

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA



Nr 5

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 5

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 5

*Prace dedykowane
Profesorowi Wojciechowi Bębnowi*

pod redakcją
Tarzycjusza Bulińskiego i Mariusza Kairskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2019

Redaktor naczelny: Tarzycjusz Buliński
Z-ca naczelnego: Mariusz Kairski
Sekretarz redakcji: Katarzyna Linda-Grycza
Zespół redakcyjny: Inga Kuźma
Katarzyna Mirgos
Kamil Pietrowiak
Filip Wróblewski
Redaktorzy tematyczni: Karolina Bielenin-Lenczowska (literaturoznawstwo)
Anna W. Brzezińska (rzemiosło i kultura tradycyjna)
Marta Rakoczy (filozofia)
Tomasz Rakowski (medycyna)
Redaktorzy językowi j. angielski Katarzyna Byłowa
j. polski Paweł Wielopolski

Recenzenci w roku 2018

Monika Bakke, Grzegorz Dąbrowski, Aleksandra Kalata-Zawłocka, Gunnar Karlsson, Katarzyna Kość-Ryżko, Karolina Kuberska, Anna Kurpiel, Sebastian Latocha, Katarzyna Majbroda, Katarzyna Mirgos, Magdalena Olempska-Wysocka, Danuta Penkala-Gawęcka, Marta Rakoczy, Anna Romanowicz, Marta Songin-Mokrzan, Agata Stanis, Tanya Titchkosky, Hubert Wierciński

Skład i łamanie: Mariusz Szewczyk

Projekt okładki i strony tytułowej: Filip Sendal

Na okładce: Rolando (Indianin Qero, z wioski Esparilla w Peru, ubrany w strój tradycyjny) gra na *pututu* – instrumencie muzycznym wykonanym z muszli morskiej, używanym od czasów inkaskich (fot. Anna Przytomska, 2016)

Publikacja sfinansowana ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Wsparcie dla czasopism naukowych” oraz działalności statutowej Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego.

Adres redakcji: Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej
Instytut Archeologii i Etnologii
Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Bielańska, 5 80-851 Gdańsk

Adresy stron internetowych: <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/etnografia>;
www.ejournals.eu/Etnografia

© Copyright by Uniwersytet Gdański

ISSN 2392-0971

ISSN 2543-9537 (on-line)

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Druk i oprawa

Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. 58 523 14 49; fax 58 551 05 32

Spis treści

<i>Tarzcycjusz Buliński, Mariusz Kairski</i> Słowo wstępne	7
-------------------------------------------------------------------------	---

STUDIA I ROZPRAWY

STUDIA

<i>Felipe Vander Velden</i> Things that white men have in great quantity: Chickens and other exotic birds among the Karitiana (Rondônia, Brazilian Amazon)	13
<i>Anna Przytomska-La Civita</i> Apus: Non-human persons in ontology of Q'eros from the Cordillera Vilcanota (Peru)	35
<i>Wojciech Bęben</i> Tradycyjna kultura rdzennych ludów Australii i Oceanii: perspektywa porównawcza	65
<i>Magdalena Radkowska-Walkowicz</i> „Je chipsy i zapycha się chrupkami”. Nastolatki w opiniach dzieci	111
<i>Anna Krawczak</i> Calineczki. O społecznych konstrukcjach zespołu Turnera	129
<i>Katarzyna Linda-Grycza</i> Ticino, jego mieszkańcy i ich tożsamość językowo-kulturowa	145

METODY

<i>Mariusz Filip</i> Sami swoi? Refleksje metodologiczne o antropologii u siebie	173
<i>Anna Gańko</i> Rzeczy opowiedziane. Przyczynek do antropologii rzeczy	195

SPOJRZENIA

Virgílio Bomfim Neto

From paradigm to paradox – contemporary mainstream theoretical
reflections for fieldwork in lowland South America 209

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

NOTATKI, PRZEBŁYSKI, IMPRESJE

Jakub Kozak

Współcześni Indianie Ojibway. Impresje z wyprawy do Kanady 225

RECENZJE

Anna Hoss

Nagie życie. Co różni pomoc od przemocy? 233

Informacje o Autorach 243

TARZYCJUSZ BULIŃSKI 

MARIUSZ KAIRSKI 

Uniwersytet Gdański

Słowo wstępne

Oddajemy do rąk Czytelników tom piąty *Etnografii* dedykowany Profesorowi Wojciechowi Bębnowi z okazji siedemdziesięciolecia Jego urodzin. Profesor jest postacią wyjątkową w środowisku polskich antropologów. Po pierwsze, jest najwybitniejszym polskim badaczem ludów Oceanii i Australii od czasów Bronisława Malinowskiego. Wojciech Bęben dysponuje ogromnym doświadczeniem terenowym. Prowadził badania etnograficzne wśród różnych ludów tego obszaru łącznie prawie 30 lat. Do tej pory wydał sześć dużych monografii, które nawiązują do klasycznych dzieł Malinowskiego zarówno różnorodnością tematyczną, jak i stylem oraz ujęciem problematyki (zob. Bęben 2004, 2006, 2012, 2015, 2016, 2019). Po drugie, Profesor należy do tych antropologów, którzy potrafią oddzielić działalność naukową od działalności duszpasterskiej. Wiele lat pracował wśród ludów tubylczych żyjących w trudno dostępnych regionach Nowej Gwinei, wśród Aborygenów australijskich czy Wyspiarzy Cieśniny Torresa, prowadząc w tym samym czasie wśród nich badania naukowe. Nigdy jednak Jego powołanie religijne nie wpłynęło na zawartość i przekaz Jego tekstów naukowych. Profesor zawsze dużą wagę przywiązuje do tego, aby obie te dziedziny nie wpływały na siebie.

Aby uczcić jubileusz – siedemdziesięciolecie urodzin Profesora – w tomie zamieszczamy jego wyjątkowy, nieopublikowany dotąd maszynopis pt. *Tradycyjna kultura rdzennych ludów Australii i Oceanii: perspektywa porównawcza*. To przeprowadzona z rozmachem próba dokonania syntezy porównawczej Australii i Oceanii. Tekst zestawia ze sobą cechy kulturowe ludów zamieszkujących te arealy kulturowe, głównie zwracając uwagę na ich aspekt materialny, nie stroniąc

przy tym od odniesień do ich historii i prehistorii. Oczywiście tak zakrojona skala porównań siłą rzeczy zawsze narażona jest na blaski i cienie metody komparatystycznej i wymaga zastosowania koncepcji oraz kategorii etnologicznych, które nie zawsze idą w parze ze współczesnym refleksyjnym, postkolonialnym podejściem. Jesteśmy jednak przekonani, że niesie ono w sobie niezbywalne korzyści, proponując szerokie spojrzenie na cechy łączące pozornie odległe zjawiska. Nie mówiąc już o potencjale dydaktycznym tekstu, który na kilkudziesięciu stronach zawiera zestawienie cech kultur tubylczych całej Australii i Oceanii.

Dział „*Studia i rozprawy*”, oprócz tekstu Profesora Bębna, zawiera jeszcze pięć innych tekstów. Pierwszym z nich jest artykuł autorstwa znakomitego brazylijskiego antropologa i etnozologa Felipe Vandra Veldena pt. *Things that white men have in great quantity: Chickens and other exotic birds among the Karitiana (Rondonia, Brazilian Amazon)*. Autor zabiera Czytelnika w podróż do świata wyobrażeń i praktyk społecznych Indian Karitiana z zachodniej Brazylii, przyglądając się tylko jej jednemu, pozornie banalnemu, elementowi: kurze domowej (*Gallus gallus domesticus*). Autor pokazuje, które cechy tego gatunku zadecydowały o tym, że Indianie klasyfikują go w opozycji do ptaków leśnych (dzikich). Wyjaśnia reguły symboliczne wpływające na praktyki ich hodowli oraz brak ich spożywania, dzięki czemu jest w stanie wytłumaczyć nieporozumienia w relacjach Karitiana z Białymi dotyczące projektów rozwojowych. Zestawia także kurę domową z innymi gatunkami ptaków, które pojawiły się wraz z Białymi – udomowionymi kaczkami, gołębiami i białymi czaplami – pokazując, że niezależnie od ich sposobu wprowadzenia (intencjonalny, nieintencjonalny) gatunki te zajmują podobne miejsce w świecie Karitiana.

W następnym tekście pt. *Apus: Non-human persons in ontology of Q'eros from the Cordillera Vilcanota (Peru)* Anna Przytomska-La Civita porusza zagadnienie *apus* w rzeczywistości Indian Q'eros (andyjskiej grupy Indian Keczua żyjących w południowo-wschodnim Peru). *Apu* w języku keczua oznacza „Pan”, ale w literaturze antropologicznej *apus* znane są pod wieloma określeniami: „święte góry”, „święte miejsca”, „duchy gór”, „byty opiekuńcze”, „bóstwa kontrolujące pogodę czy uprawy”. Autorka proponuje nowatorskie spojrzenie na *apus* jako na nie-ludzkie osoby (*non-human persons*), z którymi Q'eros pozostają w relacjach wzajemności i drapieżności. Góry to swego rodzaju osoby, z którymi każda osoba przebywająca w ich pobliżu (Indianin, metys, antropolożka), wchodzi w bezpośrednią relację przynoszącą pozytywne lub negatywne skutki. Tym samym ujęcie Autorki mocno przekracza klasyczną interpretację *apus* odwołującą się do pojęć religijności i sacrum.

Kolejne dwa teksty reprezentują to samo podejście badawcze i powstały na podstawie podobnego profilu projektów badawczych poświęconych problematyce zdrowia u dzieci i nastolatków w Polsce. Ich autorki są członkiniami Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem działającego na Uniwersytecie Warszawskim – młodego i prężnego zespołu badawczego wdrażającego w życie idee *childhood studies*. Pierwszym z nich jest artykuł Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz pt. „*Je chipsy i zapycha się chrupkami*”. *Nastolatki w opiniach dzieci*.

Tekst relacjonuje wyniki badań etnograficznych z dziećmi w wieku szkolnym, które opowiadają o swoim obrazie nastolatka (zwykle będącego ich starszym rodzeństwem). W szczególności obraz ten dotyczy tego, co dzieci rozumieją pod pojęciem zdrowego i niezdrowego trybu życia. Drugim tekstem jest artykuł Anny Krawczak pt. *Calineczki. O społecznych konstrukcjach zespołu Turnera* opisujący dziewczynki i kobiety z jednostką chorobową zwaną zespołem Turnera. Badaczka, stosując metodę etnografii wielostanowiskowej, skupia się na pojmowaniu i praktykowaniu normatywności w odniesieniu do nastolatek oraz ich ciał, pokazując splot jednostkowych doświadczeń choroby genetycznej, procesów socjalizacyjnych oraz efektów działania reżimów biomedycznych i medialnych.

Ostatnim tekstem zogniskowanym wokół wyników badań empirycznych jest artykuł Katarzyny Lindy-Grycza pt. *Ticino, jego mieszkańcy i ich tożsamość językowo-kulturowa*. Autorka zajmuje się w nim omówieniem i analizą specyfiki tożsamości społeczności zamieszkującej włoskojęzyczny region Szwajcarii – Ticino. Pokazuje uwarunkowania historyczne i prawne sytuacji językowej regionu i jego mieszkańców. Opierając się na badaniach terenowych, przedstawia mikropolitykę językową zarówno od strony elit regionalnych, jak i sytuacji językowej w codziennym życiu mieszkańców Ticino, w ich decyzjach, poglądach i postawach. Tekst ten można usytuować w obrębie szeroko rozumianej antropologii lingwistycznej.

Blok tekstów metodologicznych otwiera artykuł Mariusza Filipa pt. *Sami swoi? Refleksje metodologiczne o antropologii u siebie*, podejmujący się trudnego zadania sproblematyzowania pierwszego członu popularnej dychotomii uprawiania antropologii: *anthropology at home* i *anthropology abroad*. Autor wskazuje nieuprawnione punkty stosowania takiego rozróżnienia, takie jak nadmierne przypisywanie w nim znaczenia wspólnej narodowości czy etniczności przy pomijaniu innych wymiarów tożsamości w rodzaju religii, języka czy płci. Ich źródła upatruje w esencjalistycznej koncepcji kultury. Tekst odwołuje się do autorskich doświadczeń uprawiania *anthropology at home* podczas badań terenowych prowadzonych w Polsce w grupie skrajnie prawicowych współczesnych pogan słowiańskich.

W drugim tekście z bloku metodologicznego pt. *Rzeczy opowiedziane. Przyczynek do antropologii rzeczy* Anna Gańko przedstawia swoje refleksje z badań etnograficznych prowadzonych wśród polskiej społeczności, która w czasach PRL-u sąsiadowała z bazą wojskową Armii Radzieckiej w okolicach Legnicy. Autorka opowiada o sposobach konstruowania narracji wspomnieniowych ludzi z tych wiosek, skupiając się przede wszystkim na rzeczach związanych z żołnierzami i sprzętem, który obsługiwali. Przedstawia funkcję rzeczy w kontekście opowiadania, to, w jaki sposób były przedstawiane, oraz ich status ontyczny i genezę. Tym samym śledzi „życie” rzeczy istniejących w narracjach i pamięci cielesnej ludzi z wiosek usytuowanych wokół dawnej bazy Armii Radzieckiej.

W bloku tekstów poświęconych teoretycznym aspektom praktykowania etnografii znalazł się artykuł młodego brazylijskiego badacza – Virgílio de Almeida Bomfima Neto, zatytułowany *From paradigm to paradox – contemporary mainstream theoretical reflections for fieldwork in lowland South America*. Autor zastanawia się nad

implikacjami dla propozycji terenowych studiów teoretycznych trzech ważnych postaci współczesnej antropologii – Roya Wagnera, Eduardo Viveirosa de Castro oraz Marilyn Strathern, jednocześnie nawiązując do myśli Tima Ingolda. Autora przed wszystkimi interesują konsekwencje zwrotu ontologicznego oraz zmiany w ujmowaniu sprawczości, podmiotowości i kultury, które wynikają z prac wspomnianych autorów.

W dziale „Materiały, praktyki, głosy” mieszczą się dwa teksty. W pierwszym z nich, zatytułowanym *Współcześni Indianie Ojibway. Impresje z wyprawy do Kanady*, Jakub Kozak dzieli się swoimi refleksjami z wyprawy studentów etnologii gdańskiej do Indian Ojibway w Kanadzie. Autor opowiada w nim m.in. o zderzeniach swoich wyobrażeń z rzeczywistością, wystawianiu wiedzy szamańskiej „na sprzedaż”, żywej obecności duchów w życiu codziennym Indian i ich postawie „roszczeniowej” wobec białych. Tom zamyka tekst Anny Hoss pt. *Nagie życie. Co różni pomoc od przemocy?* Jest to wnikliwa, pogłębiona, a zarazem niepozbawiona krytyki recenzja książki Macieja Ząbka (2018) dotyczącej kwestii migracji i uchodźców z Afryki. Jest to ważna pozycja opisująca proces i mechanizm zjawiska migracji z Afryki do „białych krajów” (Europa, USA, ale także Japonia), demystyfikująca reżim uchodźczy jako machinę uwikłaną w uwarunkowania polityczne, ekonomiczne, kulturowe i społeczne, nie zawsze realizująca cele, do których została powołana.

Literatura

- Bęben, W. (2004). *Mały świat wokół wulkanu: tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Bęben, W. (2006). *Dzieci kazuara*. Lublin: Gaudium.
- Bęben, W. (2012). *Aborygeni, pierwsi nomadzi: życie i kultura*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bęben, W. (2015). *Tańczący kanibale: wyspiarze Cieśniny Torresa*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bęben, W. (2016). *Yamy, trucizna i duchy: Arapesze z Papui-Nowej Gwinei*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bęben, W. (2019). *Dzieciństwo na Antypodach*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Ząbek M. (2018). *Uchodźcy w Afryce. Etnografia przemocy i cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

STUDIA I ROZPRAWY

FELIPE VANDER VELDEN 

Universidade Federal de São Carlos (Brazil)

Things that white men have in great quantity: Chickens and other exotic birds among Karitiana (Rondônia, Brazilian Amazon)

Although some anthropological and ethnobiological studies have focused on native Amazonian or lowland South American peoples' knowledge of (and relationships with) the immense diversity of native bird species in the wild (Crocker 1985; Jensen 1988; Gianini 1991; Reina & Kensinger 1991; Belaunde 1994; Walker 2010; Imopec 2011; Martinez Mauri 2014; Pino Benitez 2014; Nemo et al. 2017; Sanchez 2019), very little is known about the interactions between these societies and bird species introduced after contact with non-Indians, whether domesticated (chickens, ducks, turkeys) or exotic or invasive wild species (such as pigeons and herons). I believe that the same can be said about ethnoornithology studies set in different ethnographic contexts on other continents, which generally focus on native wild birds, and pay little or no attention to simple and ubiquitous species like chickens and other common domestic birds. The same is true even when scholars investigate native birds raised as pets or in captivity (Bulmer 1967; Hunn 1977; Majnep & Bulmer 1977; Nelson 1983; important exceptions are Forth 2004: 39–40, 89–90; Jernigan 2016; Bonta 2008; Tidemann & Gosler 2010; Anderson 2016; Forth 2016 ; Jernigan 2016).

Perhaps ethnological research addressing domestic or household animals (i.e. those living alongside human groups) is scarce because of what Joanna Overing (2003: 297–298) dubbed the “anthropological lack of regard for domesticity and the everyday”. It is true that compared with the spectacular richness and beauty of avian fauna in the Amazon, hens do not seem the most thought-provoking topic, even after Clifford Geertz demonstrated (1973), in his famous essay about

Balinese cockfights, that focusing on something routine and banal (like roosters) can open up in-depth insights and understanding of a culture. The way the Karitiana's deal with domesticated birds reveal some of their relationships with other beings present in their world, such as white people, whom they call *opok* and who have become a permanent presence in the daily life of this indigenous group. Furthermore, by observing the birds and other new animals, we can shed light on some of the obstacles to various animal raising projects promoted as solutions to problems related to issues of economy, food safety and sovereignty within Brazil's indigenous communities.

The Karitiana currently number approximately 315 people (Sesai 2014)¹, spread over five villages, all located in the municipality of Porto Velho, the capital of the state of Rondônia in the Brazilian Amazon. They speak the only extant language of the Arikém family, which belongs to the Tupian linguistic stock. Historical reports indicate that the Karitiana may have originated in an area slightly southeast of their present location and were subsequently pushed north-west as Brazilian expansionist efforts began to affect the region in the second half of the nineteenth century, only to gain momentum in the mid-twentieth century (Vander Velden 2014). The first written reference to this group ("Caritianas") dates from 1907, when Marshal Cândido Rondon² heard of their presence on the banks of the Candeias and Massangana Rivers (the latter is a tributary of the Jamari) (Rondon 1907: 329). Later, the group entered into contact with the surrounding society, and was finally located and settled by FUNAI³ indigenists in 1969 on the banks of the igarapé Sapoti (Sapoti Creek, a tributary of the Rio das Garças, which flows into the Candeias River). This first settlement became permanent and moved slightly to the west, to where *Kyôwã* or the Central Karitiana village is now located; this is the largest, oldest, and most central village in the Karitiana indigenous territory (Terra Indígena Karitiana), covering roughly 89,000 hectares which were officially recognized and demarcated in 1986. Over the last fifteen years the group has begun to scatter across its traditional territory, in order to recover large areas from which they had been expelled from in the early twentieth century and which were ignored in the demarcation of official indigenous land. During this process of dispersion, two villages were erected outside the zone officially demarcated by the Brazilian government.

The recognized Karitiana territory is almost entirely covered with intact forest, except for the areas occupied by the villages, gardens, and old *capoeiras* (cleared land formerly used for planting and dwellings). Forest cover in the vicinity of villages outside the indigenous territory is more irregular, but there are still large tracts of native green cover in the vicinity (especially in the Candeias River Basin). The Karitiana define themselves as hunters, and while the group

¹ This is the official count, but there are reports that the Karitiana population has already surpassed 400 (Íris Araújo, personal communication, 2019).

² The founder of modern Brazilian indigenism and a national hero in Brazil.

³ Fundação Nacional do Índio (National Indian Foundation), the Brazilian federal agency tasked with protecting Indigenous communities.

still obtains most of its resources from fishing and farming (cassava, maize, beans, rice, peanuts, coffee, and various types of fruit), they are increasingly dependent on money from jobs in the cities of the regions, pensions, and Brazilian government's social programs, which allows them to purchase much of what they need in the markets and fairs of Porto Velho and the surrounding region.

The Karitiana villages

My research was mainly carried out in two Karitiana villages, *Kyôwã* and *Byyjiyty ot'soop aky*, located in the municipality of Porto Velho. *Kyôwã* (literally "village [ky] child" [ôwã], i.e. "new village") is the oldest of the five Karitiana villages that exist today and is located nearly in the center of the Karitiana indigenous territory, on the banks of the Sapoti Creek. It is also known as Central Village or New Village, and in 2015 had an approximate population of 250. *Kyôwã* is located in an area which has been continuously occupied by the Karitiana for almost 50 years, with the group finally establishing permanent contact with the Brazilian federal indigenous agency (FUNAI) in the late 1960s (between 1967 and 1969). This led to ongoing complaints from the Karitiana, claiming that the number of prey animals has been decreasing sharply around the village, which in turn meant that hunters were moving farther and farther afield to find their prey.

Byyjiyty ot'soop aky (literally "the hairs of Byyjiyty:" *Byyjiyty* was a demiurge who created the Karitiana in mythical times from locks of own hair), which in Portuguese is known as the Candeias River Village (*aldeia*), is located next to the São Sebastião waterfall, alongside this great right-bank tributary of the Madeira River. The village lies outside the Karitiana territory and was founded by the *pajé* Cizino Dantas Moraes in 2002 as part of the group's strategy to recover the lands they traditionally occupied, and which were not included in the official federal demarcation process in 1978. In fact, the origins and history of the Karitiana lie in the Candeias River Valley and its right-bank tributaries, where the group lived until they were pushed westward in the 1960s (to where the *Kyôwã* village is currently located) by pioneer movements that have been sweeping across Rondônia since the late nineteenth century. The village is home to 30 inhabitants (2015), and is located within an area with abundant forest cover; the hunting prey is also abundant and easily found near the inhabited area. However, because the village is located outside the officially protected area, there is an ongoing harassment by fishermen and non-Indian hunters, as well as the employees of the farm to which the village's land actually belongs.

In both of the studied villages, as well as the other three that exist (Igarapé Preto, Bom Samaritano, and Rio Caracol), the indigenous families raise large numbers of chickens. I only observed ducks in *Kyôwã* during the time I spent there in 2006 and 2011. It should be mentioned, that my observations were also made among the Karitiana who were temporarily housed in the *Casa do Índio*, a type of shelter (in extremely precarious conditions) run by FUNAI alongside

its installations in the urban area of Porto Velho. When Karitiana families move to the city, for whatever reason, they often bring some of their chickens with them (along with their other animals like dogs, cats, parrots, macaws, and monkeys). The birds spend their time scrounging through the grounds in the back of the building. Families who live in the city also usually keep chickens and other pet birds, such as parrots and parakeets, in their backyards.

The data discussed here were obtained through ethnographic field research, which combines observation of social practices and direct interaction with individuals. The fieldwork was carried out over 15 months, divided into periods ranging from one to six months between 2003 and 2015, in four of the five Karitiana villages (the Caracol village was only founded after my last trip to the field).

The native taxa which appear in this study were identified by observation of the animals while in the company of the Karitiana (mostly men) on walks in the woods, on the roads leading to the villages, and when the hunters returned from forays, as well as in the area surrounding the residential areas themselves. The “species” (or “*tipos*” [“types”]), as the Karitiana call them) were identified (in a manner which was always provisional and certainly never a completely perfect match⁴) using the works of Helmut Sick (1984) and Deodato Souza (1998, a pocket guide for identifying birds) as references, and also widely discussed with the Karitiana, who greatly appreciated the colorful drawings in that text. Most of the time, I was meeting with a group of individuals (ranging from two to eight in number) and showing them images of the birds, which led to long and productive discussions. Together, the interviews and group conversations involved approximately 30 Karitiana interlocutors, including men (the majority), women and even children, in order to obtain a wider-ranging and more accurate impression of the group’s ornithological knowledge. I should also point out that, in this article, I continue my efforts to combine Americanist ethnology with anthropological studies of human-animal relations, which include incorporating relevant biological discussions, so as to understand interactions between indigenous peoples and certain non-human beings. In mobilizing scientific zoological knowledge to investigate relations between the Karitiana and birds, I attempt to recognize the animals on their own terms, thus sharing the suggestion by Nicolás Careta (2001: 345, translated by the author) that animals are “beyond the limits of academics, too alive and too restless (...).” In this way I try to avoid a separation (which is very frequent in ethnology, anthrozoology or human-animal studies) between the animal as subject, agent, actant, or social being and the animal as a sign, symbol, emblem, allegory, or product of human cognition and meaning-making. Animals are both things at once (see Vander Velden 2017), and in my opinion, it is only by integrating these two analytical dimensions a fair multispecies ethnography (Kirksey and Helmreich 2010) can be produced.

⁴ By this I mean that the notion of “species” as used in scientific zoology does not work the same way among the Karitiana, which means that the zoological species and the Karitiana “species” (“types”) do not necessarily refer to the same “real” creature.

On chicken and other birds

A large number of new beings — those we call *animals*⁵ — were introduced into everyday life of the Karitiana after contact with non-Indians. Contrary to many other indigenous societies in the Amazon, the Karitiana did not incorporate these beings into their mythical history, namely the corpus of narratives describing what they call *tempo antigamente* (roughly, “the olden times”). The new beings are only described as originating “from the hands of the whites,” and “having no history” (“chickens have no history,” for example), in the sense that they do not appear in the adventures involving humans, nonhumans, and the creator demiurges that took place at the beginning of the world the Karitiana know and inhabit today (and which can be confirmed in certain collections of myths designated as “histories;” see CIMI/RO 2006). The only exception – a newly introduced species that “has a history” – I found was a ground dove (*rolinha*, in Portuguese, doves in the Columbidae family) called *opok tioky*, which will be discussed later on in this text.

Consequently, the origins of dogs, domestic cats, horses, oxen, donkeys, goats, rabbits, and ducks, pigeons, and chickens are not part of the absolute past of myth, but rather the experience of some Karitiana elders (many of whom are still alive today) who remember their first childhood contact with these strange beings that accompanied the non-Indians who occupied their territory. For example, the shaman Cizino Karitiana recalls the first appearance of chickens:

The very first white man who appeared in the village of the Indians was called João Chave[s]. [It was] this man who brought the chicken to the Indians to breed in the village. That’s how the Indians got to know chickens; in the language it was called *opok ako*. João Chave[s] brought a chicken to Antônio Morais to raise in the Karitiana village, and that is how chickens were raised in the Karitiana village⁶.

This information is confirmed by Epitácio Karitiana, who is thought to be around 60 years old today: “Chickens, [it was] also rubber tappers [on the Candeias River] who gave the Indians chicks that they raised.”

⁵ Like many other Amerindian languages, Karitiana lacks a word for “animal” that spans the wide variety of beings in the scientific (and popular) Western biological sense. In my opinion, there are two possibilities for translating this notion into Karitiana: *kida* or *kinda* is commonly translated as “beast” (*bicho*, in Portuguese) and generally refers to monstrous or dangerous beings (which we would classify as aggressive animals or supernatural beings) but can be glossed as “creature, being,” and *himo*, literally “[hunted] meat,” which normally applied to animals killed for food, but may occasionally also be used for animals in general. This term is sometimes adjectivized to describe beings whose flesh is not food, as in the case of *him sara*, or “bad meat” (and consequently “non-prey”).

⁶ This text was written by the young people Karitiana Walmir, Genilda, Marcos, Sarita, and Valdecir for a school activity that consisted of surveying the elders for information about first contact with the animals introduced along with contact with whites. I wish to thank Dirceu Orth for his assistance with this activity.

So the domestic chicken (*Gallus gallus domesticus*, Linnaeus, 1758), which appears to be native to Southeast Asia and absent from the Americas until the arrival of Europeans in 1492 (Nordenskiöld, 1922: 1–13)⁷, is thought to have first been met by the Karitiana in the first half of the twentieth century, when they began to interact with rubber tappers who followed the rubber boom throughout the Candeias, Jamari, and Jaci-Paraná River Valleys, and tended to raise chickens where they lived. Several of the older Karitiana elders state that the practice was quickly adopted and appreciated by the group, as it appears to have been in other indigenous societies across South America (Nordenskiöld 1922: 1–13).

Like other Amerindian peoples, the Karitiana are familiar with a significant variety of wild birds that inhabit the forests of southwestern Amazonia⁸. Strictly speaking, there is no single term in the indigenous language for the entire class of birds, although some of my interlocutors offered the term *ĩjo* for birds “born in the bush” (*nascidas no mato*), i.e. native or wild birds. However, this categorization is not consensual: most individuals claim that the category *ĩjo* designates only small birds (usually Passeriformes). Size seems to be the defining criterion here, since several of my interlocutors expressed doubt about the inclusion of large birds, such as jaburus (*Jabiru mycteria*) and curassows (Cracidae), in this group. Ducks, macaws, hawks, parakeets, toucans, guans, and oropendolas may all be included, but not domestic chickens, which “are not born in the bush.”

The sub-groups of birds also do not have a specific name, although the Karitiana seem to recognize (but not name) winged beings as a whole, as well as unnamed or covert subsets: they say that a certain bird is the same “kind” (*tipo*) as another one (“*jeokon* is a kind of toucan”), or they use expressions denoting consanguineal kinship (“*jeokon*’s brother is *keep*”) or non-kinship relations of identity (“*ot*’s companion/partner is *boxipa*”), similar to the use of *kumpaji* (“companions”) by the Aguaruna in Peru (Jernigan & Dauphine 2008). In this sense, the classification of winged beings among the Karitiana greatly resembles the overall model of folk taxonomies proposed by Brent Berlin (1992; see also Forth 2016) and others: there is a life form roughly corresponding to the group which scientific zoology calls birds, comprising a series of subordinate sets (folk-intermediates) that are usually not named but often defined by prototypical forms. These sets in turn include those beings which are related, recognized as “relatives” or as being “of the same type” (and which would be, according to ethnobiology, folk-specifics). Table I below outlines these unnamed but “related” groupings; I use the term “generic name” to refer to the fact that the Karitiana often use the name of a particular “species” to designate the set of “related” beings or those of the same “kind” or “type.” Whether the “species” used to name the set is recognized as “typical”

⁷ This topic is controversial, with some authors arguing that domesticated chickens were already present in South America before the arrival of Europeans in the fifteenth century (see Carter 1971; Menzies 2002; and Vander Velden 2012b).

⁸ Inventories in two areas close to the Karitiana territory registered 163 (in the Jamari National Forest) and 220 (around the Samuel hydroelectric dam) bird species (see Fagundes de França, Lima & Freitas 2011 and De Lucca *et al.* 2009, respectively). Inventories in four other areas in the same state of Rondônia identified 458 species (Olmos *et al.* 2011).

or “special” in some way remains to be investigated. Furthermore, the use of these “generic names” seems to be strictly contextual and pragmatic: it is not a group name, but a selection of the name of a particular “species” (like a prototype) that refers to a set of species which are related, associated, or perceived to be similar.

I wish to note that this article is not ethno-ornithological in nature. I am an anthropologist, not an ethnobiologist, and I am not even comfortable with the use of the prefix *ethno-* when it is used to define knowledge outside of the modern sciences (critiques of this practice seem to emerge from the so-called “ontological turn”, according to Henare, Holbraad & Wastell 2007). For this reason, this small excursion into Karitiana ornithological knowledge is merely an outline, a tool for investigating the practical and symbolic incorporation of certain beings introduced after contact with non-Indians, and issues related to food consumption and taboos during current times of alleged scarce hunting and growing concerns about sovereignty and food security of human populations throughout the Amazon region.

Table I. Outline of Karitiana bird categories (or related groupings)

Generic name	Birds
<i>Ijo</i>	Songbirds – Passeriformes
<i>Orojyt'</i>	Waterfowl (storks, sandpipers, herons, kingfishers, jabirus – Ciconiiformes, Charadriiformes, Coraciiformes)
<i>Jeokon</i>	Toucans, aracarís – Ramphastidae
<i>Pat'</i>	Macaws – Psittacidae
<i>Yrypan</i>	Woodpeckers – Picidae
<i>Kyky</i>	Ducks – Anseriformes (sometimes classified as waterfowl, <i>orojyt'</i>)
<i>Pomo</i>	Tinamous – Tinamidae
<i>Pyyyp pyyyp</i>	Nightjars – Caprimulgiformes
<i>Pytpyri</i>	Hawks, eagles – Falconiformes
<i>Akyry</i>	Vultures – Cathartidae
<i>Pirijã</i>	Swallows – Hirundinidae
<i>Gy</i>	Parrots – Psittacidae
<i>Irĩng</i>	Parakeets – Psittacidae

(For more complete information, see Vander Velden 2012a).

Beyond the groupings described in the table above, an enormous variety of birds are not aggregated into sets, or, alternatively, comprise sets with a single member. These include some of the Karitiana’s favorite birds to hunt, such as the curassow (*bisĩ*), the dark-winged trumpeter (*syjĩ*), and the guan (*pa'yĩ*), among many others which are recognized and named. A more in-depth study of Karitiana ornithological knowledge remains to be conducted, and here I offer

only a glimpse to discuss the position of chickens, which have been introduced by white people.

As soon as the Karitiana encountered chickens, they integrated them into their grouping scheme according to the resemblance to known native birds. The late Antonio Paulo stated that “first, the Karitiana called the chicken *pomo*,” a term for tinamous (*Tinamidae*); these birds are known to be tasty and the Karitiana recognize a large variety of these species⁹. This was because “the chicken is like a tinamou,” continued Antonio, registering the similarity between the birds according to Karitiana perception, and he added that “the old people explained that [chicken] was not tinamou.” The association between chickens and tinamous from the outset indicated that new birds were edible, corroborating the classic suggestion by Mary Douglas (1966): only things which do not fit into well-defined categories are prohibited in terms of consumption, because they are the object of special symbolic interest.

But this scenario changed quickly. So, as Antonio Paulo Karitiana (who at the time of writing this paper was 50 years old) stated, the Karitiana soon recognized two fundamental differences between the hens introduced by the whites and the native tinamous. First, hens never leave homes and the company of people; in fact, domestic chickens only rarely go feral¹⁰. The Karitiana say the birds are “tame” (*pyhoko*, “mansas” in Portuguese) and therefore, unlike the birds of the forest, which people hunt and eat and generically call *him papydna*, literally “winged meat [prey].” Chickens are not meat or prey, since they are not hunted and do not have to be because they always live alongside humans, but they are almost never eaten (we will return to this aspect later). Additionally, chickens do not appear to be formally grouped with native birds, since “they are not born in the bush” – being “from the bush” (*gopidna*, from *gopit*, “bush, forest”) defines creatures that live outside villages, far from humans, and which generally avoid humans. Note that a contrast between “of the bush” (roughly “wild”) and “of the home” (*by’edna*, “domestic”) is also used to classify non-human beings among the Karitiana. The second major difference between chickens and native tinamous is that as soon as the former were adopted and protected by the Karitiana, the hens began to reproduce profusely within the villages. The animals that are kept in villages as wild pets usually don’t breed, either because of their reduced numbers or other symbolic reasons, according to Cédric Yvinec (2005). This, consequently, is the main difference between chickens and the wild native birds kept as pets in the Karitiana villages: while the former reproduce freely, the latter, the eternal

⁹ One variety (probably the white-throated tinamou, *Tinamus guttatus*) is called *inhambu-galinha* (“chicken-tinamou”) in Portuguese (ōhōrōra, in Karitiana).

¹⁰ Studies on feral or feralized domestic fowl have investigated birds that have spent long periods of time without human contact. These show not only that the organization of domestic and feral birds is very similar, but also that feral birds quickly become accustomed to the presence of humans (McBride, Parer & Foenander 1969: 145, 169). Carter (1971: 198) states that domestic chickens do not feralize; the absence of feral or wild flocks of these birds in the Americas confirms the introduction of only domestic strains of this species (which still exists in the wild in Southeast Asia).

children (Yinec 2005), always remain small in number: in 2006 I counted 36 native birds¹¹ raised in 17 homes in the *Kyōwā* village, an average of 2.1 birds per family. This number is high, but lags far behind chickens, of which each dwelling has dozens. For this reason, wild birds raised in the home are seen as individuals (many even have names), while chickens indicate (a non-named) multiplicity. Perhaps this is also why these introduced birds are not equated with other birds in Karitiana thinking and practices: because they seem to fully embody the suggestion by Lévi-Strauss that birds “form a community which is independent of our own but, precisely because of this independence, appears to us like another society, homologous to that in which we live” (Lévi-Strauss 1966: 204).

This exaggerated reproducibility soon made an indelible impact on how the Karitiana make sense of the domestic chicken, as a creature unlike native birds, and the way this species was incorporated into everyday life. The species name seems to have been inspired by its fertility: *opok ako*, most often translated by the Karitiana as “the many of the whites”, in other words “things the white men have in great quantity”, that which “accompanies whites” in significant numbers (*opok*, “whites,” “non-Indians,” and *ako*, “all,” “many,” “together”). Another possible translation of the term, offered by Marcelo Karitiana, is “together, to find others, to stay together,” in a more comprehensive reading of the term *opok* in Portuguese referring to the “other” (and not just “other-white”). Marcelo explains that the name for chicken may have originated from the situation when, “in the past, the people saw the chickens all together.” Among the Karitiana, chickens seem to have been perceived as they are among the Maya Q’eqchi’ (Guatemala): foreign, since they were brought by non-Indians, they were “in constant contiguity” with them (Kockelman 2016: 53). Yet even if the species name does not refer to the white outsiders, it truly does still emphasize a unique characteristic of chickens that sets them apart from native wild birds: the fact that they always group into flocks that commonly contain large numbers. The name is even more intriguing because nothing that resembles the Amerindian way of naming imported chickens appears in Nordenskiöld’s listing (1922: 13–46) of Amerindian terms for chickens introduced into South America.

