czy w sąsiadującym stanie Puebla, podawany jest zawsze z drobiem, tradycyjnie z indykiem lub kurczakiem, zwykle w towarzystwie białego ryżu i tortilli. Tutaj połączenie czekoladowego, dymnego *chile chiluacle* z suszoną krewetką o smaku typowym dla południa Oaxaki, ale trudnym do oswojenia dla osób z zewnątrz, i ziołami o silnym aromacie, było co najmniej zaskakujące. Mole było co prawda zdatne do zjedzenia (*edible*), ale w moim odczuciu niesmaczne, na granicy tego, co jestem w stanie zjeść (*palatable*, por. Long 2004). Okazało się kolejnym doświadczonym w trakcie moich badań w Meksyku „smakiem z [etnograficznego] przymusu". Nie tylko mnie ten smak nieprzyjemnie zaskoczył. Widziałam, że reszta grupy też próbowała ze wszystkich sił zachować spokój i wmusić w siebie jedzenie, żeby nie urazić naszych gospodyń. Wszyscy wiedzieliśmy, że w takich przypadkach należy udawać przyjemność z posiłku i chwalić umiejętności kulinarne gospodyń. Reguły organizujące fiestę to wszak gościnność, współbycie (*convivencia*) i wzajemność. Tego dnia *mole negro con cocochas* podano nam jeszcze w trzech innych domach. Czwarta porcja mnie na szczęście ominęła. Po południu dopadł mnie jet lag i goszcząca nas kobieta litościwie pozwoliła mi skorzystać z hamaka w ogrodzie.

Kiedy wróciliśmy wieczorem do hotelu w pobliskim mieście, zmęczeni upałem i intensywnym uczestnictwem w fieście, usiedliśmy jak zwykle na *patio*, żeby omówić zebrane informacje i wrażenia, obejrzeć zdjęcia. Tematem, który od początku zdominował rozmowę, było dziwne w smaku danie i narzekania na przejedzenie wynikającej z przymusu przyjęcia rytualnego daru. Ciężkostrawne z natury *mole negro*, kiedy jest niewłaściwie przygotowane, obciąża żołądek i może poważnie zaszkodzić zdrowiu. Ktoś zaproponował, żeby napić się mezcalu uważanego

za tradycyjne lekarstwo na niestrawność (*para el despanse*). Okazało się jednak, że nasi koledzy niefrasobliwie rozdali, w formie prezentów, wszystkie przywiezione ze stolicy stanu butelki. Ja, nauczona doświadczeniem po uczestniczeniu już w wielu oaxakańskich fiestach, miałam jak zwykle ze sobą sporą torebkę *poleo* (*mentha pulegium*) – górskiej mięty potocznie nazywanej *hierba de boracho* czyli pijackim ziółkiem, stosowanej w Dolinach Oaxaki jako remedium na kaca, niestrawność czy ból głowy. Ale w skromnym hotelu, w którym się zatrzymaliśmy, nie było kuchni, ani nawet czajników do zagotowania wody. Po chwili przypomniałam sobie, że przywiozłam jeszcze inny środek, tym razem w tabletkach – rapacholin (ekstrakt z karczocha), który w mojej rodzinie używany był zawsze w okresach świątecznego rozpasania jedzeniowego. Noc została uratowana. Od tego czasu moi oaxakańscy koledzy i koleżanki antropolożki, z którymi wyjeżdżam w teren, zawsze upewniają się, czy zabrałam *poleo* i te „czarne tabletki z Polski".

Niniejszy tekst koncentruje się na niedocenianych, pomijanych i przemilczanych aspektach badań terenowych. Jest autoetnograficzną, krytyczną retrospekcją, której celem jest odromantycznienie narracji o praktyce etnograficznej. Analizuję w nim ucieleśnione, zmysłowe i afektywne, przyjemne i nieprzyjemne wymiary intensywnej, długotrwałej obserwacji uczestniczącej, którą prowadziłam na przestrzeni lat w kilku częściach Meksyku i w różnych środowiskach społecznych. Szczególnie skupiam się na klasycznych badaniach terenowych dotyczących jedzenia, podczas których ciało antropolożki – moje ciało – stało się podstawowym narzędziem badawczym i miejscem wytwarzania wiedzy, często obarczanym wyjątkowymi dla mnie, niecodziennymi zadaniami do wykonania, takimi jak intensywne uczestnictwo w fiestach, czyli wspólnotowym obchodzeniu świąt religijnych, zazwyczaj kilkudniowych, których stałym elementem jest nadmierne rytualne jedzenie i picie (por. Pérez 2000; Campbell 2001; Zamorska 2015). Nie mniej trudny był udział w wielu wydarzeniach kulinarnych zwykle uważanych za atrakcyjne, między innymi festiwalach i pokazach gastronomicznych, degustacjach mezcalu w trakcie specjalistycznych warsztatów czy w końcu wizytach w restauracjach (jedyne zatrucie pokarmowe jakiego doświadczyłam w Meksyku było rezultatem

wizyty w modnym lokalu znanej piosenkarki)[4]. Autoetnograficzna narracja ma więc na celu ujawnienie momentów, w których antropologiczne badania jedzenia nie są ani przyjemne, ani smaczne, ani pasjonujące, w których ciało badaczki jest narażane na ryzyko i zagrożenia zdrowotne związane z konsumpcją żywności nieznanej, często niesmacznej, na pograniczu kulturowej i etycznej jadalności, wzbudzającej opory czy wstręt. Ma przypomnieć, że procesowi fizycznego zakorzeniania w nowych kulturach kulinarnych towarzyszy często silny stres i praca emocjonalna, że ucieleśnienie jest osadzone w relacjach społecznych. Pozostanie na terenowym „posterunku" i zachowanie dobrych relacji z uczestniczkami badań wymagało wypracowania różnych strategii wytrwania, w tym samotroski żywnościowej, w ramach której między innymi zainteresowałam się ziołolecznictwem i skompletowałam podręczną apteczkę ze środkami łagodzącymi skutki niestrawności, kaca, potencjalnych alergii pokarmowych czy stresu.

O badaniach: wyhodować potrójnie grubą skórę

Od ponad dwudziestu lat prowadzę badania antropologiczne w Meksyku. Za każdym razem, kiedy przygotowuję się do wyjazdu terenowego słyszę w swoim otoczeniu uwagi: „A ty znowu uciekasz [na zimę] do Meksyku!". Padają nie tylko z ust bliższych i dalszych znajomych, osób reprezentujących inne dyscypliny, administracji uniwersyteckiej, ale także koleżanek i kolegów po fachu. Nasiliły się, kiedy – ponad dekadę temu – zajęłam się krytycznymi studiami nad jedzeniem i na południu Meksyku rozpoczęłam projekt badawczy skupiający się na procesach patrymonializacji kultur kulinarnych na potrzeby turystyki z perspektywy antropologii feministycznej. Wymagało to ode mnie

[4] Koszty udziału w postrzeganych potocznie jako „przyjemne spędzanie czasu" (*leisure)*, ale niezbędnych dla mojego projektu badawczego: odpłatnych kursach gotowania, wycieczkach kulinarnych, warsztatach mezcalu czy wizytach w restauracjach nie mogły zostać uwzględnione w budżetach projektów finansowanych przez polskie czy meksykańskie instytucje naukowe, były pokrywane z moich diet dziennych lub stypendiów.

wyhodowania potrójnie grubej skóry. Po pierwsze dlatego, że temat jedzenia, choć klasyczny dla antropologii, nadal jest uważany w Polsce za naukowo mało poważny (umieszczany w obszarze kobiecej sfery reprodukcji, po stronie ciała i niższych zmysłów takich jak smak, węch czy dotyk, por. Hryciuk, Mroczkowska 2012; Stoller 1989). Po drugie, antropologiczne *gender studies* pozostają marginalną subdyscypliną w rodzimej etnologii i antropologii kulturowej (w czasach zwrotu konserwatywnego i wojny z „ideologią gender" zajmuje się nimi garstka antropolożek – por. Hryciuk, Kościańska 2025). Po trzecie wreszcie otoczenie sprowadzało moje badania do „ciągłych wakacji w Meksyku", i to na koszt polskiego czy meksykańskiego podatnika. Jakby chodziło tylko o przywilej cieszenia się słońcem w listopadzie i jedzeniem świeżego mango w marcu, po prostu przyjemne spędzanie czasu i dobre życie „pod palmą"[5]. O podobnych doświadczeniach pisali zresztą Henk Driessen i Willy Jansen (2013). Reakcje na moje wyjazdy do Meksyku są zapośredniczone przez globalny wizerunek tego kraju, lokujący się gdzieś miedzy turystycznym rajem a miejscem naznaczonym różnymi rodzajami przemocy. Miedzy przyjemnością a nieprzyjemnością/stresem, jakie niesie ze sobą praca etnograficzna w sytuacji stałego zagrożenia wynikającego z nasilających się kryzysów: klimatycznego, migracyjnego, przemocy ze względu na płeć czy wywołanych klęskami żywiołowymi. Stąd zazdrosne komentarze czasem mieszają się jednak z uznaniem dla badawczej wytrwałości.

Takie ambiwalentne nastawienie do moich regularnych wyjazdów na drugą półkulę wynika z ugruntowanego w rodzimej etnologii i antropologii kulturowej przeświadczenia, że praca terenowa ma wynikać z pasji i zawsze jest przyjemna, szczególnie w miejscach odległych, egzotycznych, a więc postrzeganych jako atrakcyjne. Większość powstających w Polsce monografii opartych na materiałach zebranych podczas długich obserwacji terenowych, nawet tych spełniających postulat refleksyjności, jest pozbawiona (mniej lub bardziej świadomie) analizy negatywnych

[5] Symptomatyczna jest tu ilustracja towarzysząca ogłoszeniu o konferencji „Płeć, przyjemność, socjologia" zorganizowanej w grudniu 2024 roku przez Sekcję Socjologii Płci Polskiego Towarzystwa Socjologicznego przedstawiająca kobietę (badaczkę?) siedzącą na plaży, pod palmą i czytającą książkę.

emocji związanych z cielesnym byciem w terenie, niepowodzeń w zakorzenieniu się w miejscu badań (*emplacement*, Howes 2005) czy strategii codziennego radzenia sobie w warunkach kryzysu. Pomimo tego, że o emocjonalnym i ucieleśnionym wymiarze badań etnograficznych komplikujących tę „regułę przyjemności" pisano obszernie już od lat 90. (np. Kleinmann, Kopp 1993; Oakley 2007; Davis, Spencer 2010; Hryciuk [2008] 2025a; Montesi, Johansson 2021). W relacjach etnograficznych pomijane są zwykle cieleśnie i zmysłowo nieprzyjemne, trudne czy niebezpieczne aspekty pracy terenowej, która sprowadza się niejednokrotnie do ciężkiej pracy fizycznej, a w przypadku kobiet również wyczerpującej pracy emocjonalnej (Hochschild 1983; Hryciuk [2008] 2025a). Zapewne przez post-inteligencki etos akademickiej klasy średniej, co przed laty sugerował David Ost we wstępie do polskiego wydania *Prywatyzując Polskę* Elizabeth Dunn (2008), kiedy wyjaśniał, dlaczego polscy naukowcy „nie piszą takich książek". Kolejnym powodem może być ciągłe premiowanie subdyscyplin antropologii lokujących się – w podziale kartezjańskim – po stronie umysłu i naczelnych zmysłów (wzroku i słuchu), czyli na przykład antropologii politycznej, historycznej, wizualnej czy filozoficznej, przynoszących większe publiczne uznanie i akademicki prestiż, a przy tym niewymagających gromadzenia materiałów poprzez badania antropologiczne w ich klasycznym wydaniu, czyli długotrwałej i często kosztownej obserwacji uczestniczącej. Uprawianie antropologii, która nie opiera się na czasochłonnej obserwacji uczestniczącej, daje oczywiście szybsze rezultaty w formie publikacji (częściej artykułów niż monografii) tak pożądanych w szybko nieliberalizującym się świecie akademickim rządzonym regułą *publish or perish* (publikuj lub giń). Do tej kwestii powrócę pod koniec artykułu.

Moje pierwsze projekty etnograficzne prowadzone w Meksyku nie dotyczyły bezpośrednio praktyk jedzeniowych czy kultur kulinarnych. W czasie badań terenowych w dzielnicach klas ludowych miasta Meksyk (lata 1999–2000, 20052006) przyglądałam się (re)konstrukcji kulturowych wzorów macierzyństwa (Hryciuk 2008/2009, 2010), w kolejnych latach analizowałam skutki wprowadzania rządowych programów pomocowych i rozwojowych skierowanych do ubogich kobiet w rdzennych

społecznościach regionu Mazahua, w środkowym Meksyku (Hryciuk [2017] 2025b). Prowadziłam badania głównie z kobietami i w kobiecych obszarach reprodukcji społecznej: prywatnej sferze domu lub półpublicznej sferze miejskiej fiesty czy spożywczej kooperatywie rdzennych kobiet. Jedzenie było od początku tłem dla moich badań, zawsze obecne w rozmowach przy kuchennych stołach czy we wspólnotowych kuchniach (por. Abarca 2007; Pérez 2019b). W trakcie kolejnych pobytów w terenie następowała moja sukcesywna akulturacja do różnorodności meksykańskich smaków, zapachów, innych sposobów jedzenia i obyczajów żywnościowych. Była wstępem do zajęcia się jedzeniem „na poważnie".

Impulsem dla przesunięcia zainteresowań badawczych w kierunku krytycznych studiów nad jedzeniem i konsumpcją było wpisanie w 2010 roku przez UNESCO „tradycyjnej meksykańskiej kuchni" na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości (zob. UNESCO b.d.). Już rok później spędziłam kilka miesięcy w mieście Oaxaca, gdzie przeprowadziłam wstępne rozpoznania procesów wytwarzania dziedzictwa jedzeniowego na potrzeby turystyki kulturowej. Badania zostały skonstruowane – podobnie jak moje poprzednie projekty – zgodnie z postulatami metodologicznymi antropologii feministycznej kładącymi nacisk na intersekcjonalność, (auto)refleksyjność i sytuacyjność badania terenowego: zachodzące w jego trakcie relacje władzy, emocje i ucieleśnienie (Hryciuk [2008] 2025a; Ellis, Bocher 2000; McLean 2014; Parker i in. 2019; Davis, Craven 2022). Dzięki finansowaniu ze strony polskich i meksykańskich instytucji naukowych[6] pilotaż mógł przerodzić się w wielostanowiskową (Marcus 1995) i wieloczasową (Howell, Talle 2012) feministyczną etnografię turystyki opartej na dziedzictwie kulinarnym na południu Meksyku. Regularne powroty w teren (w latach 2014–2017 i 2021–2025) pozwoliły na śledzenie zmian zachodzących w tym obszarze, nie tylko w mieście Oaxaca, ale również w społecznościach metyskich, rdzennych i afro-oaxakańskich w innych regionach stanu (Hryciuk 2018, 2019). Ugruntowały też moje relacje z miejscowym środowiskiem akademickim,

[6] Na przestrzeni lat (1999–2025) badania terenowe były finansowane przez stypendia rządu meksykańskiego, granty Komitetu Badań Naukowych i Narodowego Centrum Nauki oraz IDUB Uniwersytetu Warszawskiego.

dlatego często bywałam zapraszana przez koleżanki i kolegów antropologów do udziału w eksploracjach etnograficznych w nowych dla mnie miejscach, na przykład w Valerio Trujano. Regularne powroty w teren wzmocniły moje związki z uczestniczkami i uczestnikami badania przez częste współbycie, również w najtrudniejszych momentach (klęsk żywiołowych, np. trzęsień ziemi czy pandemii) i zbudowały trwałe relacje zaufania (*confianza*). Pozwoliło mi to na przeprowadzenie wielokrotnych wywiadów pogłębionych z elementami historii życia składających się na gastro-biografie kucharek i szefowych kuchni, pokazujących aspiracje i strategie budowania karier kobiet pracujących na silnie zmaskulinizowanym rynku lokalnej gastronomii (Hryciuk 2019). Oddawanie głosu kobietom znajdującym się na dole drabiny klasowo-rasowej w Meksyku, czyli podporządkowanych z grup metyskich, rdzennych czy afro-meksykańskich, oraz studiowanie ich doświadczania ujawniło rosnące nierówności w obszarze turystyki kulinarnej zakorzenione w kolonialności władzy i kolonialności płci (por. Bidaseca 2022). Regularne powroty w teren skutkowały coraz szerszą siecią znajomości w polu gastronomicznym. Jako cudzoziemska ekspertka z czasem uzyskałam dostęp do społecznych i politycznych elit regionu zaangażowanych w rozwój sektora turystyki kulinarnej (*studying up*, Hannerz 2006).

Wizerunek specjalistki od turystyki jedzeniowej powstał w wyniku intensywnego i wielozmysłowego uczestnictwa w kulturach kulinarnych Oaxaki (por. Pink 2009; Moreno-Black 2019). Moje długotrwałe badania terenowe oparte były na doświadczeniu i uczeniu się (*skill-based ethnography*, Sutton 2006), systematycznej fizycznej, intelektualnej i emocjonalnej pracy. Na kulinarnym terminowaniu u oaxakańskich kucharek, podczas którego posługiwałam się mezoamerykańskimi, kamiennymi narzędziami (*metate*, *molcajete*), musiałam nauczyć się sprawnego funkcjonowania w dymnej kuchni i opanować podstawy obróbki kukurydzy – właściwego przygotowywania ziarna w zależności od gatunku zboża i rodzaju przygotowywanego dania/tortilli. Uzyskanie wglądu w miejscowe (bardzo zróżnicowane) zwyczaje żywieniowe wymagało zdobycia wiedzy na temat składników i podstaw technik gotowania (a co za tym idzie ciągle poparzonych rąk i bolących pleców). Przygotowywanie pożywienia

(zarówno codziennego, np. tortilli, jak i odświętnego sosu mole) stało się podstawą sensorycznej etnografii lokalnego dziedzictwa kulturowego (Pink 2009). Przestrzeniami, w których regularnie prowadziłam obserwację uczestniczącą były również szkoły gotowania dla cudzoziemców powstające w mieście Oaxaca i okolicznych społecznościach od lat 90. na fali rosnącej popularności turystyki opartej na doświadczeniu, w tym kursów praktycznych, czy szerzej tendencji spędzania czasu wolnego na zdobywaniu wiedzy (por. DeSolier 2013). W szkołach gotowania wzbudzałam zainteresowanie kulinarnym obyciem i umiejętnościami (w moim odczuciu nadal podstawowymi) i łatwo nawiązywałam kontakty z uczestniczkami, przedstawicielkami klasy średniej z Globalnej Północy (*studying sideways,* Hannerz 2006). Było mi łatwiej niż większości turystek odnaleźć się podczas kursów, posiadałam już bowiem podstawowy kapitał kulinarny (Naccarato, Le Besco 2012) i podniebienie wprawione (por. Moore, Del Biondo 2017) w trakcie wcześniejszych pobytów badawczych w Meksyku.

Miasto Meksyk: wytrenować podniebienie

„Jedzenie i spożywanie posiłków mają kluczowe znaczenie dla naszej podmiotowości, czyli poczucia własnego »ja«, oraz naszego doświadczenia ucieleśnienia, czyli sposobu, w jaki żyjemy w naszych ciałach i poprzez nie, co samo w sobie jest nierozerwalnie związane z podmiotowością" pisała we wstępie do *Food, the Body and the Self* socjolożka Deborah Lupton, jedna z prekursorek krytycznych *food studies* (Lupton 1996: 1). Moje preferencje żywieniowe, smak, mało problematyczna relacja z jedzeniem (i ciałem), a także codzienne i odświętne praktyki wokół jedzenia (gotowanie, karmienie, goszczenie itd.) są przede wszystkim pokłosiem środowiska społeczno-kulturowego, z jakiego się wywodzę. Wychowana w dużej rodzinie, na przedmieściach Warszawy, w której codziennie, smacznie gotowała nam babcia, wyniosłam z domu solidne umiejętności kulinarne, w moim pokoleniu nadal uważane za podstawę właściwej socjalizacji dziewcząt. Moja rodzina „lubiła jeść", była otwarta

na nowe smaki i eksperymenty kulinarne. Nie postrzegałam więc kuchni jako przestrzeni opresji kobiet, ale kreatywnego spędzania czasu i budowania osobistego prestiżu w rozszerzonej rodzinie. Miało to decydujący wpływ na powodzenie moich badań etnograficznych w Oaxace, ale też na pierwsze, udane kroki terenowe stawiane w mieście Meksyk.

Przyleciałam do meksykańskiej stolicy jesienią 1999 roku z minimalną wiedzą na temat lokalnej kuchni. Przed wyjazdem jadłam raz w warszawskiej restauracji „El Popo", czytałam pierwsze wydawane po polsku publikacje na temat kuchni Meksyku (np. w serii Encyklopedia Sztuki Kulinarnej czy przepisy w magazynie „Kuchnia"), co oczywiście wpisywało się w kosmopolityczne ambicje i nowe style życia klas średnich w Polsce lat 90. (Palska 2002; Dunn 2008). Moja pamięć sensoryczna zawierała pikantny/ostry smak przywożonej z wakacji węgierskiej czuszki czy marynowanej bułgarskiej papryki, która czasem pojawiała się w stołecznych sklepach „Społem". Od dzieciństwa lubiłam jeść pikantnie, nie miałam alergii ani wstrętów pokarmowych, „nie byłam wybredna" jak mawiała moja babcia i był to w jej ustach komplement. Teraz powiedzielibyśmy, że byłam wszystkożerna (*omnivore*).

Pojechałam do Meksyku z ciekawością kulinarną i gotowością poznania nowych smaków. Na miejscu okazało się, że czeka mnie intensywny trening podniebienia, wykształcenie meksykańskiego *gusto* – wielozmysłowego zakorzenienia w lokalnych kulturach kulinarnych (por. Perez 2019). *Paladar* (podniebienie) jest jedną z najważniejszych kategorii *emic* dla zrozumienia zwyczajów jedzeniowych w Meksyku. Odnosi się do zmysłu smaku danej osoby, który może się zmieniać na przestrzeni życia, w zależności od społecznego i kulturowego charakteru miejsca, w którym przebywa, i doświadczeń życiowych (por. Moore, Del Biondo 2017). Na przestrzeni lat, w trakcie rozmów o jedzeniu, czy to codziennych pogawędek przy stole, czy specjalistycznych wywiadów, pojawiały się silnie oceniające określenia: *paladar cerrado* (zamknięty), *abierto* (otwarty), *entrenado* (wykształcony) czy *fino* (wyrafinowany).

Szczęśliwym trafem swój pierwszy rok w mieście Meksyk (1999–2000) spędziłam z rodziną (matką i dwojgiem dorosłych dzieci) w jednej z *colonias populares*, w dzielnicy Iztapalapa (Hryciuk [2008] 2025a).

Señora Luisa była szwaczką, miała swój zakład krawiecki, ale też bardzo dobrze gotowała. Była znana w okolicy, wśród rodziny i znajomych, z tego, że miała dobry *sazón*. To kolejna kategoria *emic*, którą musiałam zrozumieć, by sprawnie funkcjonować wśród kobiet z Iztapalapy, a później kucharek w Oaxace. *Sazón* to cielesna wiedza zmysłowa, wiedza kulinarna pochodząca z codziennej praktyki i jednostkowego poczucia smaku, umiejętności przyprawiania. To indywidualny styl gotowania i kreatywność (Abarca 2006). W przypadku Luisy odzwierciedlał jej pochodzenie – metyski, migrantki drugiego pokolenia mieszkającej w mieście Meksyk, przedstawicielki klasy pracującej, ale z aspiracjami mobilności społecznej (jej dzieci ukończyły studia), uczącej się nowoczesnych przepisów z programów telewizyjnych i książek kucharskich.

Strajk Uniwersytetu Narodowego (UNAM), gdzie w programie *gender studies* miałam odbyć swoje stypendium naukowe, trwał kilka miesięcy, co spowodowało, że większość czasu spędzałam w Iztapalapie (Hryciuk [2008] 2025a). Pożytek w zakładzie krawieckim był ze mnie żaden, za to przydałam się w kuchni. Mój zapał do uczenia się przez gotowanie został doceniony i tak Luisa stała się moją główną odźwierną wprowadzającą mnie w codzienność klas ludowych. Razem przygotowywałyśmy dania powszednie (z radością przyjęła fakt, że lubię warzywa, których nie tykały jej mięsożerne dzieci), ale też odświętne potrawy na uroczystości rodzinne. I tak na przykład nauczyłam się robić *tamales* – pierożki z ciasta kukurydzianego z nadzieniem zawijane w liście kukurydzy i gotowane na parze. Przygotowanie kilkuset *tamales* na rodzinną fiestę czy prezent dla znajomych wymagało siły fizycznej (masę należało długo ubijać ręcznie do uzyskania odpowiedniej konsystencji) i sprawności w zawijaniu pierożków, a następnie przenoszeniu ciężkich garnków. Z chęcią towarzyszyłam Luisie w zakupach na targach w dzielnicy, w tym przenośnych *tianguis* ustawianych co tydzień na sąsiedniej ulicy, oraz wyprawach na główne targi miasta: La Merced, Jamaica czy Sonora. Uczyłam się poruszania w przestrzeni targowiska, kupowania we właściwy sposób i towarzyskiej etykiety. Dzięki mojej odźwiernej i coraz lepszej znajomości meksykańskiej wersji hiszpańskiego łatwo nawiązywałam kontakty. Wyprawy na targi stały się prawdziwą przyjemnością: poznawałam nowe

produkty (m.in. różnorodność *chiles*, kwiaty dyni, liście i owoce opuncji) i nowe smaki (w tym zieloną, gotowaną salsę – odtąd mój smak nostalgiczny), zdarzały się też nie zawsze przyjemne zapachy (w tym swąd smażenia świńskiej skórki *chicarrón*) i widoki, na przykład baranich łbów wystawionych na pokaz w części rzeźniczej. Szybko przestawiłam się z nawyku codziennego jedzenia chleba na jedzenie kukurydzianej tortilli, choć na początku było mi trudno, odstręczał mnie jej zapach i obcy smak. Kukurydza była pierwszym z elementów meksykańskiej diety, których smaku musiałam się wyuczyć (*accuired taste*). Po kilku latach, już mieszkając w Oaxace, dołączyły do tej puli niektóre zioła, suszone krewetki i insekty (pasikoniki, larwy, latające mrówki) uchodzące za regionalny przysmak.

Zanurzenie w kulturach kulinarnych miasta Meksyk i nabycie jedzeniowego habitusu klas ludowych oznaczało konsumpcję przekąsek (*antojitos*) na ulicy. Pierwsze kroki stawiałam u boku moich gospodarzy, którzy nauczyli mnie, jak wybierać miejsca serwujące tanie, ale smaczne jedzenie w higienicznych warunkach, oraz jak odpowiednio się w nich zachowywać: trzeba nie tylko wiedzieć, jak zamawiać posiłki, lecz także kiedy używać uprzejmych zwrotów i jak nawiązywać krótkie interakcje ze współbiesiadnikami. Wkrótce zaczęłam odnajdować się w gąszczu dań na bazie kukurydzy (*tacos, quesadillas, huaraches, sopes* itd.) i bogactwie sals. Stopniowo zaczęłam rozpoznawać smaki poszczególnych sosów, ale też potencjalne zagrożenia, jakie mogły się z nimi wiązać. Na przykład salsy przygotowane ze świeżych papryczek chile (takich jak habanero, serrano czy jalapeño) potrafią podrażnić żołądek, a przede wszystkim — porazić kubki smakowe. W potocznym meksykańskim hiszpańskim istnieje nawet specjalne określenie na zjedzenie zbyt dużej ilości chile — *enchilarse*. Osoba, którą to spotyka (objawami są kaszel, łzawienie oczu, grymasy twarzy) bywa zwykle przedmiotem żartobliwych komentarzy otoczenia. Smakowanie meksykańskiego, kukurydzianego street foodu wymagało także opanowania jedzenia rękami, na stojąco, w specyficznej pozie — przy prowizorycznych stołach i z użyciem serwetek. W późniejszych latach, podczas badań w Oaxace, nie tylko poznam technologię przygotowywania tortilli, ale też na fiestach w Dolinach Centralnych

nauczę się posługiwać nią jak łyżką, serwetką do wytarcia ust czy w końcu talerzem i pojemnikiem do zabrania jedzenia na wynos (*itacate*) (por. Cohen 2015). Jedzenie na ulicy wymaga również rozpoznania rytmu danego miejsca – pewne przekąski są serwowane rano, inne po południu czy późno wieczorem. Poza tym wyjście z przyjaciółmi na wieczorne, treściwe *tacos* czy *tlayudę* (dużą tortillę z nadzieniem, specjalność Oaxaki) jest smaczną formą uspołecznienia, ale ma swoje konsekwencje zdrowotne. Szybko zrozumiałam, że nie może to być moja codzienna praktyka żywieniowa.

Kiedy po kilku latach, w 2005 roku, wróciłam do miasta Meksyk, żeby zgromadzić materiał do pracy doktorskiej posiadałam już podstawowy kapitał kulinarny i wytrenowane podniebienie. Mieszkanki Santa María Tomatlán, jednego z *pueblos originarios* dzielnicy Iztapalapa, które wybrałam na miejsce badań terenowych, nie spodziewały się jednak, że młoda, wykształcona cudzoziemka potrafi gotować i będzie chciała z nimi spędzać czas w kuchni. Zdobywające wykształcenie kobiety z klas ludowych nie garnęły się do tradycyjnych zajęć – nie gotowała córka Luisy, magistra geografii, nauczycielka w liceum (Hryciuk 2008/9, [2008] 2025a). Mobilność społeczna kobiet oddalała je od kuchni. Moje znajome, uniwersyteckie wykładowczynie z klasy średniej czy średniej wyższej nie tylko nie gotowały na co dzień (byłoby to klasowo degradujące), ale zatrudniały zwykle kilka osób służby, w tym kucharkę. Wiele kobiet z Tomatlanu pracowało w takich domach. W trakcie fiest byłam więc na początku oddelegowywana do prowizorycznego przedszkola, gdzie razem z mężczyznami – młodymi ojcami i dziadkami miałam zajmować się dziećmi. Nie protestowałam, bo dawało mi to dostęp do grupy męskich rozmówców. Sytuację zmieniło wspólne sprzątanie kościoła, do którego zostałam zaproszona pewnej soboty. Polecono mi umycie dużych metalowych wazonów za pomocą salsy Valentina (popularnego dodatku do dań z owoców morza). Wywiązałam się z zadania z poparzonymi rękoma i mocnym postanowieniem unikania tego specjału. Zyskałam za to kilka kontaktów. Podczas rozmów przy sprzątaniu kościoła okazało się, że nie tylko orientuję się w meksykańskiej kuchni, ale też mam – zdaje się – podstawowe umiejętności kulinarne. W trakcie kolejnej fiesty zostałam

awansowana do wspólnotowej kuchni, gdzie miałam obierać czosnek, siekać cebule i kolendrę. Kolejnym szczeblem na kulinarnej drabinie (bardziej bolesnym) było czyszczenie *chiles*. Moje kichanie i łzawiące oczy stały się obiektem żartów ze strony kobiet, ale dały mi przepustkę do wejścia głębiej w życie społeczności.

Ten drugi, roczny pobyt badawczy w mieście Meksyk (2005–2006) okazał się etnograficznie bardzo produktywny, ale fizycznie i emocjonalnie wyczerpujący. Codziennie musiałam przemierzać duże odległości z okolic uniwersytetu, gdzie mieszkałam, do Tomatlanu, gdzie prowadziłam badania terenowe, stale mierząc się ze skutkami „demokratycznych form degradacji" takich jak zanieczyszczenie środowiska, problemy z komunikacją miejską, powszechna korupcja i biurokracja, zagrożenie przemocą, w tym seksualną itd. (Hryciuk [2008] 2025a). Jadłam więc w biegu, w wybranych tanich jadłodajniach koło uniwersytetu i na stoiskach z jedzeniem ulicznym reprezentującym różne kulinarne tradycje kraju, popijając zwykle niezdrową i nieetyczną Coca-Colę, która w mieście Meksyk stała się moją doraźną, ucieleśnioną strategią przeżycia (por. Hryciuk 2021). Jedząc jak większość przedstawicielek klas ludowych, odebrałam mimowolnie kompleksową edukację smakowo-sensoryczną, wydatnie zwiększającą moje rozumienie stołecznych zwyczajów jedzeniowych. To w mieście Meksyk, w rodzinach migrantów z Oaxaki spróbowałam po raz pierwszy regionalnych dań (np. *tamales* z *mole negro* zawinięte w liść bananowca) i po raz pierwszy skosztowałam mezcalu (fatalnej jakości). Długotrwałe badania terenowe we wszechogarniającym stresie wielomilionowej, zanieczyszczonej smogiem, położonej na wysokości 2240 m n.p.m. metropolii (Hryciuk [2008] 2025a), przypłaciłam kryzysem zdrowotnym. W ciągu kilku miesięcy schudłam dwanaście kilogramów. Strategią przetrwania okazały się wyjazdy na krótkie, wytchnieniowe wakacje, zwykle do Oaxaki.

Oaxaca: praca (z) jedzeniem i piciem

Położony na południu Meksyku stan Oaxaca, słynący z bogatych tradycji kulinarnych, a szczególnie jego kolonialna stolica, był promowany

od lat 90. przez agendy państwowe oraz międzynarodowe media jako szczególna destynacja dla turystyki jedzeniowej. Kiedy rozpoczęłam swoje badania w 2011 roku, miał już ustaloną reputację jedzeniowej mekki i „serca meksykańskiej gastronomii", miejsca pielgrzymek amatorów jedzenia i ekspertów kulinarnych z całego świata (Hryciuk 2018). Mój projekt podoktorski, jak to jest przyjęte w międzynarodowym świecie akademickim, podejmował nowy temat badawczy, wymagający zakorzenienia w nieznanym miejscu i zmiany afiliacji akademickiej. Koleżanki ze stołecznych programów *gender studies*, z którymi współpracowałam przez lata, pogratulowały mi wyboru mniejszego, przyjemniejszego w ich odczuciu, choć prowincjonalnego (!) ośrodka, ze zrozumieniem odnosząc się do chęci zmiany, złapania oddechu od uprawiania antropologii w dzielnicach klas ludowych i wyczerpującego życia w mieście Meksyk. Nie mogły sobie jednak darować uwag na temat porzucania ważnych feministycznie tematów (upolitycznia macierzyństwa czy ruchów społecznych) na rzecz zagadnień o wiele mniej istotnych czy wręcz trywialnych („turystyka kulinarna, czyli po prostu przywilej dobrego jedzenia w Oaxace?"). Podobne zastrzeżenia zgłosiły koleżanki feministki w moim polskim środowisku. Pomimo tego dawne współpracowniczki z różnych meksykańskich ośrodków chętnie mnie w Oaxace odwiedzają, oczekując zawsze, że będę ich przewodniczką po lokalnej scenie gastronomicznej. Ufają mojej ucieleśnionej eksperckości. Poniżej przedstawiam dwa przykłady z mojej praktyki etnograficznej ilustrujące, jak się taką kompetencję nabywa.

Pić jak koneserka

Podczas pandemii COVID-19 Meksyk był jednym z niewielu państw, które nie zamknęło granic powietrznych, co przełożyło się na wzrost ruchu turystycznego. Pojawił się nowy rodzaj uprzywilejowanej mobilności – turystyka (post)pandemiczna. W przestrzeni miasta Oaxaca zaznaczyła się obecność turystów krajowych i zagranicznych, w tym szczególnie cyfrowych nomadów i *spring breakers* – studentów z północnoamerykańskich

uniwersytetów przyjeżdżających do Oaxaki na wiosenne wakacje. Wraz z nimi pojawiły się nowe kultury picia: młodzi mężczyźni z północy kontynentu (*gringos*) bawiący się do późna w barach na dachach budynków, urządzający *bar crawls* (pijackie eskapady od baru do baru) i, co gorsza, upijający się w kolonialnym centrum, przed barokowymi kościołami. Przegrzanie (post)pandemiczną turystyką, w tym niemoralne picie i hałas, odbierane jako brak poszanowania miejscowych wartości, doprowadziło latem 2021 roku do pierwszych protestów mieszkańców przeciw gentryfikacji turystycznej.

Nasilenie ruchu turystycznego, rozwój mediów społecznościowych i promowanie Oaxaki jako interesującej destynacji kulinarnej przez programy takich platform jak Netflix dawało szansę rozwoju nowym restauracjom, a także wyspecjalizowanym barom z mezcalem (*mezcalerias*). Jednym z takich zyskujących na popularności lokali była „Luna”[7]. Niewielka restauracja założona w 2018 roku na obrzeżach miasta, w rodzinnym domu niedaleko lotniska, przez młodego, obiecującego kucharza Juana szybko stającego się lokalnym gastro-celebrytą. Chciałam poznać jego biografię, strategie budowania kariery, które umożliwiły wejście do nowych gastronomicznych elit miasta młodemu mężczyźnie z klas ludowych. Rezerwacja stolika była trudna, a jeszcze trudniejszy okazał się dostęp do szefa kuchni. W umówieniu wywiadu pomogła mi koleżanka, znana w mieście projektantka mody. Namówiła Juana na rozmowę, przedstawiając mnie jako badaczkę z Europy – ekspertkę od antropologii jedzenia.

Pojechałam do „Luny” w sierpniu 2021 roku. Był czwartek, późne popołudnie. Skromne obejście zostało podzielone na dwie części – pustoszejące już patio z gustownie urządzoną częścią restauracyjną (w drzwiach minęłam się z grupą japońskich turystów) oraz stylowo urządzona, nadzwyczaj czysta dymna kuchnia w przeciwległym rogu placu z żarnami *metate,* dwoma dużymi ceramicznymi talerzami (*comales*) do pieczenia tortilli, kadziami używanymi do robienia mole, garnkami do gotowania na parze itp. W kuchni krzątała się starsza kobieta, jak się okazało matka

[7] Nazwa restauracji i personalia rozmówców zostały zmienione.

kucharza doña Elwira, od której, jak powtarzał w wywiadach jej syn, „wszystko się zaczęło". W restauracji odpowiadała za przygotowywanie tradycyjnych dań. Rozmawiałyśmy dłuższą chwilę o rodzajach kukurydzy, których używają w restauracji i o tym, jak przygotowuje *nixtamal* (roztwór wapnia, w którym przez kilka godzin moczy się kukurydza). Kobieta robiła tortille dla jedzącej późny obiad obsługi kelnerskiej, a kiedy zachwycałam się ich zapachem, poczęstowała mnie jednym plackiem, który posypałam solą, zwinęłam w taco i zjadłam ze smakiem. Ciepła, świeża tortilla prosto z *comalu* jest uważana za przysmak i warunek konieczny dobrego posiłku w Oaxace. Dla wielu (w tym dla mnie) jest testem jakości restauracji. Nostalgicznym smakiem i zapachem, za którym tęsknię w Polsce.

W końcu pojawił się sam szef kuchni. Usiedliśmy przy jednym ze stołów w rogu patio. Zmęczony po całym dniu pracy przyniósł ze sobą dużą butelkę czystej wody i drugą identyczną z alkoholem (bez żadnej etykiety). Zostałam poczęstowana *tepextate* – moim ulubionym gatunkiem mezcalu. Chwilę dyskutowaliśmy o metodzie produkcji stosowanej w rzemieślniczej destylarni w Dolinach Oaxaki, z której pochodził alkohol. Pierwsze lody zostały przełamane, a właściwie prze-pite. Rozmawialiśmy o organizacji restauracji, globalnych trendach w gastronomii i bardzo ostrożnie o miejscowej scenie kulinarnej. Juan pochodzi z rodziny migrantów z regionu La Mixteca, nie ma formalnego wykształcenia gastronomicznego, nie terminował za granicą. Przypadkiem dostał pracę w jednej z najlepszych restauracji w mieście, gdzie zaczynał od dołu hierarchii, zmywając naczynia. Stamtąd trafił do jednej z najwyżej ocenianych w światowych rankingach restauracji w mieście Meksyk, gdzie stał się specjalistą od tradycyjnych dań, w tym *mole negro*. Wiedzę na temat właściwego przygotowania sosu otrzymał od swojej matki, próbował też odtworzyć jej *sazón*. Pod koniec rozmowy dołączyła do nas doña Elwira i opowiedziała historię powstania „Luny" w ich domu rodzinnym. Na odchodnym wypadało mi wypić kolejny kieliszek alkoholu.