The association between hens and excessive reproduction (in contrast with native animals, whether wild or domestic¹²) is reflected in the extent to which they are considered to be edible. The Karitiana claim that in the past they did not eat

¹¹ Considering the ornithological diversity of the region they inhabit, the Karitiana raise a limited variety of species: red macaws (*Ara chloropterus*), blue-and-gold macaws (*Ara ararauna*), Amazonian parrotlets (*Nannopsittaca dachilleae*, known in the region as *curica*), and Amazon parrots (*Amazona sp*), in addition to dark-winged trumpeters (*Psophia viridis*).

¹² Exceptions include *dykysyko* ants, which because of their numbers are used in a ritual for women who experience successive miscarriages and cannot conceive, as well as opossums (Didelphidae, *dokōn*, in the indigenous language), which are not considered edible as meat because they have many offspring and make the “woman who eats [them] have a lot of children,” “get a lot of children, including twins.” Opossum meat is even said to resemble chicken; childless couples can pull the teeth out of a slaughtered possum, roast and then powder them. This powder is mixed with coffee and drunk by the woman to make children come quickly.

chickens, because if they did, the women would have many children, all as small as human fingers. In fact, even today, “there are a lot of chickens and a lot of eggs, and that’s why a lot of chicks are born for no reason” (this is because of their eggs; *sypi*, “egg”; *opok ako sypi*, “chicken egg”).

The Karitiana report that when the first chickens began to breed in the village, they ate five birds “to try, but [were] afraid they might die.” Later hens were infrequently slaughtered for consumption, and Epitácio states that in the old days young people could not eat chicken eggs, since “hens have a lot of eggs and a lot of children,” which would cause women to become pregnant time after time and have too many children. Even today, old Karitiana say that chicken eggshells shouldn’t be stepped upon, because a man will impregnate his wife every time the couple has sex. As for the consumption of chicken eggs, even though today it is said they can be eaten, I believe it is rare: I myself have never seen a meal with eggs in the villages, and I suspect that the cakes some women bake to celebrate feasts are tough because they do not include eggs.

It is interesting to note that hen’s eggs do not seem to be appreciated by numerous Amazonians or South American societies, which greatly enjoy turtle eggs, for example. Nordenskiöld (1922: 10) wrote that the South American Indians were not fond of eating eggs, quoting Jean de Léry, who reported that the Tupinambá considered eggs “poisonous.” Nordenskiöld also cited reports from several authors stating that many native societies from lowland South America did not eat chicken eggs (10–11), although there are examples in certain regions of chicken egg being consumed and even preferred (Vander Velden 2012b: 128, notes 19–20). Carter (1971) argues that this widespread Amerindian refusal to slaughter and eat chickens is due to the fact that their feathers were used for decoration and to express symbolic values, and for ceremonial use, which – similarly to the treatment of such birds in Asia – supports the notion that chickens were introduced to the Americas prior to the arrival of Columbus. However, I am not aware of any evidence of this ritualization of roosters and chickens in the South American lowlands. Elsewhere (Vander Velden 2012b), I showed that even among the Portuguese colonizers in Brazil the meat of these birds was rarely consumed and generally reserved for the sick and to be eaten during celebrations. Finally, large-scale consumption of eggs and poultry certainly seems to be a recent phenomenon in contemporary industrial societies (Fiddes 1992), and the Karitiana, when they are in town, commonly obtain frozen or roasted chickens from markets and street vendors to feed their families away from home.

They say they eat them, but they do not eat them

Besides the hyperfertility they can provoke, chickens are not eaten for another reason: since they are always in the company of humans, chickens seem to have been incorporated by the Karitiana (as well as many other indigenous societies in lowland South America) into the category of familiar or familiarized

animals (Fausto 1999), which the Karitiana call *animais de criação* in Portuguese, similar to what we would call pets or domesticated animals. Like dogs, cats, parrots, and macaws bred in the village houses or the surrounding areas, chickens are beings described as *by'edna*, a term the Karitiana translate as “raised” or “of the home,” which the group relates to through the language of filiation: “chickens” (and all household animals), they say, “are like children.” For this reason, the Karitiana do not eat chickens or their other pets, since this would be absurd, like killing and eating a son or a daughter.

As in other Amazonian societies, when they are asked, Karitiana individuals may say they eat *their* chickens, but in fact they do not. The possessive pronoun here is crucial: cooking one’s own chickens seems impossible for any Karitiana, since people (especially women) seem to recognize the individuality of the flock that scratches in the yard. But one can apparently eat other chickens, or other people’s chickens, whether these are purchased (live birds from neighbors, or frozen meat in urban supermarkets) or stolen (the subject of frequent accusations). A chicken could potentially (if very rarely) be slaughtered to make a meal with meat; in these very rare cases (I only saw two in 13 years of research), the birds are killed with weapons (usually bow and arrow) in something resembling the hunt on the outskirts of the village. What is familiar (domestic) must be defamiliarized to become prey (*himo*), and only then can these tame pets be converted into meat (*himo*)¹³.

Edibility is consequently not connected to “species” (or “types”), but rather to relationships. This explains why the Karitiana refuse to eat the animals they themselves have raised, like their chickens, but not chickens in general, i.e., those which are not theirs: people do not eat the chickens they raise (except in the extraordinary circumstances described above), but are not averse to eating chickens that belong to other people, whether stolen from the neighbor’s henhouse, purchased fresh or frozen from urban supermarkets, or prepared in restaurants and at events, where chicken meat is served. Therefore, one could state that the degree of edibility of birds is connected to the nature of the personal relationship between the birds and the humans. Consequently, among the Karitiana there is a scale that separates the close/inedible from the distant/edible (meat). But at least in the case of chickens, this is not linked to species or “types” – as in the industrialized Western world, in which chickens, pigs, and oxen are eaten, but dog and cat meat are taboo, since they are too close and to a certain extent, humanized (Leach 1964, Sahlins 1976) – but instead to the contextual proximity established between humans and nonhumans¹⁴.

¹³ Vander Velden (2012) presents much more information on everyday relations with chickens in Karitiana villages. Note that the distancing of domesticated chickens with regard to their edibility contrasts sharply with how chickens are seen in contemporary industrial societies: they are considered stupid and raised, slaughtered, and consumed in numbers so ridiculously gigantic that they are no longer considered sentient beings but rather “food, even while still alive” (Potts & Armstrong 2013: 152–154).

¹⁴ Strictly speaking, the Karitiana also contrast between the edible and non-edible meat, based on “types” of beings: under no circumstances do the Karitiana eat dogs, cats, horses, or various

This way of organizing the edibility of animals is common in the Amazon, where different beings within the same species can be killed and eaten when they live free in the forest, but immediately become taboo when they are raised as pets in human settlements (Erikson 1987, 1988a, 1988b, 2000). The same goes for the native wild birds that the Karitiana capture in the forest to raise in their homes: they are happy to hunt macaws, parrots, and other birds and willingly eat their meat, but killing and eating a bird of the same species raised at home is unthinkable, even though the Karitiana recognize, that it is the same “type” of being. What differentiates these birds is the relationship I consider quasi-kinship (because pets are “like children”) established within the intimacy and closeness of homes with certain individuals, contextually.

Animals that are raised as pets are consequently not considered food or meat (*himo*). The meat of nearly all the birds that inhabit the forest in the region and are regularly the targets of Karitiana hunters is considered “clean” and “healthy,” and with the exception of smaller birds (*ijō*), all edible: like monkeys, they are beings that live “up high” (in Portuguese, *do alto*), beings whose meat is most appreciated by the Karitiana in contrast to animals from “down below” (in Portuguese, *do baixo*), land animals which are the subject of various permanent or temporary food restrictions. The only set of birds that the Karitiana normally do not eat are aquatic species (*orowyt'*) that spend most of their time in the water and feed on fish. The meat of these species is said to be cold, and if it is ingested, the freezing water can enter the vagina of a pregnant woman during sex and the cold can kill unborn children still in the womb. Furthermore, meat of these species is avoided because the legs of these birds are thin (*magras*) and can consequently cause weakness and laziness, leaving the person who has eaten the meat *fraquinha*, *magrinha* (“weak, lazy”).

In any case, this way of relating to domestic chickens explains the reasons behind what can be called the *relative* success which the Karitiana have had raising birds (and other species). For many years, the Karitiana have continuously requested and received chickens to raise from the governmental and non-governmental agencies that support indigenous peoples in Brazil. In fact, according to one FUNAI agricultural technician (personal communication), the foundation’s entire investment in animal husbandry in indigenous areas should be “in small animals” (mainly poultry), rather than cattle or pigs, as a way to solve problems, such as scarce hunting, about which the Karitiana have been complaining ever since I began my research among them in 2003. But these projects have generally been unsuccessful, because the Karitiana usually do not slaughter chickens for consumption. A poultry breeding project with “white hens from the farm,” as the Karitiana call them, distinguishing them from the birds they keep loose in the villages, was a complete disaster: people say that all chickens trapped in a large chicken pen built in *Kyowã* died after “eating the guts”

forest beings (*gopit*, “of the forest”). But it seems that certain beings in the edible category can be transformed into non-edible by establishing close relationships (as is the case with pet pigs, for example).

of each other¹⁵. Even though the chickens that the Karitiana occasionally receive from the government agencies and let roam free in the villages do multiply, they are seldom eaten. As a result, it seems that issues of game scarcity and food insecurity are not finding resolution in these simple animal husbandry projects. Gade (2015: 33) states that it is precisely this refusal to consume chickens, and especially their eggs, that caused populations of these birds to explode in various indigenous villages throughout the Americas. Hence what I call the “relative success” of projects or programs to introduce animal raising in Amerindian communities: the animals reproduce by default because they are not slaughtered and their eggs do not serve as food, and consequently, the abundance of these animals does not meet the objectives set for the projects (which have been underway in Brazil since at least eighteenth century), i.e. providing regular supply of food.

In his master’s dissertation, André Martini (2008: 117–122) showed that a fish farming project implemented to feed several indigenous communities in the upper Rio Negro basin (near the Brazilian border with Colombia), where people had reported problems related to declining fish stocks, failed because by feeding the animals in line with the project guidelines, the women created strong ties of affiliation with them. The fish were inserted into the logic of consanguinity, which naturally prevented them from being caught and eaten; the fish were then sold by the men, who used their earnings to buy frozen chicken in nearby villages, always at exorbitant prices. Like the Karitiana, these indigenous peoples refused to eat beings which became “like children,” in the words of the Karitiana, because of the care they received, especially after being fed by human (and female) hands, just like indigenous children. This situation extends beyond these two Amazonian populations – several studies have indicated problems of varying severity in animal husbandry activities in villages in Brazil and neighboring countries (see Vander Velden 2012a for a detailed discussion).

The chickens among the Karitiana are always roaming free, scrounging around family homes during the day, and gathering of their own accord in henhouses at night. These simple structures of wood and wire mesh are built by local families near their houses. People only need to close the henhouses up to protect the birds from attack by nocturnal predators, such as felines and opossums. Community chicken pens built by state agencies are systematically abandoned: during my last visit to the *Byjyty ot’soop aky* village in July 2015, a huge chicken pen built by three men was crumbling from neglect. According to Meireles Karitiana, the chickens only slept there, and were set to roam free around the village during the day. Meireles added that initially – and according to the instructions received by the Karitiana – the chickens were kept cooped up, but were not fed because there was no corn, so they ended up being released.

¹⁵ The focus on the birds’ white plumage, their foreign origin, and their anomalous behavior may be related to the Karitiana’s association between whiteness or pallor, death, and non-Indians, a topic I hope to explore in the future. The invariable whiteness of modern industrially-bred chickens also carries associations with indifference, invisibilization, and mass death, in contrast to the very visible and unpredictable coloring of “nature” (see Probyn-Rapsey 2013).

These comments expose two other difficulties faced by animal husbandry projects in indigenous villages in the Amazon. The first is the fallacy of community projects in societies that organize production and distribution of food along familiar ties. The second challenge is the difficulty of feeding adult animals: in fact, while young animals are generally fed by their owners, adult animals should ideally “take care of themselves” (*se virar*, in Portuguese), in other words, find their own food. This aligns with the idea that these beings have a life cycle analogous to humans, with young people receiving care, protection, and nourishment, but growing into adults who are expected to be productive and at least provide for their own needs. The Karitiana, consequently, do not accept the obligation to feed confined adult animals, and the result has been the gradual abandonment of chicken coops or community pens.

As we have seen, animal husbandry (including raising of domestic chickens) does not seem to be the best solution to the perceived problems of food security and sovereignty of native peoples in Brazil.

Ducks, doves and white herons

Some other birds are recognized as “having no history,” that is to say, they are nonexistent in the previous experience of the Karitiana (before contact with whites), and were only intentionally or unintentionally introduced after Karitiana encountered white people.

Domesticated ducks (which the Karitiana call “tame ducks,” “city ducks,” or “ducks that live on the water”) were introduced by white people, and a few could be seen in *Kyôwã* in 2006: they all belonged to one woman (the late Dona Rosa), who bought them in the city and kept them near a stretch of the Sapoti Creek that passed behind her house. These ducks were given the same name as the native ducks (*kyky*), which became known as “bush ducks” (*kyky gopipit*) to differentiate them from the imported animals. There is also a native, wild duck the Karitiana call *marreco* in Portuguese (*kykyj ina*, literally “small duck”). Of another native bird they call *oroj'yto* (unidentified), they say “it is like a duck, it lives in water, eats fish.” In Brazil, the Muscovy duck is called a bush duck (*pato-do-mato*) or wild duck (*pato-selvagem* or *pato-bravo*), because it is a native species, in order to differentiate it from the introduced species (*Anas platyrhynchos*) which is more commonly raised as a domesticated animal.

According to Epitácio Karitiana (Dona Rosa’s husband), bush ducks are native to the area, but they were not bred or hunted for food. He stated that the ancestors of the Karitiana did not eat them, because their flesh “made a person’s children become cold when disease attacked,” or that “it was bad for newborns, who got cold.” This latter comment reflects a common restriction on the consumption of other aquatic fish-eating birds, which are considered “cold.” These waterfowl are almost never eaten (just like aquatic mammals, such as otters and giant otters), even today, because they live in the water “where it is cold,” as the Karitiana

say. If these animals are killed for food, they add, "cold water enters the woman's vagina when she is having sex and kills the child with cold, while it is still in the uterus."

Apparently, the Karitiana only began to eat the meat and eggs of these birds (and use their feathers in their crafts) after having encountered them, following contact, "among the whites." Therefore, it was the introduction of these *tame ducks* that seems to have made the previously scorned flesh of wild bush ducks edible. This is an interesting point because strictly speaking, native ducks and those introduced with the arrival of non-Indians are the same species: *Cairina moschata*, the Muscovy duck, which is native to neotropical America and was reportedly domesticated by various peoples in this region (Donkin 1989). For example, Guaraní groups maintained "creole ducks" (*Cairina moschata*) in their villages to combat insect infestations (Angulo 1998). Although the Karitiana seem to recognize the same animal (since the same term *kyky* is used for wild and domestic birds), as with other introduced animals, they differentiate these ducks by the presence or absence of their association with humans and maintain that the native ducks did not live in the villages prior to contact. Perhaps in this case we can say that "in the hands of the whites" the Karitiana did not recognize the duck, specifically, but rather duck's domesticity. In fact, in *Kyôwã* they told me that the ducks there had been "bought in the city."

As for doves, there seems to be some confusion which may indicate that we are dealing with more than one species, or that the Karitiana at least recognize distinct varieties (*tipos* in Portuguese, types or kinds) of what they call pigeons or doves in Portuguese. What they call *city doves*, some (like the late Garcia Karitiana, for example) call *dy'y*, and they are not and cannot be food. Others, like Epitácio, also say that the dove called *opoktioky* ("dove" or "little dove that lives over the trees," or *pomba galega* in Portuguese¹⁶) "did not exist here [in the village, in the region] in earlier times;" yet others claim that this species is native, but was given the same name as the synanthropic species introduced with the arrival of the whites. These doves also cannot be eaten.

The Karitiana may have associated exotic dove with various types of native birds known as *teet* (generically, "dove, pigeon"), *ywin* ("a bigger pigeon from the bush") and *kyytsoop* ("an even bigger pigeon"). They say that none of these can be eaten, because they cause "tiredness," except in the older people (who are already permanently "tired;" that is, short of breath). It is also said of all these birds that they cannot be eaten, injured, or even bothered: they are thought to have originated from the blood of a Karitiana group who in the past were killed by whites; another version recounts that "some time ago someone killed another Indian [*opok pita*, the name for neighboring and enemy indigenous groups], and this Indian said his blood would attract a lot of pale-vented pigeons. Then another Indian killed the old Karitiana, and his blood attracted a lot of pale-vented pigeons"

¹⁶ The bird popularly known as *pomba-galega* or the pale-vented pigeon (*Patagioenas cayennensis*) is native to the Americas.

(as narrated by Antonio Jose). These pigeons cannot be eaten, because if they were, “white men or another Indian would kill Karitiana”. The name *opoktioky* itself literally means “white/other Indian (*opok*) killed me (*tioky*)”. Even the native *juriti* (white-tipped dove, *Leptopila verreauxi*) “cannot be eaten, [because] white man kills”. Furthermore, none of these species can be consumed in *festas* (literally, “feasts”), the rituals that the Karitiana periodically perform to ensure good health of the group and the abundance of game in the forests of the region.

Lastly, the Karitiana state that the white herons seen on the banks of the creeks in their territory (*kendopok õjêng*) and the *socó* (probably the tiger-heron, *ot’ot’*) did not exist in the area previously, and consequently “are not in the [indigenous] law”. In other words, it is not clear whether they can or cannot be eaten. Nevertheless, some informants argued that these two birds were “related” (similar) to other aquatic birds, such as *okori* (the jabiru, *Jabiru mycteria*), *owãnowãn* (“a large bird like a jabiru,” unidentified), and the *boxipa* (“heron-like”, unidentified), among others (probably all Ciconiiformes). Like all species grouped as aquatic birds (*orojyt’*), white herons and tiger-herons should not be eaten because they are “cold”, as we saw earlier, and also because they have thin legs (“they are thin”), and consequently provoke weakness and laziness, making the person who eats this meat “weak and emaciated.”

One of the indications that these beings are strange and their origin exotic, from the Karitiana point of view, is the fact that their flesh cannot be consumed in the *feita da caça* (hunt feast, or *him myyj*), a ritual to generate “health” and “joy” in which a large quantity and variety of animals are hunted and eaten (preferably birds and monkeys, since they are from “up high,” i.e. inhabit the skies or treetops and are associated with hawk or harpy-eagle). On the eve of the feast, all the village hunters head to the forest to bring in as much meat as possible, since an abundance of meat is needed for an appropriate, healthy, and joyful existence. Nevertheless, the meat of several species cannot be eaten on such occasions, for different reasons: they are said to be “not useful for the feast.” This includes all the animals introduced by the whites, which are not permitted in these rituals, because these beings did not exist during the “time before [in other words, in the olden times], they were raised by whites, chickens, domesticated pigs, turkeys, ducks, goats,” as I was told by *cacique* Francisco Delgado in 2003. Because the hunt feast is a “traditional” celebration, beings from outside, that are known to originate from the world with which the Karitiana had contact (often violent) only after the mid-nineteenth century, should not be present.

Concluding remarks

Birds that were introduced along with contact (intentionally, like chickens and ducks, or “accidentally,” which seems to be the case of species such as pigeons and herons, which may be considered as invasive species in the region) are generally not eaten or considered food by the Karitiana: they are said to be “not good

for food." The reasons why these birds are not considered *himo*, "prey/meat," vary. Because chickens are raised, they are considered to be "like children" or "like offspring," and are unlikely to go into the stew-pot: they cannot be meat because they are not game or prey animals (*himo*). Note, however, that this taboo related to consuming chickens is not absolute but rather relational: one's own chickens are not eaten, but eating those of others (stolen, purchased, frozen) is not a problem. Varieties of pigeons seem to be associated with violent penetration of the whites into the territory occupied by the Karitiana: they seem to be considered non-Indian humans (*opok*, "others," indicating alterity), perhaps because these anthropophilic birds begin to appear in the region in great numbers at the same time as the non-Indians who came to permanently settle there. Herons and ducks, despite their similarity (or "kinship," following the Karitiana classificatory logic) to native species, are not eaten, because, like many other birds and mammals, they inhabit aquatic environments that make their flesh "cold" and consequently dangerous for humans. Additionally, their exotic origin distinguishes them from the birds consumed in the traditional festivals that celebrate hunting as a way to attain health and joy.

It may well be that their association with non-Indians and white people (known to be "in the midst of the whites" or "through the hands of the whites") is the ultimate reason why the meat of these birds is not appreciated by the Karitiana, but this hypothesis still requires more profound investigation. It is curious, however, that many report often or occasionally eating these birds, which – while not ordinarily *himo* – can be called *him sara*, "bad meat," or *him a y ki*, which indicate that "it is a kind of meat for eating, but it is not eaten; it's meat, but you can't eat it. You want to eat it, but you can't." The Karitiana often point out that the meat of a particular animal shouldn't be eaten, but if the meat is "well seasoned" (*bem temperadinha* in Portuguese, particularly with salt, with which the Karitiana were not familiar prior to contact), it can be relatively safely consumed. Even so, my field experience demonstrates that this is not very common, and like many other indigenous peoples in lowland South America, the Karitiana report eating, but do not actually eat these kinds of meat, which for various reasons are truly considered bad, dangerous, and unfit for consumption. In any case, there is some variation in attitudes concerning food prohibitions (as well as knowledge of non-human beings in general), as highlighted by other authors who have studied (ethno-)ornithological knowledge (Bonta 2008: 3–4).

In conclusion, this scenario begs some questions. Are these exotic beings, both domesticated (chicken) and wild (or synanthropic), indelibly marked by their association with non-indigenous settlers, who are generally viewed negatively (and understandably so) by indigenous peoples as the agents of destruction and violation of native ways of life? Is this the case with domesticated species that are adopted by indigenous communities as household pets? Can we consider their association with non-Indians, and their exotic origins, as criteria for classifying these beings? And if so, should projects that encourage raising these species in the villages be treated as a preferred means of solving problems related

to scarce prey and food sustainability and production (Vander Velden 2015)? For some time, the Karitiana have claimed that game is becoming scarce and more difficult to obtain in the area surrounding their villages; for this reason, they maintain, projects involving animal husbandry can be a solution to decreasing access to meat. As is the case among indigenous peoples in the Amazon in general, a meal without meat is incomplete; the Karitiana themselves say that a dish without meat is equivalent to “having nothing to eat” (Castro 2018: 267). But all experiments that consist in introducing systems of animal husbandry there have failed, as seems to have happened in many other documented cases (reviewed and discussed in Vander Velden 2012a). In this sense, the crucial question is: if hunting prey is becoming scarce, is raising animals a solution, considering that today (at least among the Karitiana) these animals are not even considered edible?

Of course, we are not talking here about an exercise in futurology: the Karitiana could revise their food taboos, as well as their ways of relating to non-human beings raised in their villages. These questions, however, should invite further studies on the animal species introduced into South American indigenous villages, whether domesticated or exotic, and/or invasive, and how these are inserted into the native taxonomies. We should attempt to understand how *relationships* can constitute classification systems – how domesticity and exotic origins in this case seem to position chickens and certain other exotic birds within the Karitiana classification of winged beings.

Attention to the technical aspects involved in introducing animal husbandry in indigenous villages is also necessary: the Karitiana often claim that raising animals doesn't work because they are not trained or instructed in how to relate to these foreign beings, which bring with them forms of relationship (such as confinement) that are also somehow alien to everyday indigenous life (cf. Vander Velden 2015). Despite the estrangement that separates exotic chickens in their multiplicity (whether raised in confinement or not) from the other beings with whom the Karitiana share the world, chickens are, at the same time, certainly a kind of pet, and for this reason are included in the everyday routines and affections of this group, particularly the women; in this way, I agree with Paul Kockelman's (2011) discussion of the the Q'eqchi' Maya (Guatemala), in which he recognized chicken as a particularly rich site for ethnographic research, because it is simultaneously self, alter, and object for its owners. This conclusion points to the complexity of the engagements between human communities and these very common birds. Along these lines, I hope this article acts as a reminder to ethnographers who express a common contempt for everyday objects, practices, and habits while in the field (as Joanna Overing pointed out), that the study of “universally overlooked” or “trivialized” birds like chickens may teach us a lot about the groups that keep them (Potts, 2013: 132–134), especially when they are exotic, introduced or non-native, i.e. novelties as curious and unusual as Christianity, airplanes, medicine, and anthropologists.

References

- Anderson, E. (2016). Birds of the Mongol Empire. *Ethnobiology Letters*, 7(1), 67–73.
- Angulo, E. (1998). Interpretación biológica acerca de la domesticación del pato criollo (*Cairina moschata*). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 27(1), 17–40.
- Belaunde, L.E. (1994). Parrots and oropendolas: The aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes*, 80(1), 95–111.
- Berlin, B. (1992). *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals*. Princeton: Princeton University Press.
- Bonta, M. (2008). Valorizing the relationships between people and birds: Experiences and lessons from Honduras. *Ornitologia Neotropical*, 19 (Suppl.), 1–10.
- Bulmer, R. (1967). Why is Cassowary is not a Bird? A problem of Zoological Taxonomy Among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man – New Series*, 2(1), 5–25.
- Carter, G. (1971). Pre-Columbian chickens in America. In: C. Riley, J.C. Kelley, C. Pennington & R. Rands (eds.), *Man across the sea: Problems of pre-Columbian contacts* (p. 178–201). Austin: University of Texas Press.
- Castro, A. de O. (2018). *Koro'op: Emoções, sociabilidade, paisagem e temporalidade entre os Karitiana*. Juiz de Fora, Brazil: PhD Thesis, Universidade Federal de Juiz de Fora.
- CIMI/RO. (2006). *Universo cultural Karitiana, volume I*. Porto Velho: CIMI/RO.
- Crocker, J.C. (1985). My brother the parrot. In: G. Urton (ed.), *Animal myths and metaphors in South America* (p. 13–47). Salt Lake City: University of Utah Press.
- De Luca, A.C., Devely, P.F., Bencke, G.A., Goerck, J.M. (eds.). (2009). *Áreas importantes para a conservação das aves no Brasil. Parte II – Amazônia, Cerrado e Pantanal*. São Paulo: SAVE Brasil.
- Donkin, R.A. (1989). *The Muscovy Duck, Cairina moschata domestica: Origins, dispersal, and associated aspects of the geography of domestication*. Rotterdam/Brookfield: A.A. Balkema.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Erikson, P. (1987). De l'appropriation à l'approvisionnement: Chasse, alliance et familiarization em Amazonie amérindienne. *Techniques et Cultures*, 9 (n.s.), 105–140.
- Erikson, P. (1988a). Apprivoisement et habitat chez les amerindiens Matis (langue Pano, Amazonas, Brésil). *Anthropozoologica*, 9, 25–35.
- Erikson, P. (1988b). Choix des proies, choix des armes et gestion du gibier chez les Matis et d'autres amérindiens d'Amazonie. *Anthropozoologica*, second numéro spécial, 211–220.
- Erikson, P. (2000). The social significance of pet keeping among Amazonian Indians. In: A. Podbersceck; E. S. Paul & J. Serpell (eds.), *Companion animals and us* (p. 7–26). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fagundes de França, D., Lima, E., de Freitas, M.A. (2011). Listagem preliminar das aves de bordas de mata e áreas degradadas da Floresta Nacional do Jamari, Itapoã do Oeste, Rondônia, Brasil. *Atualidades Ornitológicas*, 164, 51–56.
- Fausto, C. (1999). Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26(4), 933–956.
- Fiddes, N. (1992). *Meat: A natural symbol*. London: Routledge.
- Forth, G. (2004). *Nage birds: Classification and symbolism among an eastern Indonesian people*. London: Routledge.
- Forth, G. (2016). *Why the porcupine is not a bird: Explorations in the folk zoology of an eastern Indonesian people*. Toronto: University of Toronto Press.

- Gade, D. (2015). Particularizing the Columbian exchange: Old World biota to Peru. *Journal of Historical Geography*, 48, 26–35.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Giannini, I. (1991). *A ave resgatada: 'a impossibilidade da leveza do ser'*. São Paulo: Master's Dissertation, Universidade de São Paulo.
- Hunn, E. (1977). *Tzeltal folk zoology: The classification of discontinuities of nature*. New York: Academic Press.
- IMOPEC (2011). *Aves do território Tapeba*. Fortaleza: Imopoc.
- Jensen, A. (1988). *Sistemas indígenas de classificação de aves: Aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos*. Belém: MPEG (Coleção Eduardo Galvão).
- Jernigan, K. (2016). Beings of a feather: Learning about the lives of birds with Amazonian peoples. *Ethnobiology Letters*, 7(2), 41–47.
- Jernigan, K., Dauphine, N. (2008). Aguaruna knowledge of bird foraging ecology: A comparison with scientific data. *Ethnobotany Research and Application*, 6, 93–106.
- Leach, E. (1964). Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse. In: E.H. Lenneberg (ed.), *New directions in the study of language* (pp. 23–63). Cambridge: MIT Press.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Kirksey, S.E., Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545–576.
- Kockelman, P. (2011). A Mayan ontology of poultry: Selfhood, affect, animals, and ethnography. *Language in Society*, 40, 427–454.
- Kockelman, P. (2016). *The chicken and the quetzal: Incommensurate ontologies and portable values in Guatemala's cloud forest*. Durham: Duke University Press.
- Majnep, S., Bulmer, R. (1977). *Birds of my Kalam country*. Auckland: Auckland University Press.
- Martínez Mauri, M. (2014). La etno-ornitología al servicio de las aves. Turistas y habitantes de Guna Yala, Panamá. In: M.A. Vásquez-Dávila (ed.), *Aves, personas y culturas: Estudios de etno-ornitología*, vol. 1 (p. 299–308). Oaxaca: CONACYT/ITVO/Carteles Editores/UTCH.
- Martini, A. L. (2008). *Filhos do homem: A introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauarete, rio Uaupés*. Master's Dissertation, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brazil.
- McBride, G., Parer, I. P., Foenander, F. (1969). The social organization and behaviour of the feral domestic fowl. *Animal Behavior Monographs*, vol. 2, part 3, 125–181.
- Menzies, G. (2002). *1421 – O ano em que a China descobriu o mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Nemo, F., Grenand, F., Grenand, P., Cristinoi, A. (2017). Etnosemântica das classificações animais – exemplos de algumas línguas amazônicas. In: G. Marchand, F., Vander Velden, (eds). *Olhares cruzados sobre as relações entre humanos e animais silvestres na Amazônia* (p. 299–319). Manaus: EDUA.
- Nelson, R. (1983). *Make prayers for to the raven: A Koyukon view of the northern forest*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nicolás Careta, M.A. (2001). *Fauna mexicana: naturaleza y simbolismo*. Leiden: CNWS Publications.
- Nordenskiöld, E. (1922). *Deductions suggested by the geographical distribution of some post-Columbian words used by the Indians of South America*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

- Olmos, F., Silveira, L.F., Benedicto, G. (2011). A contribution to the ornithology of Rondônia, southwest of the Brazilian Amazon. *Revista Brasileira de Ornitologia*, 19(2), 200–229.
- Overing, J. (2003). In praise of the everyday: Trust and the art of social living in an Amazonian community. *Ethnos*, 68(3), 293–316.
- Pino Benítez, N. (2014). Cosmovisión y aprovechamiento de las aves en el noroccidente de Colombia. In: M.A. Vásquez-Dávila (ed.), *Aves, personas y culturas: Estudios de etno-ornitología*, vol. 1. (p. 309–318). Oaxaca: CONACYT/ITVO/Carteles Editores/UTCH.
- Potts, A. (2013). Exotic familiars. In: A. Potts, P. Armstrong & D. Brown, *A New Zealand book of beasts: Animals in our culture, history and everyday life* (p. 122–135). Auckland: Auckland University Press.
- Potts, A., Armstrong, P. (2013). Picturing cruelty: Chicken advocacy and visual culture. In: J. Johnston, F. Probyn-Rapsey, F. (eds.), *Animal death* (p. 151–168). Sidney: Sidney University Press.
- Probyn-Rapsey, F. (2013). Nothing to see – something to see: White animals and exceptional life/death. In: J. Johnston, F. Probyn-Rapsey (eds.), *Animal death* (p. 239–252). Sidney: Sidney University Press.
- Reina, R., Kensinger, K. (1991). *The gift of birds: Featherworking of native South American peoples*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rondon, C.M. da S. (1907). *Comissão de Linhas Telegraficas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Relatório apresentado à Directoria Geral dos Trabalhadores e à Divisão de Engenharia (G.S.) do Departamento de Guerra. v. 1, Estudos e Reconhecimento*. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo.
- Sahlins, M. (1976). La pensée bourgeoise: Western society as culture. In: *Culture and practical reason* (p. 166–179). Chicago: University of Chicago Press.
- Sanchez, G. (2019). *Os Kujubim e os bichos: Uma etnografia multispecífica das relações entre humanos e não humanos no vale do Guaporé, Rondônia*. Master's Thesis, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brazil.
- Sick, H. (1984). *Ornitologia brasileira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Souza, D. (1998). *Todas as aves do Brasil*. São Paulo: Editora Dall.
- Tidemann, S., Gosler, A. (eds.) (2010). *Ethnornithology: Birds, indigenous peoples, culture and society*. London: Earthscan.
- Vander Velden, F. (2012a). *Inquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda Casa Editorial.
- Vander Velden, F. (2012b). As galinhas incontáveis: Tupis, europeus e aves domésticas na conquista do Brasil. *Journal de la Société des Américanistes*, 98(2), 97–140.
- Vander Velden, F. (2014). Entre o Ji-Paraná e o Amazonas: Notas (e hipóteses) sobre o tempo antigamente dos Karitiana. In: F.F. Ferreira da Costa, J.V. Franco Neto (eds.), *Multiverso indígena: Cultura, língua e educação* (pp. 19–52). Salvador: EGBA.
- Vander Velden, F. (2015). Dessas galinhas brancas, de granja: Ciência, técnica e conhecimento local nos equívocos da criação de animais entre os Karitiana (RO). *CADECS – Cadernos Eletrônicos de Ciências Sociais*, 3(1), 11–34.
- Vander Velden, F. (2017). Introdução ao Dossiê. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCAR* 7: 7–16.
- Walker, H. (2010). Soulful voices: Birds, language and prophecy in Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 8(1), 1–21.
- Yvinec, C. (2005). Que dissent les tapirs? De la communication avec les non-humains en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, 91(1), 41–70.

SUMMARY

Things that white men have in great quantity: chickens and other exotic birds among the Karitiana (Rondônia, Brazilian Amazon)

This article discusses the inclusion of domestic chicken (*Gallus gallus domesticus*, Linnaeus 1758) and other exotic bird species as part of the knowledge and practices related to birds (an ethnoornithology) among the Karitiana, a Tupi-Arikém-speaking indigenous people in the northern part of the state of Rondônia, in the southwestern Brazilian Amazon. Chickens are believed to have been introduced to the Amazon basin after contact with non-indigenous population, although this claim is controversial. They were initially associated with certain native birds. However, certain remarkable characteristics of these birds soon sparked reflection through which the species was gradually distinguished from the birds of the forest. These reflections influence how the Karitiana currently relate to chickens, which includes raising them in the villages, a practice encouraged by public policies related to food production, security, and sovereignty.

Key words: chicken - Karitiana - Amazon - husbandry - ethnoornithology

ANNA PRZYTOMSKA-LA CIVITA 

Adam Mickiewicz University

Apus: Non-human persons in the ontology of the Q'eros from the Cordillera Vilcanota (Peru)

Pues dime hermano, como as puesto tu esperanza en una piedra, como si fuera Dios verdadero; no ves que esa piedra no tiene entendimiento para conocer lo que le pides? No ves que no tiene voluntad para amarte, no ves que no tiene ojos para verte, ni oydos para oyr lo que le pides, ni boca para consolarte, y si supiera hablar, te dixera: Indio, loco estás, ciego estás, pues has puesto tu esperanza en mi, que no tengo poder alguno, ni te puedo dar nada de lo que me pides; no ves, que soy piedra, que los pájaros y las zorras, se ensucian en mi, si soy piedra, como tu lo ves, como puedo ser Dios? Porque las piedras son muchas ... y Dios verdadero es uno solo.

Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón III, p. 27. (1648)

Introduction

In November 2013, when I was getting ready to start my fieldwork among the Q'eros in Collpacucho village (Peruvian Andes), Francisco, my Q'ero guide, warned me that I would have to perform the *haywakuy* ritual, and prepare myself accordingly¹. He explained to me that the ritual should be addressed to *apus* (mountains) to greet them and ask for permission to stay in the village. He said:

¹ This paper is based on field research carried out as part of the research project (No. 2014/15/N/HS3/01694) titled "Andean ontology in anthropological approach. Study of indigenous concept of 'human-nature' relationships on the example of Quechua community of Q'ero, Peru". The project was financed by the National Science Center in Cracow and was carried out between 2015 and 2018.

Quando llegas a la casa de alguien, tienes que tocar la puerta, pedirle permiso para entrar y más bien venir con algo para el dueño, ¿cierto? Lo mismo sucede en el caso de los *apus* [When you come to someone's home you have to knock on the door, ask for permission to enter, and it's best to come with something for the host, right? The same thing goes for the *apus*].

Even before I came to the village, I noticed that the mountains were very important beings to the inhabitants of the Peruvian Andes, who treat them as persons. As it turned out later, the relations between the Q'eros and the *apus*, and the *haywakuy* ritual became the central points of my research in that community.

The Q'eros are a Quechua-speaking community residing in the Vilcanota mountain range in Peru (Cuzco Region). Their territory is divided into five villages: Hatun Q'eros, Marcachea, Quico, Totorani, Hapu. They practice agriculture (potato, maize), herding (alpaca, lama, sheep, cow) as well as weaving for their own use and for sale. The Q'eros are also known for shamanic practices aimed at ensuring their wellbeing. The climate of Q'eros territory is characterized by two seasons (rainy and dry) and three ecological zones (ranging between 1800 and 5000 metres above the sea level): *yunga*, *qeshwa*, *puna* – from moist jungle to snow-capped mountain peaks. Until the 1950s, the Q'eros had lived in cultural and geographical isolation from the majority of the national society. However, over the past 15 years, we can observe their growing migration to urban agglomerations: mainly Cuzco and nearby pueblos: Ocongate, Paucartambo. The causes of migration may lie in the construction of roads, which facilitated transport to urban areas, but above all: in the desire to improve living conditions (work and education) and escape climate change (which negatively affects pastoralism and agriculture). It is also important to note Q'eros's participation in “mystical tourism” and the increasing influence of the Maranatha Church.

In this paper I wish to contribute to current anthropological debates on human and non-human relations in the Andes. The purpose of this text is to show how the Q'eros understand the concept of *apus* and what is the relationship between these two types of beings. Based on my fieldwork, I conclude that the relationships between Q'eros community and *apus* take a twofold form: **reciprocity** (*ayni*) and **predation**, which are expressed in terms of **feeding** (mutual or feeding someone else with self). In my paper, I also describe one of the most important ritual practices – *haywakuy* – which reveals how Q'eros use the concepts mentioned above in everyday life.

In Quechua '*apu*' means 'sir'. This term was translated by anthropologist in many ways: “holy mountains” (*montañas sagradas*), “mountain spirits” (*espirtus de las montañas*), “angels of nature” (*angeles de naturaleza*) or “guardian beings” (*seres protectores, divinidades tutelares*). There are many studies devoted to this subject, which remain relevant despite the passage of time. Pioneering ethnographic works on *apus* describe these entities as: masters of precious metals and wild animals (Fuenzalida 1965; Favre 1967; Casaverde 1970; Martinez 1983), sky and weather deities or agricultural deities (Isbell 1978).

Colonial sources portray *apus* as origin points of deities and people, the so-called *pakarinas* (Zuidema 1977). In some regions of the Andes, *apus* are identified with ancestors, which is expressed through kin terms: *tayta* (father) and *machu* (grandfather) (Mendizábal 1989: 62–63; Gil García 2008: 106) or *machulas* (ancestors) (Gose 2006: 31). *Apus* are also conceptualized as “holy places”, i.e. *wak’as* (also *huacas*) – places of worship, where rituals are performed (Sánchez 1999; Astvaldsson 2000). Moreover, *apus* are closely related to shamanic practices. Firstly, because the shamanic initiation is usually carried out on mountain peaks (Fernández 2004). Secondly, all shamanic practices are based on a close and intimate relationship between *apus* and *altomesayoq* (shaman) (Tomoeda 1992; Ricard Lanata 2007; Przytomska 2017). Rituals related to *apus*, called *haywakuy*, are carried out by shamans to ensure a *bountiful harvest* and *reproduction* of domestic *animals*, as well as good health and happiness for inhabitants (Rösing 1995; Abercrombie 1998; Gose 2001; Przytomska 2017).

Many of researches (e.g. Martínez 1983; Marzal 1983, 1985; Sánchez Garrafa 2015; Saldaña Sousa 2017) define *apus* as Andean gods or guardian deities who protect people (protection scheme). For example, Rodolfo Sánchez Garrafa (2015: 15) claims that “*apus* is a term that is used to describe ghosts inhabiting the mountains”, thus presenting a popular interpretation similar to the traditional concept of animism (by E.B. Tylor), which describes inanimate elements of nature (e.g. mountain) as inhabited by spiritual beings. Researchers who represent a similar perspective in their definitions of *apus* distinguish the spiritual (*apus* as a spirit) and material (the mountain as a material form) substrate, i.e. the spirit or deity dwells in a mountain, as the soul dwells in a human body. I consider this interpretation to be insufficient to define the phenomena from the Andean cultural context. This paper adopts the perspective brought by the ontological turn, which is also represented in anthropological studies conducted in Andean region by M. de la Cadena (2015), C. Allen (2016), J. Alderman (2015) or M. Sax (2011). This perspective defines *apus* as non-human persons, which together with humans and other non-human beings (i.e. *machulas* – ancestors) formed *ayllu*, which “is a ubiquitous term in the Andeanist ethnographic record, usually defined as a group of humans and other-than-human persons related to each other by kinship ties, and collectively inhabiting a territory that they also possess” (de la Cadena 2015: 44).

Marisol de la Cadena (2015) uses the term Earth Beings to describe *apus*, translating *tirakuna* to English. *Tirakuna* is a combination of Spanish word *tierra* (Earth) and Quechua plural morphem *-kuna*. De la Cadena explains that the term refers to mountains, rivers and lakes as personal beings. However, during my fieldwork among the Q’eros, I observed that *tirakuna* was also used in another context – referring to *pachamamas* (earth-persons), not to *apus*. Considering these terminological inaccuracies, I propose to introduce a new term – **mountain-persons**, which in my opinion is closer to the original meaning of this word. In the following sections I present the usage of this terms among the Q’eros.

Nature-culture in anthropological approach

Nature has been present in anthropological discourse practically since the beginning of this discipline – in folklore studies, cultural ecology, studies on myths and rituals etc. (Descola, Pálsson 1996: 1). For instance, nature was granted a special place in structural anthropology, because ‘nature-culture’ dichotomy was considered a universal concept for all cultures (Lévi-Strauss 1964, 1972). In western philosophy since Classical times, humans have been set apart from all other animals and the Cartesian schemes of nature-culture and body-mind have until recently been one of the most important anthropological assumptions (Howell 1996: 126–127). This dualistic and anthropocentric view, with its roots in the Platonic (dialectical pairs) and Judeo-Christian (human privilege) traditions, has become a dominant principle in European scholars’ thinking about nature. However, since the 1970s and 1980s, this paradigm was challenged, also from within (Roset 1973; Horrigan 1988; Willis 1990; Milton 1993; Latour 1994). Studies on the non-European peoples (e.g. Hallowell 1976; Strathern 1980; Descola 1986, 1992, 1996; Ingold 1988, 1993; Viveiros de Castro 1992; Århem 1996; Rival 1996) proved that these dualistic patterns are not universal for all cultures, differences between cultural and natural reality are fluid, and the concept of nature is also culturally and historically constructed.

Studies focusing on cultural ecology have given rise to questions concerning the ontologies of non-European peoples, and within these – the relationship between nature and culture. Many researchers have also attempted to break with naturalistic (Western) analytical tools, redefine existing assumptions and develop a new conceptual apparatus. Based on research, anthropologists concluded that in non-European ontologies nature is a personified part of the reality with which humans establish a network of social relationships. This finding has led to further conclusions: first; what is considered in Western naturalist ontology as material or natural reality (animals, plants, mountains), in non-European ontologies is endowed with personhood – that is why nature cannot be defined here in opposition to culture, but as part of it; secondly, in connection with the “nature” being person-like, the concept of personhood had to be further elaborated.

The concept of person and agency

Non-human persons are directly related to what the naturalism conceptualizes as “nature” or “natural environment” (hills, lakes, plants, animals, etc.) and as “supernatural beings” (dead, ghosts, demons, etc.). In our (naturalistic) ontology, these elements of reality are understood as non-personal entities. However, according to Q’eros ontology, these beings are similar to people, i.e. have such qualities as intentionality, personality, free will, thoughts, desires, emotions, etc. Inge Bolin (1998: 43) wrote:

The Andean people do not separate the natural from the spiritual environment. They believe that, like animals and people, all elements of nature live, feel, and breathe. *Pachamama*, the *Apus*, lakes, rocks, springs, and animate and inanimate beings – all aspects of nature need food and drink, love and consideration.

One of the main elements of Q'eros ontology is that all aspects of the material reality are alive, person-like and agentive, and the lives of Andean people are associated more or less with non-human beings. Their presence is evident in such aspects as: agriculture, shepherding, weaving, health and treatment, dances and music and mobility².

In non-naturalistic ontologies, non-humans are similar to humans (Descola 1996: 85). The ontology of the world composed of human and non-human persons is organized according to the sociocentric principle. Studies of non-European communities have shown that non-human beings, such as animals, plants, atmospheric phenomena, ghosts, the dead, rocks, etc., are, just like humans, endowed with agency, logical and reflective thinking, feelings, intentionality and an ethos similar to that valued by humans. A. Irving Hallowell (1976) was the first to use the term “non-human persons” to describe these entities, after which the term was incorporated into cultural anthropology. Researchers such as Philippe Descola (2015) and Eduardo Viveiros de Castro (1992), or Eduardo Kohn (2013) showed that Amazonian ethnography challenges our concepts about life and our ways of thinking, in such way that we need to rethink the ontological status of non-human beings. Henceforth, many anthropological works have begun to reveal the agency and personhood of non-human beings in cultures on all continents. Starting from the anthropological concept of non-human persons, I present a detailed description and analysis of ontologies of *apus* that formed the social reality of the Q'eros.

Relationships between humans and non-humans in Q'eros ontology are shaped by two types of relations: predation and reciprocity (exchange). My analysis is based on the concepts of reciprocity and predation as elaborated by Philippe Descola in his book *Beyond nature and culture* (2013), where he claims that practices and behaviors of each community reveal the regularity, continuity and a certain degree of automatism that constitutes the basis for (often unconscious) relationship models that form different elements of reality. Descola distinguishes 6 types of relationships that seem to play a dominant role in personal connections: **reciprocity, predatory, gift, production, protection and transmission**. In this text, we present the characteristics of the first two types, which characterize the relations between humans and non-humans in Q'eros ontology. The relationship of reciprocity and predation consists in the transfer of values (soul, vital substance, etc.), which circulate between beings of the same ontological status. Descola explains:

² In the context of another Quechua groups, see: (Allen 1988, 1982; Gose 1986, 1994; Bolin 1998; Stobart 2006).

The first relationship, that of “exchange,” appears as a symmetrical one in which any agreed transfer from one entity to the other requires something in return. The other two are asymmetrical. In the first one, entity A takes something of value from entity B (perhaps its life, its body, or its interiority) without offering anything in exchange: “predation” is what I call this negative asymmetry. In the other, entity B offers something of value to entity A (maybe even itself) without expecting any compensation: I call this positive asymmetry “gift.” At least two of the terms that I use to qualify these relations have a long anthropological history, so I need to specify their meaning in relation to previous definitions.

Predation is an example of the productive destruction necessary for the survival of an individual, so it is not related to cruelty or desire to kill another. On the contrary – it transforms the sacrifice into an object of the greatest importance for any being that eats the sacrifice. Predation is a mechanism necessary for predator’s survival.

Apus as non-human persons

“*Apukunata runakunahina kanku/Apus are like people*” – the Q’eros have explained to me many times. One time I asked: “*Apukunata runakuna kanku?/Are apus people?*” – but they responded negatively. The inhabitants of Vilcanota mountain range claim that *apus* are similar to humans but are not humans. Particular attention should be given to morpheme *hina*, which in Quechua means similarity and comparison, not equivalence. The similarity is due to the fact that *apus*, just like people, are characterized by agency and subjectivity, have emotions, specific personalities, free will, intentionality, and intelligence. According to the Q’eros, *apus* form families – they have spouses, children, and also lovers (e.g. Antipukara is the husband of Phalchani, Marcachea village). They can establish political alliances and lead wars (e.g. Ankashchaki). They eat and drink (have whims and favorite foods)³, they argue⁴, rest, organize games and parties⁵. They can be distinguished into female gendered ones (e.g. Ñañantiyoq, Phalchani) or male gendered (e.g. Ausangate, Wamanlipa, Ayawiri). The Q’eros’ knowledge about an *apus*’ gender comes from the stories of the ancestors, but also from observing the size and shape of the peaks. Smaller and gentler mountains are women, larger and steeper ones are men. In Andean culture, *apus* conduct a human-like life, have personal traits and needs, form families and clans, and there are bonds of kinship and affinity between them (Valderrama, Escalante 2012). They have sexual relationships between themselves, but also with shamans (Rosas Lauro

³ Other examples see also: (Gil Garcia 2012: 46; Valderrama & Escalante 2012: 39).

⁴ The story about *apus* war from Cotabambas village (Valderrama, Escalante 2012: 39) and another story about quarrel between Ausangate and Sayriyuq (Ricard Lanata 2007: 323).

⁵ Rozas Álvarez (1992: 210) describes a similar story from the Cusco region.

2014: 42–43), which is part of the shamanic initiation. Rozas Álvarez (1992: 208) describes the experience of a shaman who got married to an *apu*:

Since I got married with an *apu*, we walk together everywhere with my altar to heal the sick. Once, the *apu* told me in a dream that I must be a maid to get married to him. But I got married with a man and after a few years my husband became seriously ill and died. That's why I say that the *apu* is very jealous, he was jealous of my husband and took him away from me. After the death of my husband, I didn't remarry and maybe that's why the *apu* gives me the power, I can heal very sick people, even those for whom doctors no longer see any chance. [Translated from Spanish by the author of the present article.]

Apart from the fact that *apus* have different genders, they may also differ in the functions they perform, because they have their own internal hierarchy. This is explained by the following quote:

There are different *apus*. Some *apus* are shamans, so if they choose you, you will be *paqo*. And if this *apu* is powerful, you will be a great *altomesayoq*. For example, my *apu* is Ausangate, he is a great *altomesayoq*, he is the guardian of my whole family. But there are also other *apus*, doctors, lawyers, politicians (...) There are different *apus*. We say *awki* or *collana* for mighty mountains, more sacred, higher, where people don't reach. Then, there are *payan*, their functions are slightly weaker, no? *Awki* and *collana* are mountains that no one can reach, *payana* are lower and closer to villages, *cayao* are near villages. For example, Pachatusan and Wanakawri are *cayao*, they are guardians of the villages. They are together with people, focused on people and animals. *Payan* are different, they are more connected with ghosts, with birds. And *collana* are associated with the stars, with the sky and with the sun. These are the strongest *apus*. *Apus* have different forms, just like us, how teachers have ... their levels, primary school, high school, no? Different levels. And as part of the *collana*, there are *awki* – it means bosses, just like Ausangate. *Payan* is a messenger of *collana*. *Payan* informs them what is going on in the villages, *collana* sends *payan*, *payan* sends *cayao* and, in this way, they communicate. They are like grandparents, they have a lot of knowledge, that is why they lead us. *Awki* are connected with Hanan Pacha [the upper world], **they know what will happen this year, they already know.** [Jorge, Q75, Quico]

According to Jorge from Quico, *apus* are omniscient, which distinguishes them from people. Another shaman, Toribio from Hatun Q'ero, also confirmed that *apus* know the past, present and future. This quality of *apus* is used by shamans in *kuka qhaway* (coca divination ceremony). Toribio also claimed that *apus* speak in all languages:

they speak in English, Polish, Spanish, Quechua, all languages, no problem. They know everything about you, about your family, you only tell them what the names

of your grandparents are, you parents, brothers and they will tell you everything, whatever you ask, if they are sick or healthy, if they need a *haywakuy*. They come as ghosts, or birds, not as people, without a body, you can only hear their voice ... [Toribio, Q69, Hatun Q'ero]

According to the Q'eros, inside the *apus* there is an underground world consisting of cities and villages where normal life thrives. On the mountain slopes there are secret entrances (*punku*) – portals that allow passage into the interior. The Q'eros from Quico said that one of the *punku* is located on the slopes of the nearby Osonaku *apu*. Victor and Manuel told me that the story recounted below “happened a very, very long time ago. There were a woman and a man, a marriage, they were not ordinary people, they were *altomesayoq*”. Victor said that these people went to the top of Osonaku in search of a cow that escaped a few days earlier. To reach the top, they used the *punku*, whereby they transported themselves to the top of the *apu*. Since they were shamans (*altomesayoq*), they knew the location of the *punku* and knew how to use it. Then, a thunderbolt (*illiapa*) struck them at the top of the *apu*, turning them into rocks. Until today, they are enchanted, turned into a stone, and constitute one of the most important *wak'a* (power spot) for the Q'eros from Quico. The Q'eros' accounts indicate that gold deposits are located near this place. The spot is considered to be “enchanted”, because anyone who approaches this place dies, disappears in unknown circumstances or is prevented from looking for precious metal by a sudden storm.

Apus as the guardians of the villages

As already mentioned, one of the basic functions of *apus* is protecting villages. Around every village there are several local *apus*, who are considered to be community guardians, *mamas* and *taytas* (mothers and fathers). The following statement reflects the Q'eros' notion of *apus*:

Ñañantiyoc is a very important *apu* in Quico. It is a **guardian of residents, who looks after crops, animals**, this is her role ... She is *callao* [apu status]. She is a woman [*warmihina*]. He has 3 tops, that is why they say they are sisters [ñañay in Qeczua is a sister]. **The first sister looks after people, the second sister looks after harvests, and the third sister looks after animals and fertility.** [Victor, Q62, Quico]

Antipukara is the son-in-law of the village. He was not from here. He was invited to move in by another *apus*, he married Phalchani, he came here from Puno, from Qollas. Other *apus* invited him from there. And he came here, my grandparents said ... He came here to protect people from storms, from everything, they say that he is omnipotent [*munayniyoq*]. Grandparents said that inside Antipukara there is a gold city. The *altomesayoq* entered inside and brought gold with mules. It was a long time ago, *paqos* said so ... [Juan, Q48, Marcachea]

Can you live without *apus*, if you want to have good crops?

No, it's very difficult. **To have a good harvest you must always be in a relationship with them.** They are the rulers of animals and crops. *Paqos* can talk to them, listen to their messages. [Toribio, Q67, Hatun Quico]

We see that the role of *apus* is to protect people and to look after their health and well-being. The protective function of the mountain-humans is revealed when outsiders come to the village, e.g. an anthropologist. When I was in the village for the first time, or I came back after a long absence, the Q'eros told me to perform the *haywakuy* ritual to ask for permission to stay. The Q'eros explained to me that *apus* do not know me, so I have to introduce myself and tell them what the purpose of my stay is.

Quando llegas a la casa de alguien tienes que tocar la puerta, pedirle permiso para entrar y más bien venir con algo para el dueño, ¿cierto? Lo mismo sucede en el caso de los apus [When you come to someone's home you have to knock on the door, ask for permission to enter, and it's best to bring something for the host, right? The same goes for *apus*.]

– shaman Francisco explained to me when I first appeared in Qollpacucho village (Hatun Q'ero) in December 2013. The following quote from my fieldnotes also refers to this concept:

We are about 6 hours away from the village of Huchuy Quico. We came here to collect potatoes. They are digging them out, I and the kids help to collect them and throw them into the sack. Manuel [*paqo*] tells me that I am not from here, so I have to greet with *apus* and *pachamama* before I go to sleep, so that I do not get sick, [I need to] ask them to protect me. Yesterday, when Manuel and I went from Hatun Quico to the neighboring village – Huchuy Quico, I joked. Manuel gave me *k'intu* and told me to do *phukuy* to greet the *apus* and ask for a good trip. I smiled and said: “You are the shaman, I do not believe in it anyway, so *apus* will not listen to me. Do it yourself”. As soon as I finished speaking, I felt an impact from the side. Manuel pushed me. I fell to the ground. The stone was falling in my direction. It was a strange event. Manuel said seriously: “you see, you can't make jokes about the *apus*, they are offended, take a coca and make *phukuy*”. [Fieldwork diary, April 2016, Kiko]

Manuel stated that the falling stone was an intentional action of *apus*: the mountains-persons, which were offended by my ironic commentary, decided to teach me a lesson. Manuel asked me to adapt to the local customs, otherwise the things might go wrong (illness, death or accident). The Q'eros believe that traveling to unknown places is always fraught with danger. Moving around, a person enters an untamed area – a unknown space with which (or with whom) one has no relations. For this reason, the Q'eros always carry coca leaves, so that

they can greet the *apus* they encounter on their journey. Any problem or accident that happened during the trip was caused by the unfavorable action of the *apus*. The following events, in which I participated, took place in March 2016; they demonstrate how the Q'eros understand failure or accident while traveling:

March 11, impatient as the Q'eros did not contact me, I decided to go alone to Marcachea village. I took the essentials – clothes, food and a sleeping bag. March is still rainy season, so I prepared for a possible storm, fog and mud. The trail to Marcachea is quite difficult, due to the dense fog and mountain passes. Nevertheless, I knew the trail well and decided to take the risk. A friend brought me to Picotayoq – from where I started my trek to the Q'eros village. The road, even though muddy, was not so terrible. Unfortunately, after a 2-hour hike, I encountered a thick fog. I lost sight of the reference point – the Escalera peak. (...) Suddenly the path ended, three hills appeared in front of me. I was confused, I did not know where to go, I chose the wrong way, and had to go back to find the right path. Then the fog subsided, and I could see Escalera again. I made a break, and when I started my journey again, the fog returned, even thicker than before. Nature seemed to be playing with me. I was looking for another point of reference, the stone with a skull of the bull on top, which was the way the Q'eros marked their paths here. I reached Escalera *apu* and started to look for the pass. I wandered for another 3 hours and I didn't know where I was. It was late afternoon, so I decided to turn back. I didn't see anything, so I decided to go down towards the valley. When the fog thinned, I noticed the river. Going down, I found out from river current that I was on the opposite side of the valley, I made a big circle. Exhausted, I was heading towards Picotayoq. I couldn't get there before dark, but I found an abandoned hut made of stones where I spent the night. In the morning, on the trail I met Juan from Marcachea, who was coming back from Paucartambo, and I told him what happened. After listening to me, Juan asked: "did you ask [*apus*] for permission?" "I didn't ask" – I replied. "Escalera didn't let you go. You are a stranger, not from here, never travel alone through the mountains, you have to do *phukuy*, you must ask for permission."

The Q'eros from Marcachea village said that the *apus* had intentionally sent the fog, so that I could not get to the village, because, first – I was a stranger, and secondly – I had failed to ask for permission to travel and enter the village. Travel complications or accidents are understood by the Q'eros as intentional actions of *apus* and the consequence of a breakdown of order. The above excerpts from my fieldnotes show that, according to the Q'eros, I behaved incorrectly. In the first case, I refused to pursue *phukuy*, mocking the shaman and the *apus*. The consequence was a falling rock. In the second case, I went to the village alone and did not ask for permission. As a result, the *apus* sent thick fog and made it impossible for me to continue my journey.

Another example of an *apus*' intervention in the Q'eros life comes through the tragic story that took place in November 2015. Before the end of the year,

there were guests – relatives of the Q'eros, who moved to Lima (married couple and their 11-year-old son) – coming to the Marcachea village:

The host family organized a party, which was also attended by other members of the village. The Q'eros ate, danced and drank large amounts of alcohol. At night, when everyone was very drunk and went to sleep, a tragedy occurred. Parents left the 11-year-old boy in a hut, in which Victor's motor was turned on. The child was poisoned by toxic fumes and died. Victor was partly blamed for the death of the child, because he is the owner of the motor, he also participated in the feast and forgot to turn off the engine. According to the inhabitants of Marcachea village, Victor is a trouble maker – he gets drunk and abuses his wife and children every week. Victor, who was afraid of possible consequences of the child's death, decided to escape from the village that same day. When Victor reached the pass at the top of the Escalera, he lost his strength. He could not march further and decided to return to the village. Residents commented on this situation, saying that Escalera decided to stop Victor, not allowing him to escape to the city. [Fieldwork diary, November 2015, Marcachea]

There were no consequences for Victor, and the next Saturday, one week after the boy's death, he got drunk again. It is noteworthy that the Q'eros did not take into account the circumstances of the situation (e.g. alcoholic intoxication, stress and fear), which could have influenced Victor's physical condition. For the Q'eros, his lack of strength was caused by the action of *apus*, who in the light of these tragic events did not let him leave the village. The protective function is part of the general order kept between people and non-humans. According to the Q'eros, people are obliged, among others, to feed the local *apus*. Discontinuation of these practices has specific consequences. Victor from Quico explained:

They [*apus*] are like grandparents, they know a lot, they are our guides. *Awki* are connected with Hanan Pacha [the upper world]. They know what will happen this year. They help us, they serve us. Everyone has their own mountain, they are like my mother, my father. It is like my father or mother, as humans – grandparents used to say so. Each person has a mountain since times of our ancestors. For example, the blood of the Samata family... my family has their own *apu*, Kikukuchu, this is also *apu* of Maria Apasa. She, her mother and her grandmother addressed this *apu*. He's like their father. Every *apu* looks at the family, what is their way, how they behave. If they are behaving badly, they may get punished, many people were punished by *apus* and that is why they didn't have good harvests, no production, they lead a sad life, their animals are dying ... It is difficult, when you leave the mountain [abandon ritual duties], you stay alone. They are offended [...] their anger can even strike the whole village, people and animals can get sick. We wrong them [without providing *haywaku*], so they punish us. It is due to *apus* that people have harvests, because who gives rain? Sometimes people say, "what a crazy rain!" But it is not like that, they do not understand

why this is happening. They do not know where diseases come from. Quico has changed a lot, half are brothers [Maranatha]. This is a problem for everyone. [Victor, Q79, Quico]

The above quote testifies to the fact that every human being is connected with a specific *apu*, who chooses a person right after birth. In addition to the guardian *apus*, there are also local *apus* connected with the place of residence of a given person. The service that Victor is talking about is not, however, part of a one-sided relationship. It should be noted that Victor (Q79) indicates that he serves *apus*, but *apus* also serve him. In fact, we are dealing here with acts of mutual care. People feed and protect their *apus*, and the *apus* protect people and their villages. The disruption of this order based on *ayni* (**reciprocity**), for example as a result of conversion to the Maranatha church and the renunciation of ritual practices involving non-human beings, leads to the failure of relations with them. *Ayni*, a fundamental form of reciprocity, has also been dubbed as the ethos of Andean indigenous culture. Catherine Allen (1997: 78) commented that *ayni*, at the most abstract level, is the give-and-take rule that governs the universal circulation of vitality:

It can be positive, as when brothers-in-law labor in each other's fields; or it can be negative, as when the two men quarrel and exchange insults. This circulation – be it of water or human energy – is driven by a system of continuous mutual interchanges, a kind of dialectical pumping mechanism.

Every class of being takes part in this cosmic circulation. Andean people maintain interactive reciprocal relationships not only with other humans, but with their animals, their houses, their potato fields, and with different categories of non-human persons.

Apus as masters of wild animals

Apus also play the role of rulers of wild animals. The story told by Nicolas refers to historical events – to the war on the Pacific Ocean, which took place in 1879–1884. According to the Q'eros, *apus* Ausangate, Ankaschaki, Wamanlipa and Wayruruni participated in the fighting, helping the Peruvian side. Nicolas from Esparilla said:

It was in the times of Andrés Avelino Cáceres, during the War for the Pacific, in other words, not so long ago... Andrés Avelino Cáceres was a general and fought with the Chileans ... and the Peruvians almost lost Tacna, Antofagasta, Arica, even more [territories]. Andrés Avelino Cáceres came from the Andes and because of that he managed to contact the *altomesayoq* from Ausangate region, so the *altomesayoq* arranged a meeting with the *apus*. During this meeting, Ausangate, Ankaschaki, Wamanlipa and Wayruruni came to help in the war. These *apus*

are the bosses and masters of wild animals, so Ankaschaki has let out almost a million vicunas. Andrés Avelino Cáceres set up a poncho for all vicunas. This is not a fairy tale, it is true. [Chileans] They thought they were people, but they were animals. Ankaschaki and Ausangate also sent an army of birds – qaques and chuanqueres, black birds with large beaks. So, they sent millions of animals. When the Chileans saw that many, many people were coming, they gave up. And they sent a document with a peace treaty. And they signed this document. The *apus* took part in this war. And Andrés Avelino Cáceres is today known as the wizard of the Andes [el brujo de los Andes]. [Nicolas, W15, Cuzco]

A similar story can be found in the autobiography of Gregorio Condori Mamani, recorded and written down by Ricardo Valderrama and Carmen Escalante (1979). In her book, Marisol de la Cadena (2015: 97) also mentioned the participation of Ausangate *apu* in the fight between the Indians and *hacendado* (landowner) and the *apus* participation in independence battles against the Spaniards and in the war of the Pacific. This means that the story is widespread in the Cusco region. *Apus*, on the request of *altomesayoq* (shamans), help the Peruvian side in the fight against the Chileans, sending on wild animals – birds and vicunas. However, this is considered to have been an exceptional situation, and access to *apus* resources is limited⁶.

When a man kills the *apus'* animals without their permission, he exposes himself to anger and punishment from those non-humans. Gabriel Martínez (1983: 87) pointed out to the twofold side of the *apus*, claiming that they may be either friendly or hostile, and that their behavior depends on the human attitude. Therefore, the behavior of the mountain-person is a reaction to human actions. The following story illustrates the predatory behavior of *apus* towards the Q'eros, and its context:

In Qompipamapa [literally: beautiful place] there was a wild animal ... it was wild, so one of villagers said: let's go catch him. And they went to catch this bull. Casimiro Espinosa went there, he gave the order. He was then a man in the prime of his life, from Marcachea. They brought the wild bull. So, this animal became their property in this way. But they did not have permission, it was an animal that belonged to Qompipampa. It was enchanted, it was not a real animal ... Inside the Qompipampa there are many enchanted animals. They did not catch a normal animal, but an animal of the *apu*. It was the Qompipampa's spell. And they caught the bull and killed him. There were two *apus*. At night, the *apus* talk to each other... So, people slept in a cave, fell asleep after dinner and then

⁶ Another story says that after the Spanish conquered Cusco, ancestor of the Q'eros fled to the high mountains, finding refuge in the Vilcanota mountain range. Spanish conquistadors sent a group of soldiers following them. According to the story, the Spaniards only reached the place today called Pukalloqlla (a place on the way to Hatun Q'ero). The Q'eros say that the *apus* killed Spanish soldiers in this place, by dropping heavy rocks from their slopes. The name Pukalloqlla literally means the "red flood" (the earth and rocks here have a red-orange shade).

the *apus* talked to each other. The elder to the younger [Agosto indicates a hierarchy of *apus*]. The elder says, "This bull is called Runtupuku, who killed him? Who stole our Runtupuku?". Another says: "They killed our white bull. He was all white". Then they asked again: "Which one of our animals is missing? What happened to our bull with a white color? Who took him? Where?". *Paqos* [shamans] from the Q'eros village heard these conversations. The *apus* said: "You have to look for him. We'll go find him right away". The one who caught the bull was the head of the village [*kamachikuq*]. As the *apus* said, they went to look for him. Then the head of the village died, at once, in the cave. Qompipampa, the owner of the bull, killed him. [Agosto, Q87, Esparilla]

The story recalled by Agosto tells about tragic consequences of breaking the arrangement between people and non-humans – the appropriation of the bull caused the death of the perpetrator, as punishment for killing a wild animal. For these reasons, the Q'eros are usually wary of catching lost or wild animals, because they are not sure if the animal escaped from another village or whether it belongs to *apus*. The punishment for killing an animal may be death, disease, crop failure or death of one's animals. The Q'eros comment that *apus* are jealous of their animals and only shamans can receive them as a gift:

Vicunas do not have owners [people], same as taruka, fox and puma, which are animals belonging to *apus*. Why pumas eat llamas or alpacas? Because *apus* tell them: run, eat these animals. And sometimes people get angry and kill the puma. And then the mountains become even more agitated or get offended. These [wild] animals also serve *altomesayoq*, *awki* send out condors or pumas. They send their children [animals], for example a condor, and he says [to *paqo*]: "I am the son of this apu, I am a messenger, or I am a guardian", that's how they talk.

In a human voice?

Yes. In a human voice, they come to convey a message. For example, *paqo* calls his *apus*, and he sends his animals, birds or pumas, and they talk.

But they come as animals?

No, as ghosts, you can't see them, but you can hear them and feel them. You can't see such things. It is very strong, you can die, if you see it you can die. [Victor, Q80, Quico]

Apus as masters of precious metals

According to the Q'eros, not only wild animals are the property of *apus*, but also precious metals, which, like human blood, flow through the veins of the earth. For this reason, the Q'eros argue that no one can appropriate gold or silver without the permission of *apus*. The Q'eros from Quico tell a story that took place in the 1990s. A man named Mallki (non-Q'ero) heard about a legend saying that there are gold deposits near Osanaku *apu*, on the lands of the Q'eros people.

He was a very ambitious man and hungry for wealth, and that is why he decided to explore the land on his own. Well prepared and stocked with provisions, he went to the mountains. While he was searching for gold, something unexpected happened when he approached the place called Qollpayoq (in Quechua: the golden spot). Mallki disappeared and no one knew what happened to him. According to the Q'eros, Qollpayoq is a very dangerous place – when someone approaches, dark clouds and a strong wind and even a thunderstorm comes up. In Qollpayoq, there is a lot of venomous snakes (*Tachymenis preuviana*), which the Q'eros believe to be the gold guardians. “Las fuerzas encantadas no dejan entrar/Enchanted powers do not let you enter” – the Q'eros comment⁷. The following story describes similar events:

Mama Juana is located close to the Hapu community, it is the high mountain, where the helicopter fell, it transported gold, about 80 kg. From Puerto Maldonado to Lima, no? And they flew this way. And the fog has gone down, the mountains are high, and they collided. This accident was caused by *apus*. They did not want gold to be taken away. If someone wants to take their gold, they behave like this, strong fog, heavy rain and wind. It was 2005 or 2006. They were from Chile. 5 or 6 people died. No gold crumb was found. *Apus* hid them. Gold and silver are *pachamama's* blood. In Hapu, people did not hear anything, they only were notified from Puerto Maldonado ... that the helicopter had fallen at this hour and never reached there. Then they started to search. It crashed here, on snow-capped peaks. It is bad to look for gold, it is very enchanted, it belongs to the *apus*, to the earth. You can't take gold for free, you have to pay. You have to give *haywakuy* or offer an animal. If we don't do it, we can die. Gold is very enchanted, they [*apus* and *pachamamas*] are very much in love with their gold. It is hard to pick it up. They see everything that you take. You have to make a good *haywakuy* to take it. Then you can take it, I can negotiate it, because I pay. [Jorge, Q61, Quico]

The above stories describe the aggressive action of *apus* towards people, if people violate the order, for example, by appropriating things that belong to non-humans. Ricard Lanata (2007: 54) calls the *apus* “those who order” (*kamachiq* – the one who organizes) social life and nature.

In the stories, the Q'eros talk about the *haywakuy* ritual that needs to be performed if a person wants to collect gold. *Haywakuy* is a ritual of reciprocity (Przytomska 2017), in Quechua it literally means: “give something to someone, receive something, invite, share”. As a collective act, it is carried out on two important occasions. The Q'eros claim that in August (the beginning of the agricultural year

⁷ But why should gold be found in such an inaccessible place and so far from the Cusco mountains? The inhabitants of Quico explain that in the Inca times, the Q'eros areas were crossed by Inca routes, which connected the mountains with the jungle, from where gold was extracted and transported to Cusco. When llamas and mules died on the way, the porters hid the gold near the trail, and according to legends, some of these hidden treasures are still found in the lands of the Q'eros.

and the month of *pachamama*) Mother Earth needs to regenerate to be able to bear fruit the following year. "You have to feed Mother Earth so that she will not be hungry," say the shamans. The Q'eros explained that in August *pachamama* is open and "as a woman is ready for fertilization, therefore, before sowing or planting it should be fertilized with a *haywakuy*". Then, this ritual is also carried out during the carnival (*puhllay*), when the community asks for fertility and good health for animals (*uywa churway*). The Q'eros also make individual *haywakuy*, at any time, asking for individual good health, happiness, love, work, and to avert adverse weather, animal diseases, crop failure, or during weddings, while building a new home, to prevent theft or loss, and to resolve disputes or conflicts. It is also performed when people want to hunt for wild animals or when they want to look for gold. *Haywakuy* is a meal for non-humans, who in the act of reciprocity grant humans their requests. As the Q'eros emphasize, the well-being of people depends on the well-being of these entities and vice versa, the prosperity of *apus* and *pachamamas* depends on the actions of people. These dependencies define the principles of reciprocity and exchange in a relationship that is revealed in the process of mutual feeding of people and non-humans.