Musiałam zrobić dobre wrażenie – osoby o wystarczającej kompetencji i obytej z oxakańską sceną gastronomiczną, jeżeli nie *foodie* (Johnston, Baumann 2015), to znającej preferencje tej grupy turystów. Po kilku

dniach otrzymałam przez znajomą zaproszenie na degustację nowego, sezonowego menu. Pojechałyśmy do „Luny" razem. Podano nam zestaw ośmiu mini dań, smacznych, nieprzesadnie wystylizowanych, estetycznie podanych na typowej dla regionu ceramice, do tego *aguas frescas* (wody smakowe) i niewielki kieliszek dobrej jakości mezcalu *espadin*. Już trzy, cztery dania z menu wystarczyłyby nam za suty obiad. Objedzona, pod koniec posiłku sączyłam powoli swój mezcal, żeby nie dopuścić do dolewki (kelnerki dyskretnie na nas zerkały). Moje zachowanie nie odbiegało od przyjętej w klasie średniej restauracyjnej etykiety: mezcalu nie pije się shotami, przyjęte jest, że należy się nim delektować, żeby wychwycić i docenić wszystkie nuty smakowe. Do tego zwykle serwowane są pomarańcze pokrojone w cząstki i *sal de gusano* (sól zmielona z wysuszonymi larwami z agawy *maguey)* do posypania owocu. Kieliszek *espadin* o dymnym smaku i delikatnym zapachu w połączeniu z kwaśno-słodką pomarańczą i ziemnym posmakiem soli uznałam za doskonałe zwieńczenie posiłku.

Przez ponad dekadę badań terenowych obserwowałam szybką gentryfikację mezcalu: od spożycia domowego, rytualnego w trakcie fiest rodzinnych i religijnych w społecznościach rdzennych i miejskich klasach ludowych migrantów z Oaxaki, po menu restauracji z wyższej półki, z których każda powinna mieć bogatą i oryginalną ofertę rzemieślniczego alkoholu oraz wybór autorskich drinków (*mezcalini*). Awans mezcalu w gastronomicznej hierarchii doprowadził do wykształcenia wiedzy eksperckiej i dyskursu podobnego do winiarskiego, identyfikującego rodzaj i miejsce pochodzenia surowca, sposób produkcji i nuty smakowe alkoholu (Brulotte 2025). Tego dnia w „Lunie" nie zamawiałam kolejnych kieliszków, ograniczałam mezcal nawet jako niezawodny środek na trawienie. Brałam leki, których nie powinno się łączyć z alkoholem i w trakcie badań prowadzonych latem 2021 roku starałam się unikać zakrapianych imprez, co okazało się dosyć karkołomne, ponieważ w Oaxace każda okazja może być wykorzystana do degustowania mezcalu: od wernisażu po promocję naukowej książki. W dobrym tonie leży skosztowanie, rozpoznanie rodzaju i docenienie walorów smakowych oferowanego alkoholu. Prawie każda rodzina czy osoba ma swojego producenta (*maestro mezcalero*), od

którego kupuje alkohol, a więc zaufane (choć często poza kontrolą państwa) źródło zaopatrzenia. Ja nie jestem tu wyjątkiem. W oaxakańskiej akademickiej i artystycznej klasie średniej na picie (często ostre) mają społeczne przyzwolenie wszyscy, bez względu na płeć. Władze promują mezcal jako symbol tożsamości kulturowej stanu oraz globalny produkt eksportowy (Brulotte 2025). Duma z rosnącej popularności oaxakańskiego destylatu (mezcal wytwarzany jest również w kilku innych stanach Meksyku) ułatwia bagatelizowanie narastającego problemu alkoholizmu w mieście.

Juan przysiadł się do nas pod koniec posiłku, żeby zapytać o wrażenia. Przyniósł kilka butelek mezcalu z różnych regionów stanu wyprodukowanych z pojedynczych gatunków agawy lub ich mieszanek (*ensamble*). Oczekiwał jeszcze opinii o jego *barra de mezcal* (wyborze mezcalu), obie miałyśmy wszak wytrenowane już podniebienie i wyrobiony gust. Odbyła się nieplanowana przeze mnie degustacja. Musiałam sprostać wizerunkowi gastronomicznej ekspertki i koneserki alkoholu. Wytrzymać z pogodną miną kolejną godzinę, ukrywając z całych sił narastającą frustrację. Poznanie kultury mezcalu (sposobów produkcji, palety smaków, znaczenia rytualnej konsumpcji czy procesów gentryfikacji) należało do mojej pracy badawczej, było częścią zakorzenienia w zwyczajach jedzeniowych stanu, ale nie oznaczało automatycznie, że czerpałam przyjemność z jego (przesadnej) konsumpcji. Do centrum miasta wróciłyśmy taksówką. Szybko skryłam się w domu, gdzie próbowałam postawić się na nogi wodą mineralną i mocnym naparem z *poleo*. Zrobienie notatek terenowych musiało poczekać do rana.

Poner el cuerpo, czyli przetrwać fiestę

Prawdziwym wyzwaniem podczas badań w Oaxace był dla mnie zawsze udział w fiestach na wybrzeżu stanu, w regionie Istmo de Tehuantepec, szczególnie w *velas*, trwających kilka dni obchodach świąt patronów i patronek w społeczności zapoteckich. To etnograficzny rytuał przejścia nawet dla najbardziej zaprawionych badaczek terenowych. Aktywne

uczestniczenie w *velas* stanowiło element etnografii wielostanowiskowej (Marcus 1995), w ramach której podążałam za swoimi odźwiernymi, właścicielkami restauracji regionalnych w mieście Oaxaca, do społeczności, z których pochodzą. Otrzymanie zaproszenia na fiestę było wyrazem uznania, dowodem trwałej relacji przyjaźni i wzajemnego szacunku. Poza tym obecność cudzoziemskiej antropolożki była wręcz pożądana, dodawała bowiem prestiżu osobie czy rodzinie, która mnie gościła.

Uważane za właściwe, godne uczestnictwo w *velas* obliguje kobiety do noszenia regionalnych strojów uzupełnionych rytualną biżuterią (złotą lub pozłacaną) i diademem ze świeżych kwiatów i wstążek. Trzy dni fiesty wymagają użycia trzech odmiennych zestawów i trzech kwiatowych stroików zmienianych zgodnie z rytualną etykietą. Reguły ubioru są obwarowane szczegółowym kodeksem. Poprawne odtworzenie uważanego za tradycyjny wizerunku kobiety z regionu Istmo ma służyć okazaniu szacunku dla miejscowego obyczaju[8]. W trakcie uroczystych parad ulicami, tańców czy biesiadowania szczególnie pilnie obserwowane są gościnie na fieście, kobiety spoza społeczności. Noszenie się „jak Istmeña" wymaga więc ciągłej, wyczerpującej pracy z ciałem i emocjami. Jadąc do Istmo, wiedziałam, że będę przez kilka dni zanurzona w intensywnych interakcjach społecznych, że będę musiała dyscyplinować swoje ciało do noszenia ciężkich sukni z haftowanego aksamitu w tropikalnym upale wybrzeża Pacyfiku. Kobiecy strój z Istmo (*Traje de Tehuana*) nie tylko stanowi dumę regionu, ale jest jednym z najważniejszych elementów porewolucyjnego, narodowego imaginarium Meksyku (Campbell, Green 1996). Nie ma tu więc przestrzeni na żadne negocjacje, nawet dla cudzoziemskiej antropolożki. Trzeba znieść niewygodę (*aguantar*) i z godnością prezentować się w przestrzeni fiesty.

Jako honorowa gościni nie miałam zwykle dostępu do wspólnotowych kuchni, gdzie, pod okiem doświadczonych kucharek wynajętych przez organizatorów fiesty, kobiety ze społeczności przygotowują potrawy dla kilkuset osób (np. na ceremonialne danie *estofado* potrzeba mięsa z kilku

[8] Koszty udziału w fiestach, w tym zwyczajowych podarunków i wypożyczenia strojów, również nie mogły zostać uwzględnione w grantowych budżetach, więc zostały pokryte ze środków własnych.

krów) (Flores Ulloa 2010; Magaña González 2016). Mogłam jednak obserwować przygotowywanie posiłków dla wielopokoleniowych rodzin i byłam mile widziana w dymnych kuchniach, na podwórzach rodzinnych domów moich znajomych. Miałam więc ułatwiony wgląd w zwyczaje jedzeniowe goszczących mnie społeczności. Kuchnia regionu Istmo de Tehuantepec, uważana za jedną z najsmaczniejszych i najbardziej zróżnicowanych w Meksyku, jest kolażem powstałym w wyniku połączenia tradycji kulinarnych kilku rdzennych grup zamieszkujących ten obszar, wpływów kuchni migrantów (z Azji, Europy czy tzw. Bliskiego Wschodu) przybyłych do regionu na przełomie XIX i XX wieku, a także oddziaływania powstałej w tym samym czasie kolei dostarczającej produktów z innych części kraju (Flores Ulloa 2010; Magaña González 2016). Menu restauracji regionalnych w stolicy stanu zawierały zazwyczaj ograniczony wybór typowych, w większości ceremonialnych dań, powszechnie kojarzonych z tym regionem i akceptowanych przez miejskie klasy średnie i turystów. Dopiero przyjazd do Istmo i eksploracja miejscowych targów uzmysłowiła mi bioróżnorodność i odrębność smakową regionu. W jadłodajniach, na straganach i w domach przyrządzane są lokalne przysmaki między innymi z iguany, pancernika czy dziczyzny, można skosztować jaj żółwi morskich, co jest zakazane przez prawo federalne, ale dopuszczalne przez obyczaj i prawo zwyczajowe na tym obszarze. Na przestrzeni lat sporo czasu spędziłam w domowych kuchniach Istmo, na kulinarnych pogawędkach (Abarca 2007), ucząc się poprzez praktykę i szukając wielokulturowych wpływów w poszczególnych daniach, na przykład identyfikując środkowoeuropejski rodowód powszechnie tu serwowanego pure ziemniaczanego czy sałatki z marynowanej kapusty. Moja kulinarna edukacja miała też trudne momenty: musiałam próbować dań z iguany, na przykład zupy z dramatycznie wystającymi z miski kończynami gada, *tamales* z mięsem z pancernika czy uważanych za wyjątkowy przysmak żółwich jaj. To nie tylko wzbudzało we mnie fizyczny wstręt, ale i opory etyczne. Kosztowałam tych specjałów bez przyjemności, rejestrując kolejne „smaki z [etnograficznego] przymusu". W trakcie pierwszych pobytów byłam też zachęcana do uczestniczenia w zabijaniu (*sacrificar*) i oprawianiu zwierząt, na przykład iguan. Pierwszy raz w życiu chciałam

wtedy zrejterować z kuchni. W zaprzyjaźnionych domach zawsze jestem karmiona ponad miarę, muszę wszystkiego skosztować, na przykład kilku rodzajów sera i kilku rodzajów *tamales* na śniadanie (żeby zrozumieć smak, docenić jakość i świeżość produktów), a za każdym razem, kiedy ze śmiechem protestuję, mówiąc, że chyba pęknę, oferowany mi jest mezcal – to nic, że przed południem.

Największe wyzwanie stanowi przetrwanie głównej fiesty: wielogodzinnego przyjęcia w przestrzeni placów czy w wynajętych halach, podczas którego należy biesiadować – jeść przez kilka godzin (serwowane dania są wysokobiałkowe i w większości smażone), tańczyć (obowiązkowo kilka tradycyjnych układów tanecznych), gawędzić z otoczeniem i pić. Należy wytrzymać co najmniej kilka godzin w głośnej muzyce, która wraz z narastającym zmęczeniem zamienia się w uciążliwy hałas. Jedzenie serwowane jest w małych porcjach, ale cały czas dokładane są nowe dania na tace, które uczestnicy fiesty trzymają na kolanach. Taka prowizoryczna aranżacja posiłku kontrastuje z przepychem strojów, wymaga więc wypracowania odpowiednich technik jedzenia, tak by nie zniszczyć odświętnej, wypożyczonej sukni i nie dać jej zniszczyć współbiesiadnikom. Klepisko, na którym ustawione są krzesła szybko pokrywa się śmieciami, w tym odpadkami pożywienia. Bez ograniczeń serwowane jest schłodzone piwo Corona, ale już nie woda – trzeba przynieść swoją w butelce. Przyjęte jest, że mężczyźni mają na fiestę dostarczyć przynajmniej karton piwa. Wchodząc, paradują z nim na ramionach. Im też przypada w udziale serwowanie mezcalu w małych, plastikowych kieliszkach, krążą więc stale miedzy uczestnikami wydarzenia, zachwalając wyjątkowość swojego alkoholu. Picia na fieście nie można odmówić, to rytualna i postrzegana jako kulturowo konstruktywna konsumpcja wyrażająca lokalną tożsamość, okazja do potwierdzenia pozycji w obrębie wspólnoty i budowania prestiżu (Douglas 1987; Zamorska 2015). Kilkudniowa *vela* jest okresem świętowania, a więc zawieszenia porządku: od picia nie można się wymówić chorobą czy słabszym samopoczuciem. Piją więc wszyscy, również kobiety, ale kobiety nie powinny się publicznie upijać, a już szczególnie cudzoziemskie antropolożki. Podobnie jak w innych kontekstach kulturowych spożycie alkoholu jest silnie upłciowione i moralnie nacechowane. W przypadku męskich antropologów nadmierne

picie na fieście czy w kantynie daje dostęp do rozmówców i nie jest potępiane, mieści się w dopuszczalnych wzorcach męskości (por. Campbell 2001). W przypadku antropolożek utrata kontroli nad ilością spożywanego alkoholu grozi nadszarpnięciem reputacji, a także stępieniem czujności wobec pijanych mężczyzn, którzy stanowią realne, fizyczne zagrożenie w przestrzeni fiesty (Perez 2007). Moje ciało już skrępowane odświętnym strojem i dyscyplinowane przymusem konsumpcji było wystawione na ciągłą obserwację: musiałam zachowywać się właściwie, zgodnie ze swoim statusem społecznym (białej Europejki, dojrzałej kobiety z klasy średniej, poważnej naukowczyni) i miejscowymi normami współżycia społecznego. Nie odmawiałam więc mezcalu, ale go nie piłam – korzystając z rozłożystości spódnicy dyskretnie wylewałam większość alkoholu na klepisko. Uczestnictwo w kolektywnym piciu wymagało ode mnie stałej czujności i wyjątkowego sprytu. W Istmo uczty z tańcami trwają wiele godzin, czasem dopiero późno w nocy można się z nich wymknąć, nie obrażając gospodarzy. Moje przejedzone, przebodźcowane, wyczerpane ciało nie odpoczywało też w nocy. W tropikalnym klimacie wybrzeża spanie na hamaku (do czego nie byłam przyzwyczajona) nie przynosiło wcale wytchnienia. W dodatku życie społeczności wybrzeża Pacyfiku zaczyna się o świcie – po ulicach jeżdżą samochody z megafonami informującymi donośnie o nocnym połowie, a zaraz potem inne reklamujące na przykład ofertę *tamales*. Łapałam oddech dopiero po powrocie do miasta, spędzając kilka dni w relatywnej ciszy wynajmowanego domu, sącząc detoksykujące organizm koktajle owocowe przy pisaniu dziennika badań.

Przyjęcie zaproszenia na fiestę w Istmo zakłada położenie na szali kondycji własnego ciała (*poner el cuerpo*), zanurzenie w intensywnych, po części wymuszonych interakcjach społecznych, a co za tym idzie wytężoną pracę emocjonalną i stres. Oznacza wielozmysłowe, ucieleśnione, długotrwałe i (nie)przyjemne uczestnictwo w obcym kulturowo habitusie. Etnograficzny maraton. Trzeba go jednak przetrwać, nie tylko po to, by uzyskać wiedzę na temat badanych zjawisk, ale przede wszystkim żeby wypełnić (*cumplir*) zobowiązanie przyjaźni i wzajemności z osobami, rodzinami i społecznościami, które nas goszczą. Stworzyć wspólnotę doświadczeń: współbycia i współodczuwania oraz

repozytorium wspomnień, w tym zdjęć na których wszystkie kobiety obowiązkowo prezentują spektakularne regionalne stroje i promienny uśmiech. Praca w terenie to przede wszystkim budowanie relacji z innymi, w tym relacji wzajemnej troski i wsparcia, które ujawniają się i wzmacniają w momentach kryzysów, również tak niespodziewanych jak pandemia.

***

Wiosną 2021 roku, po czterech latach nieobecności, wróciłam do Oaxaki na miesięczny rekonesans, a latem tego samego roku na kolejne dwa miesiące badań terenowych nad wpływem pandemii na rynek turystyki kulinarnej. Osoby z mojego najbliższego otoczenia wyrażały troskę, ale nie krytykowały otwarcie zamiaru wyjazdu i wykorzystania szansy na badania w tak szczególnym momencie. Dostałam zgodę mojej instytucji, kierowanej wówczas przez osoby prowadzące od lat badania terenowe poza Polską, oraz finansowanie z wewnętrznego grantu uczelni. Wyjechałam zaszczepiona, podczas pobytu w terenie poddawałam się wszystkim rygorom sanitarnym, w Meksyku o wiele ostrzejszym niż w Polsce (por. Hryciuk 2021) i często sprawdzałam swój stan zdrowia, bo oprócz lekarstw zabrałam ze sobą zestaw jednorazowych testów. Według mojej najlepszej wiedzy podczas kilkumiesięcznego pobytu w Oaxace w 2021 roku nikt z mojego najbliższego otoczenia nie zachorował.

Odniosłam wrażenie, że wielu osobom ze środowiska antropologicznego ta moja „etnograficzna brawura" była bardzo nie w smak. Nie było już zazdrości o spędzenie marca w słońcu, a zdziwienie, a nawet wyrażona wprost krytyka tego, że narażam siebie i swoich potencjalnych rozmówców/rozmówczynie w terenie, że zachowuję się nietycznie. Ciekawe, że najbardziej radykalne opinie wyrażały osoby, które nigdy nie prowadziły klasycznych badań terenowych poza miejscem zamieszkania. Podczas pandemii nasiliły się nawoływania powrotu do badań gabinetowych: teraz prowadzonych przed komputerem, netnografii, badania dyskursu czy robienia wywiadów on-line, a nawet propozycje, by klasyczną etnografię

zredukować do stylu „patchworkowego”[9], w tym krótkich wyjazdów w celu zebrania określonej ilości materiału (np. wystarczającego do napisania jednego czy dwóch artykułów), często niebezpiecznie ocierającą się o etnograficzny ekstraktywizm.

Określenie to usłyszałam po raz pierwszy kilka lat przed pandemią od jednego z zapoteckich aktywistów w regionie Dolin Centralnych. W Meksyku, a już szczególnie w Oaxace, gdzie każda społeczność czy rodzina ma swojego zaprzyjaźnionego antropologa czy antropolożkę (por. Cohen 2015) ludzie dobrze rozumieją, czym jest antropologia. Dyscypliną od początku XX wieku służącą za narzędzie działań rozwojowych ze strony państwa, ale też będącą polem zaangażowanej, często politycznej współpracy badaczy z lokalnymi społecznościami (Nahmad y Sittón 2008). Władze wspólnot i rdzenni intelektualiści pilnie śledzą działania antropologów krajowych i zagranicznych na swoim terenie, rejestrują zmiany wywołane neoliberalizacją globalnej akademii nastawionej na modne tematy i szybkie efekty. Coraz częściej otwarcie sprzeciwiają się postawie eksploatowania wiedzy rdzennych kultur (*conocimiento nativo*) jako „zasobów” do budowania karier na Globalnej Północy. Antropolożki i antropolodzy, którzy zachowują się w nieodpowiedni sposób, unikają uczestnictwa w działaniach wspólnotowych (np. w wykraczającej poza ich „zainteresowania” fieście) czy okazują brak solidarności (np. w momentach klęsk żywiołowych) przestają być mile widziani, nie tylko w danej społeczności. Zdarza się, że muszą szukać nowego miejsca dla swoich badań poza regionem. W Oaxace użycie określenia partner badawczy/partnerka badawcza ma swoją realną wagę społeczną i często polityczną, jest podjęciem zobowiązania, a nie tylko częścią nowego, „de-kolonizującego” dyskursu antropologicznego. Dopiero rzetelne badanie terenowe oparte na obserwacji uczestniczącej, ucieleśnionej praktyce współbycia i współodczuwania spełniają postulat etnografii empatycznej i dekolonialnej antropologii „na żądanie” (Segato 2021).

Słuchałam tych krytycznych komentarzy na temat mojej „etnograficznej brawury”, z tym większym zdziwieniem, że pojawiały się w momencie,

[9] Dyskusja wokół tej propozycji metodologicznej zob. projekt „Patchwork Ethnography”, https://www.patchworkethnography.com/.

kiedy etnologia i antropologia kulturowa od kilku lat nie figurowała w spisie dyscyplin naukowych Ministerstwa Nauki i Edukacji (wykreślona w roku 2018, przywrócona w roku 2022). Kiedy należało bronić klasycznych, długotrwałych badań terenowych stanowiących podstawę naszej dyscypliny (por. Howell 2018 [2023]; Inglot 2016). Porzucenie praktyki etnograficznej pogłębia kryzys tożsamości dyscypliny – antropologami czy antropolożkami mienią się teraz osoby uprawiające w rzeczywistości kulturoznawstwo lub socjologię jakościową; za tekst antropologiczny uchodzi rzetelniej napisany reportaż (antropolożka wszak podróżuje i robi wywiady). Niestety, kilkuletni kryzys instytucjonalny nie przyniósł pogłębionej dyskusji na ten temat w rodzimym środowisku. Nam wszystkim upierającym się przy prowadzeniu badań terenowych w formie tradycyjnej – rozumianej jako długotrwała obserwacja (współ)uczestnicząca – pozostaje więc tylko dalsze hodowanie grubej skóry.

Bibliografia

Abarca, M. E. (2006). Voices in the kitchen. Views of Food and the World from Working-Class Mexican and Mexican American Women. Austin: Texas University Press.

Abarca, M. E. (2007). *Charlas Culinarias*: Mexican Women Speak from Their Public Kitchens. Food and Foodways, 15 (3–4), 183–212.

Bidaseca, K. (2022). Feminismos decoloniales. In: M. Rufer (ed.), La colonialidad y sus nombres: conceptos claves (p. 139–158). Mexico: CLASCO/siglo veintiuno editores.

Brulotte, R. L. & Di Giovine, M. A. (2014). Introduction: Food and Foodways as Cultural Heritage. In: R. L. Brulotte, M. A. Di Giovine (eds.), Edible identities: Food as Cultural Heritage (p. 1–28). Farnham: Ashgate.

Brulotte, R. L. (2025). Mezcal in Oaxaca. A Craft Spirit for the Global Marketplace. Austin: University of Texas Press.

Buenahora, G. (2018). Experiencias silenciadas: breves apuntes sobre la cocina afromexicana. Diario de Campo Cuarta Epoca, 2 (4), 74–85.

Campbell, H. & Green, S. (1996). A History of Representations of Isthmus Zapotec Women. Identities 3, 1–2, 155–82.

Campbell, H. (2001). Mexican Memoir: A Personal Account of Anthropology and Radical Politics in Oaxaca. London: Bloomsbury.

Christie, M. E. (2008). Kitchenspace. Women, Fiestas and Everyday Life in Central Mexico. Austin: Texas University Press.

Cohen, J. H. (2015). Eating Soup without a Spoon: Anthropological Theory and Method in the Real World. Austin: Texas University Press.

Coronado Malagón, M. (2009). Las Viajeras Zapotecas del Istmo de Tehuantepec y el ferrocarril. Cuadernos del Sur, 14 (27), 53–68.

Davis, D. A. & Craven, C. (2022). Feminist Ethnography. Thinking through Methodologies, Challenges, and Possibilities. Lanham: Rowman & Littlefield.

Davis, J. & Spencer, D. (eds.) (2010). Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience. Stanford, CA: Stanford University Press.

DeSolier, I. (2013). Food and the Self. Consumption. Production and Material Culture. London: Bloomsbury.

Douglas, M. (ed.) (1987). Constructive drinking: perspectives on drink from anthropology. London and New York: Routledge.

Driessen, H. & Jansen, W. (2013). The Hard Work of Small Talk in Ethnographic Fieldwork. Journal of Anthropological Research, 69, 249–263.

Dunn, E. (2008). Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy (przeł. P. Sadura). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Ellis, C. & Bochner, A. (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity. Researcher as subject. In: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds.), Handbook of Qualitative Research. Thousand Oaks: Sage Publications.

Flores Ulloa, J. (2010). ¡Mucho Gusto! Gastronomía y turismo cultural en el Istmo de Tehuantepec. Oaxaca: CONACULTA.

Hannerz, U. (2006). Studying Down, Up, Sideways, Through, Backwards, Forwards, Away and at Home: Reflections on the Field Worries of an Expansive Discipline. In: S. Coleman, P. Collins (eds.), Locating the Field Space, Place and Context in Anthropology (p. 23–42). Oxford, New York: Berg.

Hernández Díaz, J. (2019). Reconstrucción de la negritud y políticas del reconocimiento: afrodescendientes en Oaxaca. Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, 1–18. doi: 10.1111/jlca.12418

Hochschild, A. R. (1983). The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling. Berkeley: The University of California Press.

Howell, S. (2018 [2023]). Ethnography. In: The Open Encyclopedia of Anthropology edited by Felix Stein. Facsimile of the first edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology. doi: 10.29164/18ethno

Howell, S. & Talle, A. (eds.) (2012). Returns to the Field: Multitemporal Research and Contemporary Anthropology. Bloomington: Indiana University Press.

Howes, D. (ed.) (2005). Introduction. In: Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader (p. 1–17). Oxford, New York: Berg.

Hryciuk, R. E. i Kościańska, A. (red.) (2025). Wstęp. W: Gender. Perspektywa antropologiczna. Kontynuacje (s. 9-52). Warszawa: WUW.

Hryciuk, R. E. ([2008] 2025a). Od córki do profesjonalistki. Obserwacja uczestnicząca w antropologii: dylematy, ograniczenia i zaskoczenia na przykładzie badań terenowych w mieście Meksyk. W: R. E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), Gender. Perspektywa antropologiczna. Kontynuacje (s. 693-713). Warszawa: WUW.

Hryciuk, R. E. ([2017] 2025b). Macierzyństwo na neoliberalne czasy. Kobiety mazahua, ubóstwo i kulturowe polityki rozwoju w centralnym Meksyku. W: R. E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), Gender. Perspektywa antropologiczna. Kontynuacje (s. 279-304).. Warszawa: WUW.

Hryciuk, R. E. i Mroczkowska, J. (2012). Co Wy tam gotujecie? O antropologicznych badaniach nad jedzeniem. Op.cit., 43, 3–6.

Hryciuk, R. E. (2021). Spacer pandemiczny. Z notatek terenowych w mieście Meksyk. Magazyn Kontakt. Pozyskano z https://magazynkontakt.pl/spacer-pandemiczny-z-notatek-terenowych-w-miescie-meksyk/

Hryciuk, R. E. (2019). La Alquimista de los Sabores. Gastronomic heritage, gender and tourist imaginary in Mexico. Revista del CESLA, 24, 3–28. Pozyskano z

View of Alquimista de los Sabores: Gastronomic Heritage, Gender, and the Tourist Imaginary in Mexico

Hryciuk, R. E. (2018). Tortilla tour. Turystyka kulinarna w zglobalizowanej Oaxace (południowy Meksyk). Studia Socjologiczne, 4 (231), 149–173. Pozyskano z

Tortilla_tour._Turystyka_kulinarna_w_zglobalizowanej_Oaxace,_poludniowy_Meksyk

Hryciuk, R. E. (2010). (Re)constructing motherhood in contemporary Mexico: discourses, ideologies and everyday practices. Polish Sociological Review, 1 (169), 487–502.

Hryciuk, R. E. (2008/9). Madre prestada? Mothering, singleness and social change in urban Mexico. Ethnologia Polona, 28, 61–78.

Ingold, T. (2016). That's enough about ethnography. HAU: Journal of Ethnographic Theory, 4 (1), 338–395.

Johnston, J. & Baumann, S. (2015). Foodies: Democracy and Distinction in the Gourmet Foodscape. London, New York: Routledge.

Kleinmann, S. & Kopp, M. A. (eds.) (1993). Emotions and Fieldwork. London: Sage.

Long, L. M. (ed.) (2004*).* Culinary Tourism: A Folkloristic Perspective on Eating and Otherness. In: Culinary Tourism (p. 20–50). Lexington: The University Press of Kentucky.

Lupton, D. (1996). Food, the body and the self. London: Sage.

Magaña González, C. R. (2016). Technologies and techniques in rural Oaxaca' Zapotec kitchens. In: S. I. Ayora-Diaz (ed.), Cooking Technology. Transformations in Culinary Practice in Mexico and Latin America (p. 55–68). London, New York: Bloomsbury.

Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World Systems: The Emergence of Multi-Cited Ethnography. Annual Review of Anthropology, 24, 95–117.

McLean, A. (2014). The intersection of gender and food studies. In: K. Abala (ed.), Routledge International Handbook of Food Studies (p. 250–264). London, New York: Routledge.

Montesi, L. & Sheild Johansson, M. (2021). Dog Bites and Gastrointestinal Disorders: Our Everyday Bodies in Teaching Anthropology and Fieldwork Preparation. Teaching Anthropology, 10 (3), 59–69.

Moore, L. J. & Del Biondo, K. (2017). Interactions Between Self, Embodied Identities and Food. Considering Race Class and Gender. In: M. C. Rawlinson, C. Ward (eds.), The Routledge Handbook of Food Ethics (p. 16–26). London, New York: Routledge.

Moreno-Black, G. (2019). The Anthropology of Food and Food Anthropology. A Sociocultural Perspective. In: J. Chrzan, J. Brett (eds.), Food Culture Anthropology, Linguistics, and Food Studies (p. 31–46). Oxford, New York: Berghahn.

Naccarato, P. & Le Besco, K. (2012). Culinary Capital. London, New York: Berg.

Nahmad y Sittón, S. (2008). Mexico: Anthropology and the Nation-State. In: D. Poole (ed.), A Companion to Latin American Anthropology (p. 128–149). Malden: Blackwell Publishing.

Nahmad y Sittón, S. & Ortiz Nahón, A. (eds.) (2020). Comunidades afromexicanas en la Región Cañada y su relación intercultural con los pueblos indígenas y mestizos que forman parte de la región (en Oaxaca). Oaxaca: CIESAS Pacifico Sur, CONACYT.

Oakley, J. (2007). Fieldwork Embodied. The Sociological Review, 55 (1), 65–79.

Patchwork Ethnography. (b.d.). https://www.patchworkethnography.com/

Palska, H. (2002). Bieda i dostatek. O nowych stylach życia w Polsce końca lat dziewięćdziesiątych. Warszawa: Wydawnictwa IFiS PAN.

Parker, B., Brady, J., Power, E. & Belyea, S. (eds.) (2019). Feminist Food Studies. Intersectional Perspectives. Toronto: Women's Press.

Pérez, R. L. (2000). Fiesta as tradition, fiesta as change: ritual, alcohol and violence in a Mexican community. Research Report. Addiction, 95 (3), 365–373.

Pérez, R. L. (2019a). The Taste of Oaxaca: It's to Die For! In: S. I. Ayora-Diaz (ed.), Taste, Politics, and Identities in Mexican Food (p. 147–160). London, New York: Bloomsbury.

Pérez, R. L. (2019b). Interviewing Epistemologies. From Life History to Kitchen Table Ethnography. In: J. Chrzan, J. Brett (eds.), Food Culture Anthropology, Linguistics, and Food Studies (p. 47–57). Oxford, New York: Berghahn.

Pilcher, J. (2018). The land of seven moles: Mexican culinary nationalism in an age of multiculturalism. Food, Culture & Society, 21 (5), 637–653.

Pink, S. (2009). Doing Sensory Ethnography. London: Sage.

Segato, R. (2021). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Stoller, P. (1989). The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology. Pennsylvania: The University of Pennsylvania Press.

Sutton, D. (2006). Cooking Skills, the Senses, and Memory: The Fate of Practical Knowledge. In: E. Edwards et al. (eds.), Sensible Objects: Colonialism, Museum and Material Culture (p. 87–118). Oxford, New York: Berg.

UNESCO. (b.d.). Traditional Mexican cuisine – ancestral, ongoing community culture, the Michoacán paradigm – UNESCO Intangible Cultural Heritage. Pozyskano z https://ich.unesco.org/en/RL/traditional-mexican-cuisine-ancestral-ongoing-community-culture-the-michoacan-paradigm-00400

Zamorska, J. (2015). Prestige and alcohol in South Mexican fiesta. Drinking with saint patrons in the central valleys of Oaxaca. Religion and Food, 26 (2), 250–63.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.11 Lud, t. 109, 2025

Agnieszka Chwieduk
Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
agach@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2750-413X

‘ETHNOGRAPHIC HEARING’. FROM THE METHOD TO THE ISSUE OF MENTAL WELFARE IN THE CONDITIONS OF MIGRANT DETENTION IN POLAND

“Etnograficzne wysłuchanie”. Od metody do kwestii dobrostanu psychicznego w warunkach detencji migrantów w Polsce

Abstract. Guarded Centres for Foreigners (SOdC) in Poland are both multicultural environments and totalitarian detention institutions in which people may suffer from deterioration of their mental welfare (salutogenesis, Antonovsky 1979). My article discusses the situation of the guards, who, when supervising the migrants detained in the SOdCs, mask the negative effects of permanent control of people, using the discourse of ‘competent power’, which justifies the necessity to provide ‘safety and order’, and thus may contribute to the deterioration of not only their own, but mainly the migrants’ mental welfare. In this context, my anthropological research carried out in the SOdC was connected with many cognitive-ethical aporias, mainly concerning the relevance of the use of the classical ethnographic interview. The case I am analysing concerns a discontinuation of this technique for the benefit of the attitude of ‘hearing and accompanying’ the interlocutor (the guard). Apart from the question of the mental welfare of people in detention (the supervisors and the supervised), this situation

arouses significant questions about the construction of ethnographic knowledge: 1/ if the ethnographer resigns from the interview for the benefit of the intuitively understood ‘attitude of care’ towards the interlocutor’s mental welfare, what content will she manage to acquire (and under what conditions)?; 2/ what is the ethnographic significance of this content?; 3/ what competences should the anthropologist have to be able to responsibly adopt this attitude? In answer to the above, I will define ‘ethnographic hearing’ and – not without a doubt – reflect on the possible advantages which it may bring to anthropological research both in the area of psychiatric anthropology and migrant detention.

Key words: psychiatric anthropology; salutogenesis; migrant detention; knowledge construction in ethnographic research.

Streszczenie. Strzeżone Ośrodki dla Cudzoziemców (SOdC) w Polce to środowiska wielokulturowe a zarazem detencyjne instytucje totalitarne, które sprzyjają utracie dobrostanu psychicznego (salutogeneza, Antonovsky 1979) osób w nich przebywających. W moim artykule chciałbym w omówić sytuację wartowników, którzy nadzorując zatrzymanych w SOdC migrantów, maskują negatywne skutki wynikające z permanentnej kontroli ludzi, posługując się dyskursem „kompetentnej siły”, który uzasadnia konieczność zapewnienia „bezpieczeństwa i porządku” i w ten sposób mogą przyczyniać się do pogorszenia dobrostanu psychicznego nie tylko własnego, ale głównie migrantów. W tym kontekście moje badania antropologiczne prowadzone w SOdC wiązały się z wieloma aporiami poznawczo-etycznymi, zwłaszcza dotyczącymi zasadności stosowania klasycznego wywiadu etnograficznego. Przypadek, który przeanalizuję, dotyczy porzucenia tej techniki na rzecz postawy „słuchania i towarzyszenia” rozmówcy (wartownika). Taka sytuacja, poza pytaniem o dobrostan psychiczny ludzi w detencji (nadzorujących i nadzorowanych) rodzi istotne pytania o proces konstruowania wiedzy etnograficznej: 1/ jeśli rezygnuje się z wywiadu na rzecz intuicyjnie pojmowanej „postawy troski” wobec dobrostanu psychicznego rozmówcy, do jakich treści udaje się etnografce dotrzeć (i pod jakimi warunkami); 2/ jaką wagę etnograficzną mają te treści; 3/ jakimi kompetencjami powinien dysponować antropolog, by móc w sposób odpowiedzialny przyjąć

taką postawę? W odpowiedzi określę, jak można rozumieć „etnograficzne wysłuchanie" i – nie bez wątpliwości – zastanowię się nad możliwymi korzyściami, jakie może ono przynieść badaniom antropologicznym, zarówno w obszarze antropologii psychiatrycznej, jak detencji migrantów.

Słowa kluczowe: antropologia psychiatryczna; salutogeneza; detencja migrantów; konstruowanie wiedzy w badaniach etnograficznych.

Foreword

In ethnographic fieldwork, meetings and conversations conducted as a part of participant observation, regardless of their type or methodological classification, have a performative dimension – similarly to that of participation in behaviours. This is tantamount to the ethnographer opening herself to unpredictable situations (serendipity and experiment. Majbroda 2020: 292-297 and further) with their cognitive, psychological and ethical consequences, and thus accepting that they may considerably alter her future attitude to fieldwork. Hence, the researcher: 1/ faces a constant selection of the best strategy of establishing a relation with people, 2/ faces the challenge of accepting the unpredictable consequences of her decisions and actions, and 3/ bears their existential effects (as repeatedly addressed by the autoethnographic and ethical approaches, e.g. Kafar, Kacperska 202: 17-19). I will relate this aspect of ethnographic research to a past case when back in 2018 and 2019 I co-researched immigrant detention, carrying out an ethnographic project in six Guarded Centres for Foreigners (SOdCs) in Poland. Despite the lapse of time, the event I decided to discreetly analyse has failed to escape my memory, provoking two types of questions.

Two questions and their theoretical/methodological connotations

The first question concerns, in general, the process of the (co)creation of ethnographic knowledge: whether the researcher acquires any such knowledge (and if so, what sort of knowledge she acquires) when she not only has to resign from the planned interview scenario, from following the interviewee, but also to abandon the role of the person posing questions (in a variety of ways) and instead take on the role of a listener in view of the traumatic context of the situation? In response, I will refer to the subtle area of the individual psychosocial competences of every individual entering into the process of co-constructing ethnographic knowledge with the Other. Here, I will then focus on the issue of performativity understood as entering into the research process, with the ethnographer’s acceptance of the unpredictable research effect. The second question refers to the context: what does the ethnographer’s resignation from the interview for the benefit of Hearing to her interlocutor say about the environment in which the individual functions? In this thread, I will refer to the functioning of detention as actions having a specific impact (exactly what impact?) on the mental health of both the people detained as ‘illegal immigrants’ and those who supervise them. I situate these reflections within the area of interest of psychiatric (partially psychological) anthropology, and in particular salutogenesis (Antonovsky 1987, 1987, Kirmayer 2015, Przyłęcki 2024). This proposal indicates a significant connection between people’s mental well-being and their sense of coherence. It takes into account people’s dependence on how they perceive themselves in relation to themselves and other people from various social circles who are closer and more distant to them, and how they see themselves and their resourcefulness in life’s continuum. Further on, I will return to this thread more extensively, analysing the case of the sentry guard. Let me specify here that this approach is interested in the conditions enabling (helping) individuals to maintain their health, including their sense of mental well-being in any environment in which they happen to function, including that of migrant detention. In both threads, the axis of reflection is founded on the assumed separateness of the subject from the system of rules (such as the rules of

management at the SOdC) and structures that define it: be they notional (e.g. the understanding of the detention of 'illegal immigrants' and the ideas justifying its existence), linguistic or discursive (e.g. the provision of safety in the face of the dangers associated with illegal immigration). The subject, whether an individual or individuals, escapes the metaphor of a social actor (Goffman 2000).

This metaphor eliminates the complexity of the individual world of the agential subject and reduces it to the expectations of the environment, to which the subject adapts. Although the roles undertaken by 'social actors' illustrate the hierarchy of the power and system structure, they do not accentuate the subject's separateness from the structures on which the subject depends and through which they also express themselves (their roles). Therefore, I am inclined towards the interpretation of critical realism represented by Margaret Archer (1995), who highlights the separateness of the subject's 'internal world' from the 'external social world.' People are immanently agential (agency, Archer 2010: 15-34) and influence the world (rules and norms), which co-creates them in such a way as to be able to solve their existential problems (cares). This manifests itself through the subject's internal conversations (Archer 2003: 1-20, 2010: 1-14), which enable their daily reflectiveness (understood as an ability; Archer 2003: 165-210, 2010:35-54) and activity. In this sense, reflectiveness connects the subject with the structured external world. For this reason, I will avoid using the phrase 'social actors' throughout the text and will speak of people who supervise and of people who are detained in the SOdC. From the methodological point of view, my working assumption is that this individual dimension of the agential subject, who is also socialised, corresponds – as a notion – with one's individual dimension in the concept of salutogenesis, for which it is important to determine how people (as emergent subjects – non-reducible to the system, which partially determines them) cope with the external world in order to be healthy, and how the system (also the emergent one) can promote this. Within this conceptual framework, detention is not the same as the subjects who create it but constitutes a kind of environment co-created by subjects who are non-reducible to its rules (Archer 1995). Detention as an 'administrative

process’. The SOdC system classifies (mobile) people as ‘illegal immigrants’ and detains them. The language of this system defines detention as a type of administrative action aimed at explaining the immigrant’s legal status and highlights Otherness as hostile (to the society). Foreigners are shown as a threat justifying ‘restricting the immigrants’ freedom in modern, democratic times (Niedźwiedzki, Schmidt 2020: 17).