When people stop feeding the *apus*, i.e. do not follow *haywakuy* rituals, the *apus* become predators. Near Marcachea village there is Ankashchaki *apu*, which formerly was dangerous (a predator) for the inhabitants – it caught breeding animals and small children and kept them in its interior:

There were animals, llamas and alpacas in these holes, but you could not catch them. (...) The rock opens and [*apus*] take them. It is like they have a door with a key and close it immediately. That is what *paqos* say. At one time, *paqos* said that *apu* Ankashchaki had a large, old rock and one day a girl danced on that rock. The girl was dancing and suddenly disappeared, the child disappeared. Ankashchaki was very dangerous. [Juan, Q48, Marcachea]

Apus sometimes open themselves, open their rocks. And they enchant cows or people. Sometimes cows come out, but you cannot take them. If you catch them, the *apu* will kidnap your woman or child in exchange. They say that there are cities inside the *apus*. They take these children there. [Benito, Q83, Quico]

Long ago the *apu* Ankashchaki used to be very bad, they say. They say this *apu* has a hole in his stomach, that it has a hole. Previously, he was very bad, malicious. He was very clever. This *apu* has a table, an altar, we'll go there later. There is such a large rock, flat like a table. And they say that there was a child playing, a small girl grazing her sheep nearby. And she got lost. The child was dancing at this table and disappeared. They say that she was cheated by Wiraqocha, an old man with a white beard who came to her. And he laid sweet bread on the table [*chuta*]. And the child ate the bread. He cheated her and he was very pleased with himself. The child left its sheep and disappeared. *Apu* Ankashchaki took them to his stomach, inside. He was a bad *apu*, very dangerous, a cheater. But later the *apu*

offered freedom to this child. But only after a year passed. They say so. This child said that there was a shop inside this rock, there was a lot of bread and sweets there. There was a city there. The child has returned, but I do not know. They say she came back as an adult. Now [apu] is no longer bad. Now he is gentle. Now we are going there [on the rock] and he is doing nothing to us. Earlier [apu] he wanted to take us, enchanted us, took our animals, our cows. It was scary. Then *altomesayoq* did a lot of *haywakuy* and Ankashchaki stopped kidnapping people. [Martin, Q64, Marcachea]

According to the Q'eros, there are cities inside the *apus* and you can reach them through the holes in the rock (*punkus*). However, this is not possible for every human being. Only *altomesayoq* are able to enter the interior of the *apus*. From the above story, it can be concluded that time in the underground world runs differently. When the girl returned to the human world, she was much older and changed. From Martin's tales we hear that *apu* Ankashchaki had been neglected by people in ancient times, and it was the reason why he became predatory and dangerous for the inhabitants of the village, i.e. he was kidnapping their children and animals. After the intervention of the *altomesayoq*, who completed a series of *haywakuy*, *apu* Ankashchaki ceased to threaten people. Interestingly, the Q'eros also said that, in the past, great *altomesayoq* could enter the point (holes in the rocks) to travel. Rolando, who came from Esparilla (Marcachea annex), said the shamans were entering a gateway near their villages and coming out on the other side of the mountain range near Cuzco. *Altomesayoq* also communicated with *apus* for the purpose of multiplication of animals. They were going inside the mountains and negotiating with the *apus* (rulers of animals), who, following the performance of appropriate rituals, gave them animal herds. Rolando commented:

Andres Paucar was one of the biggest Q'eros *altomesayoq*, he negotiated with ghosts, he went into the underground world and from there he brought cows, people know about it. Negotiated with Qolquepampa and with many other *apus* and *wak'as*. His son was Domingo Paucar, who lived in Q'ero Totorani, he was a great man. Juan Paucar was Domingo's son, he lived in Hatun Q'eros and his son was my father, then me. We are the seventh generation of *paqos*. [Rolando, Q41, Esparilla]

The above stories illustrate the concept of goods exchange between people and non-humans. However, when relationships between people and non-humans are broken, hungry *apus*, not provided with food, become predators who must take care of themselves. For this purpose, they kidnap animals and humans. In other cases, when a human consciously or unconsciously appropriates an animal which is owned by *apus*, they also could kidnap or kill people. This could mean that non-humans try to compensate for their losses of resources through acts of aggression against people. Rolando, originating from the *paqos* family, also told me about the *altomesayoq* trip to the interior of the *apus*:

My grandmother from the father's side lived underground for 6 months, because *apus* took her there. *Altomesayoc* managed to save her after 6 months, and she survived.

Did she also disappear physically?

Completely, physically. *Altomesayoc* saved her. First, *altomesayoc* from the village went there to see where she was, in what place, then they looked for the best *altomesayoc* and they went to save her. They made *haywakuy* rituals and set when she would come out. The *apus* said that she would come out after three strokes of bells. The first hit in the mountains was heard, tannn, and smoke came out from the top of the mountain. The second hit, tannnn, her body appeared halfway, after three strokes the whole of her appeared. Then two *wallata* [kind of bird], who were also involved in it, took her by hands and brought her flying to Pollani, then gave her to the bull and the bull brought her. They used animals to deliver her, because it was a mountain that you could not enter. She was still small, she was six–seven years old.

Does she remember about this event?

Yes, she told ... how the *apus* left her, my grandmother looked like a wild animal, she did not want to be touched. However, they managed to catch and tie her, kept her at home, but she cried a lot, because she could not get accustomed to her parents. She only wanted to be among animals, with birds, with cows, with llamas. So, she was always tied at home, for a long time. Then she got accustomed to it and met my grandfather and they started to live together. My grandmother told me that when she lived underground, there were towns like here, there were a lot of cows, houses and shops. She said that she was grazing cows there and milking them. She was doing that. The sun was different, as if it were a light bulb that did not illuminate much. Then she died young, she was 35–36 years old. There were many people from Q'eros who visited the underground worlds, including Maria Apasa, who was *altomesayoc*, she was also there many times. (...) And it was not a dream, an illusion, it really happened. [Rolando Q30, Esparilla]

It should be noted that the little girl came back to the human world in a changed state, her behavior resembled that of a wild animal. A certain transformation of the girl's behavior occurred, and she ceased to speak in a human voice, she was screaming and behaving like a non-human. It is also worth pointing out that, in this story as well the *apus* are rulers of wild animals. This leads to the conclusion that *apus* and their interior (underground world) is understood by the Q'eros as a wild (uncivilized) and untamed space. It should be noted that a longer contact with this wild world leads to a transformation, which is, however, reversible.

Apus and shape-shifting

Another of the key characteristics of *apus* is that they can communicate with people, usually with *paqos*, or shamans. But how? They can do it directly, by taking on human form, or indirectly, through their envoys (birds). Q'eros communities

tell a lot of stories about *apus* who reveal themselves in the human form. Most often, the *apus* will appear in the masculine form (an old man with a gray long beard), but they can also take the form of a woman. Interestingly, the *apus* (both in dreams and in reality) appear in the form of people who are in some way associated with power and high status – they can be policemen, soldiers, old white men, landlords, colonists. Based on this observation, it can be concluded that the *apus* enjoy higher status than people, which also reveals their exceptional skills and agency. The following fragment of the conversation with Ana Maria (from Quico) illustrates the transformation of *apus* into people:

I was 13 years old. In those days, there were no roads, no cars, you had to walk ... I went on a journey with my aunt. There was a point where you had to wait, where horses were rented to go on. ... And one time, a very strong wind blew, whistling and strong wind. I thought there was going to be a storm or a hurricane. And people were shouting: "run away, run away, just hide". And I will never forget it. I heard: "go down, go down". But I just waited, waited ... and saw a great condor who flew in my direction.

And how do you understand it?

At that moment it seemed to me that time had stopped. It was an old condor, we call him *awki*. He is the boss of all condors. I saw his face, eyes, everything. As they say: It's time. He [condor] turned back and flew the other way. He showed me the way, he flew towards Ausangate. Ten minutes passed, and then people came and asked: what did he do to you? Nothing, why? – I answered. Why did not you run away, he could have killed you. But no, these people were afraid. And they told me: it is time, your time has come. But I did not understand what it meant.

Did they also see this condor?

They saw, they asked why I did not run away, and they said that he was looking for food. No, he came to greet me. We walked for a four–five hour to a hut, where my parents' family lived. There was a lagoon there, I wanted to see the condors, because I felt they were calling me. But I could not go because I needed someone to go with me. And that night, it was like a connection between grandparents and parents. I came home and I rested. My family told me that they had heard a noise during the night, but I did not because I was sleeping soundly. The next day, the uncles woke me up and said, "you know what, your grandfather and father came in at night". And they said to my uncles: "How is it possible that you receive my daughter in this way, I want you to change. I want the best for you. This is not a place for her".

Apus said it to ...

My uncle, but in the form of close relatives. My uncle was afraid because my grandfather was already dead. [Ana María, Z12, Cusco]

The story quoted above indicates that the woman met with the condor who was the messenger of the *apu*. The *apu* appeared in the form of humans – relatives

of the girl (the girl's father was then far away, and the grandfather was dead). According to the Q'eros, *apus* come to people in a human form to give them a message. Sometimes they appear to inform about the shamanic mission with which a person is to be entrusted. The following excerpt from the conversation with Florentino illustrates such a situation:

They say that *apus* appear in the form of humans?

Of course, I saw them too. Ausangate is an old man and has a long beard, white, he is tall and powerful. His clothes are like from another world, are very delicate, very special. Earlier, our ancestors were more connected [with *apus*], knew them better, knew the function of each mountain. They talked to them all the time. The *apus* are also owners of animals, condors, pumas and vicunas. The condors are animals of *collana apus* [*awki*, boss]. Smaller birds belong to *payan* and *cayao*. For example, *waman* [falcon] is their messenger [*apus*], just like *anqa* [eagle]. The most important is the condor, then the eagle, then the falcon. The falcon is smaller and quick, that is why he is an envoy, he is fast, he looks after villages, he reports what happened or what will happen. *Paqos* can learn from them and read their messages, hear their voice, or learn through their visions, so they already know what happened. They advise their people, their villages. [Florentino, Q17, Marcachea]

The shaman Florentino also told me that he saw *apu* Antipukara near Marcachea village. Antipukara walked through the mountain in the company of his dog, in the form of an old man who supported himself with a cane and had a hat on his head. At the foot of Antipukara there is a small lake Yana Qocha (Black Lake), from which he drinks every day, and during the drought the lake dries out and then Antipukara suffers from thirst. Seeing *apus* in the human form is an extraordinary event. The *apus* appear to *altomesayoc* in the human form while the person is awake or during sleep. It is worth noting that healing rituals for patients always take place in the dark, because the *apus* do not want to be observed by people and they reveal their presence only through movement and voices. The Q'eros also claimed that only *altomisayoc* can see *apus* in a variety of forms – it can be a condor, an eagle or a pigeon. Hiroyasu Tomoeda (1992: 196), in the context of the village of Kuyo Grande (Pisaq-Calca), wrote that in some cases the form may also be that of a white, bearded man or an angel. Martin from Marcachea told me:

A young man who took part in this was very rebellious. He illuminated the altar with a torch just out of curiosity. And we saw a white pigeon. The *apu* pushed the young man outside ... as if somebody was pushing him. The *apu* pushed him outside as if he were a strong person. He felt it in that way. But it was the *apu*. He hit him with a whip. He pushed him outside, so he would not play with him. This pigeon was the *apu*, called by Paqo Julian of Chuwa Chuwa. I was 16 at the time. My sister Maria, Armando's mother, took me there to ask about our father (...) [Martin, Q36, Marcachea]

Paqo Toribio also talked about the consequences of his curiosity during the ritual:

Once, I saw a bird and they [*apus*] told me: Look, boy, you will not look at me, go away. "I had to leave, I was about 14 years old. You cannot look at them. [Toribio, Q70, Hatun Q'ero]

The last, rather peculiar, fragment of the description shows *apus* not in the form of people, but small moving stones that resemble dwarfs:

Apus come to *altomesayoq* and beat them with whips, uff, strongly. When my first daughter was born, Maria's great-granddaughter, my wife could not ... she could not give birth for almost two days ... She almost died, so I went all the way to Saqarara to find Maria and I gave her coca leaves, a bottle of alcohol and said: "My wife is not doing well". And I told her everything. And she gave me her poncho and said, "Take cover, boy. I will call the *apus*" she said. It was at 10 a.m. - 11 a.m., there was a cave there. But I saw something, they came as stones, small as gnomes and birds, and they said: "Son, do not look/*Ama qhaqankichu*. You will have sick eyes/*Ñawijkita onqonchiranku*". She sat there with her open altar. "Your child was born. It's a girl," Maria said. "So'qa wayra [wind of ancestors] came and caught her and did not allow her to give birth. They have already taken it. A *machula* [dead] was crying and saying, "I want to take her," but the *apus* found out and took him away. [Victor, Q91, Quico]

As we can see, looking at *apus* is dangerous and usually ends badly for a human - who is physically punished. The *apus* can also communicate with people through dreams. Torres Lezama indicated that people do not dream about *apus*, but that *apus* make people dream about them, because people say "*taytacha musqhoychawan*" - the meaning of this expression indicates that *apus* caused a dream. The content of a dream is understood by the Q'eros as a message from non-humans. In dreams, these non-human persons take the form of various figures - policemen, old women, soldiers, or children.

Apus as healers

The most pronounced expression of reciprocity and feeding is the *haywakuy* ritual. In Quechua language *haywakuy*⁸ means literally: give something to someone with reciprocity or share something. Studies show that it is a polysemantic ritual (e.g. Bolton, Bolton 1976; Allen 1988; Greenway 1998; Lorente Fernández 2010). As I mentioned earlier, this ritual takes a collective form in August (the beginning of the agricultural year) when *pachamamas* must regenerate forces to be able to bear

⁸ Called also *despacho*, *mesa*, (in Spanish language); anthropologists translate this as: offering ceremony, offering bundle, burned offerings.

fruit in the following year; and during the carnival (*puhllay*), to ensure good health and breeding of animals. It was also mentioned that the Q'eros perform *haywakuy* individually, asking for health, happiness, love, work, etc. The ritual is also necessary in case of adverse weather, animal diseases, indeterminates, during weddings, construction of a new house or to resolve disputes. Therefore, *haywakuy* also functions as a protective ritual. I, as an outsider, performed it when I visited the village for the first time, or when I returned there after a long absence. The Q'eros claim that strangers must "say hello" to non-human entities and ask them for a kind of "residence permit". As I mentioned in the introduction the Q'eros explain that a visitor should ask non-humans for permission to enter the village and also give them a gift, as in the case of social visits. This idea emphasizes the person-like status of *apus*, their protective role and close relationship between them and humans. During my research, I performed this ritual many times in different contexts (healing, request for good luck on the journey or for the success of my project, request to grant me permission to enter the village, to prevent attacks from dangerous non-humans). Although its parts may have changed depending on the recipient, the structure and the meaning of the ritual remained the same. Each ritual begins by reading from the leaves of coca⁹ – to identify the problem, the causes of the disease, the method of treatment, the ingredients, the addressee to whom the victim should refer, and how to deliver the offering. The shaman invokes the patient's guardian *apus* and *pachamamas* (*tirakunas*) – animated spaces related to your birth place and actual residence. It should be noted that the terms *pachamamas* and *tirakunas*¹⁰ are in plural – which indicates that *Pachamama* (often referred to as the Mother Earth) should be understood as a non-human person (animated spaces) with whom humans establish a network of relationships throughout their lives.

In the next step, the *paqo* (shaman) invites the non-people to coca leaves chewing (*pijchay*) and libation ritual (*ch'allay*), serving them wine and beer. He prepares all attributes (bell, sleeve made of vicuna leg skin/fur¹¹ and altar) and stars to form a bundle. First, he spreads white paper on the altar (symbolizing the plate) and then, in the middle, puts cotton symbolizing Hanan Pacha (the upper world). Then, he lays the circle of petals of white and red cloves and forms the patient's body (my body) with coca leaves (*k'intus*) onto which the patient blows three times (passing his living energy – *samay*). Simultaneously, the patient asks *apus* not only to grant them good health, but also work, money, love, happiness, prosperity for themselves and their families. This reveals the holistic (many elements) and collective (me and family) health dimension in Q'eros ontology. After that the *paqo* sequentially lays the following elements on the left-hand side (for *pachamamas*) and right-hand side (for *apus*):

⁹ See (Przytomska 2013–2014, 2015).

¹⁰ The Q'eros use the term *tirakunas* to describe *pachamamas*, and not all non-human persons.

¹¹ Shamanic attribute.

PACHAMAMAS (female)	APUS (male)
Coke grains, chickpeas, (health)	Lama fat, white sugar, chickpeas, wiraq'oya
Cereals, red corn, lentils, figs (abundance)	herb, quinoa, rice (health)
Anise (communication)	Incense, yellow corn (money)
Sweet biscuits (harmony)	Wheat, lentils (abundance)
Peanuts (care)	Anise (good communication and harmony)
	Pasta (family harmony)
	Beans (happiness)

Each of these elements is, at the same time, a gift (meal) for non-humans and an equivalent of wishes to be fulfilled e.g. chickpeas as a gift to *pachamama*, is to be reciprocated in the form of health, etc. This leads to the conclusion that *haywakuy* should not be understood as a sacrificial ritual (gift), but as *ayni* (Quechua concept of reciprocity), where each donated element will be reciprocated. When I asked Toribio (the shaman from Hatun Q'ero) if *haywakuy* could be conducted without asking for something in return, he replied, "no, you always have to ask for something in return", which clearly indicates the imperative of reciprocity.

After preparing the bundle, the shaman wraps it up with white paper and a string, after which the bundle should be burned. If a lot of smoke is released and the ash is white, it means that non-humans are happy with the gift. If the shaman does not meet their expectations, he will face punishment – e.g. illness, accident, whipping. Burning *haywakuy* is an important part of the ritual and is a process of the gift delivering to the *apus* who, in an act of reciprocity, treat the patient. The final step of the treatment process is a *waqay* (soul calling). The shaman lifts his altar and makes it move from top to bottom along the patient's body. Then, he places the altar on the patient's head and says: "come soul, come." In the end, he blows three times at the tip of the patient's head, which is the place where the soul enters back into the body.

In conclusion, *haywakuy* is an act of feeding non-humans (*apus*, *pachamamas*) by the shaman (and the people he represents). According to the Q'eros, *haywakuy* is not, strictly speaking, 'feeding', but a process of mutuality: the shaman feeds non-people who, in an act of reciprocity, give people good health and prosperity. As the Q'eros point out, people's well-being depends on the well-being of non-humans, and *vice versa*.

Apus also perform healing sessions with the help of *altomesayoc* (shamans), who can talk and call their *apus* in important situations. Jorge, the nephew of Maria Apasa, said:

My aunt, María Apasa, people who were robbed came to her. Someone went to their home and robbed them. So, my aunt tells you exactly who came into your home. My aunt brings her altar and calls the *apus* with coca leaves. And within 20 minutes, 30 minutes they come. They enter the house, make the noise like pum, pum, pum, in this way and they talk, they ask what they are doing here, why were

called. Maria gives them food. The person tells what happened and say: "Tayta [father], tell me who robbed me". And then they [apus] tell you who robbed you or where you can find what you have lost. Or they say: "Wait, you will find out in a while", or say that you will not find it, that you will lose it, that you will not be able to recover it". *Altomesayoq* is unique. [Jorge, Q31, Ocongate]

My uncle, Manuel Quispe, and my grandfather were *altomesayoq*, they were able to talk with apus. For example, if you want to meet your grandmother who died, *altomesayoq* calls your grandma, you just must give him her full name. *Apus* come and bring your grandma and you can hear her voice, you can talk to her. *Apus* come and speak in your language, in the same voice as your grandmother: "how are you my daughter?", he says. To my uncle, Manuel Quispe, people came and say: my son is sick, heal him, help him. So always in the dark my grandfather called for *apus* to help him cure people. People came, and I was little and curious, so I sat in a corner of the room and watched. It was completely dark, but once I tried to see something, then [apus] they said to me: why are you looking at me? Close your eyes, son. [Toribio, Q50, Hatun Q'ero]

Shamans invoke *apus* to treat patients and to read the future and the past, and their relationship is based on reciprocity. Conversations with *apus* are held at night and in the dark, because looking at *apus* is forbidden. The shaman evokes *apus*, which come in the form of birds (pigeon, condor, owl, seagull) or wind. Their presence is felt by the flutter of the wings and the sound of claws. The shaman prepares *ch'allay* for the *apus*, made of wine and *aqha* (maize wine). The *apus* help themselves to alcohol and greet people. They present themselves, for example: I am *apus* Ausangate, why did you summon me? The Q'eros say that an *apu* is usually a bit irritated, because he or she was interrupted and keen to return to his or her duties. Then, the *apu* answers questions and treats the patient. Victor from the village of Quico talks about his experiences:

Martin Quispe always called *apus* in the dark and at midnight. Condors were coming and *pachamama* was coming under the figure of the wind. When you are guilty or make fun of it, or if you do not do it from the heart [apus] they start talking to you, for example: Ana, are you mocking us? And they beat you with a whip. Ausangate, Kikukuchu, Wamanlipa come, various *apus* come. They sit in different places and drink their wine. [Victor, Q100, Quico]

Apus help in the ritual, which is called *kutichiy*, it consists of banishing the disease out of the patient's body. Before the ritual *paqos* put *wayruru* and *sullukuti* seed on the altar – both of these seeds belong to the *kuti* plant group. *Kutichiy* means in quechua "to give back, to pay back". The ritual consists in removing the disease from the patient's body and putting it back in its place, its place of origin. In another case, *kutichiy* may refer to witchcraft, and in this context, it means returning the disease to a *layqa* or *layqa's* client, i.e. a sorcerer who cast

the bad spell, i.e. caused the disease. The Q'eros claim that you cannot get rid of the disease, it is alive and has a personal nature. Therefore, a *kutichiy* ritual is performed to return the disease, during which *altomesayoc* yells: “fuera, fuera, fuera/ out, out, out”, and beats the patient with a whip. Toribio imitates the voice of *wayra* (wind) diseases “aaaaa, waaa, waaa” – screams the wounded *wayra*. Only then, you can call the patient's *animu* (kind of soul). As we have seen, the *kutichiy* ritual is also based on reciprocity (*ayni*) concept, in this context, it takes the form of giving something negative and destructive (e.g. illness).

Conclusion: *apus* as non-humans

In Q'eros ontology, different elements of nature are perceived as personal beings. An example is *apus*, i.e. mountain-people who surround Andean villages and keep a close eye on the monotonous life of the inhabitants. After all, for the Q'eros, these are not just terrain formation, but beings that affect their lives: they are guardians of shamans and villages, rulers of wild animals and minerals and healers. These beings are not only in constant contact with the inhabitants of villages (through shamans) and take care of the health and well-being of these people, but they also participate in important political and social events (the fight against *hacendados* or participation in liberation wars and the war of the Pacific). This means that they play an active part of these people's stories. On the one hand, they are not human, but on the other hand they are similar to humans, because they lead a similar lifestyle and have similar needs and desires. Of all non-human beings in Q'eros ontology, *apus* are characterized by the greatest degree of agency, as indicated by the examples described in the text.

According to the Q'eros' myths, in ancient times (*ñawpa pacha*) pre-humans possessed *apus*-like skills, but due to bad behavior they lost them, as a punishment sent by *viracochas* – cultural heroes (Przytomska 2013–2014). The Q'eros comment, among others, that *apus* are the guardians of people and villages (e.g. Greenway 1998). Therefore, some researchers identify them with guardian deities, saints or compare them to angels (e.g. Marzal 1985; Saldaña Sousa 2017), and define relationships between people and *apus* as a kind of religious worship, which represents protection. According to the definition of Philippe Descola (2013: 325–329), the protection relationship is a one-sided (asymmetric) act that does not involve a reciprocating movement by the protected party. The protection relationship is characterized by dominance between the superior and the subordinate, which is initiated by initiated by the former (superior), with the latter (subordinate) unable to reject this relationship. A gift, on the other hand, is an example of positive asymmetry, where entity A offers something to entity B without waiting for anything in return¹².

¹² It should be noted that Descola (2013: 311–314) proposes his own concepts of reciprocity (exchange) and gift, thereby rewriting the well-known concepts of Marshal Sahlins (1972) and Marcel Mauss (1973). He distinguishes the concepts of gift and exchange. In their approach,

In my opinion, such a scheme is not sufficient to describe the relationship between humans and non-humans in Q'eros ontology. For the Q'eros, the relationship between humans and non-humans consists in the transfer of vital substances, which is expressed by terms related to “feeding each other” (reciprocity scheme) or “feeding someone” (predatory scheme).

Reciprocity scheme, which in Q'eros ontology is expressed by the indigenous idiom of *ayni*, present between *apus* and humans in what we observe in the *haywakuy* ritual. This ritual consisting in mutual feeding is understood as an example of building relationships, but also becoming human (in Quechua *runa*) and building humanity. The one who does not act according to *ayni* is not a full human in Andean ontology. The reciprocity scheme is the ethos of the Q'eros (and other Quechua), i.e. a scheme that dominates their ontology in relation to all beings (human and non-human). These practices form a collective community made of humans and non-humans who need each other to function properly. *Apus* must be fed by humans (sacrificial rituals) and people must be fed by *apus* and other beings (*pachamamas*).

The Q'eros said that as the consequence of abandoning ritual practices (feeding), a non-human being becomes wild and predatory towards humans. This situation is manifested by attacks that aim to eat the victim without giving something in return. This is called a **predatory scheme** (which, however, does not have its equivalent in Quechua). Interestingly, predatory appears where reciprocity has been abandoned, so it is a secondary scheme, but often present. For the Q'eros, most predatory behaviours of people and non-humans are associated with dehumanization (loss of *rune* status) – a disease or a transformation. *Apus* that have ceased to be fed by humans become hungry, for this reason they begin to attack people and “eat” them – sucking their vitality or depriving them of yields and animals. It is not only mountains that can become predators, but also the dead, who have been forgotten by humans. If people stopped feeding them with *haywakuy*, they would become the target of their predatory attacks. Every human activity has its consequences in a complex chain of relationships.

Acknowledgement

For their insights, I am especially grateful to Aleksander Posern-Zieliński, Mariusz Ziółkowski, Dominika Sieczkowska, Adrián Gonzalez La Civita, and the anonymous reviewers of this paper.

the gift includes the imperative of reciprocity, but Descola treats these two types of relationships as two different phenomena, where the gift is an unselfish one-way act that does not imply giving anything back.

References

- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of memory and power. Ethnography and History among and Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Alderman, J. (2015). Mountains as actors in the Bolivian Andes: The interrelationship between politics and ritual in the Kallawayaya ayllus. *The Unfamiliar*, 5(1&2), 33–45.
- Allen, C. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Studies*, 8(2), 179–196.
- Allen, C. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Books.
- Allen, C. (2016). The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72(4), 416–441.
- Avendaño, H. (1648). *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del Inca*. [Accessed on 1.05.2019: <https://archive.org/details/sermonesdelosmis00aven/page/n4>].
- Astvaldsson, A. (2000). *Las voces de los wak'a: Fuentes principales del poder político aymara*. La Paz: CILCA.
- Barrionuevo, B. (2011). *Hablando con los Apus. Poder en los Andes: la fuerza de los cerros*. Lima: Nerit Olaya Guerrero.
- Bolin, I. (1998). *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Casaverde Rojas, J. (1970). El mundo sobrenatural en una Comunidad. *Allpanchis*, 2(2), 121–243.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Descola, P., Pálsson, G. (eds.). (1996). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London, New York: Routledge.
- Descola, P. (1992). Society of nature and the nature of society. In: A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society* (p. 107–126). London, New York: Routledge.
- Descola, P. (1996). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. In: P. Descola, G. Pálsson (eds.). *Nature and society. Anthropological perspectives* (p. 82–102). London, New York: Routledge.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Favre, H. (1967). Tayta Wamani: Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes. *Nouvelle Série*, 61, 121–140.
- Fernández Juárez, G. (2004). *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.
- Fuenzalinda, F. (1965). Santiago y el wamani: Aspecto de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, 5, 155–188.
- García, G. (2012). La comunión de los cerros. Ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del Altiplano Sur Andino. *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 39, 39–55.
- Gose, P. (1986). Sacrifice and the commodity form in the Andes. *Man*, 21, 296–310.
- Gose, P. (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gose, P. (2001). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Ediciones Abya-Yala.

- Gose, P. (2006). Mountains Historicized: Ancestors and landscape in the Colonial Andes. In: P. Dransart (ed.), *Kay Pacha: Cultivating earth and water in the Andes*. BAR International Series 1478, Oxford: Archaeopress.
- Greenway, Ch. (1998). Hungry earth and vengeful stars: Soul loss and identity in Peruvian Andes. *Soc. Sci. Med.*, 48/8, 993–1004.
- Hallowell, I. (1976). Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. In: *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell* (pp. 357–390). Chicago: University of Chicago Press.
- Horigan, S. (1988). *Nature and Culture in Western Discourses*. London: Routledge.
- Howell, S. (1996). Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of ‘Humans’ and Other Species. In: P. Descola, G. Pálsson (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (p. 127–144). Londyn, Nowy Jork: Routledge.
- Ingold, T. (1988). Introduction. In: T. Ingold (ed.), *What is an Animal?* (p. 1–16). London, New York: Routledge.
- Ingold, T. (1993). *Building, Dwelling, Living: How Animals and People Make Themselves at Home in the World*. ASA Decennial Conference.
- Isbell, B.J. (1978). *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- Latour, B. (1994). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Harvard: Harvard University Press.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Les mythologiques: Le cru et le cuit*. Paryż: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Structuralism and Ecology, Gildersleeve Conference*. Barnard College.
- Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la société des américanistes*, 69, 85–115.
- Marzal, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: PUCP.
- Mauss, M. (1973). *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych*. Warszawa: PWN.
- Mendizábal, E. (1989). *Estructura y función en la cultura andina*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Milton, K. (1993). *Environmentalism: the View from Anthropology*. London: Routledge.
- Przytomska, A. (2013–2014). Kukata Yachan. La coca en la cosmovisión de los q’eros. *Estudios Latinoamericanos*, 33–34, 307–325.
- Przytomska, A. (2017). “Hay que alimentar a la Madre Tierra”. Haywakuy: un ritual de sanación e intercambio en la ontología de los q’eros. In: V. Torre, V. Anguiano (eds.), *Recuperando la vida: Etnografías de sanación en Perú y México* (p. 113–138). Lima: Ríos Profundos editores.
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Paris: Institut français d’études andines.
- Rival, L. (1966). Blowpipes and spears. The social significance of Huaorani technological choices. In: P. Descola, G. Pálsson (eds.), *Nature and society. Anthropological perspectives* (p. 145–164). London, New York: Routledge.
- Rosset, C. (1973). *L’anti-nature: Elements pour une Philosophie Tragique*. Paris: PUF.
- Rosas Lauro, C. (2014). Curanderos, chamanes e idólatras en los Andes. Una perspectiva histórica de larga duración. In: C. Rosas Lauro, O. Velásquez Benites (eds.), *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú* (p. 29–65). Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

- Rozas Alvarez, J.W. (1992). "Sana, sana patita de rana...". In: H. Tomoeda, J. A. Flores Ochoa (eds.), *El Qosqo. Antropología de la ciudad Cuzco* (p. 199–224). Cuzco: CEAS, Ministerio Educación de Japón.
- Rösing, I. (1995). La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina. *Revista Andina*, 12(1), 191–216.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Saldaña Sousa, C. (2017). *Los Apus: configuración etnomédica en Perú actual*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- Sánchez Garrafa, R. (1999). *Wakas y apus de Pamparaqay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau-Apurímac*. Lima: Optimice Editores.
- Sánchez Garrafa, R. (2015). *Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitología de las deidades montaña*. Lima: IEP.
- Sax, M. (2011). *An ethnography of feeding, perception and place in the Peruvian Andes (where hungry spirits bring illness and wellbeing)*. New York: Edwin Mellen Press.
- Stobart, H. (2006). *Music and the Poetics of Production in the Bolivian Andes*. London: Routledge.
- Strathern, M. (1980). No nature, no culture: the Hagen case. In: C. MacCormack, M. Strathern (eds). *Nature, Culture and Gender* (pp. 174–222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomoeda, H. (1992). Curanderos Urbanos: Salud y ritual en el Cuzco contemporáneo. In: H. Tomoeda, J.A. Flores Ochoa (eds). *El Qosqo. Antropología de la ciudad* (p. 188–198). Cuzco: CEAS, Ministerio Educación de Japón.
- Torres Lezama, V. (2017). Cuerpo, animu y alma como integridad en la persona andina. In: V. Torres Lezama, V. Anguiano (eds.), *Recuperando la vida. Etnografías de sanación en Perú y México* (p. 33–74). Lima: Río s Profundos editores.
- Valderrama, R., Escalante, C. (2012). Montañas sagradas y rituales en los andes. In: J. W. Rozas, D. Valencia (eds.), *Cultura Andina. Cosmovisión, arqueología*. Cusco: Funsaac.
- Valderrama, R., Escalante, C. (1979). *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cuzco: CBC.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Willis, R. (1990). Introduction. In: R. Willis (ed.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. London: Routledge.
- Zuidema, T. (1977). Mito e historia en el antiguo Perú. *Allpanchis*, 10, 15–52.

SUMMARY

Apus: Non-human persons in the ontology of the Q'eros from the Cordillera Vilcanota (Peru)

The villages of the Q'eros (local Quechua group from the Vilcanota mountain range) are surrounded by high mountains (*apus*) that seem to observe the monotonous life of the inhabitants. After all, for the Q'eros, *apus* are not only a form of terrain, but also person-like beings that have an impact on daily human lives. *Apus* (mountain-person) are described as the guardians of villages, as wild animal masters; mineral and precious stones masters, healers and the guardians of shamans. In the text we analyze the ontological status of *apus* as non-human persons, the impact of *apus* on human lives and relationships between humans and *apus* that rely on reciprocity or predation.

Key words: Quechua, Andean ontology, *apus*, Q'eros, shamanism, anthropology of nature

WOJCIECH BĘBEN 

Uniwersytet Gdański

Tradycyjna kultura rdzennych ludów Australii i Oceanii: perspektywa porównawcza

Obszar nazywany przez geografów Australią i Oceanią jest najrozleglejszym kontynentem świata. Trudno go jednak porównywać z innymi kontynentami, lądami o zwartych kształtach oraz wyraźnych konturach. Australia i Oceania stanowi raczej konglomerat mniejszych i większych lądów swobodnie rozrzuconych po olbrzymiej powierzchni Oceanu Spokojnego. Można by rzec, że to właśnie ten ocean, od którego pochodzi nazwa kontynentu, odcisnął piętno na tradycyjnej kulturze rdzennych mieszkańców tego regionu. Ale to nieprawda – całe obszary Australii, jak również interior Nowej Gwinei, stanowiły mozaikę kultur typowo lądowych, które z morzem nie miały żadnego kontaktu. W istocie obszar kulturowy Australii i Oceanii składa się z kilku osobnych podkultur, w niewielkim tylko stopniu wchodzących ze sobą w relacje, nietworzących też, przynajmniej w dużej skali, wartości syntetycznych.

Mimo to w opracowaniach, także tych o naukowym charakterze, często używa się terminu „kultura”, względnie „sztuka Australii i Oceanii” (oczywiście chodzi tu o kulturę i sztukę tradycyjną). Czy jest to tylko efektem nałożenia prostej, geograficznej kalki na zróżnicowaną rzeczywistość, która w innym wypadku w ogóle by nie miała wspólnego kulturowego mianownika? Chyba jednak nie do końca. Wydaje się, że mimo wymienionych wyżej zastrzeżeń nie można owej taksonomicznej praktyki oceniać jednoznacznie negatywnie. Ten artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można mówić o wspólnych cechach kultury (a kultury materialnej w szczególności) rdzennych ludów Australii i Oceanii¹.

¹ Podstawowym źródłem wiedzy dla tego tekstu jest zarówno moja wiedza terenowa pochodząca z 30 lat badań etnograficznych na Nowej Gwinei, Melanezji i w Australii (zob. Bęben

Wprowadzenie

Pod względem typologii kultur tradycyjnych obszar Australii i Oceanii można podzielić na trzy zasadnicze regiony:

1. Australia – z archaicznymi kulturami zbierackimi i łowieckimi.
2. Nowa Gwinea – reprezentująca wczesny etap kultur rolniczych.
3. Austronezja, czyli Wschodnie Wyspy – typowy przykład kultur ludów morza. W jej skład wchodzi zarówno niewielkie powierzchnią archipelagi, jak i rozległa obszarem Nowa Zelandia.

Badania antropologów, paleontologów i genetyków prowadzą do zgodnego wniosku, że chronologia zasiedlania przez człowieka tych trzech wielkich obszarów odpowiada stopniowi rozwoju materialnej kultury ludów zamieszkujących poszczególne obszary. Najwcześniej została zasiedlona Australia, po niej Nowa Gwinea, na końcu zaś morskie obszary mniejszych oraz większych wysp.

Człowiek rozumny, *Homo sapiens sapiens*, był pierwszą istotą ludzką, która zobaczyła Australię. Łąd australijski nie był wtedy jeszcze oddzielony od Azji sporym odcinkiem Oceanu Indyjskiego – ludzie pierwotni mogli się tutaj dostać przez szereg cieśnin oddzielających wyspę od wyspy (przedłużenie dzisiejszego łańcucha wysp Indonezji). Stało się to w okresie górnego plejstocenu, czyli około 50 tys. lat temu. Pierwsi Australijczycy wykazywali wiele cech człowieka pierwotnego, a wyrażając się precyzyjnie: ludzi z podgatunków reprezentujących wcześniejsze niż *Homo sapiens sapiens*, zatem w rozwojowej perspektywie ewolucji bardziej archaiczne fazy istnienia. Budowa części twarzowych czaszek z tego okresu, odnalezionych na stanowiskach archeologicznych, wykazuje duże podobieństwa z odpowiednimi częściami czaszek neandertalczyków znalezionych w Europie (Paluch 1983).

Przybysze pokrewni Negrytom, którzy w wielkiej wędrówce na wschód pozostawili ślady, do dziś identyfikowalne w postaci szczątkowych grup etnicznych (Andamany i Nikobary, Sumatra, Wyspy Filipińskie, Malaje), zasiedlili najpierw wybrzeża. Ich wędrówka wokół morskiego brzegu Australii trwała kilka tysięcy lat². Dopiero w drugiej kolejności, gdy całe wybrzeże było już zajęte przez człowieka, kolejne pokolenia zdobywców zapuściły się w głąb lądu.

Kolejną, drugą falę osiedleńczą, reprezentowali Murrayanie (20–25 tys. lat temu), nazwani tak od rzeki Murray, w której basenie znajdujemy dziś pozostałości archeologiczne ich pobytu. Murrayanie różnili się rasowo od Negrytów, mieli

2004, 2012, 2015, 2016, 2019), jak i bogata literatura przedmiotu (odnośnie do historii i prahistorii zob. np. Bowdler 1977; Murray, Leonards 1988; Borofsky 2000; Fischer 2002; Hiscock 2008; odnośnie do zróżnicowania językowego zob. np. Foley 2002; Ross 2005; Kjellgren 2007; Palmer 2018; odnośnie do sztuki i kultury materialnej zob. np. Barrow 1989; Mountford 1989; Caruana 1993; Meyer 1995; Morphy 1998; Bolton i in. 2013; Brunt i in. 2013). Dużą pomocą były też prace polskich badaczy Australii i Oceanii (zob. np. Posern-Zieliński 1972; Godlewski, Paluch 1979; Paluch 1983; Szyjewski 1998; Rosiński 2001; Bakke 2004; Bednarowicz 2004).

² Hipotezę Sandry Bowdler, która jako pierwsza przedstawiła model pierwotnego zasiedlenia Australii wzdłuż wybrzeży (1977), potwierdziły opublikowane w 2011 roku wyniki badań genetycznych.

jaśniejszą skórę i proste włosy. Narzędzia, które pozostawili, wykazują wyższy poziom technologii od surowych kamiennych narzędzi, którymi posługiwali się Negrycy.

Trzecia fala zaludnienia Australii przypadła Karpentarianom³ (nazwa od zatoki Karpentaria na północy kontynentu). Przybyli tutaj około 15–20 tys. lat temu, spychając ludność wcześniej żyjącą na suche obszary australijskiego wnętrza. Stopniowe zlewanie się Murrayan i Karpentarian w jedną grupę dało początek obecnej populacji Aborygenów.