In the research project I participated in, we adopted a broadened definition of detention, which does not resign from the key of perceiving immigrants as a threat, but indicates the fact that it is rather not only an act depriving people of their freedom, but also a system melded into the migration management policy:

> Detention of foreigners will be understood as “the holding of foreign nationals, or non-citizens, for the purposes of realising immigration-related goal. This definition is characterised by three central elements: first, detention represents a deprivation of liberty; second, it takes place in a designated facility in the custody of an immigration official; and third, it is being carried out in the service of an immigration-related goal” (Silverman and Maassa 2021: 679, quoted after: Niedźwiedzki, Schmidt 2020: 18 and 19-25).

In practice, this consists in organised supervision in a closed space, performed against the will of the detained individuals (Niedźwiedzki, Schmidt 2021). This control is possible owing to the large body of staff, including sentry guards. They are the people who directly supervise the detained individuals ‘in the situation of migration’. I took a particular interest in their environment during the aforementioned research and experienced a key situation during a session of interviews with representatives of this group of employees of the SOdCs – which, on the one hand, create a network of detentive facilities, and, on the other, are managed locally.

My proposal to analyse the above issues is therefore a kind of an autoethnographic insight extended post factum, which contains fragments of my field journal, grounded in methodological reflection, but which mainly leads towards a scientific context of further research into the mental health of people in detention. Hence, it also points to certain theoretical

pathways, which I treat as a signpost to future conceptualisation of ethnographic research. In this scope, this text constitutes an autoethnographic confession. It indicates possibilities for moving from ethnographic reflection to the issue of the construction of ethnographic knowledge connected with a specific paradigmatic (such as that of critical realism) and theoretical (the anthropological concept of mental health depending on cultural conditions – in this case, detentive institutions as a form of totalitarian power) approach.

The SOdCs: (Infra)structure of detention

Guarded Centres for Foreigners are specific institutions controlling migrant movement. They are dispersed throughout many European countries and cooperate with each other. They create a specialised network of facilities for the detention of individuals considered by the Border Guard as illegally staying in a given country or in the European Union. Such people can be placed in reception centres for families and women with children or ones for men, and stay there until their identity is determined in the course of the so-called administrative proceedings and an order of deportation to the country of their origin or the one from which they set off before being detained is issued. In a handful of cases, the procedure ends with granting the individual the status of a refugee, allowing their legal stay and privileges enjoyed by citizens of a given country. In Poland, there are six facilities in which migrants are detained on average for a year.

Compulsion

Every SOdC is a locally shaped detention space. Generally, the detained individuals stay in such places against their will, under the constant supervision of guards. Therefore, they find themselves in a compulsory situation with limited liberty and in relative isolation. This is possible owing to an appropriate infrastructure. In Poland, the SOdCs are ‘fitted into’ adapted facilities formerly housing the army: they are fenced, have bars and the interior architecture typical for barracks. Basically, the centres are

marked with a similar structure of their spatial outlay from the point of view of their functions: there are rooms for the staff and for the detained migrants. Depending on the given vision of management of the space, the buildings may even include security passages (bars dividing communication routes) preventing unhindered movement between the particular sectors. The detained may use rooms designed for several individuals, which together with toilets and bathrooms are the only places which are not covered by the monitoring. The system covers the other places: kitchens, medical offices (and the so-called isolation rooms), corridors, dining areas, computer, recreational and teaching facilities, and the outside, including sports grounds.

Isolation

Despite attempts at the modernisation of the SOdCs, efforts to improve the comfort and aesthetics of their interiors, and even replacement of the bars with burglar-proof windows, associations with penitentiary places that are claustrophobic and hostile are justified. This conclusion is important for further reflections if we take into account the impact of the quality of the space in which people stay on their psycho-physical functioning and their sense of coherence, which is conducive to their good health (mainly their mental one). In the case of detention centres, both the detained immigrants and the staff find themselves in the conditions of this relative isolation for a considerable part of their life: migrants for about a year without the possibility to leave the centre, and the supervising staff – sentry guards – for 12 hours a day, 3 or even 4 times a week. This monotonous mode of life is therefore experienced in a place poor in facilities that allow to maintain the sense of physical and mental comfort, while simultaneously associated with many tensions and conflicts, as the ethnographer managed to establish during her observation of this environment. Observation in the SOdC consisted inter alia in the ethnographer’s co-experience of ‘micro-situations’ with people. These are significant events for the parties involved, rooted in their daily life. They disclose interpretations of these events and the accompanying emotional states. Importantly, from the perspective of SOdC employees, these situations 1/ were related to the

contents of their daily routines such as the 'performance of occupational duties', which 'were normal', and 2/ were rarely assessed as 'exceptional'. This repertoire of significant (non)verbal actions, being the focus of the ethnographer's systematic observation, turned out to be epistemically significant for her research even beyond the time frame of the study, as happened in the case crucial for her considerations.

Interview?

Hesitations[1]

'I felt the pressure to conduct interviews in an increasingly insightful manner, following the course of the conversation in such a way that the interviewees might reveal their own point of view on their work in detention and the related effects on their life (…). Almost every interview had to be "prolonged" to allow for the time during which the sentry guards' visible mistrust towards the researchers was gradually replaced with some openness. Different symptoms of violence as an internalised "language of relations" in the system were revealed; the violence forms a framework of the individual interpretation of many interactions with the immigrants. The above makes it hard for me to maintain distance and in some situations I experience difficult dilemmas: am I able to allow the thought that the sentry guards are just as much victims of the system as the immigrants?'

'(…) That day we conducted interviews with many sentry guards from the SOdC. They mainly took place in the so-called recreational square, where immigrants detained for their "illegal" stay in Poland could spend time, if they wanted to. At the first glance, the place seemed bearable: there was lawn, some benches, chess tables, and a sports ground. It was also easy to reach it: the willing individuals could enter the place directly from the SOdC building, from the corridor in which their rooms were located. As such, it was one of the spaces, in which the immigrants met each other. A gym, a common room, a computer room, dining areas and kitchens,

[1] The subchapters „Hesitations" and „The Event" draw substantially on my field notes.

bathrooms, toilets, and finally corridors are points and routes of their daily existence in the centre. Their time at the SOdC, although rationed by the many safety and hygiene rules and regulations, was actually a long series of uncountable moments filled with a kind of inactivity shared with the people supervising the life of “the detained” (…). My first impressions from the square were as follows: “At least this, at least some greenery and fresh air.” This “detention oasis” is a small space surrounded by a high wall with its upper end armed with barbed wire netting. It was inclined towards the little square, ultimately preventing the migrants to force the fencing and escape – an endeavour undertaken from time to time (...).’

The event

‘From the very morning we were talking here to the sentry guards taking an opportunity to “have a smoke” (…). Normally, sentry guards are not willing to consent to being interviewed although they are obliged to do so by their superiors. I was all the more surprised when one of them actually asked me to see him. He was on a 12-hour duty and so, as he explained, “he was able to carry out some of his more important duties already before noon and save time for our meeting”. I agreed, informing him that I would like to take an interview and record it (…), to which he consented.

My attention was drawn to the fact that the sentry guard himself pointed to the small bench standing at the back of this little square, directly by the wall (the place was conducive to having a conversation). When we sat down, I repeated that I wanted to conduct an interview with him and record it. With perceivable hesitation, the sentry guard managed to say: “I don’t want you to record our conversation and conduct an interview.” Then the situation took an unusual turn. There was a slightly awkward silence. I tried to find myself in these circumstances, and the sentry guard began to feel uneasy. His embarrassment rubbed off on me. I saw that something was really bothering him. He was nervously folding his hands on his knees, turning his head away from me and finally lit a cigarette. It was clear that he was very nervous. I decided to start a conversation, asking why he had resigned from the interview to which he had, after

all, consented. Taking this opportunity, I assured him of the confidentiality of our conversation, the ethics of ethnographers' work, and our duty to protect the data acquired in the field, trying to convince him to talk and to calm him down. The sentry guard refused again and there was silence – this time, however, it was him who broke it. He admitted that he was afraid that his superiors would demand the contents of the interviews from me (and my colleagues) and that he did not want to be in trouble. I asked what exactly might threaten him. He whispered that he might lose his job and that his superiors do not want the truth about what this place [the SOdC – A.Ch.] is like to be disclosed. I asked what he meant by this. However, he only shook his head and said nothing. His hands were trembling… – and it crossed my mind that I should let things take their course. Hence, we were both sitting in silence.

My thoughts were turning to a couple of special meetings with the sentry guards, which, although having a different course, left me with a conviction that they were hiding a work-related trauma, but also a sense that I was entering a world of violence, previously unknown to me, which leaves its mark on the psyche of these people. Rather than feeling empathy at the time (or now), I was absorbing the negative emotions in which the carefully worded answers of the sentry guards were rooted. They experienced frustration, anger, disappointment, tiredness, and even aggression. So I was still sitting on the bench with the sentry guard, but time did not drag. I was clearly waiting for something. But for what?

The silence was broken by the sentry guard's voice: "I did not always work here; I have my past and there are things I perhaps should never talk about here, but still I want to tell them to you." When I looked at him, tears were streaming down his face; I thought that the place in which our bench was standing was not an accidental choice – it protected us from prying eyes and fostered this difficult intimacy. The sentry guard was telling me, slowly and not without deep emotions, a story of his life. It was a monologue. Gradually, his complex personality unfolded. He was a loner, of merit also for other uniformed formations, well-versed with mechanisms of psychological manipulation and violence. However, he was broken by life – in particular by a personal loss from which he never

recovered despite attempted assistance. His roughness was therefore consistent with how he perceived the world he was sharing with me. He emanated a kind of helplessness and emptiness (…), which he unsuccessfully covered with the uniform of “an experienced sentry guard from the SOdC and a good colleague.” When he finished, silence fell again. My words were of no particular significance here. We stood up and he only uttered that he felt my understanding.’

Mindfulness – towards ethnographic hearing

Degradation

At the time, I considered that event (and similar ones) as a kind of borderland to my research road in the SOdC. The emotionally difficult situations faced by the people staying at the SOdC convinced me that supervising people specifically has a detrimental effect on the mental health of both the detained individuals and the staff that supervise them. I did succeed in acquiring knowledge which constructed my idea of the context of the sentry guards’ duties, but I found its ethnographic value dubious. Despite the lapse of time, that event was still strongly resonating within me. The ‘dark borderlands’ demanded some light, which ultimately brought me to the question of what exactly, as an ethnographer, I was tackling at the time?

The above-described experience revealed two issues to me. The first concerns the processuality of ethnographic research. On the one hand, it is connected with the autoethnographic approach, and on the other, with performativity. The former serves for an analysis of the experience of the acquisition of knowledge on the Other, and is therefore a method leading to an explanation of the journey undertaken by the researcher to become familiar with the Other’s world. In this sense, the researcher goes further away from the narcissistic threat connected with practicing autoethnography and uses its evocative dimension only to a small degree (BieleckaPrus 2014: 27). In the latter case, her actions remain close to performance understood as a ‘levelling of differences in points of reference

of the scientific observer and the subject under observation.' At the same time, having this in mind, the ethnographer notices an important element of the process, which has not been taken into account in the available definitions of performance in the social sciences. Listening to the sentry guard was connected not so much with the ethnographer's opening to this situation, as with her acceptance of its unpredictability, which does not have to result in the accumulation of ethnographic knowledge on the SOdC. And if so, it is worth asking what the acceptance led to? In other words, what did the resignation from an interview for the benefit of hearing to the individual (and herself) lead to?

Mindfulness

The first issue here is the noticing of the role of mindfulness in an ethnographic situation. In the event in question, the acceptance of the unpredictable was tantamount to activating the 'ability to be mindful and open both to sensations and the events taking place "here and now" (moment-by-moment)" According to the researcher:

> '(…) notions such as "attentiveness", "meditation", "calmness" and "conscious presence" are sometimes used Interchangeably and are defined on the one hand as a specific state (technique), while on the other as a target quality of life (feature), which may result from the subject's individual predisposition or constitute a permanent result of practicing various exercises'. (Góralska, 2019: 112).

Bearing in mind the anthropological interpretation of mindfulness, it is worth pointing out that it is presented in the form of a postulate expressing a protest against ignorance in noticing Others and Otherness in the increasingly technicalised, economically and politically predatory world of corporate styles of functioning (e.g. Tsing 2012) Still, the described experience shows that mindfulness as the practice of being 'here and now' becomes important to both parties of the ethnographic meeting (in this text, I am omitting the complex issues of the possibility to learn mindfulness or the spontaneous activation of one's predisposition to be mindful). In the case of ethnography, mindfulness allowed me to hear the sentry guards'

need to respect his condition, which in turn resulted in his spontaneous revealing of himself, in compliance with his own understanding. This micro-situation with mindfulness turned out to be a meeting of two individuals with a simultaneous maintenance of their awareness of their different positions. Although it stopped the ethnographer’s intention to conduct an interview ‘at all costs’, it made her conscious that research involves above all one’s consent to a process with unpredictable results, which does not have to lead to ‘ethnographic facts’ (observed events co-experienced with Others, while simultaneously undergoing interpretation for research purposes). In turn, owing to the fact that the meeting was continued despite the guard’s refusal to be interviewed, the interlocutor revealed his agency, gaining some advantage over the researcher. He was able to autonomously manage the situation and independently turn towards himself, towards the intimate sphere of his life experience. In this sense, the entire event was a reversed ‘Hearing’.

Defining ethnographic hearing

Normally, Hearing is understood as a detailed interview with a given individual aimed at determining their identity, motivation and circumstances of life. The individual conducting this sort of conversation asks previously prepared questions, complementing the threads which were not included in the interview script on an ad hoc basis. Hence, the interviewee has a very limited influence on the course of this sort of scenario. In contrast, in the case in question, hearing was tantamount first to giving the sentry guard space for his decision on the interview, and then to the researcher’s complete refraining from any verbal interference in the course of his narration. The ethnographer’s non-verbal reactions were only to demonstrate that her interlocutor was being heard. It was however only a minimum stimulation with no certainty on its impact on the sentry guard. The entire meeting may bring to mind some parallels with the technique of biographical interviewing, e.g. the interviewer’s refraining from interfering in the contents of the message or the minimum stimulation aimed at encouraging the individual to continue his story. In this case, the key difference lies in the fact that the sentry guard was not asked to narrate his

whole life as when a biographical interview is arranged. Also, the ethnographer did not record (film) the entire situation for future comprehensive analysis of the verbal and non-verbal contents. The 'ethnographic hearing is therefore a specific type of meeting during which the researcher, 1/ entirely dependent on the individual's decisions, 2/ allows herself to lose an opportunity to acquire information of her interest 3/ in exchange for accompanying the individual in whatever they propose. This kind of experience is not 4/ an exploratory technique. It is above all and ultimately 5/ the researcher's ethical response to a situation the interlocutor finds stressful. At the same time, the researcher's withdrawal would be a justified, autonomous decision respecting the other person's refusal to be interviewed rather than abusing them from the ethical point of view. Nevertheless, this definition of the 'ethnographic hearing' was marked with its own substantive load. It manifested itself post factum, also owing to the researcher's mindfulness – this time in relation to herself (as 'standing by herself'). Therefore, it is here worth recalling the questions: what sort of knowledge can this type of situation lead to, does it have any ethnographic value, and if so, what is it?

The epistemic dimension of the 'ethnographic hearing'

Method?

First, the epistemic dimension of the 'ethnographic hearing' is connected with the knowledge on the methodology of ethnographic research (in a place of detention). The unusual situation of a kind of (spontaneous) conversation took place during research, the course of which depended on many consciously and rigorously applied research procedures involved in ethnographic fieldwork conducted using participant observation, such as a regular observation of events and routines ruling the life at the SOdC, spontaneous conversations with the staff, recording questionnaires and focus interviews, writing observation report notes in field journals and supervising members of the team during its meetings. Because of this sort of regime, the described situation was considered of little ethnographic

importance and was omitted. At the most, it strengthened thinking about the context of life at the SOdC. Several years later, the researcher returned to the situation owing to her somatic memory, which signalled an unresolved trauma related to the exploration of supervision relations at the SOdC. The above coincided with the researcher’s mindfulness training in other areas of her professional activity. Summing up, mindfulness is in this case an ability (which can be developed) to understand oneself first, to be able to better accompany Others:

> (…) classical definitions of mindfulness described it as a state of “mindful presence”, which assumes the subject’s clear awareness of their own internal and external world made up of a constantly, kaleidoscopically changing stream of thoughts, sensations, emotions and behaviours (Gunaratana, 2002; Kapleau, 1965; Rahula, 1959). This state was also often referred to as “bare attention” (cf. Gunaratana, 2002; Rahula, 1959), “pure or lucid attention” (cf. Das and Gastaut, 1955). [Radoń, 2014: 712].

In this sense, the case under study has a significant methodological potential and shows that the development of relations in the field depends not only on the adopted research procedures as a part of participant observation, but also on the fact that their implementation is ruled by the researchers’ self-awareness, which manifests itself in the way they themselves determine their ‘mindfulness’ (and whether they are at all ready for this sort of self-reflection at this stage of their life). Hence, it would be difficult to consider ‘ethnographic hearing’ a method. It involves a considerable risk of a loss of the possibility to access a given individual’s understanding of the social reality the ethnographer is interested in as a part of their research. However, as such – in view of the unpredictability of the situation (reactions of the individual who was supposed to be interviewed) – it can sometimes lead to such knowledge. In this case, it allowed me to work through an anthropologically understood postulate of mindfulness in research not only during the explorations, but also post factum, and thus pose questions concerning the effects of the working and staying in a system of detention.

Sentry guards by chance?

In consequence, and secondly, the situation under analysis revealed an epistemic potential in the area of the understanding of detention relations, which the ethnographer had ignored earlier. Its hasty classification as a 'context of life in the SodC' made her, paradoxically and after due time, conscious of the necessity to recapitulate what one can have in mind when saying this. It turned out that the starting point was the remembered sentry guard's non-verbal reactions as well as threads of the story of his life, which suggested a kind of trauma. In effect, one could risk a question of how his mental condition actually affects himself and his surroundings: his relations with his colleagues and above all his relations with the people detained in the SOdC?

Totalitarian

This is because research in the SodC clearly showed that sentry guards face many challenges. Many of them result from their functioning in a system which should be considered totalitarian. Its basic feature is a universal and multi-level control of behaviour generating mistrust and double behavioural standards. The sentry guards feel that they are subject to permanent control by their superiors, have no autonomy in taking decisions, function in a specific chaos of events and lose confidence. Hence, it is difficult for them to openly discuss at work many of the problems they are contemporaneously suffering. For example, they are overburdened with the weekly and not always well-executed plan of 12-hour duties and the necessity to spend a lot of time in the poorly adapted guardrooms on the floors designated for the detainees. They feel discouraged by the rather low comfort of the staff rooms in which they should be inter alia relaxing to a minimum extent while being on duty, and the poor quality of the equipment monitoring the majority of the spaces used by the immigrants. Additionally, observation of the sentry guards' work revealed their disappointment with the fact that the supervision of the detainees which was entrusted to them requires specific professional social competences which they do not yet feel they mastered despite the offered obligatory training. They usually assessed them as 'insufficient' in this scope. This is because

the supervision practice to which sentry guards must adapt is tantamount to deep intercultural contact, which is difficult even for professionals, including researchers to maintain. People detained in SOdCs are representatives of various nationalities and ethnic and religious groups, and are familiar with their own worlds of customs and traditions, which simply co-create them, just like the sentry guards are co-created by their own cultural identifications and customs. These relation conditions are the only ones in which the sentry guards must fulfil their supervision duties. The detainees have a much worse situation: not only are their biographical and migration-related plans severed, but they are also forced to accept the conditions of supervision while having very limited possibilities of communication – both from the linguistic and cultural point of view. The fact that sentry guards use artificial intelligence for translation does not make them more competent in the understanding of the motivations of the detainees, who are usually aware of the fact that their stay in the SOdC is not only a situation of a permanent control of their actions, but also a necessity of functioning on a daily basis in the reality of the centres, which is alien to them.

Generally speaking, the sentry guards’ attitudes fit the logic of double standards. On the one hand, when talking about their duties at work, they underline the fact that they are in the SOdC to provide safety. They translate this notion – which can be understood in a variety of ways (Stępka 2022) – into declarations of ‘the country being threatened by illegal immigration’ and the ‘legitimacy of controlling the mobility of foreigners.’ Thus, they justify their work in the SOdC, which for them is tantamount to a strictly faultless fulfilment of their duties and observing safety procedures, including reliable reporting in emergency situations. On the other hand, they declare difficulties in communication with the individuals they supervise, blaming them or the foreigners detention system for their own insufficient preparation for the fulfilment of the function of a sentry guard. They often underline that they nevertheless try to ensure that those under their supervision are treated appropriately, which in practice is sometimes tantamount to breaking procedures. However, they avoided discussing with the researchers issues that might undermine the above or

that indicate violent behaviours against the migrants – which were actually witnessed by the observers. An important factor motivating individuals to be employed in the centre in the position of a sentry guard is an attractive promise of an early and relatively well-paid retirement as well as a flexible worktime, which can be used for another payable activity, including running one's own business. The requirements concerning the sentry guards' education do not demand any particularly high competences to work in a multicultural environment in supervision conditions.

Hence, one's employment as a sentry guard in the SOdC turns out to be largely an accidental choice, while the performance of supervision remains an activity leading to practicing double standards. In such realities, the above question of how the mental condition of the serviceman I had heard actually affects him and his surroundings: his relations with his colleagues and above all his relations with the people detained in the SOdC, seems to be justified. This is because maintaining double standards leads to many psychological and mental problems, especially if the system additionally strengthens behaviours involving violence. What emerges at this point is the third epistemological dimension of the ethnographic hearing', i.e. the issue of the mental health of the people undergoing detention and those working in the detention system.

Mental health in the SOdC?

Thirdly, then, the question of the mental health of sentry guards fits findings from the area of psychiatric anthropology, which inter alia deals with the relation between sociocultural norms and people's responses to them depending on their emotional and mental state. The 'ethnographic hearing' thus made it possible for me to turn my attention to this aspect of the functioning of detention. In effect, I posed a question concerning the well-being of the people staying in the SOdC. How, then, do the conditions of detention shape their condition and with what consequences? At this stage of my research, this issue has a hypothetical dimension, requiring further exploration, although as such it can already explain the very fact that the situation of 'ethnographic hearing' did take place.

At this point, my interpretation is founded on the already mentioned concept of Aron Antonofsky of salutogenesis. The scholar believed that the life of healthy individuals extends along the ’continuum between “perfect” health and – “lethal, life-threatening” disease, and the researcher is to identify: a/ reasons behind people’s “moving towards the pole of health” and b/ causal factors “enabling such movement”’ Piotrowicz, Cianciara 2011: 521, 522). In order for individuals to be healthy, they need coherence. It is a state in which three dimensions of our life are significant. The first one is the sense of being understandable. It is related to the manner in which we perceive stimuli from our surroundings. It is better when they are clear, cohesive and ordered than when they seem to be chaotic. With this in mind, sentry guards working directly with migrants have not been given appropriate intercultural training. Instead of being predictably organised, their work becomes permanently chaotic. The second one is the sense of resourcefulness – the way in which we can perceive ourselves: our resources, such as health, resistance, material goods, knowledge, intellect, personality, relations and contacts with others. In this case, the sentry guards function within hierarchical relations based on mutual mistrust and the strong control typical of totalitarian institutions. This limits their ability to develop authentic relations in a place in which they spend a lot of time. Finally, the third and most important aspect of coherence/cohesion is the sense of meaning. It is an attitude involving the perception of life’s challenges as worth the effort. In this case, the sentry guards often have problems with family and intimate relationships and relations at work. Many crises caused by employment at the SOdC lead to a complete breakdown of intimate relationships. Antonofsky underlines that without this element, the other components will not be permanent (Antonofsky, 2005).

Agency

Already at this stage of my reflections, the concept of salutogenesis allows to conclude that the work of sentry guards is a source of their sense of a lack of coherence, which in turn distances them from the health pole – also in terms of their mental health. In this situation, it is easier to understand the motivations of the sentry guard who refused to be

interviewed by the ethnographer. He perceived this kind of conversation 'on the ethnographers' terms' as a kind of control similar to that happening in the SOdC during his routine tasks. Hence, taking over the control, he disclosed his agency, which helped him stand closer to himself when the ethnographer became a silent background in which his dilemmas were reflected. He was able to arrange his narration by himself, ordering it as he pleased, on his own terms and without the need to apply violence towards his listener, who consented to this course of the situation. Revealing his past, he acquired a chance to be mindful towards himself – to be 'now and here', by himself. His life actually involved a sequence of irreparable losses, including a breakdown of intimate relationships, which he inter alia blamed on his work in the SOdC. His personal sense of a loss of control over his own life had resulted in the deterioration of his mental state, which he in turn had to hide at work. Hence, the 'ethnographic hearing' could take place, since it turned out to be a sort of a temporary exit from the totalitarian system, a moment in which the ethnographer in turn decided to stop her research expectations and accompany him, waiting for the unpredictable effects of her decision.

The 'quasi-dialogue' of the ethnographer and the sentry guard provides a pretext for an even deeper reflection on the agency of the subject in relation to areas of their socially-staged entanglement (here: detention conditions). The researcher and the sentry guard, being in different moments of their biographies, crossed paths, meeting one another at a certain moment in the conditions of a totalitarian institution and undertook actions in compliance with their 'internal reflection'. Their individual, but autonomous reflection was redirected to specific actions aimed at one another, simultaneously constituting a specific response to the oppression of the conditions created by the detention system. The agency of the ethnographer consisted in resigning from the methodological approach, and that of the sentry guard's involved his opening of some control-free space for himself.

As much as this interpretation of the example of agency seems to be plausible in the ethnographer's mind, it cannot possibly be confirmed in reference to the case of the sentry guard (and his like in detention). This

is because it is difficult to determine how his reflection, which Archer defines as the ‘internal conversation’, was constructed. The sentry guard’s non-verbal reactions signalling his strong tension, sensed by the ethnographer, were some symptoms of his internal world that were legible to her on the emotional plane.

Summary – towards further questions

Ethnographic Hearing

The ethnographic hearing is a multilevel, performative process of the (co)creation of (auto)ethnographic knowledge. It is not an alternative to the ethnographic interview, which is also rooted in an independent decision of the individuals wishing to talk to each other, but, rather than that, it is a kind of an ethical decision with an unpredictable result, undertaken in the situation of a resignation from the interview.

The ‘ethnographic hearing’ may initially seem to be a loss of an opportunity for an ethnographic interview and, in consequence, for acquiring knowledge on the life of Others. Understood in this way, it is not a research method. It subsequently reveals its ethical and therapeutic potential. The former is related to the researcher’s decision to 1/ leave the decision on the continuation of the conversation (and the meeting) to the person with whom she currently remains in conversation, and 2/ to react with ‘mindfulness’ to further course of events. The above uncovers a therapeutic interdependence of both parties as they obtain a possibility to solve the situation autonomously and applying their agency, in compliance with their perception of the sense of the meeting, which lost its dimension of a direct research intervention.

The moment of decision

The ‘ethnographic hearing’ understood in this way may be used in exceptional exploratory conditions marked by systemic violence, which shakes the sense of coherence and causes the subjects to increase the distance to their ‘poles of health’ – including their mental health. Under such

circumstances, the 'ethnographic hearing' comes close to the technique of being with Others in difficult exploratory conditions and seems to be as significant as the acquisition of facts. This is because it turns out to be an ethical way of respecting the autonomy of the emergent human subject. The 'ethnographic hearing' consisting in the act of accompanying not only reverses the hierarchy being an element of conducting interviews, when the researcher manages the situation, empathically following the course of narration they stimulate themselves, but also reveals the ease of both parties, which is sometimes much more important from the point of view of a given person's ('the subject's) mental well-being. Here, the hearing is therefore above all a 'moment of internal decision' of the two subjects, resulting from their mutual, differently defined mindfulness. In the case of the researcher, the mindfulness resulted from the identification of the rules of detention, which however took place post factum, as a result of a decision to resolve the trauma caused by her research in the SOdC. In this sense, we may talk about the development of individual research competences related to emotional sensitivity to 'micro-situations' which make up the ethnographic process of cognition. In the case of the sentry guard, the mindfulness resulted from the nature of his work connected with supervising people (as revealed during the 'ethnographic hearing').

From a lucky happenstance to further questions

The moment of decision may provoke a further relation, but only on the condition that a given individual interprets the situation as an invitation to continue the meeting and as a chance to verbalise their 'internal conversations'. For the researcher, this sort of interaction is simply a lucky happenstance and transforms the moment of ethical and therapeutic decision into a bridge to epistemic reflection. In the case under study, this applies to reflection not only on the processuality, performativity and methodological dimension of ethnographic research, but above all on the issue of mental health in the situation of detention and the system's systemic and highly destructive impact on people. The salutogenetic approach (and the approach related to critical realism) to which I refer in the text, allows to connect sociocultural rules with their impact on the 'outside world' of the emergent subject and their responsiveness towards such rules, in

the context of the sense of mental coherence. As a totalitarian system, detention forcefully reduces different human needs to behaviours which have no sense outside it, in the real world, but as such leave their trace in the form of long-term trauma. Sentry guards, being people transmitting rules of violence in detention, also became the victims of such rules. This therefore forms a pretext to ask about the consequences of the above for individuals covered by their supervision, as the figure of the sentry guard with a lost sense of coherence constitutes a systemic source potentially generating a breakdown of coherence in others – mainly those remaining under supervision in the SOdC.

In this sense, the ‘ethnographic hearing’ is a starting point for questions concerning the mental health of the people detained in the SOdCs, and ways of examining health-related issues in the environment which, on the one hand, is strongly controlled and enforces double behavioural standards in the staff, and, on the other hand, is multicultural, with standards pertaining to health, psyche and emotions defined, declared and practiced in different ways.

Moreover, the notion understood in this way directs attention to a certain aporia concerning the subject’s reflectiveness and agency, as indicated by Archer: how then can internal conversations be examined using methods available to ethnographers? It seems that interviews or ‘ethnographic hearing’ are not an adequate option to draw upon, since the notion of the ‘internal conversation’ itself would need: 1/ to be translated into simple and understandable operational notions accessible to individuals with whom ethnographers enter into research relations, and 2/ a determination of the manner of disclosing the conversations which actually had an impact on the subject’s further existence. Hence, it seems proper to assume that the Archerian ’internal conversations’ remain only a type of ‘assumption’ leading to reflecting on the subject’s emergence in relation to the social structures as a part of which they express themselves.

Bibliography

Antonovsky, A. (1979). Health, Stress, and Coping. San Francisco: Jossey Bass.

Antonovsky, A. (1987 Unravelling the Mystery of Health: How People Manage Stress and Stay Well.). Unravelling the Mystery of Health: How People Manage Stress and Stay Well. San Francisco: Jossey Bass.

Archer, M. (1995). Realist social theory: The morphogenetic approach. Cambridge University Press.

Archer, M. (2003). Structure, agency and the internal conversation. Cambridge University Press.

Archer, M. (2010). Conversations About Reflexivity: Ontological Explorations. Routledge.

Bielecka Prus, J. (2014). Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej. Przegląd Socjologii Jakościowej, 10(3), 76 95. doi: 10.18778/1733 8069.10.3.04

Goffman, E (2000). Człowiek w teatrze życia codziennego. Przełożyli Helena Datner-Śpiewak, Paweł Śpiewak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Góralska, R. (2019). Uważność: technika uczenia się czy droga wspierania (samo) rozwoju? Rocznik Andragogiczny, 26, 109-124.

Kafar, M. Kacperczyk, A. (2020). Autoetnograficzne" zbliżenia" i" oddalenia". O autoetnografii w Polsce. Łodż: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kirmayer, L. (2015). Mindfulness in cultural context. Transcultural psychiatry, 52, strony 447-469. doi:10.1177/1363461515598949

Niedźwiedzki, D., Schmidt, J. (2021). Detencja cudzoziemców w Polsce. Perspektywa teoretyczno-metodologiczna. Wydawnictwo Nomos.

Przyłęcki, P. (2024). Salutogenetyczne rozumienie dobrostanu: o tym, jak model salutogenezy może pomóc w osiągnięciu dobrostanu. Kultura i Społeczeństwo, 68(4), 11 31. doi:10.35757/KiS.2024.68.4.1

Radoń, S. (2014). Pięciowymiarowy kwestionariusz uważności: polska adaptacja. Roczniki Psychologiczne, 17(4), 711-735.

Stępka, M. (2022). Surveillance and security in immigrant detention centres in Poland: an overview of key technologies and practices. Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny, 48(4), 53 71. doi:10.4467/25444972 SMPP.22.035.17208

Tsing, A. (2012). Unruly edges: mushrooms as companion species: for Donna Haraway. Environmental humanities, 1(1), 141-154.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.12 Lud, t. 109, 2025

Anna Kurpiel
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski
anna.kurpiel@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8919-4347

STRÓJ KRAKOWSKO-DOLNOŚLĄSKI. KU DIALOGICZNEJ KOLABORACJI, HYBRYDYZACJI I OTWARCIU NA *USER EXPERIENCE*

The Cracovian–Lower Silesian Costume: Toward Dialogical Collaboration, Hybridization and Openness to User Experience

Streszczenie. Przedmiotem artykułu jest wybieranie stroju ludowego przez amatorski zespół ludowy Sąsiadeczki z Dobrzenia na Dolnym Śląsku. Na tle powojennej historii regionu oraz współczesnych praktyk kulturowych autorka analizuje proces decyzyjny dotyczący stroju jako działanie hybrydyczne łączące elementy dziedzictwa, gust estetyczny i doświadczenie użytkowniczek. Materiał zebrano podczas warsztatów etnograficznych prowadzonych z zespołem, z wykorzystaniem metod dialogicznych, eksperymentalnych i partycypacyjnych. Strój ludowy ukazany jest jako „trzecia przestrzeń" (H. Bhabha) – nie tyle reprodukcja, co pole negocjacji tożsamości, wspólnoty i funkcjonalności, a także element procesu grupotwórczego. Wprowadzenie kategorii *user experience* pozwala dostrzec, że współczesne wybory strojów ludowych wynikają również

z potrzeb ciała, wygody, poczucia przynależności i codziennej praktyki, a nie tylko z dążenia do etnograficznej „poprawności". Artykuł postuluje uznanie stroju ludowego za dynamiczne narzędzie wspólnototwórcze i przestrzeń społecznego działania, a także zwrócenie uwagi na nowe, partycypacyjne, metody jego badania.

Słowa kluczowe: strój ludowy, zespoły ludowe, Dolny Śląsk, badania partycypacyjne, user experience, hybrydyzacja, procesy grupotwórcze

Abstract. The subject of the article is the selection of a folk costume by the amateur singing group "Sąsiadeczki" from Dobrzeń in Lower Silesia. Against the backdrop of the region's postwar history and contemporary cultural practices, the author analyzes the costume-related decision-making process as a hybrid action, combining elements of heritage, aesthetic preferences, and the users' embodied experience. The empirical material was gathered during ethnographic workshops conducted with the group, using dialogical, experimental, and participatory methods. The folk costume is presented as a "third space" (H. Bhabha)—not merely a reproduction, but a field for negotiating identity, community, and functionality, as well as a component of group-making processes. The introduction of the category of *user experience* makes it possible to identify contemporary choices of folk costume as informed not only by aspirations toward ethnographic "correctness", but also by bodily needs, comfort, a sense of belonging, and the realities of everyday practice. The article argues that folk costume should be understood as a dynamic medium of community formation as well as an active site of social agency, and emphasizes the importance of employing participatory methods in its analysis.

Keywords: folk costume, folk bands, Lower Silesia, participatory research, user experience, hybridity

„Temat strojów ludowych jest niezwykle pasjonujący zarówno dla autora, który pragnie go opracować, odpowiadając na wiele interesujących kwestii […], jak i dla czytelnika […], a ponadto dla zespołów regionalnych jako niekończący się problem" – zaczyna jedną ze swoich książek znana badaczka strojów śląskich, Barbara Bazielich (1988: 13). Daleka jestem od optymizmu B. Bazielich: większość osób współcześnie związanych z antropologią kulturową lub społeczną nie nazwałaby tematu stroju „pasjonującym". Za bardzo kojarzony jest z esencjalizującym podejściem do przedmiotu badań lub forsowaniem tak zwanej etnograficznej poprawności na festiwalach i przeglądach. Równocześnie jednak rację ma B. Bazielich, pisząc, że strój budzi ogromne emocje u osób go noszących, wśród których prym wiodą nieprofesjonalne zespoły ludowe (do ich nazwy i działalności powrócę), a także u tych, którzy strój oceniają i krytykują, szczególnie w duchu wszechwiedzącego autorytetu etnograficznego (Clifford 1995; Brzezińska 2009).

Przedmiotem artykułu jest wybieranie stroju ludowego przez jeden z nieprofesjonalnych zespołów ludowych – Sąsiadeczki z Dobrzenia. Zadanie jest trudne, gdyż Dobrzeń to wieś położona na Dolnym Śląsku, gdzie powojenna zmiana granic wprowadziła etnograficzny i kulturowy chaos, przerwała łańcuch transmisji wielu tradycji, inne zaś wcisnęła w ramy politycznej poprawności egzekwowanej odgórnie oraz oddolnie w duchu społecznego panoptikum. Strój na powojennym Dolnym Śląsku mógł stanowić jeden z niechcianych atrybutów przynależności grupowej lub regionalnej w homogenizującym się społeczeństwie. Świadkiem maskowania przedwojennej tożsamości jest półkożuszek, dwukrotnie już prezentowany we wrocławskim Muzeum Etnograficznym, na którym bogate i kolorowe hafty przykryte zostały stonowanym kolorystycznie materiałem w prążki[1]. „W ten sposób właścicielka kożuszka, która przybyła po II wojnie światowej na Dolny Śląsk, chciała ukryć swoje zarówno wiejskie, jak i regionalne pochodzenie" – czytamy w opisie przedmiotu, choć to oczywiście tylko jedna z hipotez.

[1] Półkożuszek widnieje na okładce katalogu *Stroje regionalne osadników na Dolnym Śląsku* autorstwa Hanny Golli (2024) wydanego przez Muzeum Narodowe we Wrocławiu.

Różnorodność przedwojennych strojów zastąpiono sztucznie wprowadzonym tak zwanym „strojem dolnośląskim" wzorowanym na przedwojennym wariancie z okolic Schreiberhau – obecnie Szklarskiej Poręby. Został on najpierw zaproponowany zespołom pieśni i tańca, które w latach 50. XX wieku powstały w Kłodzku, Wrocławiu i Wałbrzychu, a następnie wprowadzony w szerszy obieg w okresie ożywionego tak zwanego amatorskiego ruchu artystycznego nadzorowanego przez instruktorów z ośrodków kultury. Obecnie stanowi jedną z opcji, którą mogą wybrać dolnośląskie zespoły obok rzeszowskiego – uznawanego za „wschodni", a więc zgodnego z mitem założycielskim powojennego Dolnego Śląska, strojów mniejszości etnicznych czy tzw. typu wiejskiego (Golla 2013; Kurpiel 2025).

Metodologia: eksperyment, dialog, kolaboracja

Zespół Sąsiadeczki, z pomocą lokalnej animatorki kultury, otrzymał dofinansowanie na zakup strojów ludowych. Zakupowi towarzyszyły warsztaty etnograficzne prowadzone przeze mnie oraz Martę Derejczyk z Muzeum Etnograficznego oddziału Muzeum Narodowego we Wrocławiu, których celem było zaangażowanie wszystkich uczestników i uczestniczek zespołu w wybieranie stroju, przedstawienie różnych możliwości wraz z ich ukontekstowieniem, sprowokowanie swobodnej wymiany zdań dotyczącej własnych oczekiwań i preferencji w niniejszym zakresie. Wybieranie stroju, rozciągnięte w czasie na trzy spotkania w lipcu 2021 roku, stało się procesem tworzenia wiedzy etnograficznej w oparciu o dialog i współpracę. Spotkania z Sąsiadeczkami stanowiły wywołaną sytuację badawczą noszącą znamiona quasi-eksperymentu, której celem było nie tylko wybieranie stroju, ale i zgromadzenie materiału empirycznego do badań. Osoby prowadzące warsztaty starały się ograniczyć do minimum swoją pozycję ekspercką, koncentrując się na otwieraniu pola rozmowy, jej moderacji oraz propozycji, opisanych w dalszej części tekstu, ćwiczeń warsztatowych.

> Eksperymentowanie etnograficzne – piszą Adolfo Estalella i Tomás Criado – odnosi się do takiego sposobu uprawiania etnografii, w którym antropolodzy angażują się we współtworzenie przestrzeni służących generowaniu wiedzy, przekształcając teren badań w miejsce wspólnego konstruowania antropologicznych problematyzacji […]. Wymiar eksperymentalny staje się specyficznym sposobem realizacji empirycznej pracy antropologów, którzy wspólnie kształtują swoje relacje w terenie (Estalella, Criado 2017).