Pierwsi Australijczycy byli nomadami, przemieszczali się w zależności od pór roku z miejsca na miejsce, ekstensywnie wyzyskując skromne zasoby naturalne australijskiej ziemi. Nie budowali domostw, w porze wilgotnej stawiali jedynie szałas. Żyjąc na poziomie pierwotnej wspólnoty, w zasadzie nie znali własności prywatnej – olbrzymia większość wytworzonych przedmiotów służyła tam nie jednostce, ale nomadycznej wspólnocie. Osobisty charakter miały tam najczęściej – co znamienne – proste dziecięce zabawki, zrobione z drewna, kości, muszli bądź kamienia. Wspólnota aborygeńska nie знаła też specjalizacji. Każdy członek nomadycznej hordy musiał – w toku rodzimej edukacji – nabyć porównywalny z innymi zestaw niezbędnych, praktycznych umiejętności. Brak specjalizacji owocował też przyjęciem konkretnego modelu społecznego, w zasadzie pozbawionego hierarchii, a już na pewno hierarchii dziedzicznej.

Pewne funkcje naczelników pełnili tam jedynie ludzie starsi⁴. Ta wyższość nie była jednak nigdy usankcjonowana hierarchizacją układów społecznych jak na pozostałych obszarach świata, gdzie kultury łowieckie przeradzały się w cywilizacje rolnicze. Respekt, jakim otaczano najstarszego członka hordy, wynikał z podejścia praktycznego: skoro ten człowiek był w stanie przeżyć odpowiednio długo w warunkach naturalnych niesprzyjających ludziom, oznacza to, że posiada mądrość predestynującą go do doradzania (nie przewodzenia!) grupie. Pozycja starszych w hordzie aborygeńskiej i ich społeczna kontrola miały więc charakter praktyczny i spontaniczny (patrz też: Murray, Leonards 1988; Hiscock 2008).

Niewiele młodszą genę ma kolonizacja Nowej Gwinei (około 45 tys. lat temu). Papuasi przybyli tutaj tą samą drogą co przodkowie Aborygenów do Australii – od północnego-zachodu, przez cieśniny plejstocenijskiego subkontynentu Sunda (dzisiejsza Indonezja). Osiedlali się w pobliżu ujść rzek, z czasem ekspandując w górę ich biegu. Budowali domy z drewna i liści palmowych, nieraz obszerne, służące za mieszkanie wielu rodzinom nuklearnym. W drugim etapie osiedlenia Papuasi zaludnili górzyste wyżyny środka wyspy (patrz też: Foley 1986; Palmer 2018).

Zarówno przodkowie Aborygenów, jak i Papuasów – aczkolwiek wędrowali wzdłuż brzegu morskiego, względnie brzegu większej rzeki – nie byli ludami morskimi. W swoich migracjach zasadniczo nie posługiwali się czółnami ani łodziami; jeżeli z konieczności przemieszczali się drogą wodną, używali prostych

³ Być może genetycznie pokrewnym współczesnym Weddom z Cejlonu.

⁴ Ich pozycję porównuje Andrzej Paluch (1983: 41) do greckiej gerontokracji.

tratew. Inaczej ma się rzecz z Austronezyjczykami. Ten lud, dysponując odpornymi na sztormy czółnami, w ciągu stosunkowo niedługiego czasu był w stanie zasiedlić olbrzymie obszary Melanezji, Polinezji i Mikronezji, włącznie z najdalej leżącymi archipelagami.

Przedostając się z terenu kontynentalnych Chin, przodkowie Austronezyjczyków około 3 tys. lat p.n.e. zasiedlili Tajwan. Stamtąd około 2 tys. lat p.n.e. przepłynęli na archipelag Filipin. Z Filipin około 1,5 tys. lat p.n.e. skolonizowali indonezyjską wyspę Sulawesi (dawna nazwa: Celebes). Stamtąd nastąpiła niebawem morska kolonizacja w kilku kierunkach. Posuwając się łańcuchem wysp indonezyjskich na zachód, Austronezyjczycy około 500 roku p.n.e. dotarli do zachodnich krańców Sumatry. Tysiąc lat później, około 500 roku, inna grupa żeglarzy przepłynęła Ocean Indyjski i zatrzymała się u wybrzeży Madagaskaru. Morscy wędrowcy, którzy wyruszyli w przeciwnym, zachodnim kierunku, skolonizowali Nowe Hebrydy (Vanuatu) i Fidzi, tworząc tam stosunkowo wysoko rozwiniętą kulturę Lapita (1400–800 roku p.n.e.). Jej przedstawiciele uprawiali taro i jamy, pozyskiwali owoce drzewa chlebowego, hodowali świnie i kury. Wytwarzali czerwoną ceramikę stemplowaną i posługiwali się narzędziami z obsydianu. Potomkowie tej fali przybyszów stanowią dziś rdzeń ludów Polinezji.

Posuwając się na wschód, austronezyjscy żeglarze zasiedlali stopniowo archipelagi małych wysp rozrzuconych na olbrzymim akwenie Pacyfiku. Około 1,5 tys. lat p.n.e. skolonizowali w ten sposób zachodnią część Mikronezji, od około 500 roku p.n.e. do I wieku n.e. zasiedlili część wschodnią. W latach 300–800 opanowano polinezyjskie Hawaje, 600–1250 zasiedlono Tuamotu i sąsiednie archipelagi. Około 1300 roku opanowano Nową Zelandię. Mniej więcej w tym samym czasie łodzie Austronezyjczyków dotarły do Wyspy Wielkanocnej (Rapa Nui), położonej niedaleko wybrzeży Ameryki Południowej (zob. też: Posern-Zieliński 1972; Godlewski, Paluch 1979; Borofsky 2000; Rosiński 2001; Fischer 2002).

W odróżnieniu od mieszkańców Australii oraz Nowej Gwinei Austronezyjczycy reprezentowali spójną i jednolitą grupę etniczną. Wywodzili się z jednego etnosu (przybyłego z południowych Chin⁵), mówili tym samym językiem, który nawet po oceanicznych migracjach w różnych kierunkach nie zróżnicował się na tyle, aby zrodzone zeń lokalne dialekty miały stanowić barierę wzajemnego porozumienia. Pod względem społeczno-kulturowym Austronezyjczycy stanowili społeczność typowo plemienną⁶: skupiali się wokół bohaterów (w tym wypadku: przywódców morskich wypraw), którzy utrwaleni w opowieściach, z biegiem pokoleń nabierali cech boskich, wchodząc do lokalnej mitologii. Także ich sztuka, z pełnopostaciowymi figurami z drewna, nawiązywała do historii morskiego podboju i zasiedlenia.

⁵ W 1932 roku austriacki antropolog Robert von Heine-Geldern zwrócił uwagę na kształt ostrza typowego austronezyjskiego topora, który był podobny do chińskiego. Takiej broni używano w prowincji Junnan (Fraser 1976: 117–118).

⁶ Autor używa terminu „plemię” lub „plemienny” w dwóch znaczeniach. W pierwszym jest ono rozumiane jako synonim ludu jako odrębnej grupy etnicznej lub grupy kulturowo-językowej. W drugim znaczeniu plemię jest pojmowane jako rodzaj organizacji społeczno-politycznej o wyraźnie wyodrębnionych segmentach społeczno-politycznych (przyj. red.).

Mimo obecności tego kluczowego elementu w kulturze materialnej Melanezji, Mikronezji i Polinezji, ukształtowane z biegiem wieków lokalne estetyki różnią się od siebie w sposób znaczący. „Nie istnieje coś takiego jak «styl polinezyjski» – twierdzi znawca tematu, Douglas Fraser (1976: 119–221) – występuje raczej obfitość stylów, mających różne cechy w zależności od okresu historycznego”. Fraser zaznacza jednak, że wszystkie mają wspólne pochodzenie, gdyż wywodzą się z Azji.

Australia

Gdy prześledzimy na mapie trasę morskich wędrówek Austronezyjczyków, uderzy nas pewna prawidłowość: cała ta wielka migracja szerokim łukiem omija aborygeńską Australię i jedynie powierzchownie dotyka papuaską Nową Gwineę. W wypadku tej ostatniej brak wyraźnych postępów austronezyjskiego osadnictwa w głębi lądu można wytłumaczyć niekorzystnymi warunkami terenowymi (bagniste, malaryczne i gęsto zarośnięte estuaria nie dawały żeglarzom dostępu do interioru), jak również wojowniczym usposobieniem Papuasów. Trudno takie wyjaśnienia zastosować do Australii, która przynajmniej na odcinku północno-wschodnim (Queensland, półwysep Jork) posiada warunki dogodne do osiedlenia grup przybyłych łodziami. Potencjał militarny Aborygenów, rodem z paleolitu, też nie mógł tutaj stanowić przeszkody dla ewentualnego podboju. Ta zagadka czeka na wyjaśnienie.

Obszar Australii dzieli się na trzy krainy fizjograficzne: Wielkie Góry Wododziałowe, łańcuch niezbyt wysokich szczytów ciągnący się wzdłuż wybrzeża Pacyfiku, Równinę Środkową⁷ oraz Wielki Płaskowyż Zachodni, dochodzący do Oceanu Indyjskiego. Dwie ostatnie krainy, stanowiące rozległe, suche i rzadko zaludnione obszary, w mniemaniu wielu osób spoza Australii stały się symbolem tutejszego krajobrazu. Jednak fizjografia tego kontynentu jest bardziej zróżnicowana, niż wynikałoby to z popularnych opisów.

Panoramę krajobrazów Australii zacznijmy od opisu Wielkich Gór Wododziałowych. W najwyższej partii tych gór, na południu, granitowe szczyty wznoszą się do wysokości 2000 m n.p.m. (Góra Kościuszki w Alpach Australijskich liczy 2228 m). Ich niższym, lecz bardziej malowniczym odcinkiem są leżące w pobliżu Sydney Góry Błękitne. Ich nazwa wzięła się od charakterystycznej mgiełki powstającej z oparów olejków eterycznych z kwitnących lasów eukaliptusowych, które pokrywają większą część tego obszaru. To stara formacja geologiczna zbudowana z piaskowca. Podczas trwającej miliony lat erozji i tworzenia skał ostańcowych powstały tutaj przepaście i kaniony, nierzadko o głębokości 700–800 m. Większa część pozostałych partii Gór Wododziałowych stanowi dość łagodne wzniesienia. Wysokość szczytów maleje wraz z ich wysunięciem ku północy. Najniższą partię tego łańcucha stanowi półwysep Jork, który zanurza

⁷ W polskiej nomenklaturze geograficznej stosuje się nazwę Nizina Środkowoaustralijska.

się w oceanie na wysokości Cieśniny Torresa, gdzie pagórkowate szczyty, zniżając się stopniowo, przybierają postać niewielkich wysepek. Na południowych antypodach Gór Wododziałowych kulminacją wzniesień jest wyspa Tasmania.

Południowa nasada Jorku, patrząc od strony Pacyfiku, jest jedynym w Australii miejscem występowania lasów tropikalnych. Stoki południowych partii Gór Wododziałowych porastają lasy eukaliptusowe lub figowe. Szerokimi dolinami spływają tam ku wschodowi rzeki, które nie wysychają w porze suchej – rzecz rzadka w Australii. Również rzeki kierujące się na zachód, ku pustynno-stepowemu sercu kontynentu, w swoim górnym biegu są ciekami stałymi⁸. Kraina ta charakteryzuje się umiarkowanym klimatem: deszcze padają tutaj stosunkowo często, zaś wahania temperatury są wyraziste – w zależności od pory roku. Krajobraz przypomina widoki znane z Europy.

Na wschód od łańcucha Gór Wododziałowych leży Równina Środkowa, płaska, z rzadka porośnięta eukaliptusami sawanna, której monotony krajobraz urozmaicają jedynie widoki krętych korytarzy wysychających okresowo rzek. Klimat jest tu znacznie gorętszy niż w górach, a opady znacznie mniej obfite. Wschodnia część Równiny (Riverina) jest lepiej nawodniona i żyzniejsza; im dalej na zachód, tym okolica staje się suchsza.

Płaskowyż Zachodni zajmuje pozostałą część kontynentu – dwie trzecie obszaru Australii. Według pojęć geograficznych jest wyżyną: jego rozległa lądowa tarcza wznosi się na wysokość 300–600 m n.p.m. Na całym tym wielkim terytorium znajduje się kilka odizolowanych od siebie górskich wypiętrzeń: Góry MacDonnella i Góry Musgrave w centrum, Grzbiet Hamersleya na zachodzie, Grzbiet Darling na południowo-zachodnim krańcu, wzgórze Kimberley na północnym-zachodzie. Obszary płaskie zajmują pustynie i półpustynie. Jest to najmniej gościnna, najmniej sposobna do zbiorowego ludzkiego życia – zarówno w jego nomadycznym, jak i osadniczym wariacie – część Australii.

Pod względem klimatycznym cały kontynent należy do strefy tropikalnej i subtropikalnej. Za wyjątkiem Gór Wododziałowych oraz niektórych odcinków wybrzeża przeważa tutaj klimat suchy i gorący. Mało zróżnicowany pionowo teren nie stanowi przeszkody dla cyklicznych prądów powietrza. Od maja do października płynie przez równiny zachodni prąd niskiego ciśnienia, zaś od listopada do kwietnia gwałtowne zachodnie wiatry omiatają stoki wzniesień Wiktorii oraz wybrzeże Tasmanii. Najcieplejszym miesiącem jest tutaj styczeń, najzimniejszym lipiec. Średnia temperatura w porze letniej wynosi około 30°C, w porze zimowej 10–15°C. Przewaga miejsc suchych decyduje o małej średniej opadów, która w ogólnoaustralijskiej skali wynosi zaledwie 500 mm rocznie. Z tego też powodu Australia uważana jest za najbardziej pustynny spośród kontynentów, chociaż obszarów całkowicie pozbawionych roślinności jest tutaj stosunkowo niewiele.

⁸ Spośród większych rzek jedynie Murray, największa rzeka kontynentu, jest akwenem stałym na całej swojej długości.

Niedostatek wody jest najważniejszym determinantem australijskiego krajobrazu. Typowy tutejszy widok to równinne połacie spieczonej słońcem ziemi w kolorze cynobru, z rzadka porośniętymi krzakami lub pojedynczymi drzewami. Można powiedzieć, że obraz ten jest powtarzalny, jakby wyszedł spod matrycy lub spod pędzla Andy Warhola.

Jednak oko aborygeńskiego tubylca dostrzega tu znacznie więcej. Gdziekolwiek by się znalazł, zawsze znajdzie miejsce, które czymś się wyróżnia. Może to być wzgórze, wydma, samotna skała, pojedyncze drzewo albo obniżenie terenu czy też zapadlisko (*waterhole*), na dnie którego można znaleźć wodę nawet w porze suchej. Uważny aborygeński obserwator potrafi je wyodrębnić i zapamiętać, a także – w razie potrzeby – odnaleźć. Znajomość krajobrazu w tym wypadku decydowała o biologicznym przetrwaniu. Działo się tak przez całe dziesiątki tysięcy lat egzystencji kolejnych pokoleń rodowitych mieszkańców Australii. Dlatego też każde wyróżniające się miejsce⁹ ma swoją nazwę w jednym z języków rodzimych mieszkańców. Sprawia to, że tradycyjna toponimia Australii nie jest uboższa od toponimii np. Europy, mimo że Australia jest od naszego kontynentu o wiele słabiej zaludniona.

Kontynent australijski od niepamiętnych czasów był obszarem, na którym tradycyjne formy ludzkiej egzystencji mogły występować tylko w formie ekstensywnej. Niewielka obfitość naturalnych zasobów sprawiała, że ziemia Australii mogła wyżywić tylko nieznaczną liczbę ludzi operujących na rozległym obszarze. Około 1788 roku, czyli w momencie kontaktu z cywilizacją białych, myśliwsko-zbierackie społeczności znajdowały się w stanie ekonomicznej równowagi z przyrodą. Jeśli nie liczyć konieczności sezonowych wędrówek, ich egzystencja była stabilna przez tysiąclecia. Niepodlegające większym zmianom życie nomadów sawanny dostosowane było perfekcyjnie do ubogich możliwości utrzymania, jakie oferowała im przyroda. Liczebność podstawowej grupy (przeciętna horda zbieraczy i myśliwych liczyła przeważnie kilkadziesiąt osób) oraz wielkość zajmowanego przez nią terytorium były więc ściśle uzależnione od lokalnych warunków naturalnych.

Aborygeni uważali się za istoty należące do przyrody, za jej część, nie zaś za jej właścicieli. Według nich ziemia sprzyja tym, którzy czują się za nią odpowiedzialni, zatem należy żyć z nią w przyjaźni.

Kilka tysięcy lat temu na teren Australii przeniknęły elementy kultury rolnej z obszaru Nowej Gwinei przez Cieśninę Torresa. Wpływy te pozostawiły wiele śladów w kulturze materialnej plemion żyjących w rejonie przylądka Jork. Nie spowodowały jednak gruntownego przekształcenia sposobu życia tamtejszych mieszkańców, tym bardziej nie wpłynęły też na egzystencję plemion sąsiednich. Aborygeni, mając możliwość poznania przynajmniej niektórych technologii rolnych i przyswojenia ich do lokalnych warunków, nie skorzystali z tej okazji. Wydaje się, że zaważył tu sposób podejścia do relacji człowieka z naturą. Dla rodowitych Australijczyków ziemia – rozumiana zarówno jako grunt, jak

⁹ Por. ich słowiańskie odpowiedniki: *uroczyisko* w języku polskim oraz *swiatiliszcze* w rosyjskim.

i szerszy obszar ekumeny – jest święta i nie powinno się jej ranić ostrzem żadnego narzędzia. Niezależnie od tego, czy mieszkali w nadmorskich mangrowych zaroślach, na nawodnionym stepie, czy na suchej półpustyni, zawsze byli zdania, że otaczający ich krajobraz należy pozostawić w spokoju. Musi on pozostać niezmienny, ponieważ jest pomnikiem wieczności. Z tej perspektywy techniki rolne, importowane na kontynent z Nowej Gwinei, jawiły się im jako inwazyjne, dlatego odnosili się do nich z dezaprobatą.

Małą ojczyznę Aborygena stanowił kraj o rozległości od kilkudziesięciu do stu kilkudziesięciu kilometrów. W przypadku grup podejmujących dłuższe wędrówki dystans ten mógł zwiększyć się do dwustu lub nawet więcej kilometrów, wszelako w ścisłym sensie tego słowa ekosystem pojedynczej hordy nomadycznej obejmował obszar możliwy do przejścia przez człowieka w ciągu nie więcej niż dwóch-trzech dni. Gospodarzem takiego terytorium nie był zbiór jednostek, lecz horda jako całość – tradycyjna grupa nomadyczna Australii. Oprócz zbiorowego poczucia odpowiedzialności (odpowiednika europejskiego prawa własności) relacja ta obejmowała również dogłębną wiedzę terenową. Obejmowała ona informacje o rzeźbie terenu, biegu wód, o linii wybrzeża, skałach, wydmach, o rodzajach miejscowej wegetacji, o lokalnym klimacie i pogodzie. „Właściciel” takiego terenu musiał umieć rozpoznawać ślady ludzi, ptaków, zwierząt i owadów, musiał też rozpoznawać potencjalne niebezpieczeństwa, takie jak kumulacja przypływów, zdradliwe prądy czy ukryte przed ludzkim okiem, wypełnione wodą jaskinie ukryte w skałach. Wiedzy tej jednostka nie wykorzystywała na prywatny użytek, lecz dzieliła się nią z całą wspólnotą.

Przeciętna powierzchnia takiego terytorium wzrastała proporcjonalnie do spadku poziomu nawodnienia. W nadbrzeżnych rejonach Ziemi Arnhema, najbardziej wysuniętego na północ skrawka Australii, gdzie do dziś przetrwało 126 grup aborygeńskich, przeciętna wielkość zajmowanego przez tamtejszą wspólnotę terytorium wynosi 235 km². W miejscach suchych – gdzie, przypomnijmy, przed 1788 roku mieszkała większość plemion rodzimych – obejmowała gdzieś 10 tys. km² lub nawet więcej. Tak duże różnice nie wynikały z różnej liczby grup, lecz ze zróżnicowanych możliwości zaopatrzeniowych ekosystemu: o ile w rejonach dostatecznie nawodnionych do przeżycia jednostki potrzeba było 2,5 km², o tyle na obszarach suchych wskaźnik ten wzrastał ponad dziesięciokrotnie.

Zarysy tego terytorium najczęściej pokrywały się z zasięgiem miejscowego akwenu: z kształtem zlewiska potoku, rzeczki lub zbiornika wodnego. Na pograniczu dwóch terytoriów wspólnotowych lokowały się widoczne z daleka wzniesienia terenu. Ostańcowe skały czy większe głazy były w praktyce miejscami wspólnymi dla obu sąsiadujących ze sobą hord. Podobnie jak w innych kulturach świata, były to też miejsca sakralne: manifestował tam swą obecność totemiczny przodek jednej z tych grup, lub – jak bywało – nawet obydwu.

Kształt i rozległość miejsc nawodnionych, bieg akwenów – były to podstawowe czynniki wpływające na lokalną aborygeńską kulturę. Australijscy antropolodzy, opierając się na podziale kontynentu na zlewiska, wyróżnili nawet podstawowe strefy tradycyjnej kultury.

W mentalności rdzennych mieszkańców Australii granicę terytorium podtrzymywał, utrzymywał i strzegł jedynie rytuał. Aborygeni nigdy nie stawiali ogrodzeń, gdyż czynność ta była sprzeczna z ich rozumieniem świata zamieszkałego przez człowieka. Siatki i płoty, które pojawiły się tutaj po przybyciu Europejczyków, traktowali jako naruszenie porządku, utrzymującego w równowadze niebo i ziemię.

Zupełnie inne było też rozumienie przestrzeni i terytorialności. Podczas gdy biali spoglądali na zdobywany obszar jako na powierzchnię, w oczach Aborygenów ich kraina była siecią – splotem pieszych dróg. Miejscowa tradycja zachowała opowieści o wędrujących przodkach, którzy śpiewając, nadawali nazwy kolejnym mijanym miejscom. Zmieniali też język pieśni, przekraczając kolejne terytoria plemienne. Ułożone przez nich „pieśni ścieżek śpiewu” są w oczach współczesnych Aborygenów istotnym elementem spuścizny pozostawionej przez przodków.

Pieśń, będąc swoistym paszportem wędrowca, wyznacza też granice jego wędrówki. Rodzimi Australijczycy czasów prekolonialnych żywili niechęć do wypraw na nieznaną terytoria. Poza zatoczonym pieśnią kręgiem znajdowały się – jak wierzyli – obszary nienależące do ich świata, kraina chaosu, której nie objęło błogosławieństwo kreacji. Tylko wewnątrz własnego, ograniczonego ramami opowieści-pieśni świata krajobraz ma określony kształt, a żyjące tutaj istoty dysponują konkretnymi formami egzystencji. Konkretny przykład: aborygeńska mentalność dzieli krajobraz na obszary męskie i żeńskie. W świecie zewnętrznym ta dychotomia już nie działa, podobnie jak nie występuje tam podział na rodzaje i gatunki.

Polski badacz zauważył że „sposób, w jaki Aborygeni odbierają pejzaż, można porównać do oglądania gwiazdozbiorów podczas bezchmurnej nocy. Kosmos jest odbiciem mikrokosmosu” (Bednarowicz 2004). Tę metaforę, całkowicie zgodną ze sposobem myślenia tubylców Australii, można dalej rozwijać:

Kutjungka, podobnie jak ich sąsiedzi Warlpiri, porównują formy krajobrazu do ludzkiego ciała. Drzewa o kopułowym listowiu nazywane są u nich *ngarpalu*, które to słowo jest jednocześnie synonimem piersi. Słowo *muurpu* używane jest na równi do opisanie górskiego grzbietu, jak i ludzkich pleców. Jaskinia (*pirnki*) związana jest etymologicznie z kobiecym łonem, a wypukły spód chmury nazywany jest *tjurni*, słowem, które w odniesieniu do ludzkiego ciała oznacza łono lub żołądek (Watson 1999).

Przykład Kutjungka i Warlpiri, plemion żyjących na pustynnych obszarach Wielkiego Płaskowyżu Zachodniego, jest typowy dla wszystkich ludów Australii. Aborygeni odczuwają ziemię, krajobraz – jako czujące i żyjące ludzkie ciało. Ich sposobu myślenia nie można jednak nazwać antropomorfizacją. W tym wypadku jest raczej odwrotnie: to człowiek utożsamia się z krajobrazem, w którym żyje od pokoleń. Rodowici mieszkańcy Australii często mówią o sobie: „Jestem krainą”. To kapitalne określenie pozwala nam uchylić rąbka zrozumienia aborygeńskiego poczucia przestrzeni, a także aborygeńskiej estetyki. Obserwator przyrody nie czuje się w tym wypadku jej częścią, on „jest” całością swojej krainy.

Również aborygeńska mitologia jest nierozzerwalnie związana z kontekstem miejsca. Mit odnosi się tutaj do krainy, w której jest opowiadany. Plemienna historia opowiedziana poza granicami plemienia przestaje mieć znaczenie dla przedstawicieli wspólnoty, czującej się całością ożywionych i nieożywionych form istnienia, jakie tylko występują w zasięgu ich wzroku.

Nie znaczy to, żeby Aborygenom obce było pojęcie przestrzeni nadprzyrodzonej. Nie lokują jej tylko „gdzieś daleko”, lecz umiejscawiają w znanym sobie świecie jako, rzecz by można, dodatkowy, równoległy wymiar. W takim rozumieniu przestrzeń nadprzyrodzona nie jest obiektem „z tamtej strony”, lecz raczej tą samą przestrzenią, lecz przemienioną w swojej istocie. Moment zmiany wyrażany jest nie w kategoriach przestrzennych, lecz czasowych. Kluczową rolę odgrywa tutaj pojęcie *Snu* (*altjira* w języku aranda), a także blisko z nim związane wyobrażenia Czasu *Snu* albo *Śnienia* (*altjireringa*, ang. *dreamtime*). Pierwotni Aborygeni nie znali pojęcia *snu* jako procesu fizjologicznego; w ich przekonaniu człowiek śniący przechodził do innej rzeczywistości, pozazmysłowej i pozawerbalnej.

Altjira jest rozumiana jako czas przeszły – tubylcy, opisując historię Czasu *Snu*, używają zwrotu „dawno, dawno temu” – ale ta przeszłość bynajmniej nie jest przez nich rozumiana jako rzeczywistość miniona. Jest to rzeczywistość ponadczasowa, aktywnie obecna w teraźniejszości, a także w przyszłości. Czas *Snu* jest raczej beczasem, bez początku ani końca. Sięga w rzeczywistość, w której byty istniały (istnieją? będą istniały?) bez przyrodzonej sobie formy. Nie jest jednak ani marzeniem, ani też stanem umysłu. *Altjira*, choć obecna „osobno” we wnętrzu każdego człowieka, jest wobec niego rzeczywistością obiektywną i transcendentną. W obszar tej rzeczywistości można wejść przez wizje, tańce, trans i sny. Siła magii występuje niezależnie od posługującego się nią specjalisty, mając swoje źródła w Czasie Przodków.

Możliwość tych kontaktów powoduje, że Czas *Snu* może być nieustannie aktualizowany w ludzkim działaniu, gdyż w rozumieniu Aborygena *sen*, podobnie jak transowe wizje, też jest rodzajem aktywności. Domeną tej aktywności jest teraźniejszość (nie: czas teraźniejszy!), traktowana integralnie jako rzeczywistość oddzielona zarówno od przeszłości, jak i przyszłości.

Altjira jest rzeczywistością duchową, nie zaś intelektualną. Przy formułowaniu jakichkolwiek kategorii opisowych czy definicyjnych, większa część rodzimych społeczności Australii odwołuje się do narracji intuicyjnej sugerującej istnienie wymiaru bytu pozostającego poza ludzką wyobraźnią. Fakt, że w kategoriach poznawczych tamtejszych ludów taki wymiar w ogóle istnieje, umieszcza Aborygenów – których tradycyjna kultura materialna zatrzymała się na etapie epoki kamiennej – w rzędzie ludów o wysoko rozwiniętej kulturze duchowej. Przyznają to znawcy tematu na czele z Claude’em Lévi-Straussem, który nazwał Aborygenów „arystokratami umysłu wśród społeczeństw pierwotnych”¹⁰.

¹⁰ Wysoką ocenę kultury duchowej Aborygenów, zawartą w eseju *Rasa i historia* (1952), francuski antropolog powtórzył i rozwinął w pracy *Myśl nieoswojona* (1962).

Dla zanurzonego w tradycji Aborygena cała ziemia, która go otacza, jest sanktuarium – ale pewne miejsca posiadają jakby status specjalny. Jeżeli znany mu krajobraz jest epifanią rzeczywistości niewyobrażonej, pewne jego elementy traktuje on jako szczególnego rodzaju „kanały transmisyjne” wcielenia. To miejsca, gdzie przodkowie wynurzają się z innego świata, pojawiając się z głębi ziemi lub z wody. Mogą to być też kamienie, skały, jeziorka, szczelina lub zapadliska. W takich też miejscach mityczne istoty powracają do czasu wiecznego.

Podstawowym źródłem mitologicznej ekspresji jest tutaj obraz, nie zaś rozumiane literalnie słowo, przez które europejski słuchacz dopiero dochodzi do pojęcia obrazu. Aborygeni do dziś w mowie potocznej używają obrazowych odniesień i porównań, „mówią obrazami”. Stąd bierze się nieco surrealistyczny charakter ich opowieści, pozornie nacechowany brakiem logiki i spójności. Obrazy, podobnie jak całe sny, w których owe obrazy zostały ludziom przekazane, są kolorowe. Cała mitologia Australii przesycona jest kolorami oraz ich symboliką.

Kolory są symbolami podstawowych żywiołów. Czerwień to ogień, który w aborygeńskiej kulturze uważany jest za własność duchów. Dlatego człowiek, aby go zdobyć, musiał posunąć się do kradzieży. W mitach często dokonuje jej kobieta utożsamiana ze słońcem. W wierzeniach Aborygenów ogień ma moc uzdrawiającą. Czerwień kojarzona jest też z krwią, a przez krew – z mocą życia. Kolor ten ma więc szczególną moc świętości: oznacza się nim tajemne symbole na tradycyjnych malowidłach. Czerwona glina jest cenionym elementem tradycyjnych rytuałów.

Z kolei czerń symbolizuje ziemię. Aborygeni symboliczne obszary czerni umieszczają także na niebie, którego ciemne miejsca tłumaczą jako ślady palenisk, pozostawione przez przodków. Żółć symbolizuje wodę. Żółta ochra przypomina plamy na grzbiecie węża, stworzenia, które wśród rodzimych ludów Australii nieodmiennie kojarzone jest z wodą. Wreszcie czwarty kolor, biel, oznacza powietrze i cały rozległy świat niebios wraz ze słońcem, księżycem oraz gwiazdami. Biel to także mistyczny kolor kwarcu – barwa wyobrażeń, w których formułowane są przeżycia szamańskiego transu. Biel jest też atrybutem Istoty Najwyższej, boskiego bytu, który stworzył wszechświat oraz go ogarnia.

Kolory, podobnie jak żywioły, dzielą się na kobiece i męskie. Do tych pierwszych zalicza się czarna ziemia i żółta woda, do drugich – czerwień ognia i biel powietrza. Godzi się jednak zauważyć, że w mitach męscy przodkowie rodowitych Australijczyków przybyli na ten świat właśnie „z ziemi i z wody”. Tajemne rytuały przejścia przez ogień i oczyszczenia przez dym, dokonywane przez inicjowanych mężczyzn wewnątrz kamiennych kręgów *boro*, mają służyć odnowieniu i afirmacji pierwiastka męskości. Rytuał ten przypomina, że kiedyś ogień był domeną kobiet, mężczyznom zaś dostał się ten żywioł dopiero w wyniku zuchwałej kradzieży, której – według mitu – dokonał kruk. Niewątpliwie znajdujemy tu echa jakiejś prehistorycznej ustrojowej przemiany, w wyniku której kobiety utraciły status strażniczek kultu.

Kolor żółty przypisywany jest także warkotce (*tjuringa*), podstawowemu instrumentowi sakralnemu społeczności aborygeńskich. *Tjuringa* jest znakiem

przymierza Istoty Najwyższej ze światem ludzi. Była to największa świętość każdej wspólnoty nomadycznej, przechowywano ją jak relikwię, a dostęp do niej mieli tylko szamani. Wizerunki warkotki do dziś umieszcza się w dziuplach drzew rosnących w pobliżu źródła lub innego zbiornika wodnego.

Aborygeńskiej kulturze znane jest pojęcie symbolu jako rzeczywistości ukrytej. Nie odczuwają jednak potrzeby wyjaśniania tej rzeczywistości metodą dyskursywną, jak czynimy to my, ludzie cywilizacji europejskiej. Zamiast opowiadać osobie przybyłej z zewnątrz o przebiegu inicjacji, pokazują jej kreski na brzuchu inicjowanego – i jest to dla nich zupełnie wystarczające wyjaśnienie. Znamienny był też stosunek tubylców do występujących w pobliżu ich koczowisk rysunków naskalnych lub kamiennych kręgów, których pochodzenia nie znali. Choć nie potrafili wytłumaczyć, kto jest ich twórcą, zawsze „wiedzieli”, co przedstawiają. Źródłem owej „wiedzy” były sny: Aborygeni celowo spali w pobliżu wizerunków, aby przez sen objawiły im się znaczenia tych obrazów.

Malowidła naskalne, występujące na obszarze całego kontynentu, tworzono już 20 tys. lat temu. Ostatnie malunki, wykonane tradycyjnymi technikami przez znających odpowiednie rytuały mistrzów, powstały jeszcze całkiem niedawno, w 1985 roku. We współczesnej sztuce aborygeńskiej stare wzory przeniesiono z kamienia na malowidła na korze.

W Australii znane są trzy sposoby wykonywania rytów naskalnych: technika punktowania (najbardziej rozpowszechniona), technika rytowania konturów oraz technika puncowania, żywa do dziś w centralnych, pustynnych obszarach kontynentu (zob. Mountford 1989: 266 i nn.). Punktowanie polega na naciskaniu podłoża ostrzem krzemienia. Rytowanie stosowane jest przy ozdabianiu miotaczy oszczepów, tarcz oraz mniejszych przedmiotów, zarówno codziennego użytku, jak i służących do czynności rytualnych. Jako rylec służył tutaj najczęściej ząb oposa, umiejscowiony na rękojeści, bądź to w sposób naturalny (szczeka), bądź za pomocą przymocowania rylca do kija. We wschodniej Australii wycinano kontury znaków kultowych w pniach drzew, używając do tego kamiennej siekiery. Charles Mountford przypuszcza, że pierwotni Australijczycy używali do rytowania ostrych brzegów muszel morskich. Na południowym wybrzeżu, przy obróbce skórzanych okryć, wycinano też – ostrą krawędzią kamienia lub muszli – misterne wzory. Pokrywały one wewnętrzną stronę ubrania. Jeśli chodzi o puncowanie, technika ta przetrwała do połowy XX wieku na terenie środkowej Australii (Mountford 1989: 276). Na tych pozbawionych wody obszarach skały pokryte są najczęściej cienkim brązowym nalotem, który po odłupaniu ukazuje głębszą warstwę „mięsz” o wyrażście białym kolorze. Odsłaniało się te miejsca przy użyciu ostrza kamiennego narzędzia.

Malowidła jaskiniowe można napotkać w płytkich pieczarach lub w ukrytych pod skalnymi nawisami zagłębieniach. Można z tego wnioskować, że ich twórcy malowali je w miejscach niezbyt oddalonych od światła dziennego – a co za tym idzie, tworzyli bez pomocy ognia (łuczywo, ognisko itd.). Twórcy i użytkownicy tych wizerunków byli przekonani, że odnawianie tych malowideł o odpowiedniej

porze roku wpływa na rytm przyrody. Przekonanie to przetrwało do dzisiaj w rejonach o dużym natężeniu ludności rodzimej.

Szeroko rozpowszechniony jest motyw odcisku dłoni o rozstawionych palcach. Powstaje on w jak najbardziej prosty sposób. Twórca przeżuwa biały barwnik, który po napełnieniu ust wodą przekształca się w roztwór koloru wapiennego. Gdy „farba” jest już gotowa, człowiek przykłada do kamiennej ściany rozwartą dłoń – czasem jest to stopa – i z całej siły pryska na ścianę wapienną wodą z ust. Gdy roztwór zaschnie na tyle, że nie ścieka już po kamieniu, człowiek odejmuje dłoń – pozostawiając jej ślad w postaci niezamalowanego miejsca.

Tego rodzaju ekspresja, wbrew pozorom, ma bardzo długi żywot. Tubylcy bowiem regularnie, mniej więcej po upływie jednego do trzech pokoleń, „odnawiają” negatywy dłoni, czyniąc to taką samą techniką. W ten sposób na kontur dłoni poprzednika nakładany jest negatyw dłoni następcy. Ta kontynuacja, niezwykle sugestywna pod względem siły wyrazu jej symboliki, może trwać od niepoliczonej ilości pokoleń. W aborygeńskiej tradycji malunków naskalnych nie poddawano konserwacji – podmalowywano je jednak, często zmieniając szczegóły lub wygląd przedstawianej postaci. Było to już faktycznie dzieło nowe, choć namalowane „na gruncie” starego wzoru.

Na większości plemiennych obszarów pojawiają się wzory geometryczne w postaci kół, spiral lub powiązanych ze sobą linii, prostych lub elipsoidalnych. Te wyobrażenia, które europejskiemu oku kojarzą się z abstrakcją, są jednak na ogół precyzyjnymi przedstawieniami mitycznych historii. Aborygeński twórca lub też interpretator lokalnego rysunku bez trudu „rozwiązuje” kod tej pozornej łamigłówki, opowiadając o każdym jej szczególe, który przeważnie jest konkretnym epizodem tradycyjnej opowieści. Tak jak szczegóły wizerunku składają się na cały obraz, epizody jego interpretacji składają się na całość mitu. Oczywiście w wielu wypadkach aborygeński interpretator nie mówi wszystkiego, gdyż nie może zdradzić sakralnych tajemnic, zakodowanych w znakach umieszczonych na skalnej ścianie.