Prowadzące badania i osoby tworzące zespół Sąsiadeczki stały się „współpracowni(cz)kami podejmującymi różne formy eksperymentowania" (Estalella, Criado 2017). Wspólna wiedza tworzyła się poprzez aktywny współudział, co implikuje współautorstwo i zakwestionowanie pozycji „obiektywnego obserwatora", a także przeformułowanie etnografii (*re-function ethnography*) (Holmes, Marcus 2005, 2008), stającej się narzędziem otwierającym pola na różne źródła wiedzy, a także wzajemne uczenie się. W tym sensie warsztaty stanowiły eksperyment etnograficzny rozumiany nie jako badanie laboratoryjne, lecz jako proces inicjujący przemianę relacji między badaczką a uczestnikami. Sytuacja warsztatów stała się momentem performatywnym, którego uczestnicy nie tylko ujawniają, ale i kształtują swoje przekonania. Efekt spotkania to empiryczny materiał etnograficzny**:** wypowiedzi, gesty, emocje, opowieści dotyczące tożsamości, estetyki, „autentyczności", regionalizmu, pamięci itp., ale także decyzja dotycząca stroju i w efekcie – sam strój.

Eksperymentalny charakter warsztatów nie polegał jedynie na wykorzystaniu niestandardowych narzędzi badawczych, takich jak ćwiczenia warsztatowe, burze mózgów, wspólne oglądanie i dyskutowanie nad elementami stroju, dzielenie się przemyśleniami oraz oczekiwaniami, lecz przede wszystkim na testowaniu relacyjności i współsprawczości w procesie etnograficznym. Zgodnie z założeniami etnografii współpracującej (Lassiter 2005) badaczki i uczestnicy warsztatów współtworzyli znaczenia i interpretacje, dzieląc się władzą poznawczą oraz decyzyjnością. Sytuacja badawcza miała charakter transformacyjny – doświadczenie uczestnictwa, rozmowy i wyboru stroju prowadziło do powstania nie tylko materiału empirycznego, lecz także nowej formy wiedzy o sobie,

wspólnocie i roli stroju. Eksperyment dotyczył więc sposobu prowadzenia etnografii: był próbą przekroczenia granicy między obserwacją a uczestnictwem, między badaniem a działaniem.

Materiał empiryczny zgromadzony podczas warsztatów jest uzupełniony, a także ukontekstowiony przez szereg innych badań, przede wszystkim wywiady zgromadzone w ramach projektów Fundacji Ważka: „Zespoły ludowe – ciągłość tradycji", „Dożynki 2016 – laboratorium etnograficzne", „Prze-twórcy ludowi" (2012–2018) oraz przez badania prowadzone przeze mnie w ostatnich latach na temat współczesnego używania stroju dolnośląskiego.

Zespół Sąsiadeczki i warsztaty

Zespół Sąsiadeczki powstał w 2004 roku w Dobrzeniu (gmina Dobroszyce, powiat Oleśnica). Jest jednym z wielu amatorskich zespołów powstających w całej Polsce, które – wraz ze współuczestniczkami badań na ten temat zainicjowanymi przez Fundację Ważka – zdecydowałyśmy się nazywać „ludowymi", zdając sobie jednocześnie sprawę z dyskusji, które przymiotnik ten wywołuje (Derejczyk, Janiszewska, Kasprzyk, Kurpiel, Lewińska, Majewska 2015). Nasza decyzja, przy której pozostaję, umotywowana była wewnętrzną perspektywą uczestników i uczestniczek zespołów, istniejącą nomenklaturą reprodukowaną z okazji festiwali i przeglądów, a także specyficznym charakterem zespołów, w tym repertuarem uznawanym za „ludowy". Jak czytamy na stronie Sąsiadeczek: „W różnorodnym zespołowym repertuarze dominują piosenki ludowe z różnych regionów Polski, piosenki patriotyczne oraz duży zakres pieśni związanych z porami roku i tradycjami kościelnymi, w tym bardzo pokaźny zbiór kolęd i pastorałek" (Sąsiadeczki b.d.).

Sam zespół ludowy (amatorski/wiejski) jest niezwykłym i złożonym fenomenem. W drugiej połowie XX wieku najczęściej powstawał przy jakiejś instytucji: ośrodku kultury, zakładzie pracy czy szkole, posiadał kształconego na ogólnopolskich kursach instruktora, który narzucał repertuar, choreografię, ubiór. W XXI wieku zespoły stają się wynikiem

oddolnej działalności – często są połączone z kołami gospodyń wiejskich – i miejscowej potrzeby: najczęściej jest to organizacja lokalnego festiwalu lub występ w jego ramach. Nie inaczej było z Sąsiadeczkami, które pierwszy raz wystąpiły z okazji dożynek. Po udanym debiucie („zostaliśmy dobrze przyjęci") zdecydowały się kontynuować swoją działalność. Od tamtego czasu zespół rozwinął się w wielopokoleniowe przedsięwzięcie, w którym, oprócz głosów śpiewaczych, znajduje się kapela złożona zarówno z amatorskich muzyków, jak i uczniów szkół muzycznych[2]. Chęć wcielenia do kapeli profesjonalistów wynika z dbałości o jakość gry i śpiewu, choć kłóci się z konwencją „amatorskiego" zespołu.

Zespoły ludowe w Polsce pełnią bardzo ważne funkcje w życiu wsi, nie tylko artystyczne i sceniczne. Organizują uroczystości, święta, zabawy, poczęstunki. Wchodzą w liczne partnerstwa – z urzędami, sołectwami, pracownicami i pracownikami instytucji kultury, których zapraszają na warsztaty organizowane we własnej wsi. Oddolność działań, wspólnotowość pracy, szybka reakcja na lokalne potrzeby sprawiają, że – jak słusznie zauważyła Anna Lewińska – „najbardziej zaangażowani w życie społeczności lokalnej członkowie zespołów ludowych stworzyli nowy model demokracji wiejskiej, gdzie zespół stał się ważnym animatorem *życia kulturalnego i społecznego"* (Lewińska 2015). Projekt dotyczący strojów ludowych dla Sąsiadeczek jest przykładem na opisane wyżej zawieranie partnerstw, dążenie do poprawy jakości funkcjonowania, wychodzenie naprzeciw nowym wyzwaniom (m.in. związanym z pisaniem i rozliczaniem wniosku), czyli charakterystycznej dla zespołów postawy aktywnej, sprawczej.

Pierwsze spotkanie z zespołem Sąsiadeczki w ramach działań projektowych odbyło się we wrocławskim Muzeum Etnograficznym, gdzie zespół zapoznał się z kolekcją strojów ludowych. Następne miały miejsce już w Dobrzeniu, w świetlicy wiejskiej, w której Sąsiadeczki spotykają się na próby i z okazji innych uroczystości.

[2] Więcej o zespole na stronie: https://gckdobroszyce.pl/zespoly/sasiadeczki/.

Podczas naszej inicjacyjnej, zapoznawczej rozmowy poprosiłyśmy każdą i każdego z zespołu o krótkie przedstawienie się: skąd pochodzi, co ją/go skłoniło do przystąpienia do zespołu. Ta półotwarta formuła pozwoliła na wypowiedzenie się w zgodzie z własną wiedzą, chęcią i potrzebą. Dała nam wgląd nie tylko w „tło biograficzne" zespołu, ale i dynamikę relacji wewnętrznych, ujawniła najsilniejsze i najmniej słyszalne głosy. Część z pań (na sali obecny był jeden pan, który stanowił dominujący głos, a także kilku milczących chłopców) nie miała ochoty opowiadać o sobie lub oceniała swoje doświadczenia jako mniej bogate („ja nie mam tyle do powiedzenia").

Wypowiedzi członkiń zespołu wskazują na to, że tego typu rozmowa, a przede wszystkim opowieść o sobie i przeszłości rodzinnej, nie stanowi wśród nich częstej praktyki. Mimo że znają się od dawna – większość z nich urodziła się w Dobrzeniu lub bliskiej okolicy – niewiele wiedzą o swoich korzeniach. Ich rodzice pochodzą z różnych stron – na Dolny Śląsk przyjechali z wieluńskiego, kieleckiego, łódzkiego, rzeszowskiego, a także z Francji i „wchodu". Wymienianiu miejsca pochodzenia rodzinnego towarzyszyły emocje i zdziwienie. Pozostałe członkinie zespołu dopytywały o szczegóły przyjazdu lub porównywały („moje pochodzenie podobne do pani Andzi, też z wieluńskiego, ale tam bardziej w stronę Częstochowy"). Jednak nie wszystkie panie znały szczegóły rodzinnej historii. Jedna z nich określiła miejsce pochodzenia rodziców: „Rosja tam gdzieś. Ukraina czy Rosja". Inna na pytanie o przyczyny przyjazdu rodziców z Francji powiedziała: „mamusia rozmawiała z tatusiem po francusku, tośmy nic nie rozumieli". Zróżnicowane pochodzenie mieszkanek i mieszkańców Dobrzenia związane jest także z faktem, że we wsi istniał PGR, do którego przyjeżdżali pracownicy i pracowniczki.

W tej początkowej i zapoznawczej wymianie doświadczeń życiowych i rodzinnych ujawniła się także kondycja kobiet jako (bezpłatnych) opiekunek, które z uwagi na długoletnie zajmowanie się chorymi lub niedołężnymi członkami rodziny nie mogły podjąć pracy zawodowej w satysfakcjonującym wymiarze czasowym, co poskutkowało brakiem zabezpieczenia finansowego na starość („i teraz mam małą emeryturkę").

Opieka nad członkami rodziny warunkuje także czas dołączenia do zespołu: „opiekowałam się mamą po udarze, więc dopiero potem wstąpiłam do zespołu" mówi jedna z członkiń zespołu, a inna dodaje: „do zespołu poszłam, bo samotna byłam. Czwórkę dzieci odchowałam. [Chodzę] póki mogę".

Druga wypowiedź ujawniła motywację naszych rozmówczyń. Członkostwo w zespole jest zobowiązujące i czasochłonne – obejmuje cotygodniowe próby, wyjazdy (przeważnie w okresie letnim, a więc najintensywniejszej pracy gospodarczej), a także wiele godzin bezpłatnej pracy na rzecz zespołu, wsi, gminy, w tym organizacji i przeprowadzania festiwali, przygotowywania poczęstunków, dekoracji itp. A jednak wiele członkiń chce chodzić, „póki może", „póki nogi pozwolą", gdyż obok zobowiązań bycie częścią zespołu implikuje zadowolenie z wymiernych efektów, zawiązywanie nowych i podtrzymywanie starych więzi, poczucie współuczestnictwa i sprawstwa. Uczestnictwo w zespole, początkowo motywowane potrzebami społecznymi i kulturowymi – chęcią spotkania się, wspólnego pośpiewania, „wyrwania z domu" – po latach staje się nieodłączną częścią życia. Jedna z pań, która jest w zespole od początku, stwierdziła: „i tak się dalej chodzi".

Niezwykle ważna w każdym zespole jest postać kierowniczki. W przypadku Sąsiadeczek jest nią pani Maria, była nauczycielka. Pochodzi z wieluńskiego, po skończeniu liceum pedagogicznym została skierowana przez kuratorium do pracy w Dobrzeniu. Obecnie, po trzydziestu latach pracy, przebywa na emeryturze. Pani Maria zajmuje się repertuarem zespołu, występami, kontaktami. Jest przedsiębiorcza i zdecydowana, posiada wizję zespołu, która spójna jest w wykształconym w PRL-u modelem amatorskiego ruchu scenicznego.

Zakładanie stroju jako proces grupotwórczy

„Ze strojami to tak różnie sobie kombinowaliśmy, a to nam ktoś dopomógł. I pierwsze takie stroje to były takie kamizelki i czerwone spódnice. Kamizelki granatowe, ozdobione pasmanterią. A to korale dostaliśmy. Ale

żaden z nich nie jest taki typowy, jak powinien być" – powiedziała pani Maria podczas warsztatów, gdy pytałyśmy o posiadane już stroje. Zespół Sąsiadeczki, jak wiele innych w całej Polsce[3], marzył o „porządnym", poprawnym, kompletnym (np. z butami) stroju ludowym.

Zakładanie stroju ludowego przez zespoły wiejskie często interpretowane jest za Ewą Klekot jako samofolkloryzacja (Klekot 2014, 2021; Trebunia-Staszel 2020). Nie w pełni zgadzam się z tym podejściem. Mimo esencjalizacji stroju ludowego, a raczej potrzeby jego zakładania w określonej konwencji, gest ten posiada o wiele więcej znaczeń. Przede wszystkim jest to element procesu grupotwórczego, a także desygnat konkretnej przestrzeni społecznej lub geograficznej (wsi, regionu itp.).

Bliżej nurtu (samo)folkloryzacji sytuowałabym nie same zespoły wiejskie, lecz instruktorów oraz jury przeglądów i festiwali pełniących rolę zarówno „folkloryzatorów" współczesnej wsi, jak i samofolkloryzatorów, postrzegających siebie w roli XIX-wiecznych etnografów rozstrzygających o „poprawności" praktyk grupowych. Liczne napięcia między nimi a uczestnikami zespołów, które – jak wskazałam wyżej – są zjawiskiem oddolnym, dynamicznym i samoświadomym, ujawniają ambiwalencje tych relacji. Część ocen i zaleceń, jak na przykład zakaz noszenia wianków przez dorosłe kobiety, została przez zespoły zaadoptowana, inne są konsekwentnie bojkotowane. Przykładem tego ostatniego jest szeroko omawiane tak zwane „umundurowanie".

Unifikacja poprzez strój polegająca na tym, że każda członkini zespołu śpiewaczego ubrana jest dokładnie w ten sam strój, krytykowana jest od lat. W 1986 roku na łamach „Karkonoszy" badaczka strojów śląskich, B. Bazielich, wypunktowywała lokalnym zespołom amatorskim „umundurowanie" powodujące „upodobnienie wszystkich członków grupy do siebie i tworzących z nich jedną folklorystycznie zlewającą się bryłę ludzką" (Bazielich 1986: 25). Barbara Bazielich wspomina o jednym z zespołów: „Cechą charakterystyczną tego zespołu, jak i niektórych pozostałych […] było również potraktowanie stroju na zasadzie munduru, to znaczy wszystkie osoby tej samej płci ubierają się jednakowo". Sam strój został

[3] Świadczą o tym liczne zgłoszenia dotyczące stroju w konkursie EtnoPolska.

przez nią oceniony jako „ani oryginalny, ani charakterystyczny dla wsi, ani ładny", co wiele mówi o pozycji osób zasiadających w jury surowo oceniających ubiór, zachowanie sceniczne uczestniczek i uczestników festiwali oraz przeglądów.

We współczesnych dyskursach dotyczących kultury ludowej coraz częściej pojawiają się stanowiska krytyczne wobec ingerowania w „poprawność" lub „autentyczność" strojów ludowych. Jak wskazuje Alicja Woźniak, zadaniem etnografa jest przede wszystkim obserwacja i analiza zachodzących przemian, a nie aktywna ingerencja w ich przebieg (Woźniak 2013). W podobnym tonie wypowiada się również Agnieszka Grabowska, argumentując konieczność odejścia od klasycznego, etnograficzno-historycznego rozumienia stroju na rzecz jego postrzegania jako fenomenu społecznego będącego przejawem ludzkiej aktywności i ekspresji (Grabowska 2018: 46). Mimo tego nadal bardzo krytycznie oceniana jest tendencja standaryzowania ubiorów scenicznych. Najczęstszym argumentem jest ten, że tradycyjna wieś nigdy nie cechowała się jednolitością strojów kobiecych; przeciwnie, kobiety dążyły raczej do indywidualnego wyróżnienia się w obrębie przyjętej wspólnotowej konwencji, co już na początku XX wieku zauważył Georg Simmel w swoich rozważaniach dotyczących istoty mody (Simmel 2007; Kurpiel 2018).

W literaturze przedmiotu szeroko omówiona została także ewolucja funkcji stroju ludowego – od codziennego lub odświętnego elementu ubioru mieszkańców wsi do kostiumu o funkcji scenicznej i reprezentacyjnej (por. Woźniak 2013). Jednakże przeciwnicy zjawiska „uniformizacji" często zdają się pomijać fakt, iż współczesnym zespołom folklorystycznym i śpiewaczym nie chodzi o wierną rekonstrukcję realiów życia wsi z początku XX wieku, lecz o kreację spójnej tożsamości grupowej. Ubiór sceniczny ma w tym kontekście spełniać funkcję identyfikującą, umożliwiającą rozpoznanie charakteru zespołu jako podmiotu aspirującego do kultywowania i przekazywania tradycji wiejskiej, a także jasno wskazywać na związki członków grupy z określoną przestrzenią społeczną – wsią, regionem lub narodem.

W tym momencie warto sięgnąć do campbellowskiego pojęcia *entitativity* rozwiniętego między innymi przez Thomasa Rissego (2003).

Entitativity, tłumaczone na polski między innymi jako entytatywność (Kubera 2017) lub bytowość (Fudala 2022), odnosi się do postrzegania grupy jako spójnej, „realnej", będącej „prawdziwą", zintegrowaną całością. *Entitativity* prowadzi do reifikacji grupy jako zesencjalizowanego bytu, a w dalszej kolejności do stereotypowego postrzegania jej członków (Lachowicz-Tabaczek, Cisek 2006). Można jednak spróbować spojrzeć na nie w ramach heurystyki percepcyjnej. W kontekście niniejszego artykułu pytaniem nadrzędnym byłoby więc: poprzez jakie cechy definiowane są zespoły ludowe? Kiedy postrzegane są one jako „prawdziwe"? Jedną z odpowiedzi na to pytanie jest właśnie strój. To strój sprawia, że grupa jest „kompletna", „spójna", „realna", a więc podnosi poziom jej entytatywności. Stąd często największym marzeniem zespołu jest „piękny, ładny ludowy strój"[4].

Odwracając nieco perspektywę badawczą i sięgając do brubakerowskiej koncepcji grupowości (Brubaker 2006), można zapytać o poczucie wspólnoty i procesy, które je wspomagają. Rogers Brubaker postulował, by nie traktować grup jako trwałych bytów, lecz analizować momenty ich czasowego uaktywniania się (*groupness as an event*), gdy doświadczenie wspólnotowości staje się szczególnie intensywne. W tej optyce zakładanie stroju stanowiłoby jeden z takich momentów – wytwarzanie poczucia wspólnych cech (*commonality*), procesu ujednolicania się w celu manifestowania wspólnotowości. To zaś, uzupełnione o rzeczywiste relacje społeczne (*connectedness*) między członkami i członkiniami zespołu, niekiedy stające się relacjami zażyłości lub powinowactwa, dopełnia proces grupotwórczy – tworzenie się zespołu.

Podczas naszych warsztatów członkinie Sąsiadeczek zdecydowanie opowiedziały się za jednolitym strojem. Padło stwierdzenie, że ma on być taki sam dla wszystkich „żeby coś łączyło zespół". Strój staje się wizualnym łącznikiem między uczestniczkami grupy, znakiem rozpoznawczym grupy potwierdzającym jej „bytowość".

Zesencjalizowana percepcja zespołu poprzez ujednolicony strój ma swoje korzenie w instytucjonalnym tworzeniu kultury ludowej. Folklor

[4] PL_1027_2_18_1_1_ Fundacja Ważka, zespół Grodzianie.

sceniczny, którego początki sięgają przedwojnia, a który swój pełen wyraz uzyskał w okresie PRL-u, ukształtował myślenie o tym, jak zespoły powinny prezentować się na scenie. To wówczas narodziło się owo, krytykowane przez współczesne etnografki i etnografów, „umundurowanie". Co ciekawe jednak, ich krytyka nie sięga klasycznie rozumianego współczesnego ubioru scenicznego. Taki wybór pozytywnie oceniła B. Bazielich w przytoczonym już tekście z 1986 roku. Badaczka chwali w nim jeden z zespołów, który ubrany był w ciemne spódnice i jasne bluzki – „bezpretensjonalnie i skromnie" (1986: 29). Tym razem ujednolicenie nie jest problemem, gdyż – według B. Bazielich – zespół nie ma aspiracji „ludowych" (w takim wypadku wymagana byłaby „poprawność" etnograficzna), a jedynie sceniczne.

Skromny i współczesny strój sceniczny, mimo że często będący pierwszym wyborem nowotworzących się zespołów amatorskich – głównie z uwagi na brak funduszy na inny – nie jest satysfakcjonujący. Choć potencjalnie konsoliduje grupę przez uwspólnianie i ujednolicanie, zapewniając jej poczucie entytatywności, brak w nim markera tożsamościowego. W tym wypadku: związku z miejscem zamieszkania, rozumianym zarówno geograficznie (konkretna wieś, region, państwo), jak i społecznie – jako identyfikacja z wsią i jej dziedzictwem kulturowym, czyli popularnie pojmowaną ludowością i folklorem.

Dziedzictwo wiejskie i *user experience*

Generalnemu pozycjonowaniu się jako mieszkanki i mieszkańcy wsi służy już sam akt zakładania stroju ludowego. Strój ludowy staje się polem afirmacji świadomie praktykowanego wiejskiego dziedzictwa kulturowego. Pomagają w tym elementy zakorzenione w polskim imaginarium: białe bluzki, czerwone korale, kwieciste spódnice czy chustki. Jak wskazuje A. Woźniak, są one noszone niezależnie od przynależności regionalnej, nawet w miejscach, gdzie strój ludowy praktykowany był jeszcze w XX wieku lub znane są jego lokalne warianty. „Współczesny strój ludowy bywa regionalny, ale bardziej jest to wyobrażenie o stroju", podsumowuje etnolożka (Woźniak 2013).

Podczas warsztatów zaproponowałyśmy następujące ćwiczenie. Uczestnicy i uczestniczki zespołu mieli napisać na kartach samoprzylepnych, jakich elementów nie chcą, a jakie chcieliby w „wymarzonym" w stroju. Następnie kartki przylepiłyśmy na naturalnej wielkości obrys postaci.

Odpowiedzi, niekiedy spójne, innym razem różnorodne lub wzajemne sprzeczne, dają obraz pojedynczego i zbiorowego gustu, estetyki związanej z wyobrażonym „idealnym" strojem ludowym. Jaki jest wymarzony strój? Według odpowiedzi: spódnica „kolorowa, nie za długa", „nie za szeroka", „w kwiaty, niezbyt szeroka, długa", „marszczona, lekko falbanki u dołu", „do pół łydki, szerokie, kolorowe", kamizelki zdecydowanie „dłuższe", „za biodra", bluzki białe, fartuch „biały, haftowany dołem", „biały cienki", buty „na niskim obcasiku", „nie za wysokie", korale.

Odpowiedzi Sąsiadeczek pokazują, że wizja stroju typu wiejskiego jest tą, która pojawia się pierwszoplanowo, automatycznie, a nawet nawykowo. Być może jest to związane z określonym gustem kształtowanym podczas festiwali i przeglądów. Gust ten, w myśl koncepcji Elisabeth Wilson (Wilson 2007) związany jest z modą jako językiem wizualnym, za pomocą którego grupy komunikują swój status oraz aspiracje społeczne i kulturowe. Gust modowy jest społecznie negocjowany i konstruowany, niezależnie, czy tyczy on stroju festiwalowego dla zespołu śpiewaczego, czy też młodzieży jadącej na Przystanek Woodstock. W każdym przypadku ubiór manifestuje określoną przynależność, a także preferencje – w kontekście festiwali: muzyczne. Jak pokazują badania, jest to przede wszystkim przynależność grupowa, a także społeczna – wiejska.

Co ciekawe, refleksyjność dotycząca poszczególnych elementów ubioru związana jest z czymś, co moglibyśmy określić jako *user experience* (UX) – doświadczeniem użytkownika. Odnosi się ono do całości wrażeń, emocji i reakcji, jakich użytkownik doświadcza podczas interakcji z produktem, usługą lub systemem. Obejmuje zarówno aspekty funkcjonalne, jak i emocjonalne, takie jak użyteczność, dostępność, estetykę oraz satysfakcję z użytkowania (Chomiak-Orsa, Łuczak 2022). Doświadczenie użytkownika w przypadku pań śpiewających odnosi się między innymi do wygody w noszeniu stroju podczas festiwali i przeglądów – często

przez cały dzień i w upale. Stąd niewielki obcas, nie za długie spódnice, przewiewne bluzki. Inne potrzeby mają muzycy: wymarzone przez wszystkie panie korale zostały skrytykowane przez skrzypaczkę z uwagi na niewygodę w trzymaniu skrzypiec. Akordeonista zaś obawiał się ciasnego mankietu utrudniającego grę. Innym aspektem UX jest poczucie estetyki, zadowolenie z tego, jak produkt wygląda i – w przypadku stroju – jak się w nim wygląda. Stąd niechęć do czepków, które – często źle uszyte – dodają lat i odbierają wdzięk paniom chcącym w dzień festiwalu lub święta prezentować się jak najlepiej. Elementy związane z zadowoleniem z użytkowania stroju oprócz, prawdopodobnie, kostiumów scenicznych projektowanych dla zespołów tanecznych typu Mazowsze lub Śląsk, nie są podkreślane w działalności szwalni strojów ludowych, ani też przez komisje oceniające zespoły. W obu przypadkach pozytywnie waloryzowany jest wybór naturalnych tkanin oraz zgodność z etnograficznym oryginałem, nie zaś satysfakcja z jego użytkowania.

Umiejscowienie: strój krakowsko-dolnośląski

Niezależnie od chęci praktykowania dziedzictwa wsi poprzez adekwatny w wyobrażeniu noszących go strój, niektóre zespoły chcą pokazać swoją przynależność lokalną lub regionalną. W przypadku pewnych obszarów wystarczy sięgnąć do kufrów babci lub materiałów etnograficznych, by odtworzyć lokalną wersję stroju. Wersja ta może stanowić drogowskaz, inspirację, niekonieczne stać się wiernym wzornikiem dla nowych strojów.

W kontekście niniejszych rozważań warto zatrzymać się na kwestii terminologicznej: czy zaprojektowany podczas warsztatów ubiór można jeszcze określać mianem *„stroju ludowego”*? W literaturze przedmiotu pojawiają się bowiem rozróżnienia pomiędzy strojem ludowym *sensu stricto* – zakorzenionym w historycznych realiach i przekazie międzypokoleniowym – a kostiumem: jego stylizacją i współczesnymi wariantami o charakterze reprezentacyjnym, scenicznym (por. Kantor 1982; Toboła-Feliks 2021; Bigaj-Zwonek i in. 2023)

Strój-kostium to, cytując Magdalenę Tobołę-Feliks,

> stylizowany strój ludowy, systematycznie modyfikowany, zakładany przez aktora regionalnego zespołu ludowego. […] Szczególnie istotne są tu dwa wątki: oderwanie stroju ludowego od kontekstu regionalnego (samo pojęcie ludowy redefiniowało się współcześnie) oraz zmiany na poziomie znaczeniowym. Historycznie stanowił on wyznacznik statusu i umiejscawiał jednostkę w systemie stratyfikacji społecznej, współcześnie nastąpiła dekodyfikacja tradycyjnych znaczeń (Toboła-Feliks 2021: 81).

Niewątpliwie wnioski o przemianie funkcji stroju ludowego są słuszne, zaś słowo „kostium" lepiej określa funkcję noszonego na scenie, stylizowanego ubioru. Jednak na potrzeby tego artykułu, używać będę nadal wyrażenia „strój ludowy", gdyż tak właśnie określany jest on przez Sąsiadeczki i inne zespoły amatorskie. Mimo dominującej funkcji estetyczno-scenicznej, posiada on także inne funkcje, między innymi pozwala na emocjonalne usytuowanie się w obrębie własnego regionu, wsi lub grupy.

Pytaniem otwartym pozostaje, czy możliwe jest zaistnienie tradycyjnie rozumianego „stroju ludowego" w regionie o przerwanej ciągłości, jakim jest Dolny Śląsk, a szczególnie w mieszanych wsiach – takich jak Dobrzeń. W przytoczonej już rozmowie dotyczącej biografii członkiń i członków zespołu ujawniło się ich różnorodne pochodzenie, bez dominanty, która pozwoliłaby dostosować się innym osobom do większości. Dodatkowo okazało się, że temat pochodzenia rodziny nie był dotychczas prawie w ogóle podejmowany. W ćwiczeniu dotyczącym „wymarzonego" stroju ujawnia się zupełny brak elementów regionalnych. Taki pomysł padł dopiero w pogłębionej rozmowie.

Podczas warsztatów zaproponowałyśmy Sąsiadeczkom cztery możliwe rozwiązania powiązania lub nie stroju z regionem lub regionami: 1) strój z jednego regionu – każdy uczestnik może mieć inną jego wersję lub wszystkie będą takie same; 2) strój „wymyślony" z elementami regionalnymi – strój nowy, ale zachowujący związek z przeszłością, 3) strój całkowicie nowy – wszystkie elementy zaprojektowane od nowa; 4) każda osoba może mieć swój strój w zależności od miejsca pochodzenia.

Wersje, w których stroje poszczególnych osób różniłyby się od siebie zostały odrzucone w pierwszej kolejności jako niezgodne z przytaczanym powyżej postrzeganiem entytatywności oraz wspólnotowości opartej na podobieństwie. Wobec braku decyzji w sprawie wyglądu stroju odezwała się kierowniczka, pani Maria, mówiąc, że ważne dla niej są „elementy regionalne", czyli dolnośląskie.

Tak zwany strój dolnośląski, jak wspomniałam na początku, jest wybierany przez szereg zespołów w regionie przede wszystkim jako wizualny znacznik tożsamości regionalnej (strój dolnośląski na Dolnym Śląsku), a także uniwersalny wybór dla zróżnicowanych miejscowości. Ze strojem dolnośląskim, którego (niemieckie lub śląskie – w zależności od optyki) pochodzenie nie jest nadmiernie problematyzowane, poprzez biografię rodzinną nie utożsamia się nikt, więc teoretycznie może utożsamić się każdy. Heterogeniczna społeczność powojennych Dolnoślązaków nie musi negocjować sensów i wyborów, gdyż ma jeden, wspólny, związany z zamieszkałym ją obszarem. Taka logika miejsca praktykowana jest w innych regionach, gdzie osoby „przyjezdne" zakładają lokalny strój. Podział stroju ludowego na etnograficzne regiony to pokłosie przedwojennej etnografii, wspieranej po wojnie. Jak zauważa E. Klekot, w PRL-u folklor miał służyć zacieraniu różnic poprzez pokazanie ich w sposób estetyczny, bez wikłania się w dalsze społeczno-ekonomiczne czynniki (Klekot 2021).

Pomijając kwestię „etnograficznej poprawności" stroju dolnośląskiego, którą jednak, wobec braku należytych kompetencji, niewiele osób porusza, w jego kontekście pojawia się kolejny problem – tym razem natury estetycznej. Strój dolnośląski nie może być strojem „wymarzonym", gdyż uznawany jest powszechnie za brzydki i aludowy (Kurpiel 2025). W upowszechnionej przez publikację Tadeusza Seweryna (1950) wersji, która stała się podstawą modeli produkowanych przez szwalnie, strój ten ma jednolitą spódnicę (najczęściej koloru ciemnozielonego), jednolity kolorystycznie kaftan (czarny, zielony, czerwony), białą chustkę na ramionach, biały fartuch i – znienawidzony przez wszystkie panie – czepek. Taki jednolity strój, utrzymany w ciemnych, stonowanych kolorach charakterystycznych dla ubiorów ludności protestanckiej, nie mieści się

w polskim imaginarium dotyczącym kultury ludowej5. Co więcej, nie odpowiada ludycznemu charakterowi świętowania, podczas którego jest zakładany. Świętowanie i wesołość, co zauważyła Ewa Klekot za Ludwikiem Stommą, może być wyrazem repetycji kolonialnych schematów i kreowania obrazu wsi jako wesołej, radosnej, kolorowej (Klekot 2014). Potrzeba zabawy osób tworzących współczesne zespoły ludowe posiada jednak wielorakie źródła. Jednym z nich jest, wspomniana już, chęć kobiet „wyrwania się z domu", często po latach opieki nad dziećmi, gospodarstwem, rodzicami. Wspólne świętowanie stanowi także jeden z elementów procesu grupotwórczego.

Podczas pogłębionej rozmowy z Sąsiadeczkami zadałyśmy swobodne pytanie o to, które stroje lub elementy znanych im strojów są najładniejsze. Wśród odpowiedzi – udzielanych przede wszystkim przez młodsze dziewczęta – wymieniony został strój łowicki, krakowski oraz hafty koralikami. Stąd po pierwszej części warsztatów powstał pomysł stworzenia stroju „krakowsko-dolnośląskiego" zawierającego elementy regionalne spajające grupę i będące wskaźnikami tożsamości regionalnej oraz narodowej (strój krakowski) wpisujące się w polski fantazmat o kulturze ludowej.

Na postrzeganie stroju krakowskiego jako narodowego wpływ miało wiele czynników społecznych, kulturowych, politycznych, a także marketingowych i brandingowych, jak określilibyśmy je dzisiaj. Jednym z najogólniejszych była Jednym z najogólniejszych była idea nacjonalizmu upatrująca w ludzie i jego wytworach najczystszego „rdzenia" narodu – w Polsce sprzężona była z krytycznym stosunkiem do szlachty, której polityka doprowadziła do utraty niepodległości (Kwiecińskia 2013). W XVIII i XIX wieku strój ludowy zaczął odgrywać rolę kostiumu dla wyższych warstw społecznych. Moda na krakowski strój regionalny poparta zaś została kilkoma szczególnymi wydarzeniami natury zarówno politycznej (Tadeusz Kościuszko, który ubrany w białą sukmanę złożył na Rynku w Krakowie przysięgę wierności narodowi), jak i kulturalnej

[5] Niemieccy katolicy mieli stroje bardziej kolorowe. Za „kolorowość" stroju ludowego opowiada oczywiście optyka jego badania i kolekcjonowania, co zauważają m.in. Anna Weronika Brzezińska i Justyna Słomska-Nowak (2011).

(np. wystawienie w 1794 roku „Cudu mniemanego, czyli Krakowiaków i Górali"). Strój krakowski zakorzenił się w zbiorowej tożsamości popularnej jako element narodowego imaginarium. Towarzyszy wielu wydarzeniom politycznym, religijnym i społecznym w samym Krakowie, ale i ogólnonarodowym, wśród których można wspomnieć choćby sypanie kwiatków przez dziewczynki ubrane w stroje krakowskie podczas uroczystości Bożego Ciała (Kwiecińska 2013). Element krakowski w stroju krakowsko-dolnośląskim Sąsiadeczek stanowiłby dopełnienie wątku tożsamościowego odpowiadającego za przynależność do polskiej kultury ludowej. Równocześnie stanowiłby wyraz gustu nastawionego na wyrażanie ludycznych treści, manifestację sytuacji zabawy poprzez kolory i motywy z tym kojarzone.

Zakończenie: ku hybrydyzacji i otwarciu na doświadczenie użytkownika

W efekcie warsztatów Sąsiadeczki wybrały „unowocześniony strój dolnośląski", czyli złożony w większości z elementów „dolnośląskich" dostępnych w katalogu szwalni, ale z kwiecistą spódnicą (jednakową dla wszystkich pań). Dziewczęta wybrały – niepraktykowany na przedwojennym Dolnym Śląsku – wianek. Opcja krakowsko-dolnośląska w momencie wskazywania konkretnych elementów odzieży wydała się zbyt odbiegająca od istniejących konwencji[6]. Za strojem regionalnym stanowczo opowiedziała się pani Maria posiadająca najsilniejszą wizję zespołu, zakorzenioną w praktykach z lat 70. i 80. XX wieku.

Mimo braku efektu odbiegającego znacznie od katalogowej normy, warsztaty stały się ważnym wydarzeniem w życiu badaczek oraz zespołu, ujawniając i potwierdzając pewne tendencje pozwalające na sformułowanie wniosków. Prowadzone badania, a szczególnie opisana sytuacja wybierania stroju, pokazały, że stanowi on element performatywnej i dialogicznej trzeciej przestrzeni (Bhabha 2010) – pozostając w nomenklaturze

[6] Z uwagi na charakter grantu strój musiał być zamówiony w profesjonalnej szwalni.

zaproponowanej przez E. Klekot. Jako taki, strój ludowy zawsze stanowił heterolokalną hybrydę, złożoną z elementów dostępnych na miejscu, zapożyczonych, podpatrzonych itd. – wystarczy wspomnieć flagowe w tym kontekście muszelki na góralskich kapeluszach. Odwołanie do koncepcji trzeciej przestrzeni Homi Bhabhy pozwala dostrzec w procesie tworzenia stroju moment kulturowej translacji – negocjowania pomiędzy wyobrażeniem o tradycji, współczesnymi potrzebami estetycznymi a indywidualnym doświadczeniem ciała i użytkowania. Strój, powstający w wyniku takiego spotkania, nie jest już jedynie rekonstrukcją, ale przestrzenią dialogu pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, pomiędzy wyobrażeniem „ludowości" a codzienną praktyką.

W tym kontekście przydatna okazuje się również kategoria gustu (Bourdieu 1984), reinterpretowana przez Waldemara Kuligowskiego (2022), która pozwala odczytać wybory estetyczne członkiń zespołu jako akt sprawczości, a nie bierne naśladowanie kanonu. Gust ludowy, tworzony w sytuacjach współdziałania i rozmowy, staje się formą wspólnego projektowania znaczeń i tożsamości.

> Stare i nowe, lokalne i obce, oficjalne i zakazane – takie były dopływy tworzące ostatecznie gust ludowy mieszkańców wsi oraz miasteczek […]. Kategoria gustu okazuje się w tych okolicznościach wynikiem raczej aktywności niż bierności, przy czym jest to aktywność szerokiego spektrum aktorów społecznych […] – pisze W. Kuligowski w kontekście muzyki na Morawach i dodaje – eleganckie wykresy Bourdieu tracą heurystyczną moc (Kuligowski 2022: 345).

XXI-wieczny amatorski ruch wiejski spowodował jeszcze większą hybrydyzację, wchodząc w relacje negocjacji, przekształceń i nowych znaczeń. W kontekście badań nad strojem ludowym hybrydowość ujawnia się w sposobie, w jaki elementy różnych tradycji, estetyk i funkcji są reinterpretowane i łączone w nowe konfiguracje. Strój staje się nie tylko nośnikiem dziedzictwa, ale przede wszystkim przestrzenią świadomego kreowania, negocjowania tożsamości grupowych oraz praktycznego dostosowywania do zmieniających się potrzeb użytkowników. Praktyki związane ze strojem ludowym w środowiskach wiejskich są efektem

świadomych i pragmatycznych negocjacji między tym, co wyobrażone jako tradycyjne, a tym, co odpowiada aktualnym potrzebom wspólnoty – zarówno estetycznym, symbolicznym, jak i użytkowym. Ta ostatnia konstatacja prowadzi do kategorii user experience. Wprowadzenie jej do analizy wyboru i użytkowania stroju ludowego pozwala uchwycić nowe aspekty praktykowania dziedzictwa kulturowego. Pokazuje, że doświadczenie noszenia stroju – komfort, funkcjonalność, estetyczna satysfakcja – staje się równie ważnym czynnikiem jak reprezentacja historyczna czy symboliczna poprawność. Otwarcie się na te perspektywy stanowi szansę na zredefiniowanie badań nad strojem ludowym i zespołami ludowymi w kierunku bardziej partycypacyjnym i afektywnym.

Bibliografia

Bazielich, B. (1986). Funkcja i wartość strojów regionalnych. Karkonosze, 102 (2),

Bhabha, H. K. i Dobrogoszcz, T. (2010). Miejsca kultury. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bigaj-Zwonek, B., Kaczmarzyk, I. i Stankiewicz-Kopeć, M. (2023). Strój, ubiór, kostium jako symbole kulturowe. Perspektywy Kultury, 43 (4/2), 11–20. doi: 10.35765/pk.2023.430402.03

Brubaker, R. (2006). Ethnicity without groups (1. Harvard Univ. Press paperback ed). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brzezińska, A. W. (2009). Specjaliści od kultury ludowej ? NAUKA, 3, 155–172.

Brzezińska, A. W. i Słomska-Nowak, J. (2011). Specjaliści od kultury ludowej? W: H. Rusek, A. Pieńczak (red.), Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane Profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin (s. 62–74). Cieszyn–Katowice: Uniwersytet Śląski.

Chomiak-Orsa, I. i Łuczak, K. (2022). The Importance of User Research Methods in User Experience Design. Informatyka Ekonomiczna, 4, 1–8. doi: 10.15611/ie.2022.1.01

Clifford, J. (1995). Autorytet etnograficzny. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej (s. 317–344). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Derejczyk, M., Janiszewska, J., Kasprzyk, D., Kurpiel, A., Lewińska, A. i Majewska, I. (2015). Zespoły ludowe – raport z badań. Fundacja Ważka.

Fudala, R. (2022). Tożsamość etniczna jako zmienna. O możliwości implementacji narzędzi pomiarowych do badań nad problematyką tożsamości. https://czasopisma.ukw.edu.pl/index.php/przeglad-pedagogiczny/article/view/2284) doi: 10.34767/PP.2022.02.07

Golla, H. (2013). Dolnośląski strój ludowy. Tradycja w konfrontacji ze współczesnością. W: A. W. Brzezińska, M. Tymochowicz (red.), Stroje ludowe jako fenomen kulturowy (s. 103–110). Wrocław.

Golla, H. (2025). Stroje regionalne osadników na Dolnym Śląsku. Wrocław.

Grabowska, A. (2018). Wartość czy ułomność? Kopie i rekonstrukcje w zbiorach etnograficznych. Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej, 5, 25–54. doi: 10.12775/ZWAM.2018.5.03

Holmes, D. R. & Marcus, G. E. (2005). Cultures of expertise and the management of globalization: Toward the re-functioning of ethnography. In: A. Ong, S. J. Collier (eds.), Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems (p. 235–252). Oxford: Blackwell.

Holmes, D. R. & Marcus, G. E. (2008). Collaboration today and the re-imagination of the classic scene of fieldwork encounter. Collaborative Anthropologies, 1 (1), 81–101.

Kantor, R. (1982). Ubiór, strój, kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX wieku i w początkach XX wieku na obszarze Polski. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Klekot, E. (2014). Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. Kultura Współczesna, 1, 86–99.

Klekot, E. (2021). Kłopoty ze sztuką ludową: Gust, ideologie, nowoczesność. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Kubera, J. (2017). Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Kuligowski, W. (2022). Prowincjonalizując Bourdieu: O źródłach i badaniach gustu ludowego. Lud, 106, 337–347. doi: 10.12775/lud106.2022.12

Kurpiel, A. (2018). Strój na scenie (na podstawie badań porównawczych amatorskich zespołów ludowych). W: A. W. Brzezińska (red.), Współczesna problematyka badań nad strojami ludowymi (s. 151–160). Wrocław.

Kurpiel, A. (2025). Lower Silesian Costume: Transposition of Prewar Heritage Within Folkloristic and Regional Frameworks. Sprawy Narodowościowe. Seria nowa, 56. doi: 10.11649/sn.3261

Kurpiel, A. i Lewińska, A. (2015). Zespoły ludowe – geneza zjawiska. Zeszyty Wiejskie, 21, 257–262.

Kwiecińska, M. (2013). Strój krakowski w przestrzeni miejskiej. W: A. W. Brzezińska, M.

Tymochowicz (red.), Stroje ludowe jako fenomen kulturowy (s. 143–150). Wrocław.

Lachowicz-Tabaczek, K. i Cisek, S. (2006). Wpływ przekonań o stałości – zmienności charakteru narodowego na stereotypy i ustosunkowanie do innych narodowości. Psychologia Społeczna, 2 (2), 23–32.

Lassiter, L. E. (2005). The Chicago guide to collaborative ethnography. Chicago: The University of Chicago Press.

Lewińska, A. (2015). Działalność społeczna zespołów ludowych. Zeszyty Wiejskie, 21, 283–288. doi: 10.18778/1506-6541.21.22

Risse, T. (2003). The Euro between national and European identity. Journal of European Public Policy, 10 (4), 487–505.

Sąsiadeczki (b.d.). https://gckdobroszyce.pl/zespoly/sasiadeczki/

Seweryn, T. (1950). Strój dolno-śląski: Pogórze. Lublin: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Toboła-Feliks, M. (2021). Paradny ubiór chłopski a kostium estradowy – formy rozbarskiego stroju ludowego w prezentacjach scenicznych

zespołów regionalnych Górnego Śląska (studium przypadku). Rocznik Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie" , 9, 76–92.

Trebunia-Staszel, S. (2020). Strój, który łączy i dzieli: Transpozycje i rekonstrukcje w stroju podhalańskim w kontekście procesów tożsamościowych. W: A. W. Brzezińska, A. Paprot-Wielopolska, M. Tymochowicz (red.), [Re]konstruowane stroje ludowe jako znak manifestowania tożsamości lokalnej (s. 305–318). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Wilson, E. (2007). Adorned in dreams: Fashion and modernity (rev. and upated ed). London, New York: I. B. Tauris.

Woźniak, A. (2013). Strój regionalny czy strój z regionu? Wystąpienie na konferencji „Dziedzictwo kulturowe wsi świętokrzyskiej i północnego Podkarpacia – wiedza, dobre praktyki, wyzwania", Ciekoty. Pozyskano z https://www.youtube.com/watch?v=CU5aE0xmBOI

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.13 Lud, t. 109, 2025

Michał Buchowski
Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
e-mail: michal.buchowski@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-1025-5854

HOMOLOGIA GRANIC SPOŁECZNYCH I PRZESTRZENNYCH[1] [2]

Homology of social and spatial borders

Streszczenie. Granice z natury tworzą różnice między grupami lub systemami. Wyznaczanie granic prowadzi do strukturyzacji przestrzeni i podziału między tym, co „wewnątrz", a tym, co „na zewnątrz" państwa narodowego, grup społecznych, organizacji i okresów historycznych. Specyficzne cechy i wzorce danego systemu odróżniają go od tych znajdujących się poza nim. Praktyki związane z tworzeniem granic wytwarzają i definiują znaczenia, utrzymują wewnętrzny ład i ustanawiają hierarchię między wyróżnianymi skategoryzowanymi jednostkami. Próby zacierania granic – w mniemaniu ich obrońców – zagrażają stabilności systemu.

[1] Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego „Alienowanie i 'urasawianie' Romów i muzułmanów w państwie narodowym" o numerze 2020/37/B/HS3/01675 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

[2] Jest to rozbudowana i dostoswana do reguł sztuki pisarskiej wersja referatu, który jak zaproszony mówca kluczowy wygłosiłem w czasie I Kongresu Badaczy i Badaczek Granicy i Pograniczy, który odbywał się w dn. 16-18 września 2024 roku we Wrocławiu i Opolu. Dziękuję organizatorom za zaproszenie.

Granice są z reguły nienaturalne i wymagają symbolicznego oznaczenia. W interakcjach społecznych służą tworzeniu i podtrzymywaniu rozróżnień między arbitralnie ustanawianymi, wynikających z opartych na władzy relacji społeczno-kulturowych, grupami (etnicznymi, religijnymi, językowymi, społecznymi). Znaki władzy, takie jak mury, ogrodzenia, bramy, punkty kontrolne, flagi, znaki i tablice informacyjne, wyznaczają granice przestrzenne. Te artefakty graniczne i społeczne praktyki demarkacji przestrzennej wzmacniają się nawzajem, a także wzmacniają kreślone granice społeczne.

Heterotopiczne połączenie rzeczywistych i wyobrażonych granic może wywoływać silną potrzebę ochrony wewnętrznej przestrzeni i porządku przed widzianymi jako zagrożenie wpływami zewnętrznymi. Ich obraz jest wytwarzany w dyskursach społecznych. Rezultatem mogą być politycznie motywowane działania ksenofobiczne mające na celu zapobieżenie imigracji osób postrzeganych jako „obcy". Te często pobudzane i manipulowane obawy, przejawiają się między innymi w rygorystycznych politykach granicznych, czego dobitnym przykładem jest pilnie strzeżona granica polsko-białoruska, która jest uwidacznia powiązanie granic społecznych i przestrzennych.

Słowa kluczowe: granice; ksenofobia; nacjonalizm; kreowanie Innego

Abstract. Borders naturally create distinctions between groups or systems. Drawing boundaries helps organize space and separate what is "inside" from what is "outside" the nation-state, social groups, organizations, and historical eras. Each system's unique traits and patterns set it apart from what lies outside it. Boundary-related practices generate and shape meanings, uphold internal order, and establish a hierarchy among categorized entities. Attempts to blur boundaries, in the opinion of their defenders, threaten the system's stability. Borders are usually unnatural and require symbolic marking. In social interactions, they serve to create and maintain distinctions between arbitrarily established groups (ethnic, religious, linguistic, social) resulting from power-based socio-cultural relations. Signs of power, such as walls, fences, gates, checkpoints, flags, signs, and information boards, mark spatial boundaries. These boundary artifacts and spatial demarcation practices reinforce each other and the social boundaries they delineate.

The heterotopic combination of real and imagined borders can trigger a strong need to protect internal space and order from external influences perceived as threats. Their image is shaped by social discourse. The result can be stimulated by politically xenophobic actions aimed at preventing the immigration of people perceived as "foreigners." These often stimulate and manipulate fears, manifesting themselves, among other things, in strict border policies, a striking example of which is the heavily guarded Polish-Belarusian border, which highlights the connection between social and spatial borders.

Keywords: borders; xenophobia; nationalism; making the Other

Słowo wstępne

Jako antropolog społeczno-kulturowy przedstawię problem granicy z perspektywy tej dyscypliny. Sama nazwa gałęzi nauki wskazuje, że aspekty społeczne i kulturowe są w tym spojrzeniu istotne. Rzecz jasna z szerokiego wachlarza możliwości interpretacji tych aspektów rozwijam poniżej sposób wyłaniający się z tradycji zainteresowania granicami, które pomagają w zrozumieniu interesujących mnie zjawisk zachodzących dziś w Polsce i w regionie. W ogólnym sensie sięgam do inspiracji strukturalistycznych, teorii hegemonii kulturowej Antonio Gramsciego, teorii dyskursu Michela Foucaulta, teorii praktyki Pierre'a Bourdieu, a nade wszystko Frederika Bartha. Jednocześnie czerpię z ustaleń dotyczących „kreowania Innego" i roli jaką w tym procesie odgrywa nacjonalizm. Mam nadzieję, że uda mi się pokazać korelację, jeśli nie homologię, zachodzącą między symbolicznie wytworzonymi granicami narodu, a stawianiem granic fizycznych mających chronić grupę przed skażeniem obcością i dezintegracją.

Problem przedstawię w kilku krokach. Zacznę od pewnych głębokich genealogii intelektualnych antropologicznego stawiania problemu granicy; jakkolwiek mogą one brzmieć banalnie dla etnologów, to jednak – jako że zwracam się do wielodyscyplinarnego grona i dla pewnej spójności wywodu – pozwolę sobie na ich przytoczenie. Następnie przejdę do

wskazania pewnych bardziej współczesnych i zarazem inspirujących dla idei przedstawianych w tym tekście ustaleń badawczych. Kolejnym krokiem będzie przestawienie zbieżnych mechanizmów tworzenia tak granic państwowych, jak i narodu widzianego okiem nacjonalistów. Na koniec opiszę różne kategorie tzw. Innych, w szczególności Znaczących Innych, oraz Obcych, wytwarzanych w dyskursach publicznych. Czynię to, aby pokazać, jak w obecnej sytuacji w Polsce kategoria Obcych, którzy są jednocześnie Odlegli, Nieobecni i Wrodzy, wpływa nie tylko na ich odrzucenie przez większość polskiego społeczeństwa, ale także na praktyki graniczne władz. Prowadzi to do odpowiedzi na pytanie, dlaczego akurat określone grupy osób postrzeganych jako Obcy są tak kategorycznie odpychane i dyskryminowane? Próba jednoznacznego powiązania zjawisk ksenofobicznego nacjonalizmu oraz zaostrzającego się reżimu granicznego jest głównym celem artykułu. Ambicją jest wyjaśnienie w jaki sposób i dlaczego zachodzi nie eksponowana dotąd wprost w rozważaniach naukowych homologia między symbolicznymi granicami narodu a fizycznymi, widocznymi gołym okiem, namacalnymi granicami państwa[3].

Genealogie intelektualne

Nie ma zgodności co do tego, czy zainteresowanie granicami w naukach społecznych i humanistycznych ma długą czy krótką tradycję. Z jednej strony wskazuje się, że już studia uczonych z kręgu „L'Année sociologique" świadczą o zajęciu się wyznaczaniem granic społecznych jako czynności porządkującej uniwersum przedstawień zbiorowych (*représetatations collectives*), w ramach której wprowadza się podstawowe kategorie symboliczne i społeczne dzielące zarówno świat wyobrażony, jak i realne działania. To Émile Durkheim uważał, że w świecie

[3] Nie oznacza to wcale, że – jak się rzekło – nie ma tradycji badań nad tworzeniem granic grup społecznych czy etnicznych podążających tropem Frederika Bartha. Wystarczy przywołać nazwiska takie, jak Eric Wolf, Anthony P. Cohen, John Cole, Katherine Verdery, a nade wszystko polskiego prekursora tego sposobu myślenia, czyli Józefa Obrębskiego. Sumarycznej, a zrazem celnej i wnoszącej oryginalny wkład do interpretacji tej tradycji dokonał Marcin Lubaś (2013).

społecznym istnieją dwie kategorycznie przeciwstawne sfery *sacrum* i *profanum* (Durkheim 1990). Razem z Marcelem Maussem (Durkheim, Mauss 1973 [1903]) argumentowali, że pierwsze kategorie logiczne były faktycznie pochodnymi podziałów społecznych, te zaś wyrażane były w postaci granic przestrzennych nawet na poziomie układu obozowisk grup plemiennych. Inaczej mówiąc, istnieje *homologia* między światem myślowym i rzeczywistością społeczną, czytelna szczególnie w rytuałach religijnych i praktykach przestrzennych. Tradycja tego typu myślenia długo fascynowała francuskich badaczy i przyniosła wybitne strukturalistyczne dzieła Claude'a Lévi-Straussa (1969) czy Rogera Calloisa (1973). Mniej więcej w tym samym czasie, czyli na początku XX wieku, dyskredytowany przez przedstawicieli szkoły *L'Année sociologique* Arnold van Gennep przedstawił powszechnie dziś znaną koncepcję *rites de passage* (van Gennep 2006), w której obrzędy inicjacyjne przedstawiono jako zestaw trójstopniowych działań symboliczno-rytualnych mających odgraniczać różne statusy społeczne jednostek im poddanych. Przeszczepione na grunt brytyjski koncepcje francuskie były rozwijane przez tak wybitne postacie, jak Mary Douglas (2007), Victor W. Turner (2025) czy Edmund Leach (2010).

Z tej tradycji przyjmuję kilka istotnych, acz z pewnością nienowych, stwierdzeń odnośnie do pojęcia granicy i „praktykowania granicy". Pierwszym z nich jest myśl, że *granice służą tworzeniu różnic*. Przeciągnięcie linii granicznej oddziela – zarówno w świecie pojęciowym, jak i fizycznym – to, co na zewnątrz od tego, co wewnątrz. Oczywiście takie strukturalistyczne w istocie rozumowanie ma charakter dualny. W świecie fizycznym prowadzić to może do politycznego rozróżnienia na terytorium „nasze" (w kraju) i „obce" (za granicą) lub też, w świecie kulinarnym, na jadalne i niejadalne bądź surowe i gotowane; w wymiarze temporalnym pozwala na odróżnienie czasu przeszłego (np. epoki komunizmu do 1989 roku w Europie Środkowo-Wschodniej) i teraźniejszego/przyszłego (np. epoki neoliberalnego kapitalizmu w tymże regionie); w wymiarze symbolicznym do rozróżnienia na, przykładowo, męskie i żeńskie, czy też dzikie i oswojone. Zarazem praktycznie wszyscy wspomniani badacze dobrze wiedzieli, że binaryzm w czystej postaci jest konstrukcją, która pomija

istnienie nieuniknionego „trzeciego" elementu i klasyfikacja w istocie zawsze przybiera (co najmniej) postać tercjarną (Baumann 2004). W perspektywie przestrzennej, między naszym a obcym terytorium jest strefa graniczna (pogranicze), niekiedy pas ziemi niczyjej; w perspektywie społecznej, istnienie dwóch płci nie oddaje mnogości możliwości w tym zakresie; w perspektywie czasowej, przejście z jednej epoki do drugiej nie oznacza radykalnej nieciągłości, bowiem zawsze mamy do czynienia z ciągłością w zmianie (samo określenie poskomunizmu implikuje, że transformacja ustrojowa opisuje czasy przejścia „od – do"). W perspektywie religijnej, między Augustiańskim *eternitas* (świętym) i *tempus* (doczesnym) jest *aevum*, strefa pośrednia (Buchowski 1993). Można konceptualnie wyznaczyć „liniową" granicę, niemniej niemal natychmiast wytwarza czy powołuje ona do życia strefę pośrednią. To prawda, istnieje motywowana względami praktycznymi i poznawczymi *konieczność* wyznaczania i symboliczno-rytualnego zaznaczania granic. Przywołane *rites de passage* mają symboliczne oddzielać jeden stan społeczny od drugiego, np. panny/kawalera od żony/męża, mężatki/męża od wdowy/wdowca, żywego od martwego. Wszelako w samych obrzędach przejścia pojawia się zawsze stan pośredni, rozgraniczający dwa odmienne stany. W perspektywie czasowej to faza liminalna (Turner 2025), przestrzennej to pogranicze, symboliczno-społecznej to „ni pies, ni wydra" – już nie-A, jeszcze nie-B. Jak pokazywała już XIX-wieczna etnologia, to właśnie strefa pośrednia uznawana jest za nadzwyczajną, wyjątkową, często groźną, budzącą niepokój, co sprawia, iż jest a obwarowana licznymi tabu.

Z tych różnych antropologicznych i socjologicznych koncepcji płynie kilka istotnych, z pewnością nienowych, stwierdzeń odnośnie do pojęcia granicy i „praktykowania granicy". Pierwszym z nich jest myśl, że granice służą tworzeniu i zaznaczaniu różnic. Przeciągnięcie linii granicznej oddziela – zarówno w świecie pojęciowym, jak i fizycznym – to, co na zewnątrz od tego, co wewnątrz. Oczywiście takie strukturalistyczne rozumowanie ma charakter dualny. W świecie fizycznym prowadzić to może do politycznego rozróżnienia na terytorium „naszego" (w kraju) od „obcego" (za granicą).

Współczesne praktyki (inspiracje) badawcze

Powołuję się na te odległe w czasie refleksje odnoszące się do granicy rozumianej – widać to wyraźnie – w sensie społeczno-symbolicznym, a nie tylko przestrzenno-politycznym po to, aby od razu wskazać na tok prezentowanego wywodu, który odbiega od potocznego i przez długi czas dominującego również w *border studies* postrzegania granicy. Takie „geograficzne" wyobrażenie pogranicza przedstawia je jako „region, który podzielony przez linię graniczną między dwoma państwami" (Wilson, Donnan 2012: 9)[4]. I choć początków współczesnych zainteresowań tak pojmowanymi *granicami przestrzennymi* szuka się zazwyczaj w dziełach Henri Lefebvre'a (1974), to de facto w naukach społecznych zaczęto granice i pogranicza państw problematyzować w terminach ich funkcji regulującej życie państw, społeczeństw i migrujących jednostek dopiero pod koniec lat 80. XX wieku (Donnan, Wilson 2006 ; Wilson, Donnan 2012). Zainicjowały je badania prowadzone w Stanach Zjednoczonych dotyczące granicy amerykańsko-meksykańskiej (Anzaldua 1987; Rosaldo 1989; Kearney 1991; 1995), która od tego czasu stała się wręcz paradygmatyczną granicą, w odniesieniu do której przez lata charakteryzowano inne. To w ramach tych studiów wprowadzono znane dziś powszechnie pojęcia transgraniczności, transnarodowości, kontynentalnych i transkontynentalnych sieci powiązań (Glick Schiller, Basch, Szanton-Blanc 1992; Vertovec 2012). W ostatniej dekadzie XX wieku wskazywano na malejącą rolę państw narodowych w globalizującym się świecie oraz rosnący przepływ towarów, kapitału i ludzi. Wszystkie te zjawiska wynikały

[4] Wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego moje.

Nie oznacza to rzecz jasna, że studia tego typu nie były problematyzowane. „Geografia, na przykład, skupiała sie na badaniu przestrzennego wymiaru granic oraz sposobów, w jaki terytorium i środowisko fizyczne współoddziaływują ze społecznymi, gospodarczymi, politycznymi i kulturowymi warunkami narodów i państw" (Wilson, Donnan 2012: 8). Wskazuję jedynie, że problematyzowanie sposobu „istnienia" granicy kładzie nacisk na różne aspekty rzeczonej „granicy". Podobna uwaga odnosi się do pierwszych badań innych dyscyplin, takich jak socjologia, historia, ekonomia czy nauki polityczne (por. Wilson, Donnan 2012: 4-12).

z przemian wpisanych w neoliberalny kapitalizm[5]. Upadek bloku sowieckiego, a następnie poszerzenie Unii Europejskiej, słowem, włącznie wielu krajów w krwioobieg gospodarki światowej, a ludzi w transnarodowe powiązania, dało tego rodzaju poglądom i badaniom dodatkowy impuls.

Mechanizmy tworzenia i utrzymywania granic grupy a nacjonalizm

Po tym wstępie, którego celem było pokazanie, że *myślenie granicami* ma głębokie antropologiczne korzenie, co wyraża bogata tradycja studiów nie tylko etnologicznych, w których łączono różne aspekty idei granicy i jej aplikowania w życiu codziennym i które przechodziły przez różne fazy, przejdę do – z punktu widzenia mej obecnej argumentacji – wydarzenia zasadniczego w historii badań nad granicami w antropologii. Chodzi o pracę zredagowaną przez Frederika Bartha (1969b) – *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, do której wstęp autorstwa redaktora (Barth 1969a) stał się jednym z kamieni milowych studiów nad granicami społecznymi. Dla antropologii najważniejsze okazały się stwierdzenia, że to nie kultura, lecz utrzymywanie na zasadach logiki dychotomicznej granic (*border maintenance*) między grupami stanowi o istnieniu grup. W pierwszym rzędzie, otworzyło to drzwi do przemyślenia na nowo pojęcia kultury, która przestała być koncepcją opisującą i wyjaśniającą istnienie (izolowanych) grup społecznych. Kultura i społeczeństwo nie są tożsame. Odtąd kultury nie postrzega się wyłącznie jako systemu podzielanych przez grupę wiedzy, wartości i symboli, ale jako arenę negocjacji sensów, które dla różnie usytuowanych w hierarchii społecznej aktorów mogą mieć różnolite znaczenia (Schiffauer 1997), często wręcz sprzeczne. Tym samym na kulturę wypada spojrzeć nie tylko jak na abstrakcyjny koncept w głowach jej nosicieli lub badaczy, lecz (również, a może przede wszystkim), jak na zjawisko praktykowane w codziennych działaniach. Od czasów Bartha etniczność

[5] „Przy analizie transnacjonalizm trzeba zacząć od uznania, że dziś świat jest powiązany globalnym systemem kapitalistycznym*"* (Glick Schiller, Basch, Szanton-Blanc 1992: 8).

nie jest też formą tożsamości kulturowej, lecz sposobem zorganizowania życia społecznego[6]. Przynależność do grupy to nie kwestia podzielania tej samej kultury, lecz auto-przypisania (*self-ascription*) i przypisania do niej przez innych (*ascription*). Przypisanie implikuje arbitralność, a ten przymiot otwiera pole do manipulacji. W efekcie tożsamości etnicznej nie postrzega się tu jako wrodzonej właściwości zakotwiczonej w zestawie cech kulturowych danej grupy. Etniczność znamionuje sytuacyjna elastyczność. Jak po latach zauważyła jednak Katherine Verdery (1974: 36-39), elastyczność tożsamości etnicznej jest w stosunkowo wysokim stopniu ograniczona w państwach narodowych, szczególnie mających długie tradycje istnienia.

Dodajmy od razu, że państwo narodowe, wykorzystując swą pozycję hegemona politycznego i kulturowego przyjmuje rolę podmiotu kształtującego tożsamości etniczne. Inaczej mówiąc, zarządza różnicami i tożsamościami etnicznymi – tak w obrębie swego terytorium, jak i w relacji do innych państw i tożsamości.

W odniesieniu do moich rozważań, najważniejsza innowacja Frederika Bartha polegała na zwróceniu uwagi na rolę *różnicy* w mechanizmie podtrzymywania granic między grupami. Bartha, wraz z grupą badaczy, których artykuły znalazły się w *Ethnic Groups and Boundaries*, interesowały zagadnienia społeczności, które w latach 50. i 60. XX wieku badali – a były to grupy etniczne rozsiane po całym globie. Wraz z upływem czasu i zmianą sytuacji na świecie poszerzenie studiów o tematykę narodów i państw narodowych stało się nieuniknione.

W dość powszechnej opinii, państwo narodowe – wyrażając całą rzecz w największym skrócie – staje się instrumentem wytwarzania etniczności przez czynienie ze zwykłych różnic, różnic istotnych. W każdym nowożytnym społeczeństwie istnieją różne klasy społeczne. Według Antonio Gramsciego (1950), ale rzecz jasna nie tylko niego, klasy dominujące są w stanie narzucić własną wizję, która staje się hegemoniczna. Aby legitymizować swoją dominację elity wytwarzają *idiom*, dzięki któremu różne grupy społeczne identyfikują się z wytworzoną całością zwaną grupą

[6] "Głównym obiektem badań – jak pisze Barth – stają sie *granice* etniczne definiujące grupę, a nie zawartość kulturowa, którą ona zamyka" (Barth 1969a: 15).

etniczną lub narodową. Tym idiomem jest coś, co w powszechnie znanych dyskursach opisuje się jako kultura, tradycja, wspólnota losu. Różnice społeczne zostają przesłonięte i zneutralizowane przez wytworzone poczucie homogeniczności kulturowej. W państwie narodowym, technologia rządzenia wymaga nie tylko praworządności, jak chciałby tego Jurgen Habermas, lecz także jedności ideowej, w szczególności etniczno-narodowej. Tak więc to państwo jako twór polityczny wytwarza mit, który pozwala mu zarządzać zunifikowaną kulturowo i zintegrowaną ideowo populacją, która na taki kontrakt się godzi i akceptuje użycie przez aparat państwa narzędzi prawa i przemocy mających chronić grupę przed zagrożeniami zewnętrznymi i utrzymać jej wewnętrzną jedność. Podsumowując, twórcy państw narodowych są kreatorami tożsamości narodowych, a następnie ich zarządcami.

Historycznie rzecz biorąc, powyższa prawda tylko częściowo odnosi się do dzisiejszych narodów i państw Europy Środkowej. Tutaj procesy przebiegały często odwrotnie – od idei narodu do budowania państwa narodowego. W uproszczeniu, ukonstytuowanie się wielu z nich to efekt oddziaływania ideologii narodowej na elity poszczególnych etni (Smith 2009), które zamieszkiwały w zasadzie cztery XIX-wieczne imperia: rosyjskie, pruskie, austriackie i osmańskie. Masy ludowe tych etni, a chodzi tu zwłaszcza chłopów, nie posiadały świadomości narodowej. „Odrodzenie narodowe" wymagało powołanie do życia narodów w nowoczesnym tego słowa znaczeniu poprzez przekonanie mas, że w skład owych narodów wchodzą i je współtworzą. Jak się rzekło, postawa taka zbudowana jest na koncepcji *różnicy*, dzięki której naród można odróżnić się nie tylko od tytularnych etni istniejących mocarstw, przedstawianych jako ciemiężcy, ale też od równie ciemiężonych grup/narodów sąsiednich. Idąc za Johannem G. Herderem (2020) – wyrażając się we współczesnych terminach – uznano wyobrażaną, ale i urzeczywistnianą w praktyce politycznej wspólnotę opartą na języku i kulturze oraz wyimaginowaną wspólnotę krwi, za czynniki stanowiące o odrębności narodowej, dającej prawo do własnego państwa (por. Schulze, 1985: 50 ff.). Godny statusu suwerena naród ma być strażnikiem dziedzictwa kulturowego grupy zamieszkującej określone terytorium, które stanowi jego własność (ojczyznę).

Korzystając z geopolitycznych przetasowań, „narodotwórcy" w Europie Środkowej ukonstytuowali pełnoprawne, posiadające własne państwa narody w kilku zasadniczych fazach. Rozciągały się one od 1830 roku, kiedy to niepodległość uzyskała Grecja, przez Traktat Wersalski (1919 rok), aż po rozpad Związku Sowieckiego i Jugosławii, którego ostatni akt stanowi uzyskana w 2008 roku niepodległość Kosowa. Czy to otwarcie, czy podświadomie narodowcy dążyli do urzeczywistnienia mitu "wielkiej architektury" (*great architecture*), który okazuje się "wielką iluzją". Miraż ten napędzany był "zasadą narodowości, [która] zakłada, że naród i państwo powinny być tożsame" (Brubaker 1998: 274). W Europie Środkowej konkurujące ze sobą narody czynnie, nadzwyczaj często zbrojnie i przez wysiedlenia, próbowały osiągnąć taki ideał narodowej spójności i czystości (por. Cattaruzza 2010).

W polskim przypadku, w rezultacie II wojny światowej, międzywojenne państwo zostało przekształcone ze społeczeństwa ongiś wielonarodowo-religijno-językowo-kulturowego (choć zresztą otwarcie dążono do polonizacji mniejszości) w kulturowo homogeniczne. Co więcej, komuniści czynili wszystko, aby narzucić etno-ideologiczną jedność i zwalczali wszelkie działania odśrodkowe. Przez prawie pięć dekad zbudowano państwo narodowe spełniające zasadę narodową (*principle of nationality*), w którym "jednolita etnicznie i kulturowo populacja zamieszkuje w granicach państwa, a granice państwa zbieżne są z granicami populacji etnicznej i kulturowej" (Smith 1995: 86). W miejsce obserwowanej w metropoliach Europy Zachodniej super-różnorodności (*superdiversity*) (Vertovec 2007), powodowanej w dużej mierze migracjami międzykontynentalnymi, mieliśmy w Polsce do czynienia, przynajmniej w sensie etniczno-kulturowym, z super-homogenicznością (*superhomogeneity*) (Buchowski 2020: 81–82). Taka wizja kraju, sposób wyobrażania sobie jaki on „powinien być" trwa wbrew obecności miliona migrantów zarobkowych zza wschodniej granicy i innych stron świata, a w okresie od 24 lutego 2022 roku, dodatkowego miliona uchodźców wojennych z Ukrainy osiadłych obecnie w Polsce. W sumie migranci i uchodźcy stanowią dziś 7-10 % mieszkańców kraju[7].

[7] Według Warsawa Enterprise Institute w Polsce mieszka 3,5-4 mln cudzoziemców – ok. dwie trzecie z nich, to Ukraińcy (Wyszomierski 2025). Znaczyłoby to, iż stanowią oni około 10 procent osób przebywających w Polsce.

Ich wizualna i audialna percepcja na ulicach i w miejscach pracy wciąż nie jest w stanie zmienić kreowanego przez trzy pokolenia wyobrażenia zuniformizowanego państwa narodowego. Jak pokażę, ma to szczególnie dramatyczny wpływ na los imigrantów, zwłaszcza muzułmanów i tych odbieranych jako muzułmanie.

Można więc przyjąć, że proces stanowienia państwa narodowego przebiegał odmiennie w różnych strefach czasowych nacjonalizmów (Gellner 1991). Niemniej niezależnie od tego, czy to państwo tworzyło naród, czy naród tworzył państwo, *różnica* definiowana jako *różnica* kulturowa i *granica* przestrzenna stanowiły istotę kwestii narodowej. Wracamy tym samym do Herderowskiej figury narodu, grupy, która posiada zamieszkiwane przez siebie terytorium. Władający państwem narodowym zarządzają możliwie jednolitą kulturowo-etnicznie populacją ukonstytuowaną dzięki hegemonii idei nacjonalistycznych[8]. W wyniku historycznych meandrów – od walk narodowowyzwoleńczych, przez masowe przesiedlenia, po czystki etniczne – w Europie Środkowej owa zwartość kulturowo-etniczna stała się kwestią zasadniczą. Historia powojennej Polski doprowadziła do normalizacji wyobrażenia o homogeniczności. Wszelkie symptomy jej naruszenia budzą strach przed utratą spójności. Napływający obcy jawią się jako agenci śmiertelnego wręcz zagrożenia dla spójności narodowej. Sposobem na ich powstrzymanie jest strzeżenie granic własnego państwa, aby obce elementy nie kalały czystości grupy. Tama na granicy jest jednocześnie tamą społeczną. Wytworzona i bezustannie wytwarzana granica społeczna przekłada się na granicę terytorialną. Zachodzi między nimi *homologia*.

Znaczący Inni i ich kategorie

Zgodnie z logiką binarną, świat ludzi dzieli się na Swoich i Innych. Wspomniana na początku tradycja antropologiczna poucza nas jednak, że

[8] Wyraz temu dał choćby wprost Franjo Tudjman: "W demokratycznej Chorwacji zorganizowaliśmy swoje sprawy tak, jak Serbowie w Serbii, Słoweńcy w Słowenii, Macedończycy w Macedonii, jak wszyscy inni ludzie na świecie. *Tu w Chorwacji, to Chorwaci są suwerenami*…" (cyt. za Hayden 2000: 68).

w świecie społecznym dychotomia w czystej postaci rzadko występuje. Ponownie upraszając rzecz całą, odmienność nie-Nas od Nas stopniuje się zgodnie z miarą arbitralnie stanowionej *różnicy*. Różnica może być po prostu konstatowana i właściwie niewiele znaczy, tzn. czyniąc jakoś dystynkcję tożsamościową nie różnicuje ludzi z poszczególnych grup na tyle, aby ich antagonizować lub hierarchizować. Jesteśmy po prostu inni bez żadnych specjalnych konsekwencji – na przykład, ktoś jest Polakiem i jego językiem komunikacji jest polski, a ktoś jest Słowakiem i jego językiem jest słowacki. Różnica może jednak różnicować w sposób antagonizujący i hierarchizujący.

Kategoria Innych staje się zatem stopniowalna. W 1998 roku Anna Triandaffylidou wprowadziła pojęcie „Znaczących Innych" (*Significant Others*). Według niej Znaczący Inni „reprezentują to, czym dana grupa nie jest" (Triandafyllidou 2001: 33), a są nimi zazwyczaj „inne narody bądź grupy etniczne postrzegane jako zagrożenie dla [własnego] narodu" (Triandafyllidou 1998: 594). Znaczący Inni uosabiają cechy uznawane za nieprzystające do Nas lub nieprzystojące Nam, jako że są po prostu obce lub złe. Konstruowanie Znaczących Obcych dokonuje się na drodze „podwójnej negacji" (*double negation*). Po pierwszym, właśnie przedstawionym, kroku stereotypowego wytworzenia Znaczących Innych jako negacji zasad ucieleśnianych przez Nas, następuje drugi. My, nasz "naród jest odwrotnością takiego właśnie negatywnego wyobrażenia" (Schiffauer 2003: 106). Inaczej mówiąc, po sporządzeniu listy cech negatywnych, charakteryzujących Znaczących Innych, stwierdza się, że My z pewnością tacy nie jesteśmy. Podwójna negacja to najporęczniejszy sposób wypełnienie pustego znaczącego (*empty signifier*) jakim jest tożsamość narodowa. Wypełnianie tego znaczącego pozytywnymi treściami jest bowiem przedmiotem kontestacji różnych grup społecznych walczących o uzyskanie statusu hegemona kulturowego. (Stąd na przykład, spory o to, co stanowi rdzeń tradycji narodowej, czym jest autentyczny patriotyzm i kto jest prawdziwym patriotą?)

Lecz na identyfikacji Znaczących Innych gradacja grup się nie kończy. Uważam, że zjawiska, które obserwujemy w Polsce i w Europie od 2015 roku, skłaniają do rozróżnienia przynajmniej dwóch podkategorii

Znaczących Innych. Z jednej strony są to Inni scharakteryzowani przez Annę Triandyffalidou. Proponuję, aby nazywać ich Swojskimi Znaczącymi Innymi. W przypadku polskim są to chociażby Rosjanie, Niemcy czy Ukraińcy, a więc sąsiednie grupy narodowe, z którymi łączy *Nas* historia i które dzielą z *Nami* wiele kodów kulturowych. W określonych kontekstach mogą być wrodzy, przedstawiani jako znienawidzeni, niemniej bliskość terytorialna i wspólna przestrzeń dla społecznych interakcji sprawia, że nie są postrzegani jako całkowicie obcy.

Z drugiej strony są to nieoswojeni znaczący Inni. To ludzie pochodzący z nieznanych większości społeczeństwa polskiego – tu użyję archaicznego terminu antropologicznego – kręgów kulturowych, co sprawia, że postrzegani są jako *Obcy*. Ze względu na ich pochodzenie można ich też nazwać *Odległymi Obcymi*; ze względu na ich śladową obecność w kraju – *Nieobecnymi Obcymi*; ze względu na stosunek wielu ludzi do tych grup – *Wrogimi Obcymi*. Kogo postrzega się jako *Odległego / Nieobecnego / Wrogiego Obcego*?

Odlegli/Nieobecni/Wrodzy Obcy – kim są i dlaczego?

Kreowanie Obcych zaczęło się na dobre w 2015 roku. Zjawisko to pozwalam sobie nazywać *zwrotem ksenofobicznym* (*xenophobic turn*) (Buchowski 2020: 81), który polegał na radykalizacji nieprzyjaznego stosunku do ludzi uznawanych za obcych, w szczególności do imigrantów i uchodźców, nade wszystko muzułmanów. Wystarczy powiedzieć, że według danych Europejskiego Sondażu Społecznego w dekadzie 2002-2012 Polacy wykazywali w Europie najbardziej przyjazne postawy wobec osób ubiegających się o azyl. Niemal dwie trzecie (63.4 procent) wyrażało opinię, że należy przyjmować uciekinierów z miejsc ogarniętych konfliktem (Bachman 2016). Niemniej odrzucających uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki systematycznie przybywało: od około jednej trzeciej w 2013 r., do prawie połowy we wrześniu 2015 r. (Andrejuk 2015: 11), do trzech czwartych (75 procent) na koniec 2017 r. (CBOS 2017: 3). Migrantofobię wykazywały ludzie niezależnie od miejsca zamieszkania,

przynależności klasowej, wykształcenia czy wieku (Mikulska-Jolles 2016:4-6).

Jakie były przyczyny tego zwrotu? Oczywiście, wzbudzenie paniki moralnej[9] wymaga spełnienia pewnych warunków wyjściowych. Jej podstawę stanowić może brak poczucia bezpieczeństwa, w szczególności bytowego. Wskazać też należy na czynnik nazwany przez Ralpha Grillo (2003) *niepokojem kulturowym* (*cultural anxiety*). Jego pojawieniu się sprzyjać mogą z jednej strony przesłanki mające swe korzenie w historii, a z drugiej polityce. Zacznę od tych drugich. Walczący w czasie „kryzysu uchodźczego" obóz prawicowy postawił właśnie na migranto-/ islamofobię jako środek zdobycia władzy – jak się okazało skuteczny. Dawał temu wyraz w licznych wystąpieniach publicznych. Jak pisał Paul Rabinow, dyskursywnie wytworzone „przedstawienia są faktami społecznymi", które działają jako „potężne i efektywne siły" (Rabinow 1999). Po zdobyciu władzy stygmatyzowanie *Obcych* stała się technologią jej sprawowania mającą ewokować panikę moralną i niepokój kulturowy. Motywem przewodnim tej technologii było zapewnienie bezpieczeństwa, którą napędzały idee w gruncie rzeczy nacjonalistyczne i ksenofobiczne.

Dlaczego upowszechnienie tego rodzaju paniki było możliwe w kraju, w którym do 2015 roku migrantów było niewielu, a muzułmanie stanowili mniej niż 0.1 procenta mieszkańców kraju? Jak możliwa stała się „islamofobia bez muzułmanów", czy, jak na sześć lat przed kryzysem

[9] Rozumiem panikę moralną w kategoriach zaproponowanych dawno temu przez Stanleya Cohena (2002 [1972]), a następnie rozwiniętych przez Ericha Goode'a i Nachmana Ben-Yehudę (1994). Odnosi się ona do nieproporcjonalnego zaniepokojenia ze strony grup społecznych („ludowych diabłów") i (rzekomych) zjawisk przez nie generowanych, które są postrzegane jako zagrożenie dla istniejącego status quo lub dobrobytu społecznego. Panice moralnej związanej z „diabłami" towarzyszy wrogość. Panika moralna była pierwotnie postrzegana jako zjawisko efemeryczne i epizodyczne, ale może mieć długotrwałe konsekwencje instytucjonalne i normatywne. Chociaż niektóre obawy mogą być postrzegane i traktowane jako obiektywne (Cohen), nieuchronnie dochodzi do dyskursywnej konstrukcji danej kwestii (Goode i Ben Yehuda). W proces ten zaangażowanych jest wiele podmiotów społecznych: zwykli ludzie, media, politycy i ustawodawcy, organy ścigania oraz aktywiści. Panika moralna może mieć różne źródła, od oddolnych obaw społecznych, przez „średnią warstwę władzy i statusu" (Critcher 2008: 1133), po elity (polityczne). Ten ostatni rodzaj wywoływania paniki moralnej przez elity jest dla nas szczególnie interesujący.

uchodźczym pisała Renata Włoch (2009), „islamofobia fantomowa"? W tym momencie powraca kwestia rozumienia narodu i państwa narodowego. Opisany powyżej bagaż historyczny społeczeństwa polskiego stanowił podatne podłoże dla rozbudzenia emocji nacjonalistycznych. Ksenofobia wobec Obcych wpisuje się w logikę nacjonalizmu. Dla wielu ludzi ideał homogenicznego narodu jawi się jako wartość, której należy za wszelką cenę bronić.