Wizerunki wondżinów to duże postacie duchów, których głowy otacza półokrąg przypominający aureolę. Charakterystyczną cechą wyobrażenia wondżina jest brak ust. Występują na północy, na półwyspie Kimberley. Miejscowi wierzą, że wizerunki te przepelnione są mocą wody i krwi. Wierzeniom tym odpowiada kolorystyka przedstawień: żywioł wody symbolizuje tutaj biel twarzy, natomiast czerwona aureola oznacza krew dającą siłę istotom żywym.

Oryginalną i niepowtarzalną manierę prehistorycznej Australii stanowił tzw. styl rentgenowski. Jego przykłady odnajdujemy we wschodniej części Ziemi Arnhem. Fenomen tego stylu polegał na tym, że twórca, przedstawiając wizerunki ludzi i zwierząt, oddawał nie tylko wygląd zewnętrzny, dostępny zwyczajnemu obserwatorowi, ale uwieczniał też narządy wewnętrzne (stąd nazwa stylu). Malowidła, dochodzące do 2,5 metra długości, składają się z setek cienkich, równoległych linii, malowanych w kilku kolorach.

Przedstawienia z Australii Środkowej mają charakter ilustracyjny: pokazują sceny z codziennego życia lub te spośród mitycznych historii, które nie mają

charakteru ekskluzywnego, przeznaczonego wyłącznie dla wtajemniczonych. Natomiast puncowane wizerunki z zachodniej części kontynentu przedstawiają treści bardziej skomplikowane¹¹. W dorzeczu Murray przetrwały jeszcze inne rodzaje obrazów: wizerunki wydrapywane. Tworzono je przez przeciąganie po powierzchni miękkiej skały kawałkiem twardego drewna.

Bora to sakralne place związane z rytmem wtajemniczenia. We wschodniej Australii uczestnicy tych uroczystości żłobili w ziemi rowki, które miały głębokość kilku centymetrów, taką też szerokość. Tworzyły one zespół linii, równoległych, przecinających się, nierzadko skłębionych, które przedstawiały zarówno formy abstrakcyjne, jak i naturalistyczne (kangury, emu, węże albo ludzie). Pokrywały one całą powierzchnię placu ceremonii, nierzadko o powierzchni około 100 m².

Oryginalnym wykwitem australijskiej kultury materialnej są też malowidła na korze. Aborygeni do niedawna używali płatów kory do okładania szałasów wznoszonych podczas pory deszczowej. Wnętrza szałasów zdobią malunkami i rysunkami. Owe wizerunki bywały często bardzo efektowne, zarówno pod względem formy, jak i kolorystyki. Niestety z uwagi na nietrwałość materiału większość z nich szybko przepadała. Wyruszając do letniego obozowiska w porze suchej, tubylcy nie przenosili ze sobą szałasów, które niszczały. Najwięcej malowideł na korze zachowało się na północy: w Ziemi Arnhema i okolicach.

Wizerunki te, jak powiedzieliśmy, mają z zasady charakter dekoracyjny, powstawały więc w zasięgu wzroku kobiet i dzieci. Tworzono jednak ilustracje tajemnych mitów, w które wprowadzani byli młodzi chłopcy. W takich wypadkach wizerunki na korze niszczone bezpośrednio po ich wykorzystaniu, aby nie zobaczyły ich niepowołane osoby.

Z kory tworzone także tarcze bojowe, owalne, ze szczytami. Gładką powierzchnię kory nacina się w odpowiedni sposób, aby potem wypełnić wycięte rowki białą farbą. Tarcze takie zdobiono motywami geometrycznymi, czasem też rysując postacie ludzkie albo zwierzęce.

Na północnym-zachodzie Australii (półwysep Dampier) podobne wzory wyrzynano na powierzchniach muszli perłowych. Były one zasadniczo przeznaczone dla inicjowanych chłopców, jednak po zakończeniu ceremonii stawały się one przedmiotem wymiany pomiędzy grupami, a także odleglejszymi plemionami. Jak dowiedli badacze, zasięg tej wymiany sięgał dystansu 3 tys. km.

Gdy porównamy dzieła naskalne Aborygenów z twórczością ich kulturowych „rówieśników”, europejskich twórców doby wczesnego paleolitu, naszą uwagę zwróci niższy poziom techniczny wytwórców australijskich. Aborygeni nie stosowali technik właściwych artystom z Lascaux czy Altamiry – nie ma u nich chociażby perspektywy rzędowej. Odpowiedź na pytanie, co o tym zdecydowało: prostota techniki czy też poczucie hieratyczności, którym kierowali się australijscy wykonawcy, pozostaje kwestią dyskusyjną. Znajomość sposobu myślenia ich następców sugerowałaby drugą z odpowiedzi.

¹¹ Mountford uważa, że powstały one stosunkowo niedawno.

Archaizm stosunków społecznych Aborygenów może być też wskazówką przy próbach oceny artystycznych wytworów człowieka pierwotnego – w skali całego globu. Wspólnotowy charakter aborygeńskiej wytwórczości dotyczy bowiem również obszaru, który zwykliśmy określać mianem sztuki.

W wielu częściach Australii sztuka jest własnością grupy i prawa do takich przedmiotów jak obrazy są ściśle chronione i zastrzeżone. Nie znaczy to jednak, aby aborygeńska sztuka pozostawała przez całą swoją historię czymś statycznym. W rzeczy samej jest ona nacechowana różnorodnością regionalnych form, związanych z konkretnymi miejscami. Ale też, wbrew regionalnym zróżnicowaniom, [rodowici – przypis W.B.] mieszkańcy Australii, wzdłuż i wszerz jej obszaru, są wzajemnie połączeni całą siecią powiązań. Sztuka gra znaczącą rolę w tworzeniu kształtu relacji pomiędzy poszczególnymi grupami oraz w wyrażaniu ich tożsamości (Morphy 1998: 6).

Autor tych słów, badacz aborygeńskiej estetyki Howard Morphy, przez odwołanie do kategorii dziedziczenia i odpowiedzialności wyjaśnia istotę motywów aktywności twórczej Aborygenów: „Dzieła sztuki – malunki, rzeźby, pieśni i tańce – upamiętniające czyny mitycznych przodków, zostały odziedziczone przez grupy ludzi, które od nich je przejęły” (Morphy 1998: 5).

Artyści malujący wizerunki nie tworzyli wewnątrz swojej hordy osobnej grupy. Malarzem mógł być każdy dorosły mężczyzna. W praktyce zostawał nim osobnik w sposób widoczny bardziej od innych utalentowany plastycznie. Na tym „etacie” artyści hordy mężczyzna ten musiał „rzeźbić proste figurki w drewnie, modelować w kamieniu lub w drewnie symbole, przedstawiać w odpowiedniej technice sceny z mitów na kawałkach kory, ścianach skalnych lub na ziemi” (Mountford 1989: 286). Mógł też otrzymać „polecenie wtajemniczenia młodych chłopców w mity i legendy plemienne za pomocą rysunków naziemnych lub malowideł jaskiniowych” (Mountford 1989: 286).

Badacz australijskich ludów rodzimych, Mountford, stwierdzając, że „wszyscy tubylcy są z natury artystami”, wyznaje, że:

nie spotkał ani jednego tubylca, który nie umiałby malować i nie wykorzystałby tej umiejętności. Oczywiście niektórzy są bardziej zdolni od innych i wkładają w dzieło więcej wysiłku. Kto jednak obserwuje tych ludzi przy pracy i widzi, jak bardzo przejęci są swoim zadaniem, ten nie ma wątpliwości, że ci prości artyści przepełnieni są takimi samymi uczuciami jak twórcy innych kultur (Mountford 1989: 286).

W plemiennej Australii symbole były podstawowym i niemalże jedynym towarem wymiany. Zapewniały one nietykalność wędrowcowi. Ten, prócz pieśni, przynosił bliższym lub dalszym sąsiadom również rzeczy. Obrót obiektami materialnymi stanowił jednak jedynie wzmocnienie i upamiętnienie właściwej „transakcji”, jaką była wymiana pieśni.

Przedmioty, noszone podczas rytualnej wędrówki, były też swoistymi „rezonatorami” duchowej siły podczas długiego i wyczerpującego marszu. Aborygeni do dziś wierzą, że niesiony podczas *walkabout* (rytualnych wędrówek po plemiennym terytorium) bumerang „odżywa w wędrującym” – podobnie jak on sam „odżywa w bumerangu”. Noszone przedmioty stanowiły kumulację duchowej mocy drzemiącej w głębi ukrytego w podróżnej sakwie kawałka kryształu albo w konsze muszli. Przedmioty tego rodzaju według aborygeńskich wierzeń umożliwiają wędrowcowi kontakt z niebem.

Uczestnicy wspólnot nomadycznych Australii nie traktowali sztuki jako osobnej formy istnienia – dla nich „sztuką” było samo życie. Choć wyrażali swoje uczucia i emocje w wyrazistych formach, w postaci rozpoznawalnej dziś na całym świecie estetyki, nie potrafili owej estetyki ocenić, nie mając możliwości porównania własnych wytworów z formami estetycznymi właściwymi innym kulturom. W ten sposób wiele tysięcy lat izolacja Aborygenów przyczyniła się do wytworzenia swoistego, w skali intensywności, związku człowieka z wytworzonym przez niego dziełem.

To integralne, a jednocześnie nieporównywalne z innymi przykładami kultur etnicznych świata przeżywanie piękna istnienia wyrastało z podświadomości „artysty”, który przecież sam nie uważał się za artystę. „Artysta”, a właściwie twórca, nie występował tutaj jako kapłan, szaman czy znachor – stanowisko, które w obrębie aborygeńskiej kultury moglibyśmy określić ogólnie jako „człowiek wyższego stanu”. Jako uczestnik grupy wędrownej indywidualny twórca, podobnie jak pozostali mężczyźni współuczestnicy jego wspólnoty, był „tylko” powiernikiem rzeczy stworzonych. Swoim aktem twórczym miał za zadanie podtrzymać istnienie powierzonych sobie bytów – jako symboli i przedmiotów.

Jak każda sztuka etniczna sztuka aborygeńska pojawiła się w postaci fenomenu rodzącego się w pojęciowym trójkącie: człowiek – świat – dzieło. Miała ona wszakże inne zadania niż definiowana w podręcznikach sztuka „klasyczna”. Sztuka, jaką znamy w Europie, pragnie przez dzieło upamiętnić człowieka, przekraczając ograniczenia jego śmiertelności. Dzieło – w rozumieniu europejskiego artysty – winno przeżyć swojego twórcę, uwieczniając go w pamięci potomnych. Tymczasem tradycyjne wytwory aborygeńskich artystów bywały na ogół nietrwałe. Tworzone przeważnie na piasku lub na skórze ludzkiego ciała skazane były na szybkie zatarcie. To, że pewne malunki naskalne przetrwały przez wiele pokoleń, było na ogół zasługą kolejnych mistrzów, którzy na istniejące już formy nakładali nowe warstwy ochry. Nie była to jednak – jak już powiedzieliśmy – konserwacja, ale kontynuacja.

Według Mountforda wytwory aborygeńskiej kultury materialnej przenikają rys „sztuki świeckiej”:

twórca ma swobodę i może wybrać każdy motyw i każdą formę, jaka przyjdzie mu do głowy lub mu się podoba. Nieskrępowany konwencją artysta nie tylko stara się wiernie oddać życie plemienne, lecz nie cofa się również przed przejmowaniem nowych idei i form od sąsiednich plemion czy nawet od „obcych intruzów” (Mountford 1989: 289).

Zgłębianie przez Europejczyka istoty sztuki Aborygenów wymaga od badacza postawy odejścia od utrwalonych pojęć filozoficznych i estetycznych. Nie mają tutaj zastosowania akademickie podziały na sztukę sakralną i świecką, sztuki piękne i sztukę użytkową.

Przykłady można mnożyć dalej. Tradycyjny model aborygeńskiej „ekspresji artystycznej” wydaje się nam, Europejczykom, modelem w niewielkim tylko stopniu nakierowanym na transcendencję (rozumianą jako dążenie do przekraczania samego siebie). Większość spośród dzieł tworzonych przez Aborygenów nie ma charakteru rytualnego. Rzeźbione słupy pogrzebowe, nawet naskalne malunki czy tajemnicze wzory kreślone na piasku w ścisłym sensie tego słowa nie służyły „przekraczaniu” poznawalnej zmysłami rzeczywistości. Sensem ich wytworzenia oraz istnienia była afirmacja świata doczesnego, podtrzymywanie go w wielości stworzonych gatunków.

Z drugiej strony trudno jest taki rodzaj wytwórczości określać mianem sztuki klasycznie immanentnej. Pamiętajmy bowiem, że relacja twórcy do rzeczywistości odnosi się tutaj w równej mierze do Krainy Snu, obszaru, który nie jest tożsamy z ekumeną, światem zaludnionym przez człowieka. Umysłowość Aborygena niweluje radykalny, dychotomiczny podział na „ten” i „tamten”: świat, w którym obowiązują prawa fizyki, oraz obszar, w którym dominuje to, co nadprzyrodzone. Wejście w rzeczywistość mitu nie jest przekroczeniem magicznego kręgu, oddzielającego sferę idealną od realnej, lecz potwierdzeniem ładu rzeczywistości istnienia. Aborygeńskie niebo „jest odbiciem mikrokosmosu” (Bednarowicz 2004: 190), świata, w którym człowiek porusza się na co dzień. Można powiedzieć, że plemienni Aborygeni nie żyli nadzieją przemiany, jaką w wielu religiach obiecuje wizja „tamtej strony” – oni już żyli w przemienionym świecie.

Sztuka aborygeńska, operując jak najbardziej ubogim instrumentarium technicznym, potrafiła nie tylko przybrać niepowtarzalne formy estetyczne, ale też wznieść się na poziom „duchowego arystokratyzmu”, niedostępny wielu ludom znajdującym się na daleko wyższym poziomie materialnego rozwoju:

Inaczej niż w prozie, interpretacja obrazów i wzorów aborygeńskich nie polega na prostych odpowiednikach (przedmiotu do jego znaczenia) „jeden do jednego”, ale – podobnie jak w poezji, z całą właściwą jej zawilnością, wielością odniesień i zamierzoną dwuznacznością – każdy symbol albo wizerunek w obrębie dzieła może być załączkiem wieloznaczności (Caruana 1993: 14).

Nowa Gwinea

Jak Australia spośród kontynentów zajmuje miejsce szczególne, tak Nowa Gwinea, traktowana jako subkontynent, jest również wyjątkowa. Izolowana rozległymi połaciami oceanu, pod względem tradycyjnej kultury pozostaje obszarem o strukturze archaicznej i wyjątkowo mało podatnej na zewnętrzne wpływy. Ta hermetyczność ma jednak swoje granice: z zamierzchłych epokach Nowa Gwinea stanowiła pomost, którym kolejne fale populacyjne podążały na podbój

dalszych partii Oceanii. Relikty owych migracji można prześledzić, analizując kultury etniczne współczesnych ludów, zamieszkujących tę wyspę.

Druga co do wielkości wyspa świata zajmuje powierzchnię 829 tys. km², rozciągając się na ponad 2,5 tys. km wzdłuż osi biegnącej z północnego-zachodu na południowy-wschód. Na zachodnim krańcu owej osi znajduje się półwysep Doberai¹², z racji swojego kształtu nazwany przez Holendrów Ptasią Głową (*Vogelkop*), na południowo-wschodnim – półwysep Gór Owena Stanleya, gdzie leży Port Moresby, stolica Papui-Nowej Gwinei (PNG).

„Kręgosłupem” całej wyspy jest łańcuch górski, wulkanicznego pochodzenia, którego najwyższe wypiętrzenia to Puncak Jaya (dawna nazwa: Carstensch, 5030 m n.p.m.) i Puncak Mandala (4700 m n.p.m.) w części indonezyjskiej oraz Mount Wilhelm (4509 m n.p.m.) w Papui-Nowej Gwinei. Łańcuch ten przebiega przez środek wyspy, dzieląc ją na dwie części: północną i południową, mniej więcej równe pod względem powierzchni. O ile ta pierwsza zachowuje górzysto-wyżynny charakter (niektóre wzniesienia osiągają tam wysokość ponad 4000 m n.p.m.), o tyle część południowa jest płaską, miejscami bagienną niziną, która od południa styka się bezpośrednio z głównym pasmem górskim. Tutaj też znajduje się największa z rzek wyspy, Fly, uchodząca do Zatoki Papuańskiej. Zarówno źródła Fly, jak i jej ujście leżą na terytorium PNG, chociaż rzeka w swoim środkowym biegu stanowi granicę między dwoma państwami. Digul, druga co do wielkości rzeka na południu, płynie w indonezyjskiej części wyspy. Obie wspomniane rzeki utworzyły w swoich estuariach pokaźne delty. Rozległą deltę tworzy także nieco mniejsza od nich Kikori, uchodząca do morza na wschód od Fly, na centralnym odcinku Zatoki Papuańskiej. Inaczej z rzekami północy (Sepik w PNG, Mamberamo w części indonezyjskiej), które przebijają się ku oceanowi przez łańcuch przybrzeżnych gór. Wody rzeki Sepik jednak, zanim dopłyną do ujścia, przecinają rozległą, bagnistą równinę, porośniętą lasem tropikalnym.

Lasy wysokogórskie zajmują najwyższe partie Gór Śnieżnych i Grzbietu Środkowego, resztę obszaru górskiego, na wysokości 2000–4000 m n.p.m., porastają górskie odmiany drzew tropikalnych. Lasy mangrowe spotykamy na bagiennych nizinach, w dolnych partiach dużych rzek, gdziekolwiek też występują większe skupiska lasów monsunowych (okolice wyspy Dolak w Papui indonezyjskiej). Tropikalna roślinność nawadniana jest deszczami, które przynoszą tutaj monsun więcej od grudnia do marca.

¹² Na zachodniej, należącej do Indonezji połowie wyspy, oficjalnie obowiązuje indonezyjskie nazewnictwo geograficzne. Nazwy miejscowe w języku indonezyjskim wprowadzono w ostatnim dwudziestolecu XX wieku, zastąpiły one nazwy o pochodzeniu przeważnie kolonialnym, nadawane przez Holendrów. Pozostawiono tylko niektóre, np. łańcuch wnieśień na północnym-zachodzie wyspy nadal nosi nazwę Gór Van Reesa. Większość nazw miejscowych (za wyjątkiem kilku szczytów powyżej 4000 m n.p.m.) ma też oczywiście swoje odpowiedniki rodzime, jednak z racji wielojęzyczności Nowej Gwinei obiekty te mają z reguły po kilka nazw plemiennych. Obecnie nazewnictwo rodzime zachowała większość rzek oraz mniejsze miejscowości. Nazwy w języku indonezyjskim obecne są szczególnie w zachodniej części wyspy poddanej największemu naciskowi osadniczemu.

Jeśli więc pominąć pasma górskie i wybrzeża, pozostanie nam tropikalna dżungla, która porasta zdecydowaną większość całej reszty wyspy. To podstawowy wyznacznik jej geografii, a w konsekwencji także kultury. Gęste lasy i zarośla zawsze uniemożliwiały jakąkolwiek komunikację lądową. Do dziś sieć drogową w PNG, a w jeszcze większym stopniu w części indonezyjskiej, rozwinięta jest w stopniu zaledwie zalążkowym. Podstawę komunikacji i transportu stanowi tam, z konieczności, ruch lotniczy. Na większych rzekach istnieje też transport wodny, wszelako nigdy – również w czasach prekolonialnych – nie osiągnął on znaczących rozmiarów. Kręte rzeki Nowej Gwinei płyną powoli po równym terenie, pełne są też zdradzieckich mielizn, których lokalizacja zmienia się z każdym sezonem deszczowym.

Ani pierwsi mieszkańcy wyspy, ani też ich następcy nigdy nie stosowali forsownej ekspansji na terenach leśnych. Nie znano tutaj na wielką skalę wypalania lasów, ani też karczunku, który np. w Europie stał się podstawą tworzenia większości obszarów uprawnych. Gęsta, żywotna i odradzająca się dżungla skutecznie niwelowała wszelkie w tym kierunku próby – o ile podejmowano je przy użyciu tradycyjnych technik. Dlatego tradycyjne osadnictwo nigdy nie wykraczało tu poza obręb szeroko rozumianej homeostazy: zachowanie stanu równowagi z naturalnym środowiskiem było zawsze górnym progiem nasycenia terenu stałą populacją. Wioski w lasach tropikalnych rozsiane są na tyle rzadko, że nie zmieniają otaczającego je krajobrazu.

Wyływa stąd kilka konsekwencji. Pierwszą, zasadniczą, jest wzajemna izolacja nowogwinejskich wspólnot etnicznych. Podobnie jak cała wyspa, jest swego rodzaju wyjątkowym izolatem na tle innych regionów świata, zamieszkujące ją poszczególne etnosy (od konfederacji plemiennych, poprzez plemiona, aż po najliczniejsze tu małe, jedno- lub kilkuwioskowe wspólnoty) stanowią rozproszone i różniące się nawzajem „wyspy”. Dotyczy to olbrzymiej większości spośród ponad 800 wspólnot etnicznych (zróżnicowanych według kryterium językowego), które zamieszkują obie części Nowej Gwinei.

Ten stan rzeczy, jak się wydaje, trwa bez większych zmian od epoki pierwszych fal osiedleńczych wyspy. Osadnicy, zajmawszy określoną niszę – najczęściej leśną dolinę – pozostawali na miejscu, nie utrzymując bardziej intensywnych kontaktów z sąsiadami. Ci ostatni pozostawali oddzieleni pasem nieprzebytej dżungli. Tym sposobem system osadniczy Nowej Gwinei przypominał, i w dużej mierze nadal przypomina, rozrzuconą konstelację (nie sieć!) ludzkich enklaw, polan zaszytych w głębi tropikalnego lasu. Izolowane wspólnoty ukształtowały z czasem odrębne minikultury posługujące się odmiennymi i niezrozumiałymi przez sąsiednie grupy etnolektami. Położona na leśnej polanie wioska, zabudowana drewnianymi chatami i licząca 100–150 mieszkańców, jest typowa dla kultury wczesnego osadnictwa Papuasów.

Nowogwinejczykom nie wpajano poczucia emocjonalnego związku z otaczającym ich rodzinne sioło krajobrazem. Góry, rozciągające się w zasięgu wzroku z większości papuaskich osad, nie mają swoich mitów ani też często nawet nazw. Papuasi nie wiążą z nimi ani opowieści o swoich prapoczątkach, ani heroicznych

mitów o bohaterach. Związek z krajobrazem zastępuje im co innego: mit rodowej przynależności. Tradycyjne wspólnoty plemienne Nowej Gwinei to związek od kilku do kilkunastu klanów, wielkich rodzin, których układ skomplikowanych powiązań reguluje ściśle przestrzegane prawo zwyczajowe.

Dzisiaj ponadplemiennym, stosowanym na terenie całej Papui-Nowej Gwinei odpowiednikiem tego określenia jest *wantok*: ten synonim krewniaka dosłownie znaczy „jedna mowa”. W kulturze europejskiej byłby to synonim dużej liczebnie i rozległej terytorialnie grupy etnicznej posługującej się odrębnym językiem. Na Nowej Gwinei jest inaczej. Skoro każda spośród bez mała tysiąca jedno- lub kilkunastu wspólnot o charakterze rodowo-plemiennym mówi odrębnym etnolektem – to właśnie ten niezbyt rozległy horyzont, ogranicza obszar tak definiowanej wspólnoty. *Wantok* to pojedynczy zbiór ludzi połączonych ścisłymi więzami rodowej i plemiennej przynależności. To „krewniacy”, „ziomkowie” i „rodacy” w pełni znaczenia wszystkich tych trzech pojęć. Jednostka ludzka na Nowej Gwinei – o ile tylko myśli tradycyjnymi kategoriami – zawsze i w każdej sytuacji będzie się uważać za część owej „jednej krwi” lub też „jednej mowy”. Inaczej jednak niż w obszarze kultury europejskiej owa przynależność nie tylko nie tłamsi i temperuje indywidualnej osobowości, ale wręcz jest niezbędnym warunkiem jej istnienia. Osobowość bowiem, podobnie jak poczucie tożsamości, są na Nowej Gwinei budowane poprzez relacje.

Takie rozumienie wzajemnego stosunku jednostki i wspólnoty jest podstawą sensu obrzędu inicjacji. Ma ona bowiem, przez rytuał przejścia, ustanowić nowego człowieka, a właściwie – dopiero teraz – w pełni tego słowa osobę ludzką, która dzieli przynależną sobie część praw i odpowiedzialności w obrębie rodziny nuklearnej, wielkiej rodziny, klanu, wreszcie plemienia.

Prawo zwyczajowe odnosi się też do pojęcia własności, której poczucie w papuaskich społecznościach rolniczych – inaczej niż u Aborygenów – jest silnie rozwinięte. Każdy członek plemiennej wspólnoty jest od urodzenia identyfikowany jako przedstawiciel jednego z totemicznych rodów. Jest to przynależność obowiązująca przez całe życie, od której nie ma odwołania. Własność, tak jak posiadanie ziemi, jest zawsze czymś względnym. Uważa się, że ziemia wraz z porastającą ją roślinnością, drzewami, krzakami, skałami i potokami, należy w tym samym stopniu do żyjącego pokolenia, jak jego przodków i potomków, a także duchów miejsca. Zachodzi też relacja odwrotna: do danego kawałka powierzchni ziemi, wraz z roślinnością i przyrodą nieożywioną, która dla Papuasów też żyje swoim własnym życiem, należą wszyscy ludzie aktualnie żyjący, zmarli i ci dopiero mający się narodzić, a także *masalaje*¹³. Czyjaś rzecz można wziąć do ręki, można jej użyć, granicą ingerencji w cudzą własność stanowi ryzyko uszkodzenia jej. Nie wolno też samowolnie pozwalać sobie na takie traktowanie cudzych przedmiotów, które mogłyby wpłynąć na zmianę ich właściwości. Przedmiot należący do innych ludzi, nawet jeśli zostanie użyty do własnych potrzeb, nie może zmienić swoich właściwości.

¹³ Wyjaśnienie terminu *masalaj* przy opisie „domu obrzędu”.

Przywiązanie do „własnego” kawałka ziemi, typowe dla mentalności rolnika, obce jest nomadom, żyjącym w krajobrazie nienaruszonym przez człowieka. Dlatego „leśne” tymczasowe osady, gdzie tradycyjnie dominowały najmniej zaawansowane technicznie formy gospodarki rolnej, przez samych swoich mieszkańców nie były uważane za siedziby „ludów lasu”. Papuasi, choć od niepamiętnych czasów mieszkali w tropikalnej puszczy, zawsze bali się lasu, uważając go za żywioł obcy i nieprzyjazny. Las dla myślącego tradycyjnymi pojęciami Papuasa jest miejscem, w którym mieszkają demony, złośliwe duchy czyhające na ludzi i zwodzące ich ku zatracie w matorniakach i głębokich bagniskach. Lęk przed pozostaniem samemu w nocy w lesie poza macierzystą osadą jest wątkiem determinującym akcję licznych miejscowych opowieści.

Papuasi lękają się też „ludzi lasu”, niskorosłych mieszkańców zielonego interioru, którym melanezyjskie legendy często nadają cechy półdemoniczne. W opowieściach tych – jak się wydaje – zachowała się pamięć o najwcześniejszej fazie ludzkiego osadnictwa. Reprezentowały je wspomniane już wcześniej ludy, które pod względem rasowym odpowiadały typowi negryckiemu. Niscy wzrostem, pigmejowaci Negrycy przybyli na teren Nowej Gwinei około 50–60 tys. lat temu, korzystając z ówczesnego niskiego stanu wód oceanicznych. Ci zbieracze i łowcy nie naruszali środowiska i osiedlali się w miejscach o słabszej intensywności roślinności zielonej, w których – bez konieczności usuwania drzew i krzaków – można było sklecić kilka stojących obok siebie szałasów. W ten sposób, w pierwszym rzucie osadniczym, nowogwinejscy Negrycy opanowali prawdopodobnie większość obszarów nizinnych. Pamiętajmy wszakże, że chodziło tu o małe grupy, zajmujące duże obszary – gęstość zaludnienia była wówczas bardzo mała. Negrycy nie tyle więc „opanowali” wyspę, ile rozproszyli się na jej terytorium, nadając nowogwinejskiemu osadnictwu rzeczony już rys izolacji.

Kiedy później, 20–30 tys. lat temu, przybyły na wyspę kolejne fale populacji (odpowiadające murrayańskiej i karpentariańskiej fazie osadnictwa Australii), przybysze zaczęli stopniowo wypierać Negrytów w kierunku gór położonych w środkowej części lądu. Tam też, u podnóża wysokiego łańcucha Gór Śnieżnych (nazwa tradycyjna, obecna indonezyjska nazwa: Pegunungan Maoke), oraz ich wschodniego przedłużenia, Grzbietu Środkowego (Central Range), zachowały się etniczne relikty tej najwcześniejszej fazy osadniczej. Najwięcej cech recesywnych przetrwało u etnosów zamieszkujących indonezyjską Papuę: ludy Citak, Korowai, Kombai i inne, przez sąsiadów określane wspólnym mianem „ludzi lasu”¹⁴.

Wspólnoty owe, szczególnie budujące swe domostwa na drzewach Korowai, wyróżniają się niskim wzrostem. Ekologiczną niszą „ludzi lasu” są tereny skrajnie niedostępne, położone w górnych biegach rzek Pulau i Digul, gdzie wilgotny, bagnisty grunt sprzyja intensywnej podzwrotnikowej roślinności. Są to tereny o wyjątkowo słabym zaludnieniu, a lokalne, małe wspólnoty rozrzucone są na tyle daleko od siebie, że do niedawna niektóre z nich (u Korowai) nawet nie wiedziały

¹⁴ Współczesne nazewnictwo indonezyjskie przejęło tę manierę, określając etnosy żyjące na południe od Puncak Mandala jako *orang hutan* („ludzie lasu”).

o istnieniu sąsiadów o innym pochodzeniu etnicznym. Są to też miejsca, gdzie najpóźniej nastąpił pierwszy kontakt z białym człowiekiem: w wypadku Korowai stało się to w 1974 roku, u Kombai w 1982 roku. Tereny te mają typowo refugialny („ucieczkowy”) charakter: dalej nie można już było ustępować, gdyż od północy zieloną nizinę odgradza wysoka ściana gór.

Kilka miejsc o podobnym, choć bardziej zatartym kolejnymi migracjami charakterze znajduje się także w PNG. Ogólnie etnosy mniej lub bardziej związane z kulturą „ludzi lasu” nie występują już na wyspie w czystym charakterze, nigdzie też nie ma czystej rasy negryckiej. Wymienione relikty etniczne pozwalają jednak na ogólne odtworzenie przebiegu zmian migracyjnych na Nowej Gwinei w ciągu ostatnich kilkudziesięciu tysięcy lat. Negrycy, którzy początkowo osiedlali się wzdłuż wybrzeży, z czasem zostali wyparci do podnóży górskich lub w wyżynne doliny w głębi skalistych łańcuchów, w obu wypadkach zamieniając ekosferę typu namorzynowo-leśnego na leśno-tropikalną.

Papuascy przybysze reprezentowali niewiele wyższy pod względem zaawansowania technologii stan kultury materialnej. Podobnie jak Negrycy, byli zbieraczami i myśliwymi, być może jednak potrafili już gromadzić i przechowywać ziarna dzikich roślin, które następnie spożywano w miejscu obozowania. Podobnie jak pigmejscy sąsiedzi, mieszkali w szałasach, z tą jedynie różnicą, że ich szałas były obszerniejsze, zaś osady nieco ludniejsze. Papuasi, podobnie jak Negrycy, żyli w izolowanych grupach, byli stabilni terytorialnie, mimo półnomadycznego charakteru trzymali się tej samej okolicy i z reguły nie podejmowali ekspansji na sąsiednie tereny.

Taki stan rzeczy zmienił się najpóźniej około 9 tys. lat temu, kiedy to Nowa Gwinea, podobnie jak inne miejsca na Ziemi, stała się teatrem mezolitycznej zmiany, której efektem było upowszechnienie rolnictwa. Wiemy to dzięki odkryciu dokonanemu pod koniec XX wieku na bagnach Kuk, leżących w rozległej górskiej dolinie, w centralnej części wyspy (prowincja West Highlands w PNG): rozpoznane tam relikty kanałów irygacyjnych pochodzą z około 7 tys. p.n.e. Jak wskazują wyniki badań, uprawiano tam te same gatunki roślin jadalnych, które również dzisiaj są podstawą pożywienia w wiejskich regionach „wyżynnej” części wyspy.

Nowa Gwinea nie posiada wyżyn, przynajmniej w takim rozumieniu owego terminu, jaki odnosi się do wielkich, pozbawionych drzewostanu, płaskich obszarów wyżynnych Azji i Afryki. Nie rozwinęła się tutaj też kultura wyżyn górskich, typowych dla Andów czy Tybetu, gdzie podstawą egzystencji stała się hodowla. „Wyżyny” Nowej Gwinei to właściwie szerokie górskie doliny, wszelako rozległe na tyle, że dają możliwość bardziej skondensowanego osadnictwa rolnego.

Typowym przykładem może być tutaj dolina rzeki Baliem w indonezyjskiej Papui oraz łańcuch dolin w środkowej partii Wyżyn (*Highlands*) w PNG. Są to miejsca również relatywnie izolowane z racji trudnych do przebycia, wysokich pasm górskich, okalających je zarówno od północy, jak i od południa (z tego też powodu rozległa i ludna dolina Baliem została odkryta dopiero w 1938 roku podczas rekoniesansowego lotu awionetki). Znacznie łatwiejszy pod względem komunikacji

i transportu szlak łączy je na równoleżnikowej osi zachód – wschód. Wzdłuż tejże osi poruszali się zapewne kolejni migranci. Pierwsi Papuasi zamieszkali tutaj, podążając za Negrytami, już w najwcześniejszej fazie osiedleńczej. Po 50 tys. r. p.n.e., tutaj też powstały pierwsze, stosunkowo duże i stosunkowo gęsto osadzone osiedla.

Tą samą drogą dotarły tutaj wynalazki epoki mezolitycznej i neolitu, kiedy to szybko wzrastająca liczba ludności Ziemi zmusiła część jej mieszkańców do intensyfikacji produkcji zapewniającej środki do przeżycia. Od strony archipelagów indonezyjskich, gdzie rozwinęła się kultura rolna uprawy kokosa i drzewa chlebowego, przetransportowano tutaj techniki, które – adaptowane do miejscowych warunków – stworzyły nowogwinejską odmianę prostego rolnictwa. Jest kwestią do dyskusji, czy techniki te importowano, czy trafiły tutaj one z jakąś kolejną falą osadników. Gdyby prawdziwą okazała się druga hipoteza, nowe ludy przemieszczałyby się tak, jak w średniowieczu migrowała w Europie pasterska ludność wołoska: wzdłuż łańcucha gór (Karpaty). Z tą różnicą, że rolnicy opanowałyby tu nie górskie stoki (kolonizacja właściwa dla wspólnot pasterskich), lecz doliny.

Tak czy owak „wyżyny” centralnej części wyspy stały się areną rozwoju najwcześniejszych kultur rolnych, współczesnych tym z Bliskiego Wschodu oraz znad wielkich rzek Chin. Uprawy otrzymywano przez wypalanie niewielkich połaci buszu; na wypalonym obszarze kopano dołki, w których składano nasiona uprawianej rośliny. Ten ekstensywny sposób kultywacji wymagał co kilka lat zmiany ziemiopłodu. Z uprawami przenoszono się więc na płaski stok sąsiedniego wzgórza, aby po kolejnych kilku latach powrócić na stare miejsce, gdzie gleba odzyskała swą żyzność.

Z rozwojem rolnictwa związane są dwa wynalazki, które determinowały kształt kultury materialnej ludów Nowej Gwinei przez tysiące lat aż do czasów obecnych. Drewniany kij kopieniaczy, służący do drążenia zagłębień w ziemi, używany jest do dzisiaj w wielu wioskach wyspy, w PNG, a w jeszcze większym stopniu w części indonezyjskiej. Kij kopieniaczy stał się też w wielu lokalnych kulturach symbolem pracowitości. Kamienne żarna do mielenia ziaren, wyjęte żywcem z epoki neolitu, nadal są niezbędnym elementem wyposażenia większości gospodarstw rodzinnych.

Kolejnym kapitalnym elementem miejscowej kultury stała się świnia, udomowiona lub raczej przetransportowana do Nowej Gwinei z zachodu, od strony Indonezji. W lokalnych wspólnotach rolnych zwierzę to stanowi podstawowy miernik zamożności rodziny. W wielu regionach do dzisiaj świnia jest przelicznikiem wszystkich poważniejszych aktów wymiany handlowej jako „waluta”, nadal nie dopuszczając do powszechnego obrotu zarówno pieniędzy PNG, jak i indonezyjskich. Niepisane kodeksy etyczne większości plemion głoszą, że w żadnym wypadku nie można ukraść świni, która jest podstawą utrzymania domowego gospodarstwa.

Do ważnych elementów kultur rolnych, wzbogacających aż do dzisiaj życie codzienne Papuasów, są naczynia z gliny, z reguły zdobione kolorowymi farbami,

a także palafity, czyli domy budowane na palach. Ten ostatni wynalazek wyraźnie wskazuje na miejsce, z którego przybyli eksporterzy rolnych technologii: w stawianych na palach domach także współcześnie żyje znakomita część ludów Indonezji, Malesji oraz Filipin.

Narodziny gospodarki rolnej pozwoliły miejscowym wspólnotom rozrosnąć się liczebnie i okrzepnąć. Powstawały więc duże wioski, które z czasem integrowały się w procesie wymiany technik rolnych oraz ziemiopłodów. Echem tej integracji jest istnienie do dzisiaj największych nowogwinejskich etnosów mówiących osobnymi etnolektami. Najliczniejszy z nich, lud Enga (od którego pochodzi nazwa jednej z prowincji PNG, co w tamtejszych warunkach jest ewenementem), szacuje się na około ćwierć miliona populacji. Sąsiedzi Enga, lud Huli, zamieszkuje rozległy teren w środkowej części prowincji Southern Highlands, na południe od głównego łańcucha Grzbietu Środkowego. Kolejnym dużym etnosem jest lud Melpa z okolic Mount Hagen (Western Highlands, zachodni sąsiedzi Enga). W indonezyjskiej Papui do tej kategorii wspólnot etnicznych należą Lani (w tradycyjnej literaturze mylnie zwani Zachodnimi Dani), mieszkający na zachód od Doliny Baliem, oraz Ekari, zachodni sąsiedzi Lani, których osady okalają węzeł komunikacyjny Enarotali, miasteczko leżące na północ od grani Pegunungan Maoke.

Wszystkie wymienione wspólnoty – Enga, Huli, Melpa, Lani i Ekari – do których dołączyć należy takie społeczności jak Dani (odkryci w 1938 roku), zamieszkujący Dolinę Baliem, reprezentują do dzisiaj żywą i barwną kulturę etniczną. Ich rodzime języki używane są powszechnie, przynajmniej w miejscach tradycyjnego zamieszkania (co jest kontrastem wobec dużej części etnolektów PNG, które wymierają, będąc zastępowane przez *tok pisin*, język porozumienia ponadetnicznego), a liczba aktywnych użytkowników lokalnej kultury wzrasta.

Wymiana idei, technik i towarów, za którą być może szła migracja, stworzyła oś komunikacyjną na linii wschód – zachód, równoległą do biegu górskich łańcuchów centralnej części wyspy. Jej powstanie było niejako rewolucyjnym wydarzeniem w pradziejach Nowej Gwinei, gdyż rzeczona oś przełamała tradycyjną izolację tego terytorium. Ludy mieszkające wzdłuż niej, choć nadal rozwijały się osobno, w pewien sposób się upodobniły, także pod względem języka. Współcześni lingwiści wyróżniają więc szeroką, liczącą około 400 etnolektów (połowa języków całej wyspy) rodzinę transnowogwinejską. Jej zasięg w dużej mierze pokrywa się z lokalizacją gór i górskich wyżyn. Pas języków rodziny transnowogwinejskiej, pozostając częścią zbioru języków zwanego językami papuaskimi – genetycznie niejednorodnego, niedostatecznie zbadanego i sklasyfikowanego – na tle „papuaskiej” mozaiki lingwistycznej jest jedynym językowym podzbiorem wyraźnie dającym się wyróżnić pod względem słownictwa i gramatyki.

Podstawę tradycyjnych upraw rolnych stanowi na Nowej Gwinei kilkanaście gatunków jamów (*Dioscorea L.* albo po polsku pochryzn), taro oraz kaukau, słodkie ziemniaki. Wymienione produkty od czasów neolitycznych do dziś są na wsi nowogwinejskiej najważniejszymi składnikami codziennego pożywienia. Taro, czyli kolokazja jadalna (*Colocasia esculenta*), lepiej przyjmuje się na obszarach

wyżynnych. Australijski lingwista Malcolm Ross z uprawą tej właśnie rośliny wiąże powstanie rodziny języków transnowogwinejskich (Ross 2005). Wraz z upowszechnieniem uprawy tej rośliny kultura rolna ekspandowała na kolejne obszary śródgórskich dolin, tworząc w finalnym efekcie równoleżnikowo rozciągniętą strefę etnolektów.

Z kolei jamy pełnią w kulturze nowogwinejskiej ważną rolę w obrzędowości, nakierowanej na integrację wspólnoty. Jako takie uważane są za rośliny o szczególnym statusie. Jamy występują w miejscowych mitach, są też objęte tabu – w wielu plemionach niektóre ich gatunki mogą uprawiać jedynie mężczyźni po inicjacji.

Stopniowe powiększanie zaludnienia, jako konsekwencja ulepszania technik uprawy, doprowadziło jednak do ważnych „skutków ubocznych” w postaci rywalizacji o ziemię. Ekstensywny sposób jej uprawiania wymagał zdobywania kolejnych arealów, co zwłaszcza na mniej urodzajnych terenach górzystych stanowiło problem, który wzrastał z pokolenia na pokolenie. Doprowadziło to do agresji lokalnych wspólnot wobec najbliższych sąsiadów, a w konsekwencji do wojen międzyplemiennych. Wojny te, toczone od niepamiętnych czasów aż do niedawna¹⁵, stały się specyficzną częścią kultury plemion rolniczych. Zaznaczyć tu należy, że na terenie, gdzie lokalne wspólnoty posługują się etnolektami z rodziny transnowogwinejskiej, w większości przypadków nie stosowano trwałej ekspansji, a poszczególne plemiona pozostały wierne niepisanej zasadzie trzymania się własnej okolicy, a w szczególności swojej niszy ekologicznej. Wojny toczono jednak w trybie rytualnym, z niemal coroczną regularnością. Przeważnie walczyły ze sobą dwa sąsiednie plemiona, rzadkością były wojenne koalicje, jak również dalsze wypady militarne.

Niektóre ze wspólnot prowadziły jednak, i to w sposób permanentny, wyprawy zbrojne, sięgające nawet kilkuset kilometrów. Należał do nich lud Marind, zamieszkujący zalesione niziny w górnych biegach rzek Biau, Kumbe i Merauke, przy południowym wybrzeżu wyspy, na pograniczu indonezyjskiej Papui i PNG. Aż do początku XX wieku Marindowie (w starszej literaturze zwani Tugeri) urządzali regularne napady na papuaską ludność u ujścia rzeki Fly, a także na mieszkańców Wysp Cieśniny Torresa.

Żyjący w Górach Owena Stanleya (PNG) Anga, zwani też Kukukuku, którzy w całej wschodniej części wyspy mają dziś renomę zawodowych rabusiów i morderców, od pokoleń atakowali austronezyjskie wspólnoty Watut i Wampar zamieszkujące wybrzeże zatoki Huon (prowincja Morobe), doprowadzając nawet do trwałej eksterminacji niektórych osad etnicznego pogranicza. Z kolei lud Asmat (dorzecze Lorentz i Pulau na południu indonezyjskiej Papui), który co prawda nie urządzał dalekich wypraw, z powodu swojej wojowniczości nie

¹⁵ W brytyjskiej części Nowej Gwinei pierwsze poważniejsze akcje władz kolonialnych zapobiegające wojnom międzyplemiennym, nastąpiły dopiero w latach 1954–1957, chociaż sporadyczne walki trwały tam jeszcze przez dwie dekady. W indonezyjskiej części wyspy zjawisko to, w jego nieskażonej postaci, trwało jeszcze dłużej. Ostatnią notowaną wojnę stoczyli tam we wrześniu 2006 roku górale Lani ze swymi zachodnimi sąsiadami Damal.

dawał przystępu kolonialnym władzom holenderskim, długi czas sprawiał też trudności administratorom przybyłym z Indonezji.

Co było powodem owych wojennych eskapad? Po części rabunek – ten motyw wyraźnie występował w działaniach Anga, zaludniających wyższe partie gór, mało wydajne ekonomicznie. Łupili oni zamożniejsze osady rolników i rybaków wybrzeża. Jednak stałym elementem tych wypraw było zdobywanie uciętych głów pokonanych wojowników. Zdobyta w walce głowa powiększała splendor powracającego z boju mężczyzny, dawała mu też uznanie i społeczną pozycję. U Anga, podobnie jak w niektórych innych plemionach, dopiero zdobycie głowy innoplemieńca, na ogół w rytualnej bitwie, dawało mu prawo do ożenku, a tym samym do uznania go za pełnoprawnego uczestnika wspólnoty. Co więcej, zyskiwał przewagi nie tylko w życiu doczesnym, ale i pośmiertnym, gdyż dekapitacja przeciwnika była tu równoznaczna z jego wiecznym podporządkowaniem zwycięzcy. U Marindów istniał zwyczaj, według którego ujęty jeniec przed pozbawieniem go głowy zmuszany był do wyjawienia imienia. Imię to zapamiętywał zwycięski wojownik – na ogół młody chłopak, jeszcze przed ożenkiem – by następnie przekazać je swojemu pierworodnemu synowi¹⁶.

Kultura łowców głów nie narodziła się na Nowej Gwinei. Przyszła tam z północnego-zachodu, od strony Sulawesi i Wysp Sundajskich, których najstarsze etnosy aż do połowy XX wieku pielegnowały zwyczaj gromadzenia głów pokonanych sąsiadów. Wspomniane grupy należą dziś językowo do rodziny austro-neozyjskiej, wydaje się jednak, że zwyczaj rytualnego odgławiania sięga czasów starszych i odnosi się do protopapuaskich mieszkańców terenu obecnej Indonezji.

Z kulturą łowców głów związany jest silny kult przodków, których sanktuaria znajdują się w rodowych siedzibach, lub też w obszernych domach zgromadzeń wspólnoty (ang. *longhouse*). Anga mumifikowali swoich zmarłych – szczególnie tych otoczonych za życia ogólnym szacunkiem – wędząc zwłoki w dymie spalonych krzewów. Procedura takiej mumifikacji trwała wiele dni, na ogół około miesiąca. Mimo rządowego zakazu z 1975 roku rytualna mumifikacja przodków jest tam nadal praktykowana, choć incydentalnie i dyskretnie.

Anga, podobnie jak kilka innych plemion „łowców głów”, gromadzili w domach wspólnoty także głowy swoich wodzów, zmarłych lub zabitych w walce. Według miejscowych wierzeń posiadanie głowy bohatera zapewnia „przelanie” jego męstwa, a także siły życiowej na aktualnego posiadacza. Ususzone głowy wybitnych wojowników były też traktowane jako swego rodzaju depozyt pomyślności plemienia, przekazywany kolejnym pokoleniom „kustoszy”.

Kolejną cechą wyróżniającą kultury „łowców głów” było znaczenie rytualnego kanibalizmu. W prekolonialnej Nowej Gwinei ludożerstwo – zarówno sakralne, jak i uprawiane z powodów praktycznych – było obyczajem dość powszechnym, ale w wojowniczych wspólnotach górskiego pasa przybrało ono

¹⁶ Ofiary często zamiast własnego imienia mówiły oprawcom jakiegokolwiek słowo – które później stawało się imieniem nowo narodzonego Marinda. W ceremonii nadania imienia potomkowi uczestniczyła też ususzona głowa pokonanego umieszczona między nogami młodego ojca. Głowę tę po oczyszczeniu z mózgu i chrząstek powlekano na powrót skórą zabitego.

wymiar ważnego spoiwa społecznego. Wyprawy rabunkowe Anga i innych były też w przeważającej mierze wypadami po „długie świnie”, jak nazywa się ludzi w centralnej części wyspy. Ujętych w niewolę zabijano i spożywano w osadach zwycięzców. Motywy owego kanibalizmu były podobne jak w wypadku kolekcjonowania głów pokonanych – wspólne zjadanie zwłok jeńca było ważnym symbolem integracji lokalnej wspólnoty plemiennej.

Wyróżniającym artefaktem wspomnianych kultur były kamienne siekiery. Specjalnie gładzone, o wąskim, podłużnym ostrzu i długiej łopacie, równoważące ciężar przedniej części topora, przytwierdzone były do drewnianego styliska włóknami drzew tropikalnych. Pierwsze egzemplarze tych narzędzi dostały się w ręce białych w 1933 roku w okolicach Mount Hagen, na terenie obecnej prowincji Western Highlands. We wschodniej części tej prowincji, w dolinach rzek Wahgi i Jimi, działały od niepamiętnych czasów swoiste manufaktury, w których owe siekiery wykonywano. W wytwory tych neolitycznych fabryk zaopatrywano nie tylko najbliższe okolice, ale także plemiona żyjące w odległości kilkuset kilometrów, bliżej oceanu. Wszystko wskazuje na to, że owa dobrze zorganizowana sieć zaopatrzenia funkcjonowała bez większych zmian przez tysiące, a może dziesiątki tysięcy lat, aż do połowy XX wieku, kiedy to ingerencja białego człowieka zakłóciła działanie starych struktur wymiany. Kamienne siekiery zresztą przestały być potrzebne, gdyż wyparły je bardziej skuteczne narzędzia metalowe.

Nowogwinejski wynalazek w postaci kamiennych siekier zrewolucjonizował stosunki na wyspie. Topory tworzone bowiem nie tylko w wersji bojowej, lecz także – i to znacznie częściej – na potrzeby gospodarcze. W rękach sprawnego użytkownika narzędzie to było wystarczającym środkiem do pozyskiwania pni nawet dużych drzew – co wcześniej nie było możliwe. Otworzyło to drogę do budowy większych konstrukcji drewnianych, jak chociażby wspomniane już domy wspólnoty (*longhouse*).

Istnienie manufaktur toporów nad Jimi i Wahgi oraz zasięg eksportu ich wytworów skłaniają do zastanowienia. Sugerują one istnienie – w odległej przeszłości, nieobjętej ani pisaną historią, ani nawet zmitologizowaną pamięcią żyjących pokoleń – wspólnot kulturowych na wyższym szczeblu technologicznego rozwoju niż ten zastany w momencie kolonialnej ekspansji. Porównanie z rozwojem precywilizacyjnych¹⁷ kultur rolniczych w innych częściach świata sugerowałoby podobny rozwój także tutaj, oczywiście pod warunkiem odpowiednio długiego czasu. W wypadku Nowej Gwinei warunek ten jest spełniony – chodzi o okres rządu 10 tys. lat dzielących nas od powstania rolniczych wspólnot „wyzynnej” części wyspy.

Nie znajdujemy tutaj jednak śladów dużych osad rolniczych, podobnych do tych z Mezopotamii (dolina Tygrysu), Chin (Huang Ho) czy Indii (baseny Indusu i Gangesu). Niewykluczone wszakże, że podobne duże i rozwinięte ośrodki jednak powstały. W drugiej połowie XX stulecia zainteresowanie uczonych wzbudził tzw. *ambum*, kamienna rzeźba wyobrażająca siedzące zwierzę,

¹⁷ Cywilizację za profesorem Andrzejem Wiercińskim (2010) definiuję jako zurbanizowaną kulturę.

prawdopodobnie kolczatkę. Rzeźba ta dowodzi wysokiego kunsztu artysty i nie ma odpowiednika we współczesnych kulturach etnicznych Nowej Gwinei, gdzie dominuje rzeźba drewniana, snycerka albo też surowa obróbka kamienia. Pochodzi sprzed 1,5 tys. lat p.n.e., odnaleziono ją w Enga, prowincji położonej dziś peryferyjnie w stosunku do administracyjnych centrów Papui-Nowej Gwinei, umiejscowionej wszelako w środkowym odcinku transnowogwinejskiego pasa językowego.

Podobnych rzeźb odnaleziono jeszcze kilka – w Enga i sąsiednich prowincjach śródgórskich. Być może w tej właśnie niszy ekologicznej istniała kultura wyższa, operująca doskonalszymi narzędziami i subtelniejszymi technikami obróbki kamienia. Czy zatem poprzednicy współczesnych Papuasów w zamierzchłych czasach byli w stanie budować kamienne domy? To pytanie zapewne na zawsze pozostanie w sferze spekulacji.

Kultura z Enga, nawet dysponując odpowiednim czasem rozwoju, nie mogła jednak rozwinąć się na podobieństwo kultur Mezopotamii czy Indusu, gdyż pozostając w skrajnej izolacji (góry otoczone tropikalnym lasem, brak dostępu do morza), musiałaby ulec stopniowej degradacji. Artefaktów podobnych do *ambum* na pewno spoczywa w ziemi znacznie więcej, ale na tak dużym i niedostępnym obszarze interioru wyspy, w ogarniętym anarchią młodym państwie postkolonialnym, jakim jest PNG, niemożliwe jest w tej chwili prowadzenie poważniejszych badań archeologicznych; niemożliwe jest nawet wytypowanie obszarów do potencjalnych wykopalisk.

Po twórcach rzeźby z Enga nie pozostał żaden ślad w pamięci ludów żyjących tam dzisiaj. Można więc przypuszczać, że ich rodzima kultura, słaba i bezbronna, padła ofiarą przesunięć demograficznych około 1000–500 r. p.n.e. Nowi przybysze, prowadząc ekspansję na terenie wybrzeży (szczególnie u wybrzeża północnego), zmusili dotychczasowych mieszkańców tropikalnych lasów do ucieczki w głąb lądu, ku górskim dolinom. Z kolei uciekinierzy zdobyli tam i zniszczyli osady bardziej rozwiniętych technologicznie, lecz słabszych militarnie mieszkańców Enga, Jimi czy Wahgi, prawdopodobnie mordując wszystkich mężczyzn. W ten sposób przybysze z nizin bezpowrotnie zniwelowali zarisy kultury, której istnienia dopiero teraz możemy się domyślać.

Ale kim byli owi pierwotni najeźdźcy, którzy zawładnęli nowogwinejskim wybrzeżem? Byli to przybysze z zachodu, wspomniani już Austronezyjczycy. Na Nowej Gwinei nie zagrzali długo miejsca, podobnie jak Normanowie na Wyspach Brytyjskich, wszelako pozostawili po sobie ślady do dzisiaj, chociażby w postaci kilku austronezyjskojęzycznych grup, rozsiedlonych na różnych odcinkach wybrzeża, a także na przybrzeżnych wyspach. Na zachodnim krańcu półwyspu Ptasia Głowa rozmieściły się plemiona grupy Waigeo, dalej na południe, na półwyspie Bomberai mamy Irarutu i Kuri, na wschód od nich, nad zatoką Cenderawasih (dawniej zwanej Geelvink), żyją Wandamen oraz Iresim. W PNG największym zespołem etnosów austronezyjskich są ludy zatoki Huon. Z południowej strony lądu, nad Zatoką Papuańską, znajdziemy Mekeu, Sinaugoro i Buhutu. Spośród ludów wysp przybrzeżnych warto wymienić mieszkańców

wyspy Biem, położonej 70 km od głównego lądu, na odcinku granicy między prowincjami Wschodniego Sepiku i Madang.

Austronezyjczycy stanowią chronologicznie ostatnią warstwę osadniczą, która składa się na etniczną panoramę autochtonicznej Nowej Gwinei.

Kultura materialna wyspy oparta jest na ogólnie dostępnych materiałach rodzimych: kamieniu, kości, muszli na rejonach przybrzeżnych, ale przede wszystkim na drewnie. Drewniana wytwórczość, począwszy od dzieł architektury, skończywszy zaś na drobnych przedmiotach codziennego użytku, choć zróżnicowana regionalnie pod względem stylu i bogactwa ornamentyki, nadaje kulturze wyspy jednolitą i rozpoznawalną cechę.

Ogólnie rzecz biorąc, bogatsze w formy są etniczne kultury północy, która znalazła się w kręgu intensywniejszych wpływów Austronezyjczyków. Rdzennie papuaskie kręgi wytwórcze reprezentują na ogół dzieła uboższe formalnie oraz skromniejsze w ekspresji. Nie jest to jednak reguła sztywna, gdyż na ten podstawowy podział zachodzą jeszcze różnice między poszczególnymi lokalnymi wspólnotami etnicznymi.

Można wyróżnić dwa większe etnosy lub ich zbiory reprezentujące kulturę materialną rozbudowaną formalnie i estetycznie dojrzałą. Pierwszy z nich to rejon basenu dolnego Sepiku (prowincja East Sepik w PNG). Mieszka tam kilka większych oraz kilkadziesiąt mniejszych grup językowo-etnicznych. Do większych należy zaliczyć Arapeszów, dzielących się na trzy podgrupy: Bumbita, których wioski znajdują się pomiędzy wybrzeżem Oceanu Spokojnego a granią Gór Księcia Aleksandra, Bukiyip, górali z dolin południowych stoków, oraz Mufian mieszkających na zachód od Mapriku, lokalnego ośrodka miejskiego. Abelamowie, sąsiedzi Arapeszów, żyją również w Górach Księcia Aleksandra. Nad Yuat, południowym dopływem Sepiku, znajdziemy Mundugumorów, znanych dzisiaj bardziej pod etnonimem Biwat. Na zachód, w górę rzeki, do większych etnosów należą też Czambri, których w polskiej literaturze fachowej od czasów Malinowskiego zwie się Czambulijczykami.

Rejon Sepiku uznawany jest za najbogatszy estetycznie w skali całej Nowej Gwinei. Za jego wizytówkę można uznać tzw. domy duchów (*haus tambaran* w tok pisin). To lokalne wydanie znanych na całej wyspie domów wspólnoty lub domów zgromadzeń mężczyzn. Arapeski *haus tambaran* okolic Mapriku jest jednak w większym stopniu „świętynią” niż „zborem”.

Upowszechnione w literaturze światowej określenie *haus tambaran* może mylić. Ogólnym w PNG określeniem ducha, w tym wypadku ducha miejsca, jest *masalaj*. Duchy te związane są raczej z konkretnym *locum* w postaci kamienia, jeziorka, połaci lasu czy uroczyska niż z czczącym go rodem lub plemieniem. Lokalna wspólnota krwi, żyjąca w pobliżu mieszkania ducha, może go jednak obłaskawić i oswoić – i w tym sensie uważać za ducha rodu. *Masalaj*, niezadowolony, może jednak zawsze wypowiedzieć swoje łaski i zwrócić się przeciw ludziom. Termin *tambaran* oznacza natomiast całość obrzędów związanych z duchami przodków, stosuje się je też na oznaczenie tajemnicy. W tym sensie *haus tambaran* można przetłumaczyć jako „dom obrzędu” czy też „dom misterium”.

Haus tambaran jest centralną budowlą każdej większej arapeskiej wioski w okolicy Mapriku. Buduje się go w pobliżu *agehu*, placu zgromadzeń wioskowych i centralnego miejsca życia wspólnoty. W tym sensie *haus tambaran* jest domem całej społeczności, ale nie każdy, nie zawsze i nie w tym samym stopniu ma do niego dostęp.

Budowa „domu obrzędu” jest dla wioskowej wspólnoty przedsięwzięciem, do którego przygotowania mogą trwać nawet kilkadziesiąt lat. Do ich budowy Arapese używają najdorodniejszych i najroślejszych drzew, które wybiera się i przeznaczają do tego celu już w pierwszych latach ich wzrostu. Wybiera się drzewa z gatunków o najtwardszym drewnie: kwila i garamut (oba gatunki zwane są „drzewami żelaznymi”). To nie jedyne ograniczenie, można użyć wyłącznie drzewa rosnących w „miejscach masalajowych”. Opiekunom przeznaczonych na budulec drzew chodzi w tym wypadku o to, aby wzrostu drzewek nie skaził kontakt z siłami nieczystymi: opieka ducha miejsca ma je od tego uchronić. Każde pojedyncze drzewo należy więc do innego rodzaju związanego z danym *masalajem*, i ród ten ma obowiązek doglądania jego wzrostu. Ponieważ cykl wzrostu „drzew żelaznych” trwa dłużej niż jedno pokolenie, obowiązek opieki przechodzi z ojca na syna. Sam transport ściętych drzew trwa do dwóch tygodni.

Do budowy „domu obrzędu” stają w osadzie wszyscy zdolni do pracy mężczyźni, ponadto zaprasza się do niej wybranych mężczyzn z sąsiednich wiosek. Nie ma tutaj „architekta” ani nadzorca budowy. Zespół snycerzy i malarzy belek naradza się przed rozpoczęciem każdej fazy budowlanej. O wysokości świątyni decyduje wzrost najwyższych drzew przeznaczonych na osie konstrukcji. O rozpoczęciu budowy decyduje jednak wódz lokalnej wspólnoty, ogłaszając ten moment biciem w *garamut*, ceremonialny bęben. Istnieje także wewnętrzna organizacja zespołu robotników, którzy dzielą się na *artele* (tj. *moiety*, czyli uzupełniające się połowy plemienia) według podziału na totemy. Podczas gdy jedną grupę stanowią „biali”, czyli przynależni do totemu białej papugi, drugą tworzą „czarni” z totemu jastrzębia. Wizerunki totemicznych zwierząt często wieńczą szczyty ukończonych świątyń.

Dwupodział występuje także w wyodrębnianiu grup *sal* i *awar*, czyli „starszych” i „młodszych braci”. „Starsi bracia” tworzą uprzywilejowany cech rzeźbiarzy i malarzy. „Młodzi” to niewykwalifikowana siła robocza.

Wznoszenie „domu obrzędu” planuje się zazwyczaj na okres zbierania plonów, aby nikomu z budujących nie zabrakło pożywienia. „Starszym braciom” pożywienie to sporządzają wyłącznie mężczyźni, aby pozbawić artystów, odpowiedzialnych za tworzenie kluczowych, „wrażliwych” sakralnie elementów świątyni, nawet pozoru kontaktu z kobietą w okresie menstruacji. Ich nieczystość mogłaby przejść na wykonywane przez nich dzieło – a to zwyczajowe prawo arapeskie uznaje się za wielkie wykroczenie. Dlatego „starsi bracia” są grupą otoczoną szczególnym tabu. Miejsce ich pracy odgradza się specjalnym płotem, aby uniemożliwić im kontakty z osobami z zewnątrz, a także zasłonić przed niepowołanym spojrzeniem. Także młodszy poddawani są pewnym tabuistycznym rygorom: do pracy w tym zespole dopuszcza się jedynie mężczyzn po inicjacji.

Każdy artel ma w swoim składzie „brygadowego” czarownika, którego jedynym zadaniem jest troska o to, by nikt z zespołu nie utracił wewnętrznej mocy, niezbędnej przy pochłaniającej energię budowie.

Do budowy „domu obrzędu” nie wolno używać gwoździ ani nawet drewnianych kołków. Belki konstrukcji nośnej łączy się ze sobą za pomocą lian i włókien roślinnych. Niedopuszczalne jest też nacinanie belek na zrąb. Mimo pozornego braku ogólnego nadzoru rzadko się zdarza, aby tak powstający budynek świątynny uległ zawaleniu. Kiedy jednak to nastąpi, zespół robotników natychmiast szuka winnego. Odnalezionego winowajcę odsyła się z budowy. To jedyna kara: Arapesze unikają tu drastycznych sankcji, gdyż uważają, że czas spędzony przy budowie świątyni jest czasem świętym, którego nie mogą zakłócać żadne spory.

Więźbę dachową pokrywa się liśćmi drzewa *marata*.

Kiedy „dom obrzędu” uznaje się za ukończony, do jego wnętrza spuszcza się ze szczytu ukrecony z lian powróż, do którego przywiązane są kości przodków oraz szczątki totemicznych zwierząt. W świątynnej przestrzeni zwisają one na konstrukcji o kształcie trójgraniastego stożka.

Gotowy budynek, z charakterystycznie wygiętą do środka kalenicą dachu, przybiera kształt podobny do siodła albo łodzi. Szczególnie efektownie wygląda szczyt, smukły i wznoszący się wysoko, z reguły ozdobiony totemiczną rzeźbą albo wizerunkiem słońca. Ten element jest dodatkiem dwudziestowiecznym, narodzonym pod wpływem estetyki europejskiego Zachodu, gdyż starych „domów obrzędu” na ogół nie wieńczono żadnymi rzeźbami ani wizerunkami. Podziw wzbudza też widok fasady. Czołowa ściana zewnętrzna, nachylona do przodu, tworzy sylwetkę, po której już z daleka można poznać przeznaczenie budynku. Wychylenie od pionu wzrasta w miarę wysokości, zatem szczytowa część frontonu wysunięta jest znacznie poza podstawę domu.

Na frontonie wyobrażony jest świat przodków. Ich drewniane postacie przedstawione są hieratycznie bez uwzględnienia naturalnych proporcji. Są statyczne, a wyrzeźbione twarze pozbawione są wyrazu. Zwracają uwagę nienaturalnie duże oczy. Wizerunki przodków noszą odznaki przynależne wodzom: rzeźby zdobi się ornamentem z muszelek, ich twarze pomalowane są też we wzory, jakimi zdobi się plemiennego dowódcę wyruszającego na wojnę. Ich głowy wieńczą pióropusze z piór białej papugi.

Powyżej poziomu z przedstawieniami duchów przodków maluje się stylizowane wizerunki zwierząt: psów, nietoperzy, jaszczurek czy też owadów. Nad nimi, w części szczytowej frontonu, umieszcza się kilka kolejnych figur przodków, których twarze zasłaniają maski. Całość frontonu tworzy efektowną, kolorową płaszczyznę pokrytą malaturami na powierzchni 100–200 m². Malunki tworzone są farbami naturalnymi, uzyskanymi z minerałów albo barwników roślinnych. Kanoniczne kolory to biały, czarny, żółty i ceglastoczerwony. Wizerunki maluje się za pomocą szpatulek z trzciny cukrowej, których końce pomocnicy artystów przed użyciem żują, aby je zmiękczyć. Drobniejsze szczegóły uzupełniało się pędzelkami z ptasich piór, dziś już powszechnie wypartymi przez pędzle kupowane w sklepach.

Od góry fronton zabezpieczony jest przez „tympanon” wykonany z maty, od dołu opiera się on na bogato zdobionej belce fryzowej (*bueń*). Również na niej umieszcza się rzeźbione wizerunki duchów przodków. Dawniej umieszczano tu czaszki. Tradycyjny *bueń* wykonuje się z dwóch połówek osobnych pni, które dopiero po dokładnej obróbce łączy się w jedną belkę. Każdą z tych połówek ociosuje i rzeźbi inny artel ciesielski. Z belki fryzowej zwisa inna mata, dwubarwna, o zygzakowatym geometrycznym ornamentcie. W macie znajduje się niski otwór, przez który można wejść do środka.

Wstęp do wnętrza świątyni, podobnie jak uprawa jamów, zastrzeżony jest jedynie dla mężczyzn po inicjacji. Wejście do „domu obrzędu” jest niskie, a wchodzący muszą się pochylić, aby wejść do środka. Symbolizuje bowiem drogę do łona matki, symbolu ważnego w rodzimej religii Arapeszów, kórych naczelną boginią jest Pramatka Aczakoik. W środku znajdujemy całą galerię drewnianych posągów ludzkich i zwierzęcych. Wszystkie są pomalowane. Wizerunki ludzkie, z rysami twarzy wymodelowanymi na charakterystyczny kształt litery T, przedstawiają posągi przodków, którym obecni w świątyni wierni składają ofiary, prosząc o pomyślność dla siebie i rodziny. Umieszczono tu także święte maski uplecione z gałązek drzewa *rotang*. Na wolnych miejscach przy ścianach spoczywają egzemplarze broni używanej w wojennych wyprawach: bojowe topory, włócznie i łuki. Przechowuje się tu również instrumenty muzyczne, w szczególności święte flety, używane w najbardziej uroczystych i tajemniczych momentach religijnych ceremonii. Ich nazwa, *bueń*, pochodzi od wspomnianej belki fryzowej świątyni. Obok fletów znajdujemy też kilka rodzajów ceremonialnych bębnów.

„Dom obrzędu” jest więc nie tylko sanktuarium, lecz także rodzajem muzeum, składnicą przedmiotów, które w różny sposób wiążą się z sakralnym wymiarem arapeskiego życia i które tutaj, we wnętrzu świątyni, znajdują schronienie przed niepowołanym spojrzeniem.

Oryginalny kształt tych świątyń wskazuje na ich pochodzenie. Bardzo podobne budynki stawia się do dzisiaj na terenie Indonezji, chociażby u Bataków z Sumatry albo u Toradża na Sulawesie (*tongkoman*). Oba wspomniane ludy, reprezentujące austronezyjską grupę językową, należą do jednych ze starszych etnosów sundajskich archipelagów. Nie są to świątynie, ale domy mieszkalne albo gospodarcze, lecz również i w takich przypadkach pełnią funkcje parasakralne. Podobnie jak arapeskie, sundajskie „domy duchów” są bogato zdobione. Jest tutaj także miejsce na figury przodków albo stylizowane na wizerunki zwierząt (bawół, wąż albo krokodyl) posągi bóstw. Umieszczanie tych wizerunków ma wspierać pomyślność mieszkającej w domu rodziny; jeśli jest to spichlerz, stylizowane postacie przodków strzegą zgromadzone wewnątrz zbiory.

Arapescy twórcy „domów obrzędu” nie uważają się za artystów, gdyż w ich własnym pojęciu nie tworzą rzeczy pięknych. Pojęcie piękna nie występuje w papuaskiej kosmologii, obecny w języku tok pisin zwrot *nais pela lu* oznacza coś ładnego, bez głębszych konotacji. Cieśle i malarze arapeskiej świątyni nie tyle tworzą, ile odtwarzają rzeczywistość – tak jak sami ją widzą (patrz też: Tuzin 2000, 2011).

Na przeciwległym brzegu wyspy, nad nizinnymi brzegami Morza Arafura (wybrzeże Casuarina), rozmieszczone są siedziby ludu Asmat. Etnos ten znany jest jako wytwórcy drewnianych, stojących rzeźb, pełnopostaciowych przedstawień postaci ludzkich. Podobnie jak u Arapeszów, wyobrażają one duchy przodków. Asmatowie wierzą, że ludzie powstają i rodzą się z drzew, podobnie po śmierci duch człowieka wraca do „jego” drzewa. Rzeźby duchów nie wyczerpują inwencji tego ludu, który wydaje z siebie pokolenia znakomitych snycerzy. Zarówno pełnopostaciowe rzeźby, jak i zdobienia Asmatów zachowują wyrafinowane, poza rejonem Sepiku nieznanne u innych ludów wyspy formy, zadziwiające dynamiką kształtu lub też ażurową subtelnością ornamentacji.

Asmatowie, którzy jak inni Papuasi są rolnikami, zachowali w kulturze wiele wspomnień o dawniejszym okresie swojej egzystencji. Żyjąc w bliskim sąsiedztwie lasu, czerpią zeń ekonomiczne korzyści. Las jest także ważnym elementem ich kosmologii. Jeszcze więcej kulturowych związków z tropikalnym lasem mają ich sąsiedzi, żyjący w głębi lądu, w górnych biegach rzek, przy których Asmatowie założyli swoje wioski. Godni wspomnienia są Korowai, którzy z niezwykłą sprawnością budują drewniane domy w koronach drzew. Domy te, dostępne za pomocą drabinek uplecionych z lian, umieszczone bywają na znacznej wysokości, nierzadko dochodzącej do 45 m. Utrzymują je wysokie pale, które wszelako nie dźwigają całego ciężaru domu wraz z jego mieszkańcami – ciężar ten za pomocą bocznych konstrukcji rozłożony jest także na inne strony. Domy Korowai zresztą nie są ciężkie, ich ażurowy szkielet pokrywa niewiele ważący dach z liści palmowych.

Można przypuszczać, że Korowai nie wspięli się ze swoim wynalazkiem na wysokie i trudno dostępne poziomy lasu, lecz zasiedlali je już wcześniej, zanim poznali sztukę budowy domów. Sztukę tę ich przodkowie przejęli około 10 tys. lat temu wraz z rozwojem kultur rolnych na Nowej Gwinei. Jako lud leśny dostosowali więc nowo poznaną technikę budowlaną do rodzimego, tradycyjnego sposobu życia. Warto pamiętać, że jeszcze do niedawna w podobny sposób budowali swoje domostwa Aetowie, Negrycy zamieszkujący archipelag Filipin, głównie zaś północne rejony wyspy Luzon.

Porównując kultury etniczne ludów dolnego i górnego biegu rzek wpadających do Morza Arafura z analogicznymi kulturami etnosów basenu Sepiku, można dostrzec jeszcze jedno, zasadnicze podobieństwo. Bogactwo form i estetyczna różnorodność, a także wyraźne relikty archaicznych form kulturowej ekspresji wskazują na istnienie w jednym i drugim regionie niewygasłych etnicznych substratów, na które dopiero nałożyły się kultury późniejsze. Ten stratygraficzny układ etniczny, w którym można wyróżnić kolejne wpływy następujących po sobie ludów, typowy dla obszarów pogranicza, nie jest czymś zwyczajnym na Nowej Gwinei, gdzie większość plemion reprezentuje raczej jednorodny pod względem etnicznym styl kulturowy.

Można to objaśnić statycznością zasiedlenia oraz izolacją, pamiętajmy również, że najazdy, które się tu w prehistorii odbywały, z reguły skutkowały eksterminacją przynajmniej męskiej części populacji (co prawdopodobnie przypadło

w udziale uczestnikom wspomnianej już kamiennej kultury z Enga). Plemiona, które osiedlały się na miejscu pokonanych, urządzały więc po swojemu zdobyte tereny. Rejon Sepiku, a także obszar zasiedlenia ludu Asmat i ich najbliższych sąsiadów, był – jak widać – na tyle ludny i bogaty pod względem kultury, że kolejni zdobywcy, rezygnując z eksterminacji, z czasem zasymilowali się z podbitą nacją.

Nowa Zelandia i mniejsze wyspy Oceanii

Opisywany tutaj obszar Oceanii składa się z trzech wielkich regionów: Melanezji, Mikronezji i Polinezji. Z obszaru tego wyłączyliśmy należącą do Melanezji Nową Gwineę z racji osobnego, rolniczego charakteru jej tradycyjnej kultury etnicznej. Pozostałe terytoria łączy ze sobą morski typ kultury ludów morza, znajdujący odbicie zarówno w tradycyjnej kosmologii, estetyce i obyczajowości, jak i strukturze społecznej, a także gospodarce rodzimych etnosów.