Niemniej zapytać z kolei można, dlaczego ksenofobia dotyczy akurat muzułmanów? Powiedzieć, że dlatego, iż zostali w ten sposób wykreowani w dyskursach prawicowych – i nie tylko takich – to stanowczo za mało. W dużej mierze są one pochodną dyskursów powszechnych w innych, nie tylko europejskich krajach, w których dominuje motyw zderzenia cywilizacji. W Polsce ma on swe dodatkowe podłoże. Jest nim mit „frontowego orientalizmu" (*myth of forntier orientalism*) (Gingrich 2015), który jest szczególną formą *antemurale Christianitatis*. Polska, jawi się jako przedmurze chrześcijańskiej Europy i obrońca cywilizacji zachodniej, przed naporem barbarzyńskiej dziczy ze Wschodu – pohańców, bolszewików i ich spadkobierców.

> Dziś Polska, jutro to będzie Belgia, Francja lub Hiszpania… To tylko początek. Dyktatorzy nigdy się nie zatrzymają… *Polska zrobi wszystko, aby zatrzymać zło, które zagraża Europie. Przez wieki* Polska *strzegła naszego wspólnego domu*. Kiedy trzeba stawiać czoła najeźdźcom, tyranom, a ostatnio totalitarnym dyktaturom, *zawsze staliśmy na linii frontu*… Gdy tylko ktoś usiłuje się wedrzeć do naszego domu, my bronimy tego domu. Trzymajmy się razem. Obrońmy Europę (Morawiecki 2021, podkreślenia moje).

Narodowy mit wzmacniany jest przez praktyki urasawiania (*racialization*) osób przybywających z Bliskiego Wschodu i Afryki mających w oczach lokalnego społeczeństw karnację różniącą sie od "europejskiej". W ten sposób dochodzimy do konkluzji, że dla podzielających emocje paniki moralnej i niepokoju kulturowego ultymatywnymi Wrogimi Obcymi są urasowieni muzułmanie identyfikowani z uchodźcami spoza kręgu Swojskich Znaczących Innych.

Konkluzja taka rzuca pewne światło i pozwala zinterpretować fakt, dlaczego *en masse* Polacy byli tak otwarci (choć są w coraz mniejszym stopniu) na uchodźców z Ukrainy, tych Oswojonych Znaczących Innych, a są tak nieprzychylni wobec ludzi w drodze przybywających z rejonów postrzeganych jako zamieszkiwane przez muzułmanów i innych Odległych Obcych. Co więcej, ci Obcy nie muszą być wcale obecni (badania pokazują, że trzy czwarte Polaków nigdy w życiu nie spotkała muzułmanina [Stefaniak 2015][10]). Widać wyraźnie, że nie chodzi tu o to, co stanowi materię polskości, ponieważ co do tego zgody nie ma i nie będzie. Chodzi o określenie tego, co *nie jest Naszością*, co jest czymś, co odrzucamy. I w tym właśnie sensie rację miał Fredrik Barth, że w grze jest mechanizm utrzymywania granic grupowych, a nie różnice zawartości kulturowej. Te ostatnie są racjonalizacją strukturalnego fenomenu. Lecz Barth, jakby na marginesie, zauważył, że: "Granice, którym musimy poświęcić naszą uwagę, to oczywiście *granice społeczne*, choć mogą one mieć swoje *terytorialne* odpowiedniki" (Barth 1969a: 15). W państwie narodowym, którego zadaniem jest strzeżenie granic, symboliczny mechanizm wytwarzania granic społecznych przekłada się na tworzenie granic fizycznych, w niektórych okolicznościach znaczonych nie tylko symbolicznie (słupy graniczne, flagi, posterunki). Kiedy uwzględnimy ten argument, przestaje dziwić, że spektakularna zapora powstała na granicy polsko-białoruskiej, a nie ma jej na granicy ukraińsko-polskiej. Bronimy się przed Obcymi, przed roznosicielami chorób, gwałcicielami kobiet i zoofilami, złodziejami i leniami albo barbarzyńskimi brutalnymi imperialistami. Wobec urasowionych i animalizowanych[11] Ultymatywnych Obcych usprawiedli-

[10] Dudzińska i Kotnarowski (2019) podają nawet, że tylko 12 procent mieszkańców Polski zna jakąkolwiek osobę, która wyznaje islam.

[11] Skrajnym przykładem takiej postawy było rzekome znalezienie w telefonie „nielegalnego migranta", który przekroczył granicę polsko-białoruską w 2021 roku filmiku przedstawiającego akt zoofilii. W czasie transmitowanej na żywo i wielokrotnie powtarzanej konferencji ówczesnego Ministra Spraw Wewnętrznych Mariusza Kamińskiego oraz Ministra Obrony Narodowej Mariusza Błaszczaka, nie tylko pokazano ten „akt", ale pasek na ekranie brzmiał: „Zgwałcił krowę i chciał wjechać do Polski". Jak się okazało, materiał, o którym mowa, został skopiowany ze starych filmów przechowywanych w Internecie (Kublik 2021). Pokazywano także wtedy zdjęcia aktów pedofilskich i dekapitacji (Badowski 2021; por. Buchowski 2024: 287, przyp. 13).

wione jest nieludzkie ich traktowanie, co zamieniło w niedalekiej przeszłości pokojową granicą i pogranicze, w zmilitaryzowane „pola śmierci" (Nevins 2002: 144, cyt. za De Genova 2013: 1182). Jak wskazują aktywiści, militaryzacja pogranicza kosztowało już życie co najmniej 130 osób (Raport 2024). Co więcej, granice fizyczne sięgają poza granice państwowe. Tych, którym udało się przedostać umieszcza się w ośrodkach dla cudzoziemców, w ośrodkach strzeżonych z reżimem praktycznie więziennym (Schmidt 2020). Prewencyjny kordon sanitarny chroniący naród przed skażeniem obowiązuje niezależnie od miejsca.

Wobec Znaczących Swojskich Obcych nie musimy, a w obecnej sytuacji geopolitycznej nawet nie wypada, bronić się w ten sam sposób. Tymczasem sekurytyzacja fizycznych granic wobec Obcych potrafi rozciągać się poza aparat państwa. Strzeżenie granic grupowych bywa tak dalece internalizowane, że niektórzy cywile przejmują funkcje władzy na siebie. W codziennych dyskursach i na forach internetowych wytwarzają bariery symboliczne. Poprzez liczne praktyki – od aktów przemocy werbalnej wobec urasowionych migrantów, przez zgłaszania faktu przekroczenia granicy, po czynne wyłapywanie bądź gnębienie imigrantów już obecnych w kraju przez „patrole patriotyczne" (Mierzyńska 2024) – strzegą granic narodu przed ich przekraczaniem przez Wrogich Obcych, przed penetracją terytorium i ciała narodu przez niebezpiecznych intruzów. Po zwrocie ksenofobicznym, motywowanej *organicznym nacjonalizmem* restrykcyjnej polityki migracyjnej wobec Obcych nie jest w stanie zmienić również rząd, który szedł do wyborów szermując hasłami obrony wartości demokratycznych, przestrzegania międzynarodowych konwencji i praw człowieka (Buchowski 2024). Odstępstwo od takiej polityki oznaczałoby polityczne samobójstwo w ksenofobicznie, nacjonalistycznie i populistycznie nastawionym społeczeństwie.

Bibliografia

Andrejuk, K. (2015). *Postawy wobec imigrantów w świetle wyników Europejskiego Sondażu Społecznego 2014–2015. Polska na tle Europy* [Working Paper nr 2]. Warszawa: IFiS PAN.

Anzaldua, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: aunt lute book.

Bachman, B. (2016). Diminishing Solidarity: Polish Attitudes toward the European Migration and Refugee Crisis. *Migration Policy Institute*, 16.06.2016. Pozyskano z http://www.migrationpolicy.org/article/diminishing-solidarity-polish-attitudes-toward-european-migration-and-refugee-crisis

Badowski R. (2021). "Wiadomości" TVP info poszły na całość, pokazano drastyczne, zoofilskie zdjęcia. *Na:temat*, 28.09.2021. Pozyskano z https://natemat.pl/375607,zgwalcil-krowe-wiadomosci-tvp-pokazaly-zdjecia-zoofilskie-i-pedofilskie

Barth, F. (1969a). Introduction. W: F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (s. 11-38). Oslo: Universitetsforlaget.

Barth, F. (red.) (1969b). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Baumann, G. (2004). Grammars of Identity/Alterity: A Sructural Approach. W: G. Bauman, A. Gingrich (red.), *Grammars of Identtity/Alterity: A Structural Approach* (s. 18-50). New York-Oxford: Berghahn Books.

Brubaker, R. (1998). Myth and Misconceptions in the Study of Nationalism. W: J. S. Hall (red.), *The State of the Nation* (s. 272–306). Cambridge: Cambridge University Press.

Buchowski, M. (1993). *Magia i rytuał*. Warszawa: Instytut Kultury.

Buchowski, M. (2020). Distant vs. Familiar Significant Others: Attitudes towards Absent Muslim Refugees and Extant Labor Migrants in Poland, *Asian Journal of Peacebuilding* 8 (1), 75-93.

Buchowski, M. (2024). Autorytaryzm rządy prawa a reżim graniczny. Przypadek Polski. *Lud*, 108, 270-305.

Callois, R. (1973). *Żywioł i ład* (przeł. A. Tatarkiewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Cattaruzza, M. (2010). 'Last Stop Expulsion' – The Minority Question and Forced Migration in East-Central Europe: 1918–49 to Hans Lemberg, in Memory. *Nations and Nationalism*, 16 (1), 108–126.

CBOS (Centrum Badania Opinii Społecznej). (2017). *Komunikat z badań Nr 163/2017: Stosunek do przyjmowania uchodźców*, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej. Pozyskano z https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_163_17.PDF

Cohen, S. (1972) 2002. *Folk Devils and Moral Panics*. 3rd ed. London, UK: Routledge.

De Genova N. (2013). Spectacles of Migrant "Illegality": The Scene of Exclusion, The Obscene of Inclusion. *Ethnic and Racial Studies*, 36 (7), 1180–1198.

Critcher, C. 2008. Moral Panic Analysis: Past, Present and Future. *Sociology Compass*, 2 (4), 1127–1144.

Donnan, H., Wilson, T. M. (2007) [1999]. *Granice tożsamości, narodu, państwa* (tłum. M. Głowacka-Grajper). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza* (przeł. M. Bucholc). Warszawa: PIW.

Dudzińska, A. Kotnarowski, M. (2019). Imaginary Muslim: How the Polish Right Frames Islam. *Brookings*, 24.07.2019. Pozyskano z https://www.brookings.edu/articles/imaginary-muslims-how-polands-populists-frame-islam/

Durkheim, É. (1990) [1912]. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (przeł. A. Zadrożyńska). Warszawa: PWN.

Durkheim, É., Mauss, M. (1973) [1903]. O niektórych pierwotnych formach klasyfi kacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi (przeł. J.W. Szacki). W: M. Mauss: *Socjologia i antropologia* (s. 707-802). Warszawa: PWN.

Friedland, R. (2002). Money, Sex and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism. *Sociological Theory*, 20 (3), 381–425.

Gellner, E. 1991 [1983]. *Narody i nacjonalizm* (przeł. T. Hołówka). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Gennep, van A. 2006 [2009]. *Obrzędy przejścia* (przeł. B. Biały). Warszawa: PIW.

Gingrich, A. (2015). The Nearby Frontier: Structural Analyses of Myths of Orientalism. *Diogenes*, 60 (2), 60–66.

Glick Schiller, N., Basch, L., Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A New Theoretical Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, 1-24.

Goode, E., Ben-Yehuda, N. (1994). Moral Panics: Culture, Politics, and Social Construction. *Annual Review of Sociology* 20, 149-171.

Gramsci, A. (1950). *Listy z więzienia* (przeł. M. Brahmer). Warszawa: Czytelnik.

Grillo, R. D. (2003). Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory* 3 (2), 157–173.

Hayden, R. M. 2000. *Blueprints for a house divided. The Constitutional Logic of the Yugoslav Conflicts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Herder, J. G. (2000). *Myśli o filozofii dziejów (wybór)* (przeł. Z. Skuza). Warszawa: Elipsa.

Kearney, M. (1991). Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire. *Journal of Historical Sociology*, 4 (1), 52-74.

Kearney, M. (1995).The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 4, 547-565.

Kublik, A. (2021). "Wiadomości" TVP już dwa dni epatują zdjęciem „uchodźcy z krową". Wbrew ustawie medialnej. „Gazeta Wyborcza", 29.09.2021. Pozyskano z https://wyborcza.pl/7,75398,27627902,wiadomosci-tvp-juz-dwa-dni-epatuja-slynnym-zdjeciem-uchodzcy.html

Mikulska-Jolles A. (2016). Młodzi Polacy a uchodźcy – co już na ten temat wiemy? W: D. Hall, A. Mikulska-Jolles, *Uprzedzenia, strach czy niewiedza. Młodzi Polacy o powodach niechęci do przyjmowanie uchodźców* (Analizy, raporty, ekspertyzy, nr. 1/2016) (s. 4-38). Warszawa: Stowarzyszenie Interwencji Prawnej.

Lévi-Strauss, C. (1969) [1962]. *Myśl nieoswojona* (przeł. A. Zajączkowski). Warszawa: PWN.

Lefebvre, H. (1974). *La Production de l'espace*. Paris: Editions Anthropos.

Leach, E. (2010) [1976]. *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych* (przeł. M. Buchowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lubaś, M. (2013). Różnorodność w działaniu. Antropologia granic społecznych niegdyś i obecnie. W: G. Kubica, H. Rusek (red.), *Granice i pogranicza: Państw, grup, dyskursów… Perspektywa socjologiczna i antropologiczna* (s. 25-47). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Mierzyńska, A. (2024). Zwolennicy skrajnej prawicy i kibole tworzą „patrole" przeciwko migrantom. Chcą „czystych ulic". *OkoPress* 27.09.2024. Pozyskano z https://oko.press/zwolennicy-skrajnej-prawicy-i-kibole-patrole-przeciwko-migrantom

Morawiecki, M. (2021). We Defend Europe—Message by Polish PM Morawiecki, 21.11.2021. Pozyskano z https://www.youtube.com/watch?v=0CPW9wRNtVI

Nevins J. (2002). *Operation Gatekeeper: The Rise of the "Illegal Alien" and the Making of the US-Mexico Boundary*. New York: Routledge.

Rabinow, P. (1999)[1986]. Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropololgii (przeł. J. Krzemień). W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 88-122). Warszawa: Instytut Kultury.

Raport (2024). *Przejścia nie ma. Śmierć osób migranckich na granicy Unii Europejskiej z Białorusią*. Pozyskano z https://ocalenie.org.pl/wp-content/uploads/2024/07/pl_no-safe-passage.-migrants-deaths-at-the-european-union-belarusian-border.pdf

Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Books.

Schiffauer, W. (2013). The Logics of Tolerance: Outline for a Comparative Approach to the Study of Tolerance. W: J. Dobbernack, T. Moddod (red.), *Tolerance, Intolerance, and Respect: Hard to Accept?* (s. 103-126). New York: Palgrave Macmillan.

Schmidt, J. (2020). Detencja cudzoziemców jako temat badawczy i wyzwanie metodologiczne. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, 46(2) (176), s. 91-106.

Schultze, H. (1985). *The Course of German Nationalism: From Frederick the Great to Bismarck, 1763–1867*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, A. D. (1995). *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.

Smith, A. D. (2009) [1986]. *Enticzne źródła narodów* (przeł. M. Głowacka-Grajper). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Stefaniak. A. 2015. *Postrzeganie muzułmanów w Polsce: Raport z badania sondażowego*. Warszawa: Centrum Badań nad Uprzedzeniami.

Triandafyllidou, A.(1998). National Identity and the 'Other'." *Ethnic and Racial Studies*, 21(4): 593-612.

Triandafyllidou, A. (2001). *Immigrants and National Identity in Europe*. London:

Routledge.

Turner, V. W. (2025) [1969]. *Proces rytualny. Struktura i anty*-struktura (przeł. E. Dżurak). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Vertovec, S. (2007). Super-Diversity and Its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), 1024–1054.

Vertovec, S. (2012) [2009]. *Transnarodowość* (przeł. I. Kołbon). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Verdery, K. (1994). Ethnicity, nationalism, and state-making. Ethnic groups and boundaries: past and future. W: H. Vermeulen, C. Govers (red.), *Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* (s. 33-58). Amsterdam: Het Spinhuis 1994.

Wilson, T. M., Donnan, H. (2012). Broder and Broder Studies. W: *A Companion to Border Studies* (s. 1-25). Oxford: Wiley-Blackwell.

Włoch, R. (2009). Islam in Poland: Between Ethnicity and Universal Umma. *International Journal of Sociology*, 39 (3), 58–67.

Wyszomierski, W. (2025). *Uniknąć błędów Zachodu. Przestępczość wśród imigrantów a polityki publiczne*. Warszawa: Warsaw Enterprise Institute. Pozyskano z https://wei.org.pl/wp-content/uploads/2025/09/Uniknac-bledow-Zachodu.pdf

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.14 Lud, t. 109, 2025

Wojciech Dohnal
Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
e–mail: wdoh@amu.edu.pl
ORCID: 0000–0002–1211–7252

ETNOLOGIA I ANTROPOLOGIA KULTUROWA W PRZEDDZIEŃ EWALUACJI: KONDYCJA DYSCYPLINY W NEOLIBERALNEJ AKADEMII

Ethnology and Cultural Anthropology on the Eve of Evaluation: The State of the Discipline in the Neoliberal Academy

Streszczenie. Artykuł omawia system ewaluacji dyscyplin naukowych wprowadzony w Polsce na mocy Ustawy 2.0, sytuując go w szerszym kontekście neoliberalnych przemian akademii oraz rosnącej roli kultury audytu. Z tej perspektywy analizuję kondycję etnologii i antropologii kulturowej, która po raz pierwszy ma zostać oceniona jako samodzielna dyscyplina naukowa. Przedstawiona analiza obejmuje zasoby kadrowe, status instytucjonalny oraz jej miejsce w polskim systemie nauki. Ewaluacja stanowi dla etnologii i antropologii kulturowej poważne wyzwanie, wprowadzając ją w sam środek logiki neoliberalnej akademii, w której znaczenie poszczególnych dyscyplin zależy od ich zdolności do dostarczania mierzalnych i łatwo porównywalnych rezultatów. Wyniki oceny będą zatem bezpośrednio wpływać na finansowanie badań, rozwój kadr naukowych oraz kształcenie nowych pokoleń badaczy. Artykuł podkreśla, że logika ewaluacji redefiniuje standardy wartości naukowej i w coraz większym stopniu determinuje przyszłość tej dyscypliny w Polsce.

Słowa kluczowe: etnologia; antropologia kulturowa; ewaluacja dyscyplin naukowych; Ustawa 2.0; kultura audytu; neoliberalna akademia; Polska

Abstract. The article examines the system of evaluating academic disciplines introduced in Poland under the Law 2.0 reform, situating it within the broader context of neoliberal transformations in academia and the growing influence of audit culture. From this perspective, I analyze the condition of ethnology and cultural anthropology, which are to be assessed for the first time as an independent academic field. The analysis encompasses human resources, institutional status, and the discipline's position within the Polish scientific landscape. The evaluation poses a significant challenge for ethnology and cultural anthropology, placing them at the very center of the neoliberal logic of academia, in which the standing of disciplines depends on their capacity to produce measurable and easily comparable outcomes. The results of the assessment will therefore directly influence research funding, academic career development, and the training of new generations of scholars. The article argues that the evaluative logic is redefining standards of scholarly value and increasingly shaping the future trajectory of this field in Poland.

Keywords: ethnology; cultural anthropology; discipline evaluation; Act 2.0; audit culture; neoliberal academy; Poland

Wprowadzenie

Reforma szkolnictwa wyższego w Polsce, znana jako „Konstytucja dla nauki" lub Ustawa 2.0, wprowadziła jedne z najbardziej znaczących zmian w systemie oceny działalności naukowej od 1989 roku[1]. W cen-

[1] Ustawa *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce* (Dz.U. 2018 poz. 1668) nie była pierwszym krokiem w stronę neoliberalizacji nauki polskiej po transformacji ustrojowej. W 1990 roku, weszła w życie ustawa przywracająca uczelniom autonomię, wolność badań naukowych oraz prawo do kolegialnego zarządzania. Kolejna ustawa z 2005 roku

trum tego nowego porządku znalazła się ewaluacja dyscyplin naukowych, której wyniki determinują przyszłość ocenianych dyscyplin, możliwość nadawania stopni naukowych oraz dostęp do finansowania. Choć oficjalnym celem reformy było podniesienie jakości i konkurencyjności polskiej nauki, logika ewaluacji, oparta na miernikach bibliometrycznych i rankingach, wpisuje się w globalne trendy neoliberalnej akademii.

Uniwersytet, wcześniej postrzegany jako instytucja autonomiczna realizująca misję publiczną, coraz silniej podlega presji rynkowej, standaryzacji oraz reżimowi rozliczalności określanemu mianem kultury audytu. Zakorzeniona w zasadach efektywności, przejrzystości i konkurencyjności, kultura audytu przekształca nie tylko struktury instytucjonalne, lecz również praktyki i etos pracy naukowej. W tym kontekście ewaluacja dyscyplin naukowych nie jest jedynie narzędziem administracyjnym, lecz staje się mechanizmem zarządzania wiedzą, przekształcającym sposoby jej wytwarzania, relacje akademickie i hierarchię dyscyplin.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zasad oceny działalności naukowej wprowadzonych wraz z ustawą 2.0, umiejscowionych w szerszym procesie przekształceń organizacyjnych i ideowych, które kształtują współczesną akademię. Analizuję w nim sytuację etnologii i antropologii kulturowej, zwracając uwagę na jej strukturę instytucjonalną, kadrę naukową oraz pozycję w krajowym krajobrazie badawczym. Nadchodząca ocena będzie dla tej dyscypliny momentem szczególnie znaczącym: po raz pierwszy zostanie ona rozpatrywana jako odrębna jednostka klasyfikacyjna, a nie część szerszej kategorii „nauk o kulturze i religii", do której była wcześniej włączona. Oznacza to konieczność funkcjonowania zgodnie z mechanizmami charakterystycznymi dla obecnego modelu zarządzania nauką, który kładzie nacisk na standaryzację, przejrzystość kryteriów oraz porównywalność rezultatów. Wyniki ewaluacji nie tylko ukażą aktualny potencjał etnologii i antropologii kulturowej,

miała głównie na celu przystosowanie szkolnictwa wyższego do wymagań procesu bolońskiego,, ale wprowadziła też ideę konkursów grantowych. Donioślejsze skutki miały reformy z lat 2009–2011 (tzw. reforma Kudryckiej), które stanowił ważny krok w stronę deregulacji i urynkowienia edukacji. Więcej na ten temat zob. m.in. Kwiek 2017; Woźnicki 2019.

lecz przesądzą także o możliwościach pozyskiwania środków na badania, wzmacniania zaplecza instytucjonalnego i kształtowania ścieżek rozwoju naukowego. W tym sensie ocena staje się narzędziem wyznaczającym kierunki, w jakich dyscyplina może rozwijać się w najbliższych latach

Neoliberalna akademia

Neoliberalizm w obszarze nauki można postrzegać jako określoną formę racjonalności rządzenia, która reorganizuje tradycyjne sposoby wytwarzania wiedzy, prowadzenia pracy badawczej oraz kształtowania relacji w polu akademickim. Stanowi element logiki władzy określanej przez Foucaulta (2008) mianem neoliberalnej rządomyślności (*governmentality*). W ujęciu tym państwo, dążąc do regulowania i kontrolowania wybranych sfer życia społecznego – w tym nauki – nie opiera się na bezpośrednich mechanizmach przymusu, lecz na bardziej dyskretnych, choć równie efektywnych, technikach wytwarzania podmiotowości oraz instrumentach rynkowych. Tego rodzaju strategia odzwierciedla kulturowe wartości produktywności, efektywności i mierzalności charakterystyczne dla późnego kapitalizmu, w ramach którego działalność naukowa coraz częściej postrzegana jest jako przedsięwzięcie komercyjne, podlegające kalkulacji.

Neoliberalne zarządzanie nauką polega więc na stopniowym przekształcaniu uniwersytetu w instytucję podporządkowaną regułom konkurencji, rynkowej efektywności oraz audytowalności. Proces ten, zainicjowany pod koniec XX wieku w Wielkiej Brytanii i USA, uległ globalizacji i wpłynął na szkolnictwo wyższe w wielu krajach. W ostatnich trzydziestu latach liczne państwa – nie tylko zachodnie – wdrożyły reformy, które przyczyniły się do głębokiej przebudowy niemal wszystkich wymiarów funkcjonowania akademii: od struktur organizacyjnych i modeli zarządzania, poprzez mechanizmy finansowania i systemy kształcenia, aż po relacje między uniwersytetem, państwem i społeczeństwem. W rezultacie ukształtowała się neoliberalna akademia – instytucja, która utraciła znaczną część swej tradycyjnej autonomii oraz statusu przestrzeni wolnej

refleksji i służby publicznej, a coraz częściej działa zgodnie z logiką przedsiębiorstwa operującego w warunkach konkurencyjnego rynku[2].

Istotą neoliberalnej akademii jest postępujące urynkowienie i komodyfikacja zarówno nauki, jak i edukacji. Obecnie wiedza coraz częściej traktowana jest jak produkt, zaś instytucje badawcze funkcjonują jako jego wytwórcy i dostawcy, poddani logice konkurencji oraz zasadom efektywności charakterystycznym dla gospodarki rynkowej. Procesowi temu towarzyszy przekonanie, że skoro państwo finansuje działalność uczelni i jednostek badawczych ze środków publicznych, to posiada nie tylko prawo, lecz także obowiązek oczekiwać, iż poniesione nakłady zwrócą się w postaci „produkcji" naukowej oraz „usług" edukacyjnych. W takim ujęciu działalność akademicka poddawana jest rosnącej presji rozliczalności, a jej wartość definiowana jest przede wszystkim poprzez wymierne rezultaty.

> Uniwersytety to tylko jedno z wielu miejsc, w którym możemy obserwować skutki neoliberalizmu oraz „New Public Management"[3]. Jesteśmy świadkami transformacji tradycyjnej liberalnej i oświeceniowej idei uniwersytetu jako miejsca kształcenia wyższego we współczesną koncepcję uniwersytetu jako przedsiębiorstwa korporacyjnego którego główną troską jest udział w rynku, odpowiadanie na jego potrzeby, zwiększanie stopy zwrotu oraz zdobywanie przewagi konkurencyjnej w „globalnej gospodarce opartej na wiedzy" (Shore 2008: 282).

[2] Oczywiście posługuję się tu pewnym uproszeniem, bo choć neoliberalne zarządzanie nauką jest tendencją globalną, to w każdym kraju zderza się ono z lokalnymi uwarunkowaniami i adaptuje do nich, w wyniku czego poszczególne systemy zachowują własną specyfikę. Za tą różnorodnością kryje się jednak wiele podobieństw, wspólnych doświadczeń i cech strukturalnych, o czym przekonują choćby przedstawiciele kilkunastu uniwersytetów z Australii, Nowej Zelandii, Rumunii, Meksyku, Danii, Grecji Finlandii, Stanów Zjednoczonych, Hiszpanii, Kanady oraz Wielkiej Brytanii, wypowiadający się na forum *Anthropologist in/of the neoliberal academy* (Hetherington, Zerelli 2016). Podobną argumentację odnaleźć można w wielogłosowym tekście *On politics and precarity in academia* (Loher et al. 2019)

[3] New Public Management (NPM), czyli Nowe Zarządzanie Publiczne, to nurt reform w administracji publicznej, który pojawił się w latach 80. XX w. w krajach anglosaskich. Jego głównym celem było zwiększenie efektywności i skuteczności działania sektora publicznego poprzez wprowadzenie metod i zasad rynkowych.

Wolnorynkowe podejście zakłada, że nauka rozwija się najlepiej wtedy, gdy naukowcy, zespoły i instytucje konkurują ze sobą o ograniczone zasoby. Logika konkurencji, warunkująca pozycję na rynku (dostęp do finansowania) oraz możliwość zdobycia przewagi nad innymi podmiotami, została wprost wpisana do założeń do Ustawy 2.0:

> […] najważniejszymi pojęciami reform, wzorem większości krajów Europy Zachodniej, są „konkurencja" (i „konkurencyjność") i „doskonałość naukowa" – wprowadzenie reguł quasi–rynkowych (a zatem nie rynkowych) dających przewagi i dostęp do dużych środków najlepszym naukowcom, zespołom badawczym, jednostkom organizacyjnym i uczelniom w oparciu o jasne kryteria naukowe (Kwiek et al. 2016: 17).

W warunkach wolnorynkowej konkurencji rozwija się zjawisko kapitalizmu akademickiego (*academic capitalism*), w ramach którego uniwersytet przestaje pełnić funkcję wyłącznie publicznego producenta wiedzy, a zaczyna działać jako arena rynkowa, na której wiedza funkcjonuje jako forma kapitału, a naukowcy zostają przekształceni w podmioty przedsiębiorcze. Badacze coraz częściej zmuszeni są traktować siebie oraz swoją działalność badawczą w kategoriach własnego startupu czy przedsięwzięcia gospodarczo–innowacyjnego (Slaughter, Larry 1997).

Neoliberalna transformacja uniwersytetu ma również głęboki wpływ na sposób wytwarzania i organizowania wiedzy. „Konkurencyjność" i „doskonałość" stają się celami samymi w sobie, niekoniecznie związanymi z merytoryczną wartością prowadzonych badań. W takim modelu zaciera się granica między tradycyjnymi wartościami akademickimi a logiką korporacyjną, co prowadzi do instrumentalnego traktowania wiedzy oraz osłabienia jej funkcji krytycznej.

Postępująca ekonomizacja wiedzy, prowadząca do traktowania jej w kategoriach zasobu konkurencyjnego generującego kapitał ekonomiczny, technologiczny i symboliczny, pociąga za sobą także istotne konsekwencje dla struktury i dynamiki pola akademickiego. Jedną z nich jest preferowanie badań aplikacyjnych i stosowanych, intensyfikacja współpracy z sektorem prywatnym oraz komercjalizacja wyników badań,

obejmująca patenty, licencje i innowacje technologiczne. W rezultacie największymi beneficjentami neoliberalnej transformacji nauki stają się dyscypliny STEM (Science, Technology, Engineering, Mathematics), podczas gdy na jej margines spychane są nauki społeczne i humanistyczne, uznawane za mniej użyteczne z perspektywy gospodarki opartej na wiedzy, a tym samym trudniej „sprzedawalne" na rynku[4]. W warunkach, w których dostęp do zasobów zależy od hierarchicznych mechanizmów oceny i selekcji, narastanie nierówności między dyscyplinami, instytucjami i poszczególnymi badaczami staje się zjawiskiem nieuniknionym.

Kolejną doniosłą konsekwencją rynkowej restrukturyzacji akademii jest wdrożenie szeregu mechanizmów regulacyjnych z zakresu organizacji i zarządzania, wzorowanych na rozwiązaniach funkcjonujących w innych sektorach neoliberalnej gospodarki. Zgodnie z założeniami *New Public Management* (NPM) szczególny nacisk położono na rozwój zarządzania menedżerskiego jako formy koordynacji polityk publicznych. Menedżeryzm akademicki prowadzi nie tylko do narastania biurokracji, rozbudowy aparatu nadzoru i sprawozdawczości oraz przenikania języka korporacyjnego do instytucji szkolnictwa wyższego, lecz również do przesunięcia władzy decyzyjnej z poziomu wspólnoty akademickiej ku warstwom administracyjnym. Uczelnie poddane takim praktykom stopniowo tracą swoją tradycyjną autonomię, a ich misja publiczna ulega erozji, wypierana przez logikę efektywności, mierzalności i konkurencyjności. Sprzyja to kształtowaniu się neoliberalnej ontologii wiedzy, w której wartość poznania zostaje zredukowana do wskaźników efektywności.

[4]. Przykładów na to jest wiele. Najpowszechniejsze są cięcia budżetowe i redukcja etatów (Shore, Wright 1999), a także likwidacja lub łączenie jednostek naukowych (Heaterington, Zerilli 2016. Tak stało się na przykład we Włoszech i Stanach Zjednoczonych, gdzie zwrot w stronę rentowności „w krótkim okresie doprowadził do dewaluacji (zarówno ideologicznej, jak i finansowej) nauk społecznych i programów humanistycznych, co pociągnęło za sobą radykalne zmiany w krajobrazie amerykańskiej akademii" (Navarro 2017: 4). Podobne zmiany zachodzą także w nauce polskiej, o czym nieco więcej w dalszej części artykułu.

Kultura audytu

Jednym z kluczowych elementów neoliberalnej transformacji szkolnictwa wyższego jest dominacja wskaźników efektywności, systemów ewaluacyjnych, rankingów oraz zestandaryzowanych procedur rozliczalności. W nowych realiach instytucje akademickie funkcjonują w warunkach nieustannego pomiaru i oceny, obejmującej publikacje, projekty badawcze, cytowalność, deklarowany „wpływ społeczny" oraz inne formy aktywności naukowej. Jakość badań zostaje w tym modelu utożsamiona przede wszystkim z ich mierzalnością – z możliwością parametrycznego ujęcia i kwantyfikacji. Shore i Wright (2015) określają ten sposób organizacji wiedzy mianem neoliberalnego reżimu wartościowania, w którym metryki efektywności pełnią funkcję narzędzi władzy i mechanizmów dyscyplinujących środowisko akademickie.

Istotą tego podejścia jest przeniesienie do uniwersytetu logiki rachunkowości i zarządzania finansami opartej na rozbudowanych systemach księgowości, kalkulacji i sprawozdawczości, których celem jest konstruowanie wiarygodnego obrazu sytuacji finansowej i majątkowej instytucji. W logice rynkowej, którą przyjmuje neoliberalna akademia, takie dane stają się podstawą oceny efektywności, pozycji konkurencyjnej i zdolności do pozyskiwania dalszych zasobów. Nieprzypadkowo więc praktyki określane jako *governing by numbers* (Miller 2001; Shore, Wright 2015; zob. też: Porter 1995) – czyli zarządzanie poprzez liczby – stały się dominującą technologią władzy: kwantyfikacja i parametryzacja działalności naukowej tworzą nowy język legitymizacji akademickiej.

> Rozliczalność wymaga kryteriów (ewaluacji formalnej), takich jak wskaźniki, mierniki, punkty, wymagania ilościowe o charakterze standaryzowanym itd., nieograniczające się do sfery sprawozdawczości finansowej. […] Ustawa *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce* kładzie nacisk na rozliczalność! (Woźnicki 2019: 40).

Upowszechnienie metod rachunkowości i systemów kontroli finansowej doprowadziło do ukształtowania kultury audytu (zob. m.in. Shore, Wright 1999, 2015; Mills, Shore, Wright 2000; Strathern 2000; Shore

2008; Kipnis 2008). Termin ten odnosi się do zestawu praktyk i wartości, które – zrodzone z fascynacji rozliczalnością – zyskały normatywny status w ocenie funkcjonowania instytucji publicznych, w tym uniwersytetów[5].

> W ciągu ostatnich dwóch dekad szkolnictwo wyższe w Wielkiej Brytanii i innych krajach uprzemysłowionych przeszło proces radykalnych reform i zmian strukturalnych. Ich kluczowym elementem było wprowadzenie mechanizmów pozwalających mierzyć „wyniki nauczania", oceniać „jakość badań" oraz „efektywność instytucjonalną". Mechanizmy te mają zapewnić „rozliczalność" – cel ten uzasadniany jest racjonalną i demokratyczną przesłanką, zgodnie z którą ci, którzy wydają pieniądze podatników, powinni się przed nimi z tego rozliczać (Shore, Wright 1999: 557).

Kultura audytu obejmuje zatem wielowymiarową ocenę „produktywności" akademii: w wymiarze finansowym, badawczym, dydaktycznym oraz w relacjach z otoczeniem społeczno–gospodarczym. W jej ramach uniwersytety postrzegane są jako organizacje, których działalność musi być stale monitorowana, kontrolowana i weryfikowana, aby mogła zostać uznana za uzasadnioną i efektywną. Marilyn Strathern (2000) zwraca uwagę, że w ramach kultury audytu dochodzi do odwrócenia relacji między wartością a miarą – to, co da się zmierzyć, uznawane jest za wartościowe, podczas gdy aspekty istotne, lecz niemierzalne, są deprecjonowane. W takim systemie dyscypliny humanistyczne, w tym antropologia, postrzegane są jako nauki o „niskiej produktywności", mimo że ich wkład poznawczy i społeczny pozostaje znaczący.

Zgodnie z logiką audytu każdej działalności akademickiej przypisywana jest wartość liczbową, a następnie przy użyciu algorytmów wyliczana efektywność instytucji, dyscyplin i badaczy. Na tej podstawie tworzone są różnego rodzaju rankingi i zestawienia, które szeregują jednostki od najwyżej do najniżej ocenianych. Zajmowana w nich pozycja ma daleko

[5] Kultura audytu nie dotyczy wyłącznie sektora akademickiego. W rzeczywistości występuje ona wszędzie tam, gdzie wydawane są środki publiczne.

idące konsekwencje, gdyż determinuje wysokość subwencji i dostęp do zasobów niezbędnych do prowadzenia badań.

W obliczu presji konkurencyjnej oceniane podmioty podejmują różnorodne działania mające na celu maksymalizację uzyskiwanych wyników. Proces ten, często określany mianem „optymalizacji wyników ewaluacji", wynika z podporządkowania się „tyranii liczb". Oparte na nich rankingi i inne zestawienia przestają pełnić funkcję wyłącznie opisową, lecz zyskują charakter performatywny – wytwarzają rzeczywistość, którą rzekomo jedynie reprezentują, kształtując zachowania badaczy oraz strategie instytucjonalne tak, aby spełniały oczekiwania pomiaru. W ten sposób audyt, jak zauważa Strathern (2000: 5), staje się aktantem o wysokiej sprawczości, nie–ludzkim aktorem istotnie wpływającym na funkcjonowanie sieci akademickiej i uwikłane w nią podmioty. To właśnie on w dużej mierze odpowiada za przekształcenie uniwersytetów we „wspólnoty audytowanych" (Kruszelnicki 2011), w których tradycyjny etos akademicki i solidarność środowiskowa ustępują miejsca korporacyjnej rywalizacji.

Logika porównywalności, stanowiąca fundament oceniania, narzuca jednolite kryteria wartościowania i skłania aktorów akademickich do dostosowywania praktyk badawczych do wymogów systemu[6]. W ten sposób audyt nie tylko reguluje działania, lecz także wytwarza określoną wizję „dobrej nauki", preferując projekty krótkoterminowe, standaryzowane i publikowane w wysoko punktowanych czasopismach. Równocześnie marginalizowane są badania długotrwałe, lokalne, jakościowe, oraz zaangażowane społecznie, które nie poddają się łatwej parametryzacji. Konsekwencją tych procesów są głębokie zmiany kulturowe: upowszechnienie „grantozy" i „punktozy", kalkulacyjnego podejścia do publikowania i parametryzacji osiągnięć, a także osłabienie więzi akademickich, wzrost indywidualizacji i intensyfikacja konkurencji. Audyt przekształca praktyki badawcze i etos akademicki, przesuwając orientację

[6] W warunkach presji na wyniki pojawiają się nieetyczne praktyki, takie jak publikowanie w czasopismach drapieżnych (*predatory journals*) czy korzystanie z papierni (*paper mills*), których omówienie wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu.

ze współpracy na rywalizację oraz z różnorodności epistemologicznej na mierzalność[7].

Polski model ewaluacji dyscyplin w świetle Ustawy 2.0

Jednym z kluczowych narzędzi neoliberalnej kultury audytu jest ewaluacja działalności naukowej[8]. W Polsce jej zasady określa Ustawa 2.0 oraz związane z nią rozporządzenia ministerialne**9**. Zgodnie z nimi nastąpiło odejście od ewaluacji na poziomie jednostek organizacyjnych (instytutów, katedr czy wydziałów) na rzecz oceny dyscyplin naukowych prowadzonych w danej instytucji: uczelni, instytucie PAN bądź innym instytucie badawczym. Celem ewaluacji jest podniesienie jakości i umiędzynarodowienie badań oraz dostarczenie informacji porównawczych niezbędnych do finansowania i nadawania stopni naukowych. Nowy system wprowadził zestaw zasad, które przekształciły funkcjonowanie instytucji naukowych, narzucając szereg wymogów i obowiązków, które kształtują codzienną praktykę akademicką.

Aby dana dyscyplina naukowa mogła zostać objęta ewaluacją, musi spełnić zestaw formalnych warunków. Po pierwsze, musi być ona realnie prowadzona w danym podmiocie. Oznacza to, że w strukturze

[7] Przeciwko logice neoliberalnego zarządzania akademią protestuje wielu badaczy i organizacji. Przykładem są międzynarodowe inicjatywy, takie jak DORA (San Francisco Declaration on Research Assessment), Leiden Manifesto, Hong Kong Principles czy CoARA (Coalition for Advancing Research Assessment), których sygntariusze opowiadają się za odpowiedzialną ewaluacją nauki, krytykując uproszczone wskaźniki i podkreślając ocenę badań i naukowców na podstawie jakości, rzetelności, współpracy i rzeczywistego wpływu, z zastosowaniem metryk w sposób transparentny i adekwatny do kontekstu.

[8] Nie istnieje uniwersalny model ewaluacji nauki. W Europie przeważają różniące się w szczegółach systemy eksperckie, które opierają się na przygotowywanych przez oceniane podmioty zestawach danych. Tak jest np. we Francji – system HCÉRES, w Holandii – SEP, czy w Wielkiej Brytanii – REF. Zob. Skąd czerpać wzorce? Zagraniczne systemy eksperckiej ewaluacji jednostek

[9] Głównym aktem prawnym regulującym zasady ewaluacji jakości działalności naukowej w Polsce jest Rozporządzenie Ministra Edukacji i Nauki z dnia 22 lutego 2022 r. (Dz.U. z 2022 r. poz. 661), które ogłoszono w jednolitym tekście. Było ono później nowelizowane, po raz ostatni poprzez Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 30 lipca 2025 r. (Dz.U. z 2025 r. poz. 1053).

organizacyjnej ocenianego podmiotu muszą być zatrudnieni pracownicy naukowi lub badawczo–dydaktyczni, którzy – zgodnie ze złożonym do systemu POL–on[10] oświadczeniem o liczbie N – przypisani są do tej właśnie dyscypliny i deklarują prowadzenie w jej ramach działalności naukowej, przy czym pracownik może złożyć oświadczenie o reprezentowaniu maksymalnie dwóch dyscyplin.

Drugim warunkiem jest spełnienie minimalnego progu liczebności kadry. Dyscyplina może zostać poddana ewaluacji jako samodzielna w danym podmiocie jedynie wówczas, gdy reprezentuje ją co najmniej 12 etatów badawczych (N = 12)[11]. Jeżeli próg ten nie zostanie osiągnięty, dyscyplina nie podlega samodzielnej ocenie, a jej dorobek może zostać włączony w ewaluację innego podmiotu, bądź w ogóle nie jest uwzględniany w procesie ewaluacyjnym.

Kolejnym warunkiem jest posiadanie przez jednostkę uprawnień do prowadzenia działalności naukowej w danej dyscyplinie, co w praktyce oznacza, że podmiot prowadzi w jej ramach badania naukowe, zatrudnia odpowiednich pracowników (przypisanych do dyscypliny), a w przypadku posiadania szkoły doktorskiej – również kształci doktorantów. Wszystkie osiągnięcia badawcze, takie jak publikacje, projekty czy wdrożenia, muszą być przypisane właśnie do tej dyscypliny.

Ostatni warunek ma charakter systemowy: dyscyplina musi znajdować się w wykazie dyscyplin naukowych określonym w rozporządzeniu ministra. Oznacza to konieczność jej przynależności do jednej z pięćdziesięciu pięciu dyscyplin ujętych w aktualnej klasyfikacji nauk**12**.

Ocena ewaluacyjna jest przeprowadzana co cztery lata przez Komitet Ewaluacji Nauki (KEN)[13]. Opiera się na trzech kryteriach, których waga

[10] POL–on to system informatyczny, który zbiera dane na temat nauki i szkolnictwa wyższego w całej Polsce. POL–on – zintegrowany system informacji o nauce polskiej i szkolnictwie wyższym

[11] Wymiar ten oblicza się jako sumę procentowych wymiarów czasu pracy wszystkich osób, które złożyły oświadczenia o prowadzeniu działalności naukowej w danej dyscyplinie.

[12] Aktualnie obowiązujący wykaz dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz artystycznych określa Obwieszczenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 12 lutego 2025 r. (Dz.U. z 2025 r. poz. 211).

[13] Kończący się właśnie cykl ewaluacji obejmuje okres 2022–2025.

różni się w zależności od dziedziny. W naukach humanistycznych, do których zaliczana jest etnologia i antropologia kulturowa, są one następujące:

- Kryterium I: Dorobek naukowy (70% oceny ewaluacyjnej) – to najwyżej punktowane kryterium, obejmujące publikacje naukowe, monografie, edycje źródeł czy – w niektórych dyscyplinach – twórczość artystyczną. Ściśle wiąże się z tym zasada slotów, czyli limitowanej puli osiągnięć naukowych możliwych do zgłoszenia do ewaluacji. Każdy badacz może wnieść do oceny maksymalnie cztery publikacje, a liczba slotów dla danej dyscypliny zależy od liczby etatów badawczych (maksymalna liczba osiągnięć publikacyjnych dla dyscypliny nie może przekroczyć trzykrotności liczby N).
- Kryterium II: Potencjał badawczy (10% oceny ewaluacyjnej) – obejmuje pozyskiwanie grantów, rozwój kadry, mobilność naukową oraz umiędzynarodowienie badań.
- Kryterium III: Wpływ społeczny (20% oceny ewaluacyjnej) – wzorowane na zachodnich modelach oceny (np. REF), obejmuje studia przypadków dokumentujące wpływ badań na funkcjonowanie instytucji publicznych, edukację, kulturę, gospodarkę czy życie społeczne.

Na podstawie wyników ewaluacji, które oblicza się z pomocą skomplikowanych algorytmów, przyznaje się kategorię naukową dla każdej dyscypliny: kategoria A+ oznacza poziom wiodący w skali kraju i wskazuje na znaczące osiągnięcia międzynarodowe; A – bardzo dobry poziom; B+ – dobry poziom; B – zadowalający poziom; C – niezadowalający poziom. Kategoria naukowa przyznana dyscyplinie ma niebagatelne znaczenie, gdyż to od niej zależą uprawnienia do nadawania stopni naukowych (doktora, doktora habilitowanego), wysokość subwencji z budżetu państwa, prestiż i możliwości udziału w programach badawczych, a także pozycja podmiotu, w którym dana dyscyplina jest uprawiana w różnego rodzaju rankingach.

Obowiązujące w Polsce zasady ewaluacji wymuszają wspomnianą wcześniej presję optymalizacyjną, prowadzącą do strategicznego zarządzania dorobkiem poszczególnych badaczy. Kluczowe znaczenie ma

w tym kontekście kryterium publikacyjne, oparte przede wszystkim na punktacji czasopism i wydawnictw. W praktyce faworyzuje ono artykuły w wysoko punktowanych, międzynarodowych periodykach. Preferowanie publikacji anglojęzycznych sprzyja homogenizacji wiedzy i marginalizacji lokalnych perspektyw, co bywa określane jako kolonializm epistemologiczny (de Sousa Santos 2014), a w efekcie ogranicza pluralizm naukowy i różnorodność metod badawczych. W naukach ścisłych i przyrodniczych takie rozwiązanie może być częściowo uzasadnione, natomiast w humanistyce – w tym w antropologii – prowadzi do istotnych napięć. W tej dziedzinie tradycyjnie znaczącą formę prezentacji wyników wieloletnich badań terenowych, archiwalnych czy interpretacyjnych stanowią bowiem monografie, a wiele publikacji kierowanych jest przede wszystkim do odbiorców lokalnych lub krajowych. Dominacja kryteriów bibliometrycznych w ewaluacji nie do końca odpowiada więc logice pracy humanistycznej, przyczyniając się do preferowania określonych typów publikacji kosztem pełnego obrazu dorobku dyscypliny.

Kryterium finansowe, choć ważne dla wszystkich dziedzin, również stawia humanistykę w niekorzystnej sytuacji, gdyż trudniej w niej o duże granty czy projekty wdrożeniowe, co w bezpośredni sposób rzutuje na jej pozycję w systemie porównań.

Z kolei kryterium wpływu społecznego, który humanistyka od dawna intensywnie generuje – choćby poprzez udział w debacie publicznej, edukację czy współpracę międzykulturową – również okazuje się problematyczne. Opiera się bowiem głównie na użytkowym i ekonomicznym rozumieniu wpływu, pomijając kulturowe, etyczne i edukacyjne wymiary oddziaływania wiedzy (Kleinman 2010). W efekcie wyzwaniem staje się wykazanie tego wpływu w formatach wymaganych przez ewaluację, które preferują mierzalność i „wymierne" rezultaty. Takie podejście nie oddaje specyfiki działania dyscyplin takich jak antropologia i może prowadzić do niedowartościowania prowadzonych w nich badań.

Zmiana modelu funkcjonowania akademii, wywołana obowiązującym systemem ewaluacji, bezpośrednio wpływa na etyczne i epistemologiczne ramy pracy naukowej. Coraz wyraźniej widoczne jest przesuwanie priorytetów badawczych: badaczki i badacze częściej wybierają projekty

umożliwiające szybkie tworzenie wysoko punktowanych publikacji, podczas gdy tematy wymagające długotrwałych badań, prace terenowe, analizy archiwalne czy studia lokalne tracą na znaczeniu. Pytania i strategie badawcze zaczynają kształtować przede wszystkim mierzalność, wskaźniki i liczby, a nie ciekawość poznawcza czy potrzeby badanych społeczności. W efekcie rośnie fragmentaryzacja badań podporządkowanych logice szybkiej produkcji wiedzy. Równocześnie działalność dydaktyczna oraz zaangażowanie społeczne, mimo że stanowią istotne elementy misji uniwersytetu, pozostają słabo ujęte w systemie punktowym, co prowadzi do ich stopniowej marginalizacji. Wszystkie te procesy składają się na postępującą erozję autonomii badawczej – jednego z kluczowych fundamentów pracy akademickiej.

Jak podkreślają krytycy mechanizmów rozliczalności, tego typu praktyki mogą prowadzić do nasilania napięć strukturalnych i interpersonalnych w środowisku naukowym (Shore, Wright 2017). W atmosferze rywalizacji i presji publikacyjnej łatwo o antagonizmy oraz podziały między „lepszymi" i „gorszymi" – czyli osobami generującymi więcej punktów a tymi, których dorobek publikacyjny jest skromniejszy – a także między pracownikami o zróżnicowanym obciążeniu dydaktycznym, a nawet między dyscyplinami i ocenianymi podmiotami. Jest to przykład, jak rosnąca rola biurokratycznych procesów ewaluacyjnych przesuwa akcent z działalności naukowej na zarządzanie „maksymalizacją wyników", sprzyjając wewnętrznej konkurencji i osłabiając kulturę współpracy.

Ewaluacja dyscyplin wprowadzona ustawą 2.0 jest nie tylko narzędziem zarządzania systemem nauki, lecz stanowi również mechanizm kulturowy, który pełni aktywną rolę w definiowaniu tego, czym nauka ma być i jakie formy wiedzy uznaje się za wartościowe. W praktyce wpływa ona na sposób rozumienia roli badacza, określa standardy „doskonałości" naukowej, oraz wyznacza kryteria, według których niektórzy uzyskują prawo do funkcjonowania w życiu akademickim, podczas gdy inni mogą być z niego stopniowo wykluczani. W ten sposób ewaluacja nie tylko odzwierciedla istniejące hierarchie, lecz także współtworzy nowe – kształtując warunki dostępu do zasobów, prestiżu i możliwości rozwoju naukowego.

Etnologia i antropologia kulturowa w przededniu ewaluacji

Przedstawione powyżej uwagi, siłą rzeczy ogólne i niewyczerpujące złożoności poruszanych kwestii, miały na celu nakreślenie podstawowych ram analitycznych oraz szerszego kontekstu instytucjonalnego, w jakich funkcjonuje obecnie polska etnologia i antropologia kulturowa. Zabieg ten pozwala umiejscowić bieżące wyzwania tej dyscypliny – zarówno epistemologiczne, jak i organizacyjne – w perspektywie procesów strukturalnych przekształcających współczesną naukę i szkolnictwo wyższe, a jednocześnie otwiera pole do przyszłej, bardziej pogłębionej i szczegółowej analizy.

Etnologia i antropologia kulturowa należy do nielicznej grupy dyscyplin, które w nadchodzącej ewaluacji będą oceniane po raz pierwszy. Wynika to z Rozporządzenia Ministra Edukacji i Nauki z 11 października 2022 roku (Dz.U. z 2022 r. poz. 2202), zmieniającego obowiązującą wcześniej klasyfikację dziedzin i dyscyplin naukowych. Na jego mocy etnologia, wykreślona w 2018 roku przez poprzedniego ministra i włączona do tzw. konsolidowanej dyscypliny „nauki o kulturze i religii", została przywrócona do życia, tym razem pod nazwą „etnologia i antropologia kulturowa"[14]. W przeddzień ewaluacji warto przyjrzeć się kondycji

[14] Warto zauważyć, że żadna z decyzji dotyczących etnologii – ani jej wykreślenie z wykazu dyscyplin, ani późniejsze przywrócenie pod nową nazwą – nie była konsultowana ze środowiskiem. Niejasne pozostaje również, kto jest autorem samej nazwy, choć najprawdopodobniej wzorowano się na nazewnictwie kilku uniwersyteckich katedr i instytutów. Osobiście uważam, że zmiana rozporządzenia mogła być dobrą okazją, by zastąpić dwuczłonową nazwę „etnologia i antropologia kulturowa" krótszą i precyzyjniejszą formą „antropologia społeczno–kulturowa". Taka zmiana mogłaby przynieść liczne korzyści, zarówno merytoryczne, jak i praktyczne, w tym m.in. lepsze odzwierciedlenie współczesnego profilu badawczego dyscypliny, zwiększenie jej rozpoznawalności, wzmocnienie tożsamości środowiska, ułatwienie promocji kierunku i współpracy interdyscyplinarnej, a także ujednolicenie polskiej nomenklatury z międzynarodową. Mam jednak świadomość, że dla części środowiska taka decyzja byłaby trudna do zaakceptowania, budząc obawy przed symbolicznym odcięciem się od tradycji dyscypliny i jej lokalnej specyfiki, a także przed możliwą marginalizacją niektórych obszarów badań, np. folklorystyki czy muzealnictwa. Tego rodzaju zmiana mogłaby więc generować niepotrzebne napięcia i spory.

dyscypliny, jej zasobom kadrowym i instytucjonalnym oraz wyzwaniom, które przed nią stoją.

Według aktualnych danych dostępnych w systemie POL–on (stan na 24 października 2025 r.), tzw. oświadczenie o dyscyplinie, wskazujące na etnologię i antropologię kulturową, złożyło 141 osób. Są one zatrudnione w szesnastu instytucjach, głównie na największych uniwersytetach publicznych i niepublicznych oraz w instytutach PAN. Spośród nich 21 osób przypisało się do dwóch dyscyplin, co oznacza, że do każdej z nich są zobowiązani dostarczyć po dwa sloty publikacyjne.

Sama liczba osób przypisanych do etnologii i antropologii kulturowej nie odzwierciedla rzeczywistego potencjału kadrowego tej dyscypliny w kontekście ewaluacji. Zgodnie z obowiązującymi przepisami podlegają bowiem ocenie jedynie te dyscypliny, w których łączny wymiar etatów osób do nich afiliowanych w danym podmiocie wynosi co najmniej dwanaście (N = 12). Kryterium „N" działa więc jak brama dostępu: jednostki zbyt małe, by osiągnąć tę granicę, są wykluczone z mechanizmu oceny. Obecnie tylko pięć instytucji spełnia formalne wymogi ewaluacji: Uniwersytet Warszawski (36 osób), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (28 osób), Uniwersytet Jagielloński (22 osoby), Uniwersytet Łódzki (18 osób) oraz Instytut Archeologii i Etnologii PAN (15 osób).

Wskazane liczby nie odzwierciedlają jednak stanu faktycznego, ponieważ obejmują zarówno osoby zatrudnione na podstawie umowy o pracę (na etatach), jak i osoby pracujące na podstawie umów cywilnoprawnych (na kontraktach), których okres obowiązywania nie musi pokrywać się z czteroletnim cyklem ewaluacji. Jest to istotne, ponieważ ocenie podlega wyłącznie dorobek tych osób, które były przypisane do dyscypliny przez minimum dwa lata. Niezależnie od tych zastrzeżeń, jedynie w pięciu wskazanych podmiotach zostanie przeprowadzona ewaluacja etnologii i antropologii kulturowej.

Ocenie w tej dyscyplinie nie będą natomiast podlegać osiągnięcia badaczek i badaczy zatrudnionych w jednostkach, w których liczba N jest niższa niż 12, a także tam, gdzie – mimo prowadzenia studiów etnologicznych – pracownicy nie przypisali się do etnologii i antropologii kulturowej. Dotyczy to m.in. Uniwersytetu Gdańskiego, Uniwersytetu Wrocławskiego,

Uniwersytetu Śląskiego oraz Uniwersytetu Szczecińskiego oraz kilku mniejszych instytucji.

Przyczyn takiego stanu rzeczy może być wiele. Do najbardziej prawdopodobnych należą decyzje władz uczelni ukierunkowane na optymalizację wyników ewaluacji oraz konsekwencje czteroletniego funkcjonowania etnologii w ramach „nauk o kulturze i religii". W każdym przypadku konsekwencją będzie jednak zniekształcony i niepełny obraz dyscypliny – uprawianej przecież także przez osoby, które mimo braku formalnej afiliacji mają często znaczący dorobek i realny wkład w jej rozwój.

W obrębie nauk humanistycznych wyróżnia się obecnie dziewięć dyscyplin, spośród których etnologia i antropologia jest najmniej liczna[15]. Jej niewielka skala pociąga za sobą szereg konsekwencji instytucjonalnych i merytorycznych, ściśle ze sobą powiązanych. Z perspektywy organizacyjnej niewielka liczba badaczy skutkuje marginalizacją dyscypliny w strukturach akademickich: nie posiada ona własnych wydziałów, a jedynie instytuty lub katedry, z których te ostatnie zazwyczaj włączane są w większe jednostki[16]. W efekcie głos etnologii i antropologii łatwo się rozprasza, co utrudnia artykulację jej priorytetów badawczych oraz osłabia zdolność oddziaływania na lokalne polityki instytucjonalne. Niewielkie zespoły naukowe mają ponadto ograniczone możliwości realizowania szeroko zakrojonych programów badawczych, a w sytuacjach reorganizacji uczelni trudniej bronią własnej specyfiki, zwłaszcza gdy faworyzowane są duże, masowe kierunki.

Z drugiej strony mała skala dyscypliny wpływa na jej pozycję merytoryczną. Etnologia i antropologia kulturowa jest tematycznie rozległa, lecz

[15] Na podstawie ogólnodostępnych danych trudno jest precyzyjnie określić liczbę osób przypisanych do poszczególnych dyscyplin. Zestawienia dostępne w systemie POL–on wskazują jednak, że do historii, filozofii oraz nauk o kulturze i religii przypisanych jest ponad 1000 osób, do nauk o sztuce – ponad 800, do archeologii – ponad 500, nieco mniej do nauk teologicznych, a do polonistyki – 151. Porównanie z innymi dziedzinami pokazuje, że mniej osób niż do etnologii i antropologii kulturowej przypisanych jest jedynie w naukach biblijnych – 34.

[16] Pozycja zajmowana przez jednostkę w strukturze uniwersytetu ma istotny wpływ na jej funkcjonowanie. Wydziały posiadają własne środki finansowe i cieszą się znaczna autonomią, podczas gdy instytuty i katedry, działają w ramach wydziałów i są od nich uzależnione.

zarazem rozproszona, co utrudnia identyfikację stabilnych i konsekwentnie rozwijanych obszarów badań. To jedna z przyczyn, dla których dyscyplina ta, mimo długiej tradycji w Polsce, wciąż bywa słabo rozpoznawalna, a jej dorobek pozostaje w cieniu bardziej sformalizowanych nauk. Ograniczona widoczność przekłada się na mniejszy wpływ na kształt polityk naukowych i edukacyjnych, a tym samym na utrudniony dostęp do środków finansowych. W rezultacie narasta presja, by dostosowywać się do dominujących tendencji w humanistyce i naukach społecznych, nawet kosztem rozmywania własnej metodologii czy tradycji.

Jednocześnie jednak niewielka skala może stać się źródłem elastyczności. Przedstawiciele etnologii i antropologii często pracują interdyscyplinarnie, są przyzwyczajeni do tworzenia sojuszy tematycznych i instytucjonalnych, a ich kompetencje terenowe, jakościowe i interpretacyjne znajdują zastosowanie w projektach przekraczających granice jednej dyscypliny. Dzięki tej elastyczności nauka ta utrzymuje się w strukturach akademickich mimo ograniczonych zasobów. Jej pozycja pozostaje jednak krucha, zależna od zmieniających się koniunktur, wewnętrznych polityk uczelnianych i zdolności do ciągłego negocjowania własnej obecności. Dobitnie pokazują to politycznie motywowane decyzje o likwidacji, a następnie ponownym przywróceniu etnologii i antropologii na listę dyscyplin.

Z perspektywy merytorycznej istotne znaczenie ma fakt, że ewaluacja w obecnym kształcie pełni funkcję narzędzia porównawczego, oceniającego nie tylko jakość prowadzonych badań, lecz także ich umiędzynarodowienie oraz zaangażowanie w projekty o zasięgu krajowym i ponadnarodowym. W coraz większym stopniu promowane są publikacje w czasopismach indeksowanych w międzynarodowych bazach danych, uczestnictwo w programach europejskich oraz współpraca międzyinstytucjonalna. Tendencje te wpływają na metodologię badań antropologicznych, które coraz częściej integrują tradycyjne, jakościowe metody etnograficzne z narzędziami ilościowymi, cyfrowymi oraz analizą danych środowiskowych. Badacze nawiązują współpracę z przedstawicielami nauk społecznych, przyrodniczych i ścisłych, realizując interdyscyplinarne projekty ukierunkowane na analizę globalnych wyzwań, takich jak

zmiany klimatu, migracje czy transformacje społeczno–polityczne i ekonomiczne.

Tego rodzaju przedsięwzięcia mają potencjał wzmacniania pozycji etnologii i antropologii, o ile pozwalają na zachowanie jej metodologicznej i epistemologicznej odrębności. W przeciwnym razie mogą przyczyniać się do stopniowej marginalizacji dyscypliny, zwłaszcza gdy dominują w nich kryteria niespójne z jej tradycyjnym zapleczem teoretyczno–metodologicznym, a sama etnologia redukowana jest do roli dyscypliny pomocniczej, dostarczającej jedynie uzupełniających danych jakościowych. Innymi słowy, jednym z kluczowych wyzwań, jakie ewaluacja stawia przed etnologią i antropologią kulturową, jest znalezienie równowagi między wymaganiami systemu, opartego na standaryzacji i mierzalności, a zachowaniem specyfiki dyscypliny, której siłą jest krytyczna refleksja, uważność na złożoność kontekstu analizowanych zjawisk oraz zdolność do interpretowania wielowymiarowych procesów społecznych i kulturowych.

Podsumowanie

Ewaluacja etnologii i antropologii kulturowej jako samodzielnej dyscypliny naukowej wiąże się zarówno z potencjalnymi korzyściami, jak i z istotnymi ryzykami, które w znacznym stopniu kształtują przyszłość dyscypliny. Do najważniejszych szans należy przede wszystkim możliwość wzmocnienia jej widoczności w krajowym systemie nauki oraz wyraźniejszego zaznaczenia jej tożsamości epistemologicznej i metodologicznej. Samodzielny status stwarza również warunki do formułowania własnych kryteriów jakości oraz do kształtowania strategii publikacyjnych bardziej adekwatnych do specyfiki badań antropologicznych, w tym etnograficznych badań terenowych i monograficznych. Ewaluacja może sprzyjać integracji środowiska poprzez rozwój współpracy między ośrodkami akademickimi, a także wzmacniać autonomię instytucjonalną jednostek odpowiedzialnych za prowadzenie badań w tej dyscyplinie.

Jednocześnie proces ewaluacji niesie ze sobą szereg zagrożeń, które mogą osłabiać pozycję etnologii i antropologii kulturowej.

Najpoważniejszym z nich jest ryzyko marginalizacji wynikające z niewielkiej liczebności kadr i ograniczonych zasobów instytucjonalnych, szczególnie w mniejszych ośrodkach akademickich. Ponadto stosowane w ewaluacji wskaźniki – silnie ukierunkowane na mierzalność i porównywalność – często okazują się niedostosowane do metod badawczych charakterystycznych dla antropologii. Poddanie się reżimowi bibliometrycznemu może skutkować presją ujednolicenia praktyk publikacyjnych, faworyzowaniem tematów zgodnych z aktualnymi trendami oraz ograniczeniem różnorodności badawczej. Konsekwencją tego procesu może być także nasilenie rywalizacji pomiędzy ośrodkami akademickimi oraz wzrost obciążeń administracyjnych związanych z kulturą audytu, co dodatkowo osłabia autonomię badawczą.

W rezultacie ewaluacja stawia polską etnologię i antropologię kulturową w sytuacji ambiwalencji: z jednej strony otwiera możliwości wzmocnienia jej instytucjonalnej pozycji, z drugiej zaś włącza ją w mechanizmy neoliberalnego zarządzania nauką, ograniczając autonomię i pluralizm dyscypliny oraz rozwój mniejszych jednostek. Napięcia te w sposób zasadniczy wpływają na kształtowanie przyszłości etnologii i antropologii kulturowej w polskim systemie akademickim.

W tym kontekście warto podkreślić, że ewaluacja, choć nierzadko postrzegana jako obciążenie instytucjonalne, może pełnić również funkcję swoistego zwierciadła, ukazującego, jakie zasoby posiada środowisko, w jakim kierunku zmierza oraz jakie działania są niezbędne, aby mogło się ono rozwijać. Umożliwia ona bardziej precyzyjne przedstawienie dorobku badawczego etnologii i antropologii kulturowej, a także podkreślenie jej znaczenia w debatach dotyczących kluczowych współcześnie zagadnień, takich jak prawa człowieka – w tym kwestie dotyczące różnych kategorii mniejszości – relacje ludzi ze środowiskiem, procesy transformacji społecznych, ochrona dziedzictwa czy wyzwania związane ze zmianą klimatu.

Bibliografia

de Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide.* Boulder, CO: Paradigm.

Dohnal, W. (2018). Smutny jubileusz. Smutny jubileusz. *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, *102*, 13–15. https://doi.org/10.12775/lud102.2018.00

Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978–1979.* New York, NY: Palgrave Macmillan.

Heatherington, T., Zerilli, F. M. (Eds.). (2016). Anthropologists in/of the neoliberal academy. *Anuac, 5*(1), 41–90. https://doi.org/10.7340/anuac2239–625X–2437

Kipnis, A. B. (2008), Audit cultures: Neoliberal governmentality, socialist legacy, or technologies of governing? *American Ethnologist*, 35 (2), 275–289.

Kleinman, A. (2010). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy.* London, England: Routledge.

Kwiek, M., Antonowicz, D., Brdulak, J., Hulicka, M., Jędrzejewski, T., Kowalski, R., Kulczycki, E., Szadkowski, K., Szot, A., Wolszczak–Derlacz, J. (2016). *Projekt założeń do ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Kwiek, M. (2017). Wprowadzenie: Reforma szkolnictwa wyższego w Polsce i jej wyzwania. Jak stopniowa dehermetyzacja systemu prowadzi do jego stratyfikacji. *Nauka i Szkolnictwo Wyższe,* 2(50), 9–38. DOI: 10.14746/nisw.2017.2.0

Listy protestacyjne z Polski i zagranicy przeciwko likwidacji etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej. *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, *102*, 17–40. https://doi.org/10.12775/18707

Loher, D., Strasser, S., Monterescu, D., Dabağcı, E., Gallo, E., Shore, C., Gupta, A., Mathur, C., Anton, L., Zane, R., Lems, A., Khosravi, S., Sarıaslan, Z., Salazar, N. B., Montoya, A., Pérez, M., Kovač, U., Tilche, A., Loperfido, G., Matos, P., Santer, K., Thorkelson, E. (2019).

On politics and precarity in academia. *Social Anthropology, 27*(S2), 97–117. https://doi.org/10.1111/1469–8676.12695

Mills, M. A., Shore, C., Wright, S. (2000). Audit culture and anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute, 6*(3), 521–526. https://doi.org/10.1111/j.1467–9655.2000.tb00056.x

Mitchell, J. P. (2014). Anthropologists behaving badly? Impact and the politics of evaluation in an era of accountability. *Etnográfica, 18*(2), 275–297. https://doi.org/10.4000/etnografica.3673

Navarro, T. (2017). But Some of Us Are Broke: Race, Gender, and the Neoliberalization of the Academy. *American Anthropologist*, 119(3). https://doi.org/10.1111/AMAN.12888

Porter, T. M. (1995). *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life.* New York: Princeton University Press.

Shore, C. (2008). Audit culture and illiberal governance: Universities and the politics of accountability. *Anthropological Theory, 8*(3), 278–298. https://doi.org/10.1177/1463499608093815

Shore, C. (2010). Beyond the multiversity: Neoliberalism and the rise of the audit university. *Social Anthropology, 18*(1), 15–29.

Shore, C., Wright, S. (1999). Audit culture and anthropology: Neo–liberalism in British higher education. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 5*(4), 557–575. https://doi.org/10.2307/2661148

Shore, C., Wright, S. (2000). Coercive accountability: The rise of audit culture in higher education. In M. Strathern (Ed.), *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics and the academy* (pp. 57–89). London: Routledge.

Shore, C., Wright, S. (2015). Governing by numbers: Audit culture, rankings and the new world order. *Social Anthropology, 23*(1), 22–28. https://doi.org/10.1111/1469–8676.12098

Shore, C., Wright, S. (2017). *Death of the public university? Uncertain futures for higher education in the knowledge economy*. London: Berghahn Books.

Slaughter, S., Larry, L. (1997), *Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Strathern, M. (2000). Introduction: New accountabilities. In M. Strathern (Ed.), *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics and the academy* (pp. 1–18). London: Routledge.

Woźnicki, J. (2019). Sto lat działalności ustawodawczej w szkolnictwie wyższym w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem okresu trzydziestolecia transformacji. W: J. Woźnicki (red.), *Transformacja Akademickiego Szkolnictwa Wyższego w Polsce w okresie 30–lecia 1989–2019*. Warszawa: KRASP, 13–43.

ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud109.2025.15 Lud, t. 109, 2025

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Katarzyna Marciniak
kasiamar@amu.edu.pl
Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-9855-8576

„WYTWARZANIE PRZESZŁOŚCI". REFLEKSJE NA TEMAT KSIĄŻKI *PORZĄDEK DZIEDZICTWA XIX WIEKU. POLSKIE POJĘCIA I WYOBRAŻENIA*[1]

„The Making of the Past". Reflections on *The Order of Nineteenth-Century Heritage. Polish Concepts and Imaginaries*

[1] Manikowska Ewa, Fedorowicz-Jackowska Aleksandra, Kłudkiewicz Kamila, Walanus Wojciech, Woźny Marzena. (2023). *Porządek dziedzictwa XIX wieku. Polskie pojęcia i wyobrażenia.* Warszawa: Instytut Sztuki PAN, ISBN: 978-83-66519-68-8, ss. 550.

Streszczenie. Artykuł przedstawia recenzowane dzieło, zarysowując jego kontekst, główne cele oraz problematykę, a następnie w sposób selektywny streszcza kluczowe tezy i strukturę argumentacji. Autorka podejmuje w nim krytyczną analizę zastosowanego podejścia teoretycznego i metodologicznego, ocenia oryginalność i spójność wywodu, a także wskazuje na mocne i słabsze strony publikacji. Umiejscawia też recenzowaną pracę w szerszej literaturze przedmiotu, co pozwala ocenić jej wkład w studia nad dziedzictwem kulturowym i znaczenie dla toczących się niej debat.
Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe; Polska; historia XIX w.; kolekcjonerstwo; muzealnictwo

Abstract. The article presents the reviewed work by outlining its context, main objectives, and central issues, followed by a selective summary of its key theses and argumentative structure. The author undertakes a critical analysis of the theoretical and methodological approaches employed, assesses the originality and coherence of the argument, and identifies the publication's strengths as well as its weaker aspects. The reviewed work is also situated within the broader scholarly literature, enabling an assessment of its contribution to heritage studies and its relevance to ongoing debates in the field.
Keywords: cultural heritage; Poland; 19th-century history; collecting; museology

Porządek dziedzictwa XIX wieku. Polskie pojęcia i wyobrażenia to monumentalna praca. W 2024 roku Komitet Nauk o Sztuce PAN docenił wartość merytoryczną tej publikacji, przyznając jej nagrodę „za wybitne osiągnięcie w dyscyplinie nauki o sztuce, w zakresie historii sztuki". Książka została też laureatką Nagrody Naukowej Wydziału I Nauk Humanistycznych i Społecznych PAN w dziedzinie historii kultury (zob. Nagrody PAN b.d.; Nagrody Komitetu Nauk o Sztuce PAN 2024). Dzieło stanowi rezultat współpracy uznanych naukowców: Ewy Mańkowskiej, specjalistki w zakresie problematyki historii dziedzictwa oraz kolekcjonerstwa w XIX wieku, Aleksandry FedorowiczJackowskiej, zajmującej się proweniencją dzieł sztuki oraz praktykami muzealnymi w epoce

nowożytnej, dr Kamili Kłudkiewicz, której dociekania naukowe koncentrują się na zagadnieniach własności i ochrony dziedzictwa kulturowego, dra Wojciecha Walanusa, zajmującego się dokumentacją oraz wizualnymi aspektami badań nad dziedzictwem artystycznym, oraz Marzeny Woźny z Muzeum Archeologicznego w Krakowie, ekspertki w dziedzinie historii archeologii i badań nad gromadzeniem i ochroną zbiorów naukowych w XIX wieku.

Książka wychodzi naprzeciw potrzebie pogłębionego ujęcia dziedzictwa w kontekście XIX wieku, koncentrując się na pojęciach i wyobrażeniach obecnych w polskiej kulturze, jednocześnie osadzając je w szerszym, europejskim kontekście. Służy temu nie tylko interdyscyplinarne podejście, różnorodność doświadczeń i specjalizacji autorów, ale także zaproponowany przez nich imponujący zakres źródłowy, na który składają się zarówno teksty epoki, jak i ilustracje, fotografie, albumy, ekspozycje muzealne. Punkt wyjścia dla analiz miało stanowić jedynie materialne dziedzictwo kulturowe: zabytki sztuki, etnografii i archeologii, jednak taka perspektywa nie ukazywałaby, wedle badaczy, „dziewiętnastowiecznego pojmowania, porządkowania i ilustrowania przeszłości, a także wspólnoty pojęć używanych do określenia dawnych przedmiotów, zwyczajów, otaczającego krajobrazu, a niekiedy także zjawisk i przedmiotów współczesnych" (*Porządek dziedzictwa…* 2023: 19). Istotnym wyzwaniem okazało się zatem zdefiniowanie pojęcia kluczowego, czyli „dziedzictwa", oraz jego przekonujące dokumentowanie, w szczególności poprzez formy obrazowe. Dodatkową ambicją badaczy było bowiem objęcie analizą wszelkich form wizualnego przedstawiania i porządkowania zabytków sztuki, dziejów przeszłości, prehistorii oraz wytwórczości ludowej (zob. *Porządek dziedzictwa…* 2023: 18), aby adekwatnie i możliwie wyczerpująco oddać dziewiętnastowieczne podejście do dziedzictwa. To dlatego konieczne okazało się także poddanie analizie źródeł pierwotnych, w tym słowników, glosariuszy, encyklopedii, materiałów archiwalnych i drukowanych oraz współczesnych opracowań tematycznych.

Struktura pracy została podporządkowana wyodrębnionym przez autorów dziewiętnastowiecznym rozumieniom pojęć wiedzy i nauki, co nadaje całości wyraźny porządek koncepcyjny. Kluczowe zagadnienia

obejmują między innymi: wiedzę i naukę, kolekcjonerstwo i funkcjonowanie muzeów, metody i narzędzia klasyfikowania oraz techniki, gatunki i przestrzenie obrazowania dziedzictwa. Podejście to ma niewątpliwą zaletę – systematyczne ujmowanie badanej problematyki umożliwia czytelnikowi śledzenie powiązań między różnymi aspektami dokumentowania i porządkowania dziedzictwa. Autorzy zagadnienia te zebrali w czterech, gruntownie przemyślanych i nieprzypadkowo po sobie następujących częściach dzieła: *Poznanie, Zbieranie, Porządkowanie, Obrazowanie.* Układ i treści rozdziałów ujawniają zatem procesualność definiowania dziedzictwa w XIX stuleciu, czemu służył także ówczesny zamysł jego ilustrowania. Ogólnie, dzięki kilku zabiegom koncepcyjnym, ujęcia zagadnienia dziedzictwa okazują się wartościowe, szczególnie dla antropologów. Dalsze moje refleksje poświęcę zatem metodologii, która odzwierciedla konstruktywistyczne postrzeganie świata, w którym autorzy zdają się bardzo dobrze odnajdywać.

Po pierwsze, autorzy pracy przyjmują tezę, że dziedzictwo to złożony proces. Argumentując, powołują się na przemyślenia takich badaczy, jak Laurajane Smith, Rodney Harrison czy Gilberto Velho. Laurajane Smith proponuje, by dziedzictwa nie traktować jako czegoś „oczywistego", „starego", „monumentalnego" czy „materialnego", co z założenia należy chronić. Należy je rozumieć jako rozciągnięty w czasie zabieg wykorzystywania konkretnych miejsc, obiektów czy tradycji do nadawania im zwykle nowych znaczeń i czynienie ich istotnymi dla społeczeństwa. Dziedzictwo to zatem specyficzny dynamiczny twór, w którym wspomniane elementy stanowią narzędzia kształtowania nowych tożsamości, negocjowania wartości oraz włączania określonych grup społecznych w daną wspólnotę lub ich wyłączania z tejże. Według L. Smith istnieje *Authorized Heritage Discourse* (AHD), czyli dyskurs instytucjonalny i elitarny, który określa, co jest uznawane za dziedzictwo i kto ma prawo o tym decydować (zob. Smith 2006: 11, 28 i dalsze). Autorom bliskie jest również spojrzenie R. Harrisona i G. Velho. Dla tego pierwszego dziedzictwo oznacza nie tylko materialne pozostałości przeszłości, lecz także procesy jego wytwarzania, negocjowania i wykorzystywania w teraźniejszości i przyszłości. Dziedzictwem są w istocie relacje między naturą

i kulturą, między rzeczywistością materialną a symboliczną i gra różnych interesów: społecznych, ekonomicznych, politycznych (zob. Harrison 2013). Natomiast G. Velho zwraca uwagę na zadania antropologii w rozszerzeniu pojęcia dziedzictwa. Ma tu na myśli wrażliwość tej dyscypliny na istotność różnorodnych i mniej uprzywilejowanych tradycji oraz symbolicznych systemów. Dla antropologów kluczowe jest bowiem pytanie nie tylko „co" jest dziedzictwem, ale również „kto", „dlaczego" i „na czyją korzyść" decyduje o uznaniu danego elementu jako dziedzictwa (zob. Velho 2013). Dziedzictwo zatem, jako proces, nie jest zwykłym „gromadzeniem artefaktów" czy „kolekcjonowaniem tradycji", ale stanowi rezultat rozmaicie definiowanych oraz praktykowanych w danym okresie relacji pomiędzy ideami, grupami i ich interesami.

Po drugie, według autorów dziedzictwo jest konstruowane przez „językowy obraz świata". Pobrzmiewa tu zatem dobrze znana humanistom koncepcja Edwarda Sapira, który w latach 20. XX wieku stwierdził, że język, którym się posługujemy, odzwierciedla rzeczywistość, ale czyni to w sposób kulturowo uwarunkowany. Oznacza to, że każda społeczność interpretuje rzeczywistość poprzez system pojęć zakorzenionych w jej języku**.** Nie istnieje zatem „czysta", obiektywna percepcja świata. Jest ona zawsze filtrowana przez strukturę języka, w którym się wyraża. Człowiek jest niejako uwięziony w języku, którym się posługuje. Oznacza to, że język nie tylko opisuje rzeczywistość, lecz także organizuje doświadczenie, wpływając na percepcję, przyjęte zasady klasyfikacji zjawisk i ich interpretacji. Język jest tu narzędziem poznawczym, a zarazem strukturą symboliczną, w której odbijają się system wartości, światopogląd i mentalność danej grupy kulturowej (zob. Sapir 1921). Przypomnienie tej koncepcji posłużyło autorom do uzasadnienia tezy, że dziewiętnastowieczne sposoby opisu świata, jego rozumienia, stanowienia hierarchii znaczeń, relacji społecznych czy też dominujących wówczas wartości (zob. Sapir 1921) są kluczowe dla mechanizmu ówczesnego rozumienia i praktykowania dziedzictwa. Autorom udaje się unaocznić tę myśl, proponując czytelnikom wgląd w obszerne, oryginalne cytaty z analizowanej przez nich literatury przedmiotu. Dzięki temu autorzy otwierają drzwi do świata dziewiętnastowiecznego stylu kategoryzowania świata. Pokazując, jak

w tamtej epoce tworzyły się pojęcia, którymi posługujemy się do dzisiaj, dobitnie przekonują, że ówczesny język, mimo swej archaiczności, nadal posiada wielką moc poznawczą.

Po trzecie, bardzo pomocnym w argumentacji tezy o procesualności dziedzictwa okazuje się wewnętrzny układ każdego rozdziału. Autorzy metodycznie prowadzą nas przez dziewiętnastowieczne sposoby myślenia i kategoryzowania świata, proponując rodzaj genealogii pojęć. Przykładem są tu dwa podrozdziały *Metody i narzędzia* oraz *Upowszechnianie badań*. W pierwszym uwagę zwracają między innymi rozważania na temat idei podróży naukowych, sposobu prowadzenia badań terenowych czy współpracy zespołowej. Podróże pierwotnie polegały na spontanicznym gromadzeniu wiedzy z zakresu archeologii, etnografii, historii czy archiwistyki, ale z czasem przekształciły się w wyprawy naukowe ukierunkowane na celową i metodyczną obserwację zjawisk. Z kolei kwestia badań terenowych odsłaniała zależność pomiędzy tym, jak gromadzić dane a tym, jak opisać ten proces. Idea jak najprecyzyjniejszej kategoryzacji danego zjawiska, o które należy zapytać w „terenie", utrwalała się zatem przez doskonalenie sposobu, w jaki dziewiętnastowieczni badacze opracowywali ankiety, kwestionariusze oraz instrukcje do nich przydatne regionalistom, którym zlecali zebranie materiału empirycznego. Gromadzenie wiedzy o dziedzictwie zależało także od współpracy zespołowej. Autorzy podają przykład Oskara Kolberga, który inspirował Wojciecha Gersona, Juliusza Kossaka, Karola Beyera czy Walerego Rzewuskiego do wykonywania fotografii pomyślanej jako całość: z jednej strony dokumentująca, a z drugiej ilustrująca dane zjawisko. W drugim podrozdziale – *Upowszechnianie badań: Zebrania naukowe, Kongresy i zjazdy naukowe, Piśmiennictwo naukowe, Encyklopedie, Popularyzacja wiedzy* – uwagę zwraca przyjęta przez autorów interpretacja „drogi dystrybucji wiedzy" pozyskiwanej z oświeceniowych źródeł: od koncepcji przygotowywania wykładu przez zachęcanie do uprawiania nauki po praktyki jej popularyzacji rozumianej jako „rozkrzewianie", „niesienie *światła*". Zaangażowani w ten proces byli członkowie wszelkich towarzystw naukowych, którzy zwracali się z misją upowszechniania wiedzy do „osób, które skończyły przynajmniej niższe szkoły miejskie, a nawet niższe klasy realne lub gimnazjalne"

(*Porządek dziedzictwa*). Autorzy publikacji dotarli także do literatury omawiającej, jak przygotować dobry popularny wykład, kogo na niego zapraszać, a nawet o jakiej godzinie go organizować, by przynosił oczekiwane edukacyjne efekty. Dodatkowo zwrócono tu uwagę na bolączki polskiej inteligencji, która – wedle przywoływanego wielekroć w tekście Kajetana Koźmiana – zbyt często skupia się na odczytach literackich, a pomija nauki przyrodnicze.

Przytoczone przez mnie trzy zabiegi metodologiczne zastosowane przez autorów książki odsłaniają jeszcze jeden ważny aspekt, z jakim wiąże się nowoczesne ujęcie dziedzictwa. Autorzy „odczarowują" jego potoczne rozumienie, które redukuje je do „kolekcjonerstwa różnych osobliwości". Tymczasem, jak pokazuje to historia badań nad kolekcjonerstwem muzealnym, zjawisko to od samego początku miało charakter wielowymiarowy i dopiero jako takie stało się częścią procesu, jakim jest dziedzictwo. Łączyło w sobie pasję gromadzenia przejawów ludzkiej aktywności, praktyki poznawcze oraz mechanizmy społecznej reprezentacji wiedzy. W XIX wieku, wraz z rozwojem nauk przyrodniczych i humanistycznych, kolekcjonerstwo stało się jednym z kluczowych narzędzi porządkowania świata. Autorzy książki metodycznie pokazują, jak w omawianym okresie ugruntowało się przekonanie, że zbieranie i systematyzowanie przedmiotów materialnych umożliwia nie tylko dokumentowanie rzeczywistości, lecz także budowanie uniwersalnej wiedzy o człowieku i naturze. Takie ujęcie procesu wpisuje się również w koncepcję badawczą Tony'ego Bennetta (zob. Bennett 1995) czy też Jamesa Clifforda (zob. Clifford 1988). Tony Bennett, badając dziewiętnastowieczne kolekcjonerstwo, zwrócił uwagę, że ówczesne kolekcjonerstwo muzealne stanowiło element szerszego projektu modernizacyjnego, w którym instytucje muzealne pełniły funkcję nie tylko ekspozycyjną czy edukacyjną, lecz również dyscyplinującą wobec społeczeństwa. Muzeum nie było zatem „niewinnym", neutralnym miejscem gromadzenia obiektów, lecz instytucją produkującą określony typ wiedzy, ugruntowany w strukturach władzy i ideologii postępu. Kolekcje, klasyfikacje i ekspozycje odzwierciedlały logikę kolonialną. Przedstawiały bowiem „inne" kultury jako egzotyczne, prymitywne lub niepełne wobec norm

zachodnich. Natomiast kolekcjonerstwo, zwłaszcza etnograficzne, na co zwracał uwagę J. Clifford stanowiło narzędzie konstruowania tożsamości Zachodu poprzez selektywne przyswajanie i zawłaszczanie elementów kultur podporządkowanych. Kolekcja muzealna stawała się w tym ujęciu nie tylko zbiorem materialnych artefaktów, lecz także narracją o relacji centrum i peryferii, nowoczesności i tradycji, cywilizacji i „dzikości". Autorzy konsekwentnie więc traktują dziedzictwo nie jako gotowy zestaw obiektów czy wartości, lecz jako proces: identyfikowania, dokumentowania, klasyfikowania, eksponowania i popularyzowania. To ujęcie zgodne jest zatem z nowoczesnymi badaniami nad dziedzictwem i nadaje nową głębię historii kultury XIX wieku.

W *Porządku dziedzictwa XIX wieku* bardzo silnie uwidacznia się także myśl Alison Clarke, która w swoich pracach zwróciła uwagę, że kolekcjonerstwo XIX wieku było procesem zarówno epistemologicznym, jak i społecznym. Gromadzenie obiektów i ich ekspozycja stanowiły formę wizualnego argumentu naukowego, a zarazem kształtowały wyobrażenie o hierarchii wiedzy i wartości kulturowej. W takim ujęciu muzea nie były więc jedynie repozytoriami rzeczy, lecz laboratoriami, w których konstruowano nowoczesne pojęcie „człowieka" i jego kultury. Alison Clarke mocno akcentuje fakt, że ówczesne kolekcje muzealne odzwierciedlały zarówno epistemologiczne priorytety badaczy, jak i ich kulturowe uprzedzenia, wpływając na sposób, w jaki społeczeństwa zachodnie rozumiały różnorodność świata. Praktyki te pośrednio przyczyniły się do powstania instytucjonalnych ram antropologii, w których przedmioty materialne stały się nośnikami wiedzy, a jednocześnie narzędziami legitymizacji dyscypliny naukowej (zob. Clarke 2020).

Badania nad kolekcjonerstwem muzealnym XIX wieku pokazują zatem, że zjawisko to należy rozumieć nie w kategoriach indywidualnej pasji czy naukowej obiektywności, lecz jako proces kulturowy, w którym wiedza, władza i reprezentacja splatają się w jedną strukturę. Dziewiętnastowieczne kolekcjonerstwo stanowiło tym samym fundament nowoczesnego porządku wiedzy – zarówno naukowego, jak i społecznego – w którym muzeum stało się kluczowym miejscem konstruowania

znaczeń, tożsamości i różnic kulturowych oraz narzędziem ugruntowywania idei dziedzictwa.

Metodologia przyjęta zatem przez autorów cechuje się konsekwentnym i interdyscyplinarnym podejściem łączącym historię sztuki, archeologię, prawo oraz badania nad muzealnictwem. Jako taka pozwala na wielowarstwową analizę dziewiętnastowiecznych praktyk prezentacyjnych i kolekcjonerskich. Autorzy starannie przepracowują kontekst historyczny i kulturowy omawianych zjawisk, jednocześnie pokazując, że pojęcie „dziedzictwa" było w XIX wieku elastyczne i zależne od ówczesnych kategorii naukowych i artystycznych.

Pomimo ogólnie intersującej koncepcji idei dziedzictwa w XIX wieku, książka ma też pewne mankamenty. Zaprezentowane podejście do źródeł, wspierające zdefiniowanie głównego dla pracy pojęcia, stanowi solidną podstawę publikacji. Jednak zastanawia powód, dla którego autorzy zrezygnowali z nawiązania do współczesnej literatury antropologicznej, archeologicznej czy kulturoznawczej odnoszącej się do studiów nad dziedzictwem kulturowym, a zarazem poszerzającej wybrane aspekty procesualnego podejścia. Nie odnoszą się również do współczesnych debat teoretycznych nad dziedzictwem kulturowym i jego funkcjonowaniem w przestrzeni publicznej. Poza tym niektóre rozdziały mogłyby wyraźniej uwzględniać dyskusję nad ograniczeniami źródeł, na przykład nad selektywnością materiałów archiwalnych czy tendencyjnością publikacji dziewiętnastowiecznych. Pewnym mankamentem może być też zaproponowany przez autorów zabieg stworzenia odrębnej bibliografii po każdym rozdziale. Z jednej strony badacze zainteresowani szczegółami omawianych treści z łatwością odnajdą w tak skonstruowanych bibliografiach intersujące ich źródła wykorzystane przez autorów, z drugiej jednak przyjęta zasada wymieniania cytowanych pozycji po przecinku utrudnia ocenę komplementarności materiału źródłowego w skali całej książki.

Niemniej jednak dyskutowana tu praca zachęca do lektury. Systematyczność analizy, bogactwo materiału ilustracyjnego i interdyscyplinarny charakter badań, a także dobrze przemyślana metodologia czynią tę książkę wartościowym źródłem nie tylko dla specjalistów z zakresu antropologii kulturowej, społecznej, historii sztuki, muzealnictwa

czy historii kultury XIX wieku. Książka, napisana w dobrym stylu, przemawia także do nieakademickiej wyobraźni. Na przykładzie dziedzictwa w XIX wieku odsłania nie tylko sposoby wytwarzania przeszłości, ale także źródła współczesnej fascynacji nauką i jej znaczącego miejsca w zachodniej mentalności.

Bibliografia

Bennett, T. (1995). *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*. London & New York: Routledge.

Clarke, A. (2001). *Museums and the Making of "Anthropology"*. In: D. Macdonald (ed.), *Anthropology and the Museum: Back to the Future* (p. 25–44). London & New York: Routledge.

Clarke, A. (2020). In a Better Light: Vision, Spatiality and the Connoisseurial Practices of the National Gallery, c. 1875–1916. *Victorian Network*, 9, 13–52.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Harrison, R. (2013). *Heritage: Critical Approaches*. London & New York: Routledge.

Nagrody PAN (b.d.). https://pan.pl/nagrody

Nagrody Komitetu Nauk o Sztuce PAN (2024). https://www.ispan.pl/aktualnosci/nagroda/nagrody-komitetu-nauk-o-sztuce-pan-dla-publikacji-instytutu-sztuki-pan

Sapir, E. (1921). *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. London & New York: Routledge.

Velho, G. (2013). Anthropology and Cultural Heritage. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 10, no. 1, 145–150.

RECENZJE

Tatiana Ganenkova
Instytut Filologii Słowiańskiej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
tatgan@amu.edu.pl
ORCID: *0000-0001-8873-9990*

JÓZEF OBRĘBSKI, *Macedonia 1–2*. Redakcja naukowa: Anna Engelking, Joanna Rękas, Ilija Upalevski. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2022, ISBN: 978-83-66056-64-0, ss. 926.

Dwutomowa publikacja *Macedonia 1–2* to wyjątkowe naukowe wydarzenie. Wydana przez Oficynę Naukową w 2022 roku przedstawia wyniki badań wybitnego etnologa, slawisty i socjologa Józefa Obrębskiego (1905–1967) przeprowadzonych w latach 1932–1933 w regionie Porecze w zachodniej Macedonii. Niestety za życia naukowca większa część publikacji nigdy nie ujrzała światła dziennego i przez długi okres nie była znana. Pomysł przywrócenia tych materiałów do obiegu naukowego należy do Anny Engelking, która wraz ze swoimi współredaktorami, Joanną Rękas i Iliją Upalevskim, wykonała ogromną pracę nad rekonstrukcją

niedostępnego dotąd korpusu źródeł terenowych J. Obrębskiego oraz toku jego badań, a także nad delimitacją i układem jego prac zachowanych w wielu wariantach po angielsku i polsku, często w postaci fragmentów czy konspektów (Obrębski 2022: 30).

Józef Obrębski – uczeń Kazimierza Moszyńskiego, doktorant Bronisława Malinowskiego w London School of Economics – był jednym z najbardziej wszechstronnych polskich antropologów XX wieku. Jego droga naukowa obejmowała badania terenowe w Polsce (Polesie), Jugosławii, na Jamajce i w USA (społeczności afroamerykańskie), a jego dorobek metodologiczny lokuje się na przecięciu funkcjonalizmu, antropologii strukturalnej, etnosocjologii i badań nad wiedzą lokalną. Choć przez wiele lat pozostawał w cieniu głównych nurtów antropologii światowej, jego spuścizna coraz częściej bywa dziś przywoływana jako prekursorska wobec współczesnych nurtów antropologii zaangażowanej i relacyjnej.

Tom pierwszy – *Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi* – stanowi panoramiczny opis systemu religijno-magicznego wsi poreckich. We wstępie J. Obrębski argumentuje wybór macedońskiego Porecza jako obiektu badań, przestawia założenia metodologiczne i zwięźle charakteryzuje region z punktu widzenia geografii i historii. W pierwszej części – „Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej" – naukowiec bada strukturę społeczną wybranych wsi, strukturę dużej rodziny i podział ról kobiet i mężczyzn. W drugiej części – „Religia giaurów macedońskich" – analizuje religię (tzw. pogańskie prawosławie), wierzenia i kalendarz sakralny. Szczególną uwagę poświęca roli magii i typom czarów. W trzeciej części – „Walka o byt. [Magia i gospodarka w cyklu rocznym]" – opisuje obrzędy i wierzenia związane z poszczególnymi świętami w cyklu rocznym oraz bada ich funkcje. W ostatniej części – „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]" – autor porusza ważne zagadnienia związane ze zdrowiem oraz praktykami leczniczymi i magicznymi mieszkańców Porecza, z funkcją znachorek oraz z obrzędami pogrzebowymi.

W tym tomie J. Obrębski rekonstruuje strukturę społeczną, rytuały rodzinne i cykliczne, lokalną mitologię oraz funkcje pełnione przez wiedzę

„czarnoksięską". Koncepcje „pasterza-czarownika" czy „magii miłości" wpisane są w kontekst zależności między rodem, wspólnotą i jednostką. Metodologia zastosowana przez autora wyprzedzała swoją epokę. Józef Obrębski traktuje lokalne wierzenia jako struktury wiedzy o świecie osadzone w relacjach pracy, płci, pokrewieństwa i moralności.

Drugi tom – *Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych* – przedstawia pogłębioną analizę lokalnych mitów, narracji moralnych i opowieści o czarach jako formach ekspresji konfliktów społecznych i norm społecznej kontroli. Rozdziały poświęcone mitom o mężczyźnie w połogu, zabijaniu starców, sprzedanej żonie czy kazirodztwie stanowią oryginalne studium logiki mitologicznej wpisanej w realne problemy demograficzne, własnościowe i pokrewieństwa. Czarownictwo w interpretacji J. Obrębskiego nie jest aberracją, lecz wyrazem strukturalnych napięć. Autor analizuje działania magiczne jako formy reakcji na niepewność, konflikt i nieprzejrzystość reguł społecznych.

Osobne miejsce w drugim tomie zajmuje zbiór legend o Królewiczu Marku i innych bohaterach oraz poszczególne teksty epickie i liryczne zapisane przez J. Obrębskiego. Z jednej strony teksty te ilustrują tezy J. Obrębskiego, że sztuka ludowa twórczo przetwarza historię i często jej przeczy, gdyż służy raczej wyrażeniu wyobrażenia o bohaterze i o tym, jak powinno/mogłoby wyglądać jego życie. Z drugiej strony jest to bezcenny materiał dla badań przyszłych pokoleń literaturoznawców i językoznawców.

Na szczególne uznanie zasługuje sposób opracowania edytorskiego obu tomów – pod względem filologicznym i językoznawczo-etnograficznym. Redaktorzy naukowi wykonali pracę, która łączy warsztaty etnologa, językoznawcy i tłumacza. Oparto się na oryginalnych rękopisach i maszynopisach J. Obrębskiego w językach macedońskim (lokalne gwary), serbskim i angielskim, które przełożono na język polski z zachowaniem idiomu naukowego i stylistyki autora. Tłumaczenie stanowi lingwistyczną rekonstrukcję stylu pisarskiego J. Obrębskiego z jego precyzją terminologiczną i strukturą wywodu. W warstwie językoznawczej zastosowano transliterację i rekonstrukcję nazw własnych, etnonimów, terminów

gwarowych i magicznych z uwzględnieniem ich fonetyki i morfologii. Zachowano oryginalne formy zaklęć i nazw rytuałów oraz opatrzono je komentarzem etymologicznym, dialektologicznym i semantycznym. W przypisach znajdziemy liczne odwołania do źródeł leksykograficznych i gramatycznych oraz interpretacje z zakresu etnolingwistyki i językoznawstwa antropologicznego.

Dodatkowe materiały, przeprowadzona redakcja naukowa oraz obszerny wstęp A. Engelking poświęcony biografii naukowej J. Obrębskiego i szczegółom jego wyprawy do Macedonii rekonstruowanym na podstawie różnych źródeł odróżniają polskie wydanie od macedońskiego (Obrembski 2001a, Obrembski 2001b, Obrembski 2002), którego celem było jak najszybsze przywrócenie tekstów polskiego naukowca do obiegu naukowego (Vražinovski 2024: 238).

Edycja *Macedonii* potwierdza, że J. Obrębski jako jeden z pierwszych europejskich badaczy rozumiał kulturę jako system znaków i znaczeń powiązanych z porządkiem społecznym i doświadczeniem jednostki. Styl J. Obrębskiego łączy dyscyplinę opisu z empatią dla badanej społeczności. Autor bada społeczeństwo chłopskie z wrażliwością etnografa i logiką analityka, nie popadając przy tym w paternalizm czy egzotyzację.

Z punktu widzenia współczesnej antropologii społecznej oba tomy *Macedonii* stanowią nie tylko źródło empiryczne i dokumentację przedwojennego warsztatu terenowego, ale również świadectwo myślenia o kulturze jako procesie społecznym, politycznym i epistemicznym. To dzieło fundamentalne dla antropologii religii, magii, płci, władzy symbolicznej i historii etnologii Europy Środkowej.

Bibliografia

Obrembski, J. (2001a). Folklorni i etnografski materijali od Poreče (red. T. Vražinovski), t. 1. Prilip-Skopje: Institut za staroslovenska kultura, Matica Makedonska.

Obrembski, J. (2001b). Makedonski etnosociološki studii (red. T. Vražinovski), t. 2. Prilip-Skopje: Institut za staroslovenska kultura, Matica Makedonska.

Obrembski, J. (2002). Makedonski etnosociološki studii (red. T. Vražinovski), t. 3. Prilip-Skopje: Institut za staroslovenska kultura, Matica Makedonska.

Obrębski, J. (2022). Macedonia 1 (red. A. Engelking, J. Rękas, I. Upalevski). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Vražinovski, T. (2024). Prikaz na knigata na Jozef Obrembski Studia Etnosociologiczne: Macedonia 1, Macedonia 2. Makedonski folklor, 85, 235–238. doi: 10.55302/MF2485235v

Karolina Bielenin-Lenczowska
karolina.bielenin-lenczowska@ispan.edu.pl
Instytut Slawistyki
Polska Akademia Nauk
ORCID: 0000-0002-5472-6240

RENATA E. HRYCIUK, AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2025, ISBN/ISSN: 978-83-235-6623-6, ss. 786.

Książka pod redakcją antropolożek Agnieszki Kościańskiej i Renaty E. Hryciuk jest rozszerzonym wydaniem readera „Gender. Perspektywa antropologiczna". Dwa pierwsze tomy opublikowane w 2007 roku w Wydawnictwach Uniwersytetu Warszawskiego (tom I „Organizacja społeczna" i tom II „Kobiecość, męskość, seksualność") zyskują teraz nową odsłonę.

Pierwsze wydania tak zwanych „Genderów" cieszyły się dużym powodzeniem wśród studentów/studentek oraz badaczy/badaczek z dziedziny nauk społecznych i humanistycznych. Stanowiły też jedne z ważniejszych pozycji podręcznikowych. Po raz pierwszy bowiem zostały wtedy opublikowane kluczowe dla antropologicznej refleksji nad płcią, kobiecością, męskością i seksualnością teksty takich autorek jak Judith Okely, Sylvia Junko Yanagisako, Michele Z. Rosaldo, Homa Hoodfar czy Emily Martin. Wszystkie opublikowane wówczas artykuły były tłumaczeniami z języka angielskiego i znacząco przyczyniły się do rozwoju polskojęzycznej terminologii oraz w ogóle akademickiej debaty dotyczącej *gender studies* w Polsce. Teraz, po osiemnastu latach, okazuje się, że również w rodzimej antropologii i socjologii są badaczki, w tym obie redaktorki, A.

Kościańska i R. E. Hryciuk, których znakomite teksty mogły się znaleźć w nowym tomie „Genderów". Co szczególnie istotne, redaktorki zaprosiły do tej światowej debaty również młodsze naukowczynie: Magdę Bodzan, Natalię Pomian, Agnieszkę Kosiorowską, Jagodę Schmidt, Ruxandrę Anę i Hannę Frejlak oraz jednego badacza – Jędrzeja Bursztę. Ich teksty pozwalają na – przynajmniej częściowe – przełamanie dominującej hierarchii wiedzy, w której na szczycie znajdują się dzieła doświadczonych badaczy i badaczek z krajów tak zwanej Globalnej Północy.

Książka zawiera trzydzieści trzy teksty zgrupowane w ośmiu blokach tematycznych: „Płeć, państwo i naród", „Płeć a rodzina, pokrewieństwo i reprodukcja", „Gender, kolonializm i polityki rozwojowe", „Feminizm a zimna wojna", „Płeć a wytwarzanie rasy", „Płeć a migracja", „Konstruktywizm społeczny: ciało, seksualność i upłciowione formy ekspresji" oraz „Relacja władzy, płeć i seksualność w badaniach terenowych". Oczywiście jest to podział umowny i niektóre artykuły mogłyby sytuować się w więcej niż jednym bloku.

Reader rozpoczyna obszerny wstęp A. Kościańskiej i R. E. Hryciuk, który jest aktualnym i pogłębionym przeglądem prac dotyczących antropologicznej refleksji nad płcią, seksualnością oraz intersekcjonalnie powiązanych wątków tematycznych łączących płeć z migracją, polityką, studiami nad jedzeniem, metodologią badań, seksualnością oraz rasą. Rozdział ten jest bardzo dobrym wprowadzeniem do interdyscyplinarnych prac naukowych z zakresu *gender studies*, zwłaszcza w rodzimej antropologii.

W dalszej części recenzji skupię się na kilku wybranych tekstach, aby pokazać, jak ważne tematy podejmują i jakie stosują narzędzia analityczne. Wybieram sześć tekstów, czyli te, które w książce są pierwodrukami, a zatem nie doczekały się jeszcze omówienia.

Anna Safuta analizuje zjawisko urasowienia w kontekście migrantek z Europy Wschodniej pracujących jako pomoce domowe: Polek w Belgii i Ukrainek w Warszawie. Podążając za nieoczywistą w badaniach społecznych w Europie kategorią rasy, autorka wprowadza pojęcie „peryferyjnej białości". Stoi ona wyżej w hierarchii w odniesieniu do niebiałych osób w Europie, ale niżej niż białość mieszkańców Zachodu. Urasowienie

pozwala na ustalenie i utrzymanie tych hierarchii oraz dystansu. Anna Safuta argumentuje, że sposób, w jaki urasawiane są Polki pracujące w Belgii nie odbiega od mechanizmu urasawiania Ukrainek w Polsce. Podkreślane przez pracodawczynie „siła", „krzepkość" i „wytrzymałość fizyczna" pracownic domowych z Europy Wschodniej uzasadnia ich „nadawanie się" do tego typu pracy, przy czym dla pracodawczyń z Polski bardziej „nadają się" Ukrainki. Pochodzenie etniczne i związana z nim koncepcja rasy – pisze A. Safuta – staje się „gwarancją jakości".

O powiązaniu pochodzenia etnicznego/narodowego z pewnymi umiejętnościami czy kompetencjami pisze też M. Bodzan w tekście dotyczącym uchodźczyń-gastrocelebrytek w Warszawie. Autorka zastanawia się nad tym, jakie czynniki umożliwiają powstawanie uchodźczego gastrocelebryctwa, kogo ono włącza, a kogo wyklucza oraz jak wpływa na integrację uchodźców i uchodźczyń. Oddolne aktywności społeczne, takie jak inicjatywy kulinarne, poszukują osób, które są już zintegrowane, znają język kraju przyjmującego i umieją lub chcą opowiadać swoje historie. Jednocześnie są to osoby „odmienne" – o innym kolorze skóry, „egzotyczne", serwujące „egzotyczną" kuchnię, choć jednocześnie smakowo dostosowaną do przyzwyczajeń lokalnej większości, na przykład z mniejszą ilością pikantnych przypraw w daniach przygotowywanych w Polsce. Magda Bodzan argumentuje, że te inicjatywy nakierowane są na społeczeństwo przyjmujące, a nie na same osoby uchodźcze. Wymaga się od nich, żeby opowiadały trudne historie i jednocześnie wpisywały się w wizerunek dobrej, miłej, „niegroźnej" osoby. Innymi słowy, cytując autorkę:

> Zjawisko uchodźczego gastrocelebryctwa wyostrza dychotomię między „nami" i „nimi". [...] Jako „zawodowe uchodźczynie" lub dyżurne Czeczenki czy Syryjki zmuszone są do odtwarzania określonego obrazu swojego kraju i jego obyczajów, w tym kulinarnych, które są iluzją na temat ich kultury, stworzoną na potrzeby polskiego odbiorcy (2025: 509).

Kwestię przecięcia migracji i płci podejmuje również Zuzanna Augustyniak, która analizuje pojęcie *yilunta* w kontekście doświadczeń Etiopczyków i Etiopek w Kairze. Autorka rozmawiała głównie z mężczyznami, którzy uciekli z Etiopii z przyczyn politycznych. Zuzanna

Augustyniak pokazuje, że w tak różnorodnym społeczeństwie jak etiopskie wspólne, są trzy powiązane ze sobą elementy: religia, patriarchat i *yilunta*. To ostatnie słowo, pochodzące z języka amharskiego, jest trudne do przełożenia. Oznacza jednocześnie „wstyd", „dumę", „honor rodzinny", a także „właściwe prowadzenie się". *Yilunta* jest kluczowe dla konstruowania kobiecości i męskości, a *yilunta* kobiet i mężczyzn są opozycyjne względem siebie. W sytuacji migracji, gdy to częściej kobiety mają stałą pracę, mężczyźni – uzależnieni finansowo od partnerek – muszą stosować różne strategie, żeby nie stracić *yilunta*. Przykładowo pożyczają od obcych pieniądze, by móc bywać w towarzystwie czy by móc wymagać od sióstr lub partnerek, aby te – niezależnie od tego, jak są obciążone pracą – zajmowały się domem. Z kolei ci, którzy się adaptują, sami podkreślają swoją „niemęskość" w Egipcie. Ratują się jednak tym, że gotowania czy sprzątania nie wynieśli z domu, tylko nauczyli się sami lub z filmów na Youtube'ie.

Trzy ostatnie teksty łączy perspektywa autoetnograficzna i urefleksyjniająca własne usytuowanie badawcze w terenie.

Hanna Frejlak wprawdzie wpisuje się w opisane powyżej przecięcie między płcią a migracją, jednak to ona sama, jej ciało (białej, młodej kobiety) stało się głównym przedmiotem refleksji. Autorka korzysta z tego, że mężczyźni sami ją zagadują, musi jednak szybko i umiejętnie dawać do zrozumienia, że zawiera kontakt dla etnograficznego, a nie romantycznego spotkania. Na przykładzie jednego ze spotkań H. Frejlak pokazuje, jak trudno utrzymać feministyczny ideał partnerskiego traktowania uczestników badań, mając jednocześnie świadomość różnic politycznych, społecznych i kulturowych, a także stawia trudne pytanie dotyczące tego, jak pisać o przekraczaniu intymnych granic.

Jagoda Schmidt również pisze o stawianiu i przekraczaniu granic i zastanawia się, jak nawigować pomiędzy dobrymi relacjami z uczestnikami badań a własnym bezpieczeństwem i komfortem. Autorka poddaje analizie własne doświadczenie sportowczyni uprawiającej od dzieciństwa wspinaczkę – sport silnie zmaskulinizowany, w którym częste są seksistowskie mikroagresywne zachowania, takie jak niewybredne żarty rzucane w stronę koleżanek czy komentowanie ich wyglądu. Jagoda

Schmidt przygląda się sobie samej w retrospektywie i zmieniającemu się podejściu: od poczucia „bycia w grupie" i niemal niedostrzegania pewnych seksistowskich zachowań po pogłębioną refleksję na temat tego, co w ogóle jest przemocą. W końcu stawia pytanie o to, jakie wyzwania metodologiczne i etyczne niesie ze sobą odsłanianie przemocy słownej i mikroagresji, nie tylko w sporcie.

Mój krótki przegląd zakończę komentarzem na temat artykułu R. Any dotyczącym ciała i seksualności badaczki zajmującej się tańcem na Kubie. Ruxandra Ana przygląda się temu, jak jej ciało determinowało relacje z uczestnikami badań, kształtowanie wiedzy oraz rozumienie terenu. Badaczka odsłania dynamiki relacji władzy i ich wpływ na przebieg badań lub – innymi słowy – poprzez swoje własne ciało próbuje zrozumieć ucieleśnione doświadczenie innych: uczestników/uczestniczek jej badań. Autorka pokazuje, jak jej ciało „przybyło" w teren (młode, białe, szczupłe), jak było w nim postrzegane oraz jak w toku badań i zmieniających się tematów zmieniało się postrzeganie badaczki przez je partnerów/partnerki badawcze. Pokazuje, co nawiązane w terenie relacje intymne – często zresztą pomijane przez antropologów i antropolożki milczeniem – mówią o lokalnych wzorcach płci. Ruxandra Ana konkluduje, że terenowy „rytuał przejścia" wymaga ciągłych negocjacji tego, co i jak badaczka może zrobić (jak się ubrać, gdzie i z kim pójść), jakie zadać pytania i jak interpretować obserwowane praktyki kulturowe.

Książkę polecam studentom i studentkom antropologii oraz nauk pokrewnych, a także wszystkim zainteresowanym antropologią płci, seksualności, kobiecości, męskości w różnych kontekstach kulturowych i społecznych. Stanowi ona niezwykle cenny wkład w rozwój rodzimych *gender studies*, upowszechnia polskojęzyczną terminologię, a także popularyzuje tę subdyscyplinę poprzez wprowadzenie tekstów polskich.

Kamila Baraniecka-Olszewska
kbaraniecka@iaepan.edu.pl
Instytut Archeologii i Etnologii
Polska Akademia Nauk
ORCID: 0000-0002-9560-3167

PIOTR GROCHOWSKI, *Polskie rodzimowierstwo. Dziedzictwo przedchrześcijańskich Słowian w świecie późnej nowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2025, ISBN: 978-83-231-6183-7, ss. 562.

Książka Piotra Grochowskiego *Polskie rodzimowierstwo. Dziedzictwo przedchrześcijańskich Słowian w świecie późnej nowoczesności* to dzieło kompletne, stanowiące pierwszą tych rozmiarów monografię rodzimowierstwa w Polsce. Praca ta nie tylko stanowi nowe ujęcie problemu, ale przede wszystkim przedstawia zjawisko, które nie doczekało się w Polsce analogicznego, głębokiego opracowania. *Polskie rodzimowierstwo* to opis świata jednocześnie bliskiego oraz dalekiego. Bliskiego, gdyż osadzonego w naszej kulturze, czerpiącego z rodzimej historii i dziedzictwa, a dalekiego, bo egzotyzowanego w społeczeństwie, w którym funkcje normatywne pełni rzymski katolicyzm. Studium rodzimowierstwa autorstwa P. Grochowskiego oferuje więc refleksję na temat zarówno kondycji ponowoczesnej, otwarcia na nowe formy duchowości, jak i polskiego społeczeństwa, w którym owa otwartość nie jest ideałem do końca spełnionym. W efekcie opis zahacza o politykę, postawy światopoglądowe przyjazne rodzimowierstwu bądź nie, o stereotypy przypisywane temu fenomenowi, by ostatecznie wskazać jego szczególną pozycję: zjawiska niszowego, lecz widocznego w kulturze. Analizy te przeprowadzone są przez P. Grochowskiego w relacji do innych zjawisk pokrewnych czy

sprzęgniętych z rodzimą wiarą: *New Age*, rekonstrukcji historycznej oraz pozostałych religii pogańskich.

Na tym tle – koniecznym, by zrozumieć zjawisko oraz zasady jego funkcjonowania – zostaje umiejscowione polskie rodzimowierstwo. Jego trzon autor przedstawia, przybliżając panteon bóstw, a także grupę świąt, zastrzegając jednak, że to pewien model, próba zebrania funkcjonujących wariantów, gdyż mamy do czynienia z religią wymykającą się skodyfikowaniu. Nie posiada ona kanonu, a próby przygotowania takowego są przez ogromną część środowiska kontestowane. Jest to religia w ciągłym procesie tworzenia i przemian. Piotr Grochowski zdaje sobie zatem sprawę, że, z jednej strony, utrwala rodzimowierstwo w stopklatce, zapisuje jego rozwój w momencie, kiedy je badał, z drugiej zaś tworzy pewien schemat. Można w nim odnaleźć różne formy praktyk, trudno jednak odszukać wśród grup i gromad rodzimowierczych takich, które całościowo wpiszą się w przedstawiany obraz. Takie rozwiązanie niesie ze sobą pewne ryzyko. Może bowiem sprowokować zarzuty oderwania opisu od praktyki społecznej. W moim przekonaniu jest jednak opłacalne – dzięki temu zyskujemy pierwszą próbę objęcia interpretacją naukową polskiego rodzimowierstwa, a nie, jak dotychczas, jego poszczególnych, drobniejszych realizacji. Co więcej, osadzenie analizy rodzimowierstwa na tle debat dotyczących współczesnego pogaństwa, poszukiwań duchowych czy też projektów tożsamości, sprawia, że negocjacje prowadzone przez rodzimowierców w ramach własnych grup zyskują szerszy społeczny i polityczny kontekst. Okazuje się, że interpretacja zjawiska do pewnego stopnia marginalnego pozwala jednak wiele powiedzieć o bieżącej rzeczywistości społecznej.

Przedstawiając współczesne rodzimowierstwo, P. Grochowski popisuje się dużą erudycją. Sięga do pozycji poświęconych tak badanemu fenomenowi, jego historii, idei, praktyce, jak zjawiskom analogicznym, obserwowanym w innych społeczeństwach. Choć sam sytuuje swoje rozważania w kręgu tak zwanych religii etnicznych, wskazuje na szersze tło refleksji nad pogaństwem czy neopogaństwem, zwracając jednocześnie uwagę na problematyczność tych terminów. Krytyczna refleksja obejmuje także terminy „Słowianie" czy „Słowiańszczyzna", dla

analizy badanego zjawiska kluczowe, silnie jednak związane z myślą XIX-wieczną. Zresztą wiek XIX wraca w opisie wielokrotnie, gdyż to on dostarczył opisy folkloru i zwyczajów stanowiące dla rodzimowierców istotne źródło wiedzy. Zaowocował też szczególnym podejściem do kultury chłopskiej jako przechowującej relikty kultur przedchrześcijańskich. Co ważne, sięgając do szerokiego zasobu literatury naukowej, tej współczesnej i dawniejszej, autor nie traci krytycznego ducha, dostrzega i zaznacza okoliczności powstawania poszczególnych publikacji, ale też, zwłaszcza w przypadku tekstów, do których sięgają sami rodzimowiercy, uwzględnia kontekst i ograniczenia wykorzystania tych prac w praktyce religijnej. Omawiając *Polskie rodzimowierstwo*, należy podkreślić także częste przywoływanie materiałów etnograficznych. Książka jest oparta na wieloletnich badaniach terenowych prowadzonych przez autora. W efekcie o tytułowym zjawisku w książce mówi nie tylko P. Grochowski, ale i sami rodzimowiercy – analiza materiału jest bowiem gęsto poprzetykana wypowiedziami rozmówców. Otrzymujemy w ten sposób wielogłos (sami rodzimowiercy nie przemawiają bowiem z jednej pozycji) i wielość perspektyw pozwalających pełniej dostrzec złożoność współczesnego polskiego rodzimowierstwa. Dzięki tym zabiegom autor kreśli obraz religii żywej, tworzonej, tasowanej i negocjowanej na bieżąco podczas świąt, spotkań, ale też debat naukowych. Dowiadujemy się, że świat religii rodzimej nie jest jednorodny, zarówno pod kątem wizji praktyk i rytuałów, jak i poglądów politycznych oraz postaw społecznych.

Rozmach książki, zakres badań etnograficznych, przedstawienie wielości i złożoności perspektyw to tylko jedne z zalet książki. Za kolejną, w moim przekonaniu istotniejszą, uważam prezentowany w książce stosunek do rodzimowierstwa. Do tego zjawiska autor, co sam deklaruje, podchodzi z sympatią, ale co najważniejsze: traktuje je poważnie. W książce poświęca miejsce temu, jak bywa ono postrzegane w przestrzeni publicznej oraz w nauce – czyli czasem z przymrużeniem oka – ponieważ dyskusja z tymi głosami miała znaczenie dla procesu badawczego oraz podejmowanych przez autora wyborów etycznych. Piotr Grochowski postrzega badany fenomen serio, opisuje rodzimowierstwo w kategoriach religii, a nie duchowości czy formy *New Age*. To wbrew pozorom decyzja

nie tylko merytoryczna, metodologiczna, ale także etyczna. Autor traktuje rodzimowierstwo jako dorosłą, dojrzałą propozycję dla człowieka ponowoczesnego, momentami wręcz przedstawiając je jako propozycję intelektualną, wymagającą poszukiwań, zaangażowania, wytrwałości i wiedzy. Mamy tu bowiem do czynienia z religią immanentną, codzienną obecnością bóstw w życiu i relacjom z tymi bóstwami poświęcona jest istotna część monografii.

Ta relacja zachodzi jednak w religii mniejszościowej. Rozważania P. Grochowskiego dotyczą Polski, kraju wciąż większościowo rzymskokatolickiego. Cień chrześcijaństwa unosi się zatem nad książką – dotyczy on tak warsztatu antropologicznego i pojęć wypracowywanych do opisu religii chrześcijańskich, jak i właśnie miejsca chrześcijaństwa w polskim społeczeństwie, a przez to również pozycjonowania się rodzimowierców wobec tego większościowego wyznania. Jak pokazuje autor, nie jest to dla jego rozmówców sytuacja komfortowa. Stąd też wyrastają w ramach rodzimowierstwa różne strategie negocjowania z chrześcijańską tożsamością. Jedną z nich jest odwołanie do dziedzictwa – słowiańskiej przeszłości poprzedzającej czasy misji chrystianizacyjnych. To pojęcie służy w książce przede wszystkim określeniu relacji rodzimowierców do przeszłości, wskazaniu na szczególny rodzaj łączności z tym, co było: religią, społeczeństwem, przodkami.

Znaczenie przeszłości dla rodzimowierców akcentowane jest w monografii również przez stosowanie specyficznych pojęć do opisu elementów religii. Autor decyduje się na wykorzystanie terminów „obrzęd", „wierzenia". Na swój sposób czyni to narrację nieco anachroniczną, nie jest to bowiem język współczesnej antropologii religii. To terminologia XIX-wiecznej etnografii, ale też słowianofilstwa, rekonstruktorów historycznych i przede wszystkim samych rodzimowierców. Wybrany przez autora język opisu wskazuje więc na relacje przedstawianej religii z przeszłością – zarówno jej wczesnośredniowiecznymi korzeniami, jak i zainteresowaniami XIX-wiecznych folklorystów i etnografów, do których odwołują się dziś rodzimowiercy. Ta konsekwencja, by oddać głos rozmówcom, wykorzystać ich pojęcia, mimo pokrywającej je patyny, czyni *Polskie rodzimowierstwo* książką wyjątkową. Piotr Grochowski

przedstawia w monografii pewien model, akcentuje systemy, unieruchamia na moment żywotność opisywanej religii, potrafi nas jednak przekonać, że opisuje religię w ciągłym ruchu, zmienną i angażującą. I choć jest to religia sięgająca do przeszłości, stanowi propozycję dla człowieka współczesnego.