Do Melanezji zaliczamy wyspy i archipelagi rozmieszczone na wschód od Nowej Gwinei. Najbliżej tej wyspy znajdziemy archipelagi d'Entrecasteaux oraz Luizjady, na północ od nich – Nową Brytanię, Nową Irlandię i Wyspy Admiralicji, rozległym łukiem okalające Morze Bismarcka. Dalej na wschód, oddzielona rowem oceanicznym, leży wyspa Bougainville, należąca już do grupy Wysp Salomona. Wszystkie wspomniane dotąd wyspy należą do Papui-Nowej Gwinei. Większość archipelagu Wysp Salomona stanowi niepodległe państwo pod tą samą nazwą. Kolejnymi melanezyjskimi archipelagami-państwami są Vanuatu (dawniej zwane Nowymi Hebrydami) i Fidzi. Samotna wyspa i jednocześnie państwo Nauru leży pośrodku Basenu Melanezyjskiego oddzielającego Melanezję od Mikronezji. Obszarem politycznie zależnym od Francji jest Nowa Kaledonia; inne terytorium francuskie, Wallis i Futuna, leży już w pasie przejściowym pogranicza z Polinezją.

Mikronezja (nazwana tak od małej powierzchni składających się na nią wysp) leży na północ od Melanezji. Zaliczamy do niej – patrząc od wschodu – Palau, republikę Mikronezji, Wyspy Marshalla oraz Kiribati. Wszystkie wymienione terytoria stanowią niepodległe państwa. Mariany Północne są kolonią – oficjalnie „terytorium stowarzyszonym” – Stanów Zjednoczonych.

Listę obszarów Polinezji – ze wszystkich trzech najbardziej rozległego – otwiera Polinezja Francuska, „terytorium zamorskie” Francji, z największą wyspą Tahiti, należącą do archipelagu Wysp Towarzystwa. Do Polinezji Francuskiej należą też archipelagi Tuamotu, Tubuai oraz Markizy. Bardziej na zachód położone są Tuvalu i Tonga, stanowiące jednocześnie niepodległe państwa. Leżący pomiędzy nimi archipelag Samoa w części zachodniej jest niepodległą republiką, we wschodniej – terytorium Stanów Zjednoczonych. Rozległy archipelag Hawajów, leżący w północnej partii Oceanu Spokojnego, jest stanem USA; Pitcairn należy do Wielkiej Brytanii, a Wyspa Wielkanocna do Chile. Osobno należy wymienić niepodległą Nową Zelandię, która składa się z Wyspy Północnej oraz

Wyspy Południowej. Do tego państwa należą też archipelagi Tokelau i Wyspy Cooka. Wśród terytoriów Oceanii Nowa Zelandia stanowi wyjątek z powodu swojej wielkości przekraczającej sumę powierzchni wszystkich pozostałych wysp (nie licząc Nowej Gwinei), a także z racji położenia na skrajnym południu Polinezji.

Pozostałe archipelagi, na które składa się zazwyczaj od kilku do kilkunastu, rzadziej kilkudziesięciu wysp i wysepek, są niewielkie, ich lądowa powierzchnia wynosi zaledwie od kilkudziesięciu do kilkuset kilometrów kwadratowych, co oznacza rząd wielkości dużego europejskiego miasta. Jedynie wyspy Archipelagu Bismarcka, Wyspy Salomona, Fidżi i Hawaje dochodzą do rzędu wielkości 20–30 tys. km² (30 tys. km² odpowiada powierzchni Belgii). Archipelagi te rozrzucone są na oceanicznej osi o przeciętnej długości 2–3 tys. km. Oddziela je od siebie ocean; dystans pomiędzy poszczególnymi z archipelagów wynosi 2–3 tys. km, a nawet – jak w przypadku Hawajów – do 5 tys. km.

Już same te liczby dają wyobrażenie o charakterze całego regionu, który można traktować raczej jako luźną federację niewielkich skrawków lądu w głębi Pacyfiku. Zrozumiałe, że jedynym komunikacyjnym łącznikiem, który w przeszłości scalał ten region, była żegluga morska. To zdeterminowało kulturę Oceanii.

Mniejsze wyspy są pochodzenia wulkanicznego lub powstały jako atole koralowców (te ostatnie są typowe dla Mikronezji). Wyspy koralowe są płaskie, krajobraz wysp powstałych na skutek erupcji wieńczy widok stożka wygasłego bądź czynnego wulkanu. I tu, i tam większość powierzchni porasta tropikalna roślinność, przy czym na wyspach wulkanicznych las deszczowy pnie się po stokach aż do granicy wysokości wegetacji. Wybrzeża okalają plaże, kamieniste bądź piaszczyste.

Na tej to naturalnej scenie rozgrywały się dzieje człowieka, które z braku pisanej spuścizny przepadły dla pamięci współczesnych pokoleń. Jedno można powiedzieć na pewno: właściwym „teatrem dziejów” było tu zawsze morze, zaś ląd jako taki, który gdzie indziej jest miejscem wędrówek ludów, wojen i rewolucji, stanowił tylko przystanki owych prehistorycznych akcji.

Z faktu tego wypływa kolejna konsekwencja: charakter i porządek zasiedlenia Oceanii przez człowieka. Na początku tego rozdziału zakreśliliśmy historię kolonizacji regionu przez Austronezyjczyków, autochtoniczną ludność Oceanii. Naszkicowane w kilku słowach dzieje osadnictwa, mieszczące się w schemacie „od – do” oraz lepiej lub gorzej sprecyzowanej chronologii, robią wrażenie logicznych i zdeterminowanych, zwłaszcza gdy czytelnik będzie śledził postępy kolonizacji z mapą w ręku.

Rzeczywistość nie wyglądała jednak tak prosto. Pamiętajmy, że mamy do czynienia zarówno z rozległymi ramami czasowymi (rząd tysięcy lat), jak i z wyjątkowo dużą powierzchnią oceanu, którą wcześni żeglarze, dysponujący mało zaawansowanymi technicznie środkami transportu, przemierzali miesiącami bez wiedzy, dokąd dopłyną. Na zastany z perspektywy współczesnego obserwatora efekt ludzkiej kolonizacji musiały się więc złożyć liczne nieudane i chaotyczne, czasem zaś wręcz przypadkowe próby penetrowania Pacyfiku.

O tym wszystkim musimy pamiętać, zanim – myśląc o rodzimych etnosach Oceanii – zaczniemy operować kategoriami „kręgów kulturowych”. Kręgi takie tworzą się dopiero w sytuacji, gdy komunikacja, morska bądź lądowa, jest już zjawiskiem ustabilizowanym. Dopiero bowiem stabilizacja, i to w dłuższym okresie, pozwala międzyetnicznej komunikacji odegrać rolę czynnika kulturotwórczego.

W przypadku Melanezji komunikację taką zdeterminowały czynniki atmosferyczne. Monsuny wiejące każdego stycznia z zachodu na wschód – od Morza Jawajskiego ku Morzu Arafura, zatoce Karpentaria i Cieśninie Torresa – niejako same nadawały kierunek morskiej migracji. Płynąc z wiatrem, pierwsze pokolenia austronezyjskich żeglarzy mogły dostać się jeszcze dalej, do basenu Morza Koralowego, a nawet do Morza Fidži, znacząc w ten sposób późniejsze granice zasiedlenia Melanezyjczyków. Dalej jednak rozciągał się ocean, jak się wydaje, możliwy do przebycia tylko w dużej, solidnej łodzi z bocznymi wysięgnikami, typowej dla Polinezyjczyków. Jak już wiemy, ci ostatni opanowali wschodnie obszary Pacyfiku dopiero około XIII stulecia.

Czy jednak, docierając do najdalszych wysp oceanu, byli pierwszymi ludźmi, którzy się tam pojawili? Na to pytanie nie można odpowiedzieć prostym „tak”. Wśród około tysiąca *moai*¹⁸, znajdujących się do dziś na Wyspie Wielkanocnej, znajduje się niepodobny do innych posąg *tukuturi*. Kształt głowy postaci i rysy jej twarzy, przypominające filipińskiego Negrytę albo rzeźbione postacie Olmeków, kontrastują z długogłowymi i długonosymi obliczami *moai*. Klęcząca postawa może wskazywać, że figura przedstawia pokonanego wodza, upokorzonego przez polinezyjskich zwycięzców.

W jaki sposób Negryci, niedysponujący łodziami, a już na pewno takimi, które zdołałyby stawić czoła wysokim falom Pacyfiku, mogliby dostać się na Wyspę Wielkanocną? Wyczerpująca odpowiedź na to pytanie wykracza poza temat tej pracy. Pewną wskazówką mogą być wyniki badań DNA, przeprowadzone w 2016 roku przez zespół brytyjskich, amerykańskich oraz indonezyjskich genetyków¹⁹ na szczątkach kobiecych z Vanuatu i Tonga. Kobiety te żyły 3 tys. lat p.n.e. w kręgu wspomnianej już kultury Lapita. Badania wykazały ich bezpośrednie pokrewieństwo ze współcześnie żyjącymi ludami Azji Południowo-Wschodniej: Atayal na Tajwanie oraz Kankanaey na filipińskiej wyspie Luzon. Brak tam natomiast śladów genotypów melanezyjskich.

Okazuje się więc, że pierwsza fala austronezyjskich osadników, około 3 tys. lat p.n.e., w stosunkowo krótkim czasie przepłynęła olbrzymi dystans dzielący wyspy Morza Filipińskiego od centralnych archipelagów Polinezji (Vanuatu i Tonga, ośrodek kultury Lapita). W tej drodze na wschód śmiali żeglarze minęli Nową Gwineę, opływając ją od strony północnej, oceanicznej i nie wchodząc w związku genetyczne z jej mieszkańcami. Jakaś odnoga tej fali trafiła jednak na obszar Archipelagu Bismarcka, gdzie doszło do amalgamacji obu etnosów – Austronezyjczyków i melanezyjskich autochtonów. Stamtąd dopiero po jakimś

¹⁸ O tych obiektach piszemy niżej.

¹⁹ Por. Genomic insights into the peopling of the Southwest Pacific (2016). *Nature*, 538, 510–513.

czasie ich potomkowie, z pewnością wykorzystując wynalazek łodzi z wysięgnikami, również popłynęli na wschód, śladem pionierów, i w Polinezji mieszała się z wcześniejszymi przybyszami. Negroidalny w typie urody wódz, wyrzeźbiony w figurze *tukuturi* na Wyspie Wielkanocnej, mógł więc być reprezentantem drugiej po Austronezyjczykach, melanezyjskiej już fali osadniczej, która na ulepszonych łodziach zdołała dotrzeć dalej niż jej prekursorzy. Otóż na Wyspie Wielkanocnej być może właśnie ta ludność, w XIII wieku, uległa najazdowi, jednakowoż zdobywcy reprezentowali tam nie pierwszą, ale już drugą falę ekspansji austronezyjskich żeglarzy.

Wspomniane *moai* to po dziś dzień obiekt nieustających kontrowersji. Cel stworzenia z wulkanicznego tufu prawie 900 wysokich, czasem gigantycznych rozmiarów ludzkich postaci nadal nie został w pełni wyjaśniony, aczkolwiek najbardziej przekonuje hipoteza mówiąca, że chodzi tu o wyobrażenie rodowych przodków. Przeznaczeniem każdego z *moai* (nie wszystkie zdążono ustawić) było, jak się wydaje, patronowanie i straż nad okolicą z wysokości kamiennej platformy *ahu*. Olbrzymią większość *moai* ustawiono wzdłuż wybrzeża, być może w miejscach należących do danego klanu. Zróżnicowanie wysokości zarówno platform, jak i posągów mogłoby być tutaj wyrazem zróżnicowanej społecznie pozycji konkretnych rodów bądź nawet jednostek.

Te kolosalne kamienne konstrukcje, wymagające skoordynowanej pracy setek robotników, świadczą o wysokim stopniu społecznej organizacji żeglarskich wspólnot sprzed tysiąca lat. Podobnie imponujące i zagadkowe założenia odnajdujemy na odległej od Wyspy Wielkanocnej Mikronezji. We wschodniej części tego archipelagu, na Ponape, leżą bazaltowe ruiny Nan Madol, ośrodka władzy z końca XII wieku. To założenie protomiejskie rozwijało się już w IX-X wieku. Znamy dokładną datę jego upadku: zniszczono je w 1628 roku na skutek najazdu rywalizującej dynastii. Dziś część tych ruin zagarnęło morze.

Podobnego rodzaju, choć mniejsze kamienne założenie urbanistyczne znajduje się na wyspie Lelu, leżącej na wschód od Ponape. Leluh – bo tak nazywają miejscowi to miejsce – zbudowano później od Nan Madol, w XIV albo XV wieku. Również ten ośrodek władzy królewskiej został z czasem opuszczony.

Zdolność do tworzenia form protocywilizacyjnych nie dziwi, jeśli zważymy, że mamy tu do czynienia z wysoko zorganizowanymi społecznościami ludów morza. Etnosy te były społecznościami hierarchicznymi, zorganizowanymi na sposób feudalny, z często występującym modelem króla-kapłana, stojącego na szczycie społecznej drabiny. Zastanawiać może jedynie, dlaczego takie założenia jak Nan Madol, Leluh czy megality z Wyspy Wielkanocnej przepadły bez pamięci. Przepadła nie tylko znajomość *rongorongo*, pisma Rapa Nui (rodzima nazwa Wyspy Wielkanocnej), nie zadbano też o przekaz ustny dokumentujący wydarzenia z przeszłości. W rezultacie w momencie przybycia pierwszych białych mieszkańcy wyspy nie potrafili wyjaśnić, kto stawiał owe imponujące założenia i dlaczego je porzucono.

Być może przyczyna tkwi w tym samym czynniku, który sprawił, że – przy podobnym stylu życia codziennego – tak bardzo różnią się między sobą

poszczególne sposoby budowania domów wyspiarzy Oceanii. Ci nomadzi wodnej pustyni, którzy potrafili oddalać się o tysiące kilometrów od rodzinnych chat, u siebie, na miejscu, nie odczuwali większej potrzeby międzyplemiennej wymiany idei. Ich kultury etniczne pozostały więc względnie izolowane, chociaż oni sami nie stronili od poznawania (czytaj: podbijania) bliższych i dalszych sąsiadów. Kiedy więc dochodziło do podboju, nieważne, czy ze strony innego plemienia, wrogiego klanu, czy też rywalizującej dynastii, jego efektem stawało się z reguły zniszczenie kulturowego dorobku pokonanych. Zwycięzcy nie mieli ambicji przejmowania wzorów życia od ludzi, których głowy rytualnie ścinano po wygranej bitwie.

Obszar Melanezji pod względem etnicznym bliższy jest wczesnym, archaicznym warstwom osadniczym. Melanezyjczycy różnią się od Mikronezyjczyków i Polinezyjczyków także pod względem rasowym: przeważa wśród nich typ ciemny, niespotykany wśród bardziej jasnoskórych ludów otwartego oceanu. Pewna domieszka typu ciemnego wśród mieszkańców centralnych wysp Polinezji jest echem wspomnianej już, wtórnej inwazji, podjętej ze strony ludów austronezyjskiej. Badania DNA wykazują, że Polinezyjczycy o ciemniejszej karnacji są potomkami przybyłych z zachodu żeglarzy oraz polinezyjskich kobiet.

Śladów obecności ludów nieaustronezyjskich znajdziemy na Oceanii więcej. Nawet na Nowej Zelandii, w kolejnym miejscu, wydawałoby się, odciętym od reszty świata, w oralnej spuściźnie Maorysów zachowały się wiadomości o rdzennych mieszkańcach obu wysp, których zastali przybyli tam Polinezyjczycy. Analiza rodowych legend pod kątem trwania cyklu pokoleń wskazuje, że jeszcze w końcu XVI wieku ostatni przedmaoryscy mieszkańcy Nowej Zelandii, *Waitaha* – jak nazywają ich opowieści – mieszkali na Półwyspie Banksa, na wschodnim brzegu Wyspy Południowej.

Cokolwiek by sądzić na temat nieaustronezyjskiego substratu na terenie Oceanii, nie zostawił on znaczących śladów w kulturze jej rodzimych ludów. Tradycyjny model życia społecznego pod względem kulturowej stratygrafii wydaje się „płytki”. Model ten jest wszędzie podobny, wszędzie spotykamy też podobny sposób obróbki używanych od tysiącleci materiałów: drewna, kamieni i kości. Wszędzie dominuje rolnictwo (jamy, taro, bataty) połączone z ekstensywnym sposobem uprawy (sago) oraz z rybołówstwem, a także podobny zestaw zwierząt hodowlanych (świnia, kura). Szeroko rozpowszechniony jest ubiór z *tapa*, gdzie materiałem jest łyko z drzewa morwowego lub chlebowego. Oceaniczną specyfiką jest także tzw. tkactwo palcowe, polegające na splataniu nici i sznurów, z braku krosna, na palcach obu dłoni. Mieszkańcy wysp w tej sztuce doszli do wielkiej wprawy.

Owo podobieństwo nie rozciąga się wszakże na style budowania, gdzie, przeciwnie, panuje duża różnorodność. Dom *bure* z Fidżi, o dwuspadowym dachu typu kalenicowego, ale spadającym ukośnie również od strony szczytów, zupełnie nie przypomina *fale* ze względnie nieodległego przecież Samoa, który zbudowany jest na planie koła i ma dach stożkowy. Okrągłe chaty budowano też na Nowej Kaledonii, tam jednak ściany tradycyjnego domu sporządza się z litej

masy liści palmowych, tymczasem „ścianami” samońskiego *fale* są jedynie ażurowe kraty zestawiane segmentami. Nowokaledoński dom ma szczyt w postaci zdobionego drewnianego pala, szczyt *fale* pozbawiony jest zdobienia.

„Domy mężczyzn” na Palau swoim charakterystycznym nachyleniem zdobionej ściany szczytowej przypominają arapeskie „domy obrzędu”, jednak taki sposób budowania bynajmniej nie jest rozpowszechniony ani na wyspach Mikronezji, ani też na Polinezji. Ten eklektyczny charakter architektury Oceanii jest zapewne wynikiem dużej ruchliwości pierwszych pokoleń nosicieli prototypów lokalnych kultur etnicznych. Żeglarze, przemierzając długą drogę, u mijanych ludów mieli możliwość podpatrzenia właściwych tamtym technik i stylów budowania, które według uznania zastosowali potem na nowym miejscu osiedlenia. Izolowane przez ocean atole i archipelagi pozostały każdy przy swoim stylu, tworząc w ten sposób opisaną wyżej estetyczną mozaikę. Wzajemna wymiana idei, jak widać, budownictwa lądowego tutaj nie dotyczyła.

Podobieństwa odnajdujemy głównie w kręgu wytworów związanych z morską komunikacją. *Waka* to nazwa łodzi, stosowanej powszechnie w całej Polinezji. Jej zasadnicze warianty znane są na całym obszarze Pacyfiku. Budowano je z jednego pnia drzewa, które wydrążano za pomocą siekierek. Szczególne znaczenie miały *waka ama* (tu i poniżej terminologia maoryska), czyli łodzie z pływakami, bocznymi wysięgnikami, dzięki którym pojazd wytrzymał boczne uderzenia oceanicznych fal dochodzących nawet do dziesięciu metrów wysokości. Łódź mogła więc poruszać się po znacznych przestrzeniach, co umożliwiło jej użytkownikom penetrację innych archipelagów.

Do dalekich wypraw oceanicznych służyły *waka tourua*, dwukadłubowce o typie katamaranu. *Waka taua*, łodzie bojowe, miały do 40 metrów długości, ich budowa wymagała więc pozyskiwania specjalnych gatunków drzew. Mogło je obsadzić nawet do 80 wojowników, którzy, podobnie jak wikingowie, w trakcie podróży byli wiosłarzami. W łodziach wojennych zwraca uwagę bogato zdobiony dziób. Stanowi go z reguły drewniana, ażurowa krata, rżnięta w abstrakcyjne, floresowate kształty. W łodziach Maorysów pod nią znajduje się rzeźba głowy wojownika z twarzą pokrytą tatuażem.

Nie wszystkie morskie *waka* posiadały napęd wiosłowy, wszystkie natomiast miały napęd żaglowy. Mniejsze *waka tiwai* służyły do łowienia ryb – poruszano się nimi po przybrzeżnych odcinkach morskich oraz (na Nowej Zelandii) w estuariach większych rzek.

Jeśli chodzi o estetykę, różnice stylów obszaru Pacyfiku mają charakter wtórny i ograniczony do niewielkiego terytorium. Ludy morskie nie stworzyły zjawiska, które by można określić mianem „sztuki Polinezji” lub „sztuki Mikronezji”. Różnorodność ta obejmuje także mniejsze wyspy melanezyjskie. W rzeźbie i ozdobnej snyderce gdziekolwiek brak przedstawień figuralnych, gdzie indziej takowe są podstawą tradycyjnej wytwórczości. W jednych miejscach zdobi się wyłącznie przedmioty związane z kultem religijnym (zwraca uwagę ornamentyka z Wysp Cooka i Tubuai), w innych – także przedmioty użytku codziennego. Na jednych archipelagach dominują przedstawienia ludzkie, na innych – ludzkie i zwierzęce

(figury ptaków z Wysp Salomona), gdzie indziej brak jest w ogóle wizerunków zwierząt. Jaszczurka, która u Maorysów symbolizuje złego ducha (*whiro*) i nie jest przedstawiana na rzeźbach ani obrazach, na Vanuatu uznawana jest za ducha opiekuńczego. Dominują kolory czerwony, czarny i biały, uzyskiwane z glinki oraz sadzy, a także żółty, choć nie wszędzie się go używa (unikają go np. Maorysi). Są jednak regiony, takie jak melanezyjskie archipelagi Nowa Irlandia i położone bardziej w kierunku Polinezji Vanuatu, gdzie używa się prawie pełnej palety barw, włącznie z zieloną i niebieską.

Pod względem bogactwa form estetycznych można jednak do pewnego stopnia wyróżnić Melanezję i Polinezję. Estetyka Mikronezji jest nieco uboższa, co wynika zapewne z niewielkiej powierzchni stanowiących ją wysepek, a co za tym idzie, ograniczonego zestawu materiałów, z których tworzono zarówno narzędzia, jak i wykonywane nimi obiekty.

Osobnej uwagi wymaga kultura materialna maoryskiej Nowej Zelandii. Na obszarze pacyficznym jest to jedyny kraj, w którym – z racji rozmiarów jego terytorium – możliwe jest rozróżnienie na wybrzeże oraz interior, obszar wnętrza lądu, autonomiczny odcinek pod względem fizjografii. Maorysi, którzy zamieszkują dziś zarówno wybrzeże, jak i środek Wyspy Północnej (Południowej nigdy do końca nie zasiedlono, gdyż panuje tam klimat zbyt zimny jak na wytrzymałość wychowanego w subtropikalnych warunkach Polinezyjczyka), pod względem archetypu kultury etnicznej pozostają jednak bez wyjątku ludem morza.

W porównaniu z przedstawionymi wcześniej autochtonicznymi społecznościami Australii i Nowej Gwinei, etnos Maorysów cechuje spolaryzowany układ stratygrafii. Dzieli się oni na plebs i arystokrację, przy czym ta ostatnia (*rangatira*) nadaje ton tradycyjnej kulturze. Przedstawiciele *rangatira* wywodzą się spośród naczelników legendarnych siedmiu łodzi (*waka*), których załogi zasiedliły obie wyspy nowozelandzkie. Termin *waka* określa także tożsamość całej wspólnoty. Aż do chwili obecnej wszyscy Maorysi uważają się za potomków załóg owych siedmiu łodzi – ich tradycyjny podział na plemiona (*iwi*) odpowiada mitycznemu podziałowi na załogi siedmiu *waka*.

Iwi, synonim plemienia, znaczy też dosłownie „kość”. Na *iwi* składają się rody *hapu*, które z kolei rozpadają się na pokolenia. Maorysi mówią o sobie *Tangata whenua*, co znaczy „ludzie kraju”. Mężczyzna tak się określający uważa się w pierwszym rzędzie za przedstawiciela relatywnie niewielkiego obszaru ziemi, który według tradycji jest „gniazdem rodowym” jego *hapu*. Odpowiedzialność za tę ziemię jest naczelnym obowiązkiem moralnym Maorysa. Drugi, równie silny imperatyw etyczny nakazuje mu opiekować się kobietami – żonami, matkami, siostrami – z którymi związało go pokrewieństwo, małżeństwo lub powinowactwo.

Kultura maoryska jest typową kulturą wojowników, gdzie naczelne miejsce zajmuje pamięć o przodkach, z czasem ujęta w ramy kultu. W rodzinach Maorysów zwraca uwagę więź przywiązania i szacunku, która łączy wnuki z pokoleniem dziadków. Ci bowiem przez opowieści uczą ich tradycji, którą nazywają *ngakau Maori*, czyli „serce Maorysa”. Dzieci także dzisiaj, w epoce wszechobecnej

telewizji, chętnie ich słuchają. Nawet w rodzinach, w których wnuki nie mówią już po maorysku, lecz po angielsku, mali słuchacze chłoną opowieść. Maoryskie pojęcie *kaumatua* oznacza jednocześnie „starca” i „nauczyciela”.

Wspólnym przodkiem plemienia jest wojownik, który zjednoczył wokół siebie pierwsze pokolenie wspólnoty. To od tych wodzów z mitycznej bohaterskiej epoki wywodzą się obecni *rangatira*. Z przynależnością do tej warstwy wiążą się pojęcia *mana* i *tapu* (tabu). Pierwsze oznacza moc odziedziczoną po przodkach, drugie – system nakazów i zakazów wynikający z przynależności do konkretnego rodu. Dzieci plebejuszy nie dziedziczą ani jednego, ani drugiego.

Kultura wojowniczych żeglarzy ma swoje zakorzenienie w mitach. Obok Tangaroa, boga oceanu, a także patrona żeglarzy i rybaków, w maoryskim pantheonie naczelną rolę odgrywa Tu, bóg wojny. Etos wojownika jest tutaj elementem archetypu męskości.

Mężczyzna jest więc żeglarzem, wojownikiem, ale także artystą. Maoryska kosmologia łączy wszystkie trzy elementy. Męską rzeczą jest sprawne operowanie wiosłem oraz panowanie nad sterem, a także równie sprawne posługiwanie się *taiaha*, skrzyżowaniem włóczni z maczugą. Obok tych narzędzi powinien jednak z równą biegłością posługiwać się dłutem – nieważne czy bazaltowym, jak w przeszłości, czy też stalowym, jak obecnie. Za męską domenę uważane jest modelowanie twardego materiału, nad miękkimi (tkaniny itd.) mogą pracować kobiety. Dlatego w kosmologicznej skali wartości Maorysa rzeźba – i to najlepiej w twardej drewnie – będzie zawsze czymś lepszym, doskonalszym od obrazu lub malowanej tkaniny. Sztuki rzeźbienia (*whakairo rakau*) nauczył Maorysów bóg Rua, patron mężczyzn posługujących się dłutem. Twarze rzeźbionych postaci przedstawione są jako tatuowane, gdyż pokrywający całą twarz tatuaż składający się z wielu spiralnych motywów geometrycznych zawsze był tutaj domeną wodzów. Inni mężczyźni tatuowani byli skromniej, podobnie jak kobiety, które do dziś tatuują sobie tylko niewielki fragment twarzy łączący dolną wargę z brodą.

Na rzeźbionych i malowanych przedmiotach chętnie umieszcza się wizerunki przodków. Zwyczaju tego nie powinno się jednak utożsamiać z klasycznym kultem, gdyż wizerunkom tym nie oddaje się czci. Pełnią one rolę bardziej „praktyczną”, przyciągając *mana*, magiczną siłę, do posiadaczy owych przedmiotów. Stosunkowo rzadko widzujemy tu też wyobrażenia tradycyjnych bóstw. Anglo-saski badacz zauważa trafnie:

Chociaż spotykamy tu posągi bogów, to jednak w porównaniu ze sztuką pozostałych regionów Polinezji sztuka Maorysów ma charakter wyraźnie powszedni, niekultowy; rzeźba w drewnie służy przede wszystkim odtworzeniu wizerunków przodków i jest podporządkowana architektonicznym wymogom domu ceremonii i domu, w którym gromadzone są zapasy (Barrow 1989: 244).

Etos wojownika i demiurga przynależy w pierwszym rzędzie warstwie wodzów grupujących się w klasie *rangatira*. To dla nich pierwotnie przeznaczone

były charakterystyczne ozdoby wykonane z zielonego nefrytu lub zielonkawego, bardzo twardego kamienia *pounamu*, podobnego do jadeitu. Pierwsza z tych ozdób to *manaia*, wystylizowana do granic abstrakcji sylwetka podobna do syreny, ptaka czy też gryfa, zwinięta na kształt litery S. W wierzeniach Maorysów *manaia* oznacza posłańca, pośrednika między światem żywych i umarłych. Druga ozdoba, medalion *hei tiki*, przedstawia groteskową postać otyłego mężczyzny, którego stopy złączone są w okolicy krocza.

Współcześni Maorysi nie potrafią przekonująco objaśnić znaczenia obu tych symboli, jednak wiele wskazuje na to, że przywieźli je na Nową Zelandię z zachodu, z odległych Chin albo Indii (patrz też: Bolton 2013; Brunt 2013; Kjellgren 2007, 2014).

Refleksje

Zakreśliwszy powyższą panoramę, postawmy teraz pytania, od których zaczęliśmy nasz wywód: czy można mówić o odrębności kultury materialnej ludów Australii i Oceanii od innych obszarów kulturowych świata? Czy wyróżnikiem lokalnych kultur tego regionu pozostać miałby ocean, Pacyfik, którego ogrom w porównaniu z obszarami lądowymi w wyrazisty sposób zdominował sposób naszego myślenia o całości terytorium?

I tak, i nie. Części owych ludów, jak już wiemy, nie można zaliczyć do „ludów morskich” – chodzi tu o etnosy zamieszkujące wnętrza Australii i Nowej Gwinei. W ich kulturze materialnej brak jest odniesień do morza, rybołówstwa i żeglugi. Owe kultury lokalne cechuje jednak wysoki stopień izolacji względem sąsiadów. Wyrazem tej izolacji jest duża różnorodność miejscowych etnolektów, często niezrozumiałych nawet dla ludów mieszkających w bezpośredniej bliskości. Widać, że przez wieki, wręcz tysiąclecia, rozwijały się one osobno, redukując wzajemne kontakty do niezbędnego minimum.

Jednocześnie na tym samym obszarze australijskiego czy też nowogwinejskiego interioru uderza wysoki stopień podobieństwa kultury materialnej – zbierackiej u Australijczyków, zaś rolniczej (o mało zaawansowanym stopniu rozwoju) u mieszkańców Nowej Gwinei. Tego podobieństwa nie należy traktować jako wynik oddziaływania konkretnych kręgów kulturowych, lecz efekt długotrwałego przystosowania do lokalnych warunków naturalnych oraz do położenia tych dwóch dużych lądów. W przypadku Nowej Gwinei o przyjęciu kultury rolnej zadecydowała bliskość obszaru Azji Południowo-Wschodniej. Jednak oddziaływania stamtąd miały ograniczoną moc i zasięg, dlatego na pewnym etapie prehistorii ustały. Odtąd Nowa Gwinea pod względem kulturowym rozwijała się osobno, podobnie jak Australia.

Spójrzmy teraz na podstawowe cechy typowo morskich kultur Oceanii. Pozornie wszystko wygląda tutaj inaczej. Odwrotnie niż w przypadku Australii oraz Nowej Gwinei języki, szczególnie te polinezyjskie, wykazują względne podobieństwo. Zupełnie inaczej wygląda też sytuacja lokalnych kultur

materialnych, nierzadko w dużym stopniu zróżnicowanych, przynajmniej pod względem pewnych aspektów kultury, jak np. wygląd domów u Polinezyjczyków. Również tutaj – mimo kompletnie innych warunków naturalnych – należy stwierdzić wyraźny rys izolacji. Poszczególne archipelagi bywały zasiedlane i odtąd kultywowały własny sposób życia w oddzieleniu od innych, położonych daleko za wodą. Nawet w przypadku, gdy po kilku wiekach najeżdżane były przez kolejne ludy – co w sytuacji odległości, typowych dla Oceanu Spokojnego, należało raczej do rzadkości – nie dochodziło tutaj do znaczących fuzji kulturowych i jedna kultura zastępowała drugą. Wyspy archipelagów Melanezji i Polinezji okazały się zbyt małe, by mogły dokonać się na nich skomplikowane procesy etniczne.

Można dojść do wniosku, że ich wspólnym mianownikiem jest „insularność” miejscowych kultur. Ich charakter „wyspiarski”, ale nie w sensie geograficznym, lecz w wymiarze zamknięcia i odcięcia od poważnych i długotrwałych oddziaływań kulturowych z zewnątrz. Dotyczy to zarówno morskich etnosów Melanezji i Polinezji, jak i kultur interioru Australii oraz Nowej Gwinei.

Owa insularność sprawiła, że ludy Australii i Oceanii nie wytworzyły w swych dziejach cywilizacji trwałej i owocującej nowymi kulturowymi fenomenami. Tymczasem na każdym innym, zamieszkałym przez człowieka kontynencie cywilizacje takowe powstały i okazały się trwałym czynnikiem rozwoju – przynajmniej do czasu, w którym uległy podbojowi z zewnątrz. O cywilizacjach epoki starożytności w Azji oraz Europie nie ma potrzeby się rozpisywać, Ameryka była obszarem rozkwitu cywilizacji Olmeków, Majów, Azteków czy Inków, nawet w niedocenianej, jak dotąd, przez historyków kultury Afryce powstały rodzime cywilizacje basenu Nigru. We wszystkich tych wypadkach chodzi o duże i zwarte obszary łądu stałego. Wzajemne kontakty morskie, tam gdzie do nich dochodziło (Azja i Europa), były tu swego rodzaju katalizatorem rozwoju. Jednak rozwój długotrwały i owocny zapewniony był tylko na obszarach, w których dochodzić mogło do lądowych kontaktów pomiędzy poszczególnymi, dwiema lub trzema cywilizacjami.

Takich warunków Australia i Oceania nie posiadały. Z przyczyn naturalnych nie mogło tutaj dochodzić do cywilizacyjnych impaktów, tarć, których owocem jest kulturowy rozwój zapewniający trwałość. Kultura Lapita, która była zjawiskiem pośrednim, etapem na drodze ku cywilizacyjnym formom, zanikła, gdyż pozbawiona była możliwości „zderzeń” z innymi kulturami o podobnym potencjale oraz stopniu rozwoju. Zwyciężyły stare formy plemiennej organizacji życia zbiorowości, ale trybalizm pod względem kulturowym tworzy obieg zamknięty, sam z siebie niezdolny do wytworzenia społecznie wyższych formacji.

Chociaż więc obszar Oceanu Spokojnego nie wytworzył własnej, wyrazistej estetyki, chociaż nie powstał tu względnie jednolity i rozpoznawalny „styl oceaniczny” wytworów kultury materialnej, jednak morze, oblewające brzegi jego rozrzuconych archipelagów, można uznać za szczególny obszar kulturowej łączności, a jednocześnie izolacji tradycyjnych etnosów Australii i Oceanii.

Literatura

- Bakke, M. (red.) (2004). *Estetyka Aborygenów australijskich*. Kraków: Universitas.
- Barrow, T. (1989). *Sztuka Maorysów z Nowej Zelandii*. W: *Sztuka Australii i Oceanii*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Bęben, W. (2004). *Mały świat wokół wulkanu: tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Bęben, W. (2012). *Aborygeni, pierwsi nomadzi: życie i kultura*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bęben, W. (2015). *Tańczący kanibale: wyspiarze Cieśniny Torresa*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bęben, W. (2016). *Yamy, trucizna i duchy: Arapesze z Papui-Nowej Gwinei*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bęben, W. (2019). *Dzieciństwo na Antypodach*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bednarowicz R. (2004). *Sztuka aborygenów*. Poznań: Galeriar.
- Bolton, L., i in. (2013). *Melanesia. Art and Encounter*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Borofsky, R. (2000). *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bowdler, S. (1977). The coastal colonisation of Australia. W: J. Allen, J. Golson, R. Jones, *Sunda and Sahul: Prehistoric Studies in Southeast Asia, Melanesia and Australia*. London: Academic Press.
- Brunt, P., i in. (2013). *Art in Oceania. A New History*. New Haven: Yale University Press
- Caruana, W. (1993). *Aboriginal art*. New York: Thames and Hudson.
- Fischer, S.R. (2002). *A history of the Pacific Islands*. London: Palgrave Macmillan
- Foley, W.A. (1986). *The Papuan Languages of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, D. (1976). *Sztuka prymitywna*, przeł. Michał Żułoś-Rozmaryn. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Genomic insights into the peopling of the Southwest Pacific (2016). *Nature*, 538 (praca zbiorowa).
- Godlewski, A.L., Paluch, A. (1979). *Ludy i kultury Oceanii: sesja poświęcona pamięci prof. dra A. Lecha Godlewskiego, Wrocław, 27-28 XI 1976*. Warszawa: PWN.
- Hiscock, P. (2008). *Archaeology of ancient Australia*. London - New York : Routledge
- Kjellgren, E. (2007). *Oceania: Art of the Pacific Islands in The Metropolitan Museum of Art*. New York: Metropolitan Museum of Art Publications.
- Kjellgren, E. (2014). *How to Read Oceanic Art*. New York: Metropolitan Museum of Art Publications.
- Meyer, A. JP (1995). *Oceanic Art, Ozeanische Kunst, Art Océanien*, zdjęcia O. Wipperfürth, vol. I, II. Köln: Könemann.
- Morphy, H. (1998). *Aboriginal art*. New York: Phaidon.
- Mountford, Ch.P. (1989). *Sztuka pierwotnych mieszkańców Australii*. W: *Sztuka Australii i Oceanii*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Murray, T., Leonards, St. (1988). *Archaeology of Aboriginal Australia: A reader*. Sydney: Allen & Unwin.
- Palmer, B. (ed.) (2018). *The Languages and Linguistics of the New Guinea Area. A Comprehensive Guide*. Berlin - Boston: De Gruyter Mouton.

- Paluch, A. (1983). Zagadnienie inercji tubylczych kultur australijskich. *Acta Universitatis Wratislaviensis, Australia i wyspy Pacyfiku*.
- Posern-Zieliński, A. (1972). *Polinezja – świat nieznan*. Warszawa: Książka i Wiedza
- Rosiński, F.M. (red.) (2001). *Ludy i kultury Australii i Oceanii. Materiały z VII konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1996 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Ross, M. (2005). *Pronouns as a preliminary diagnostic for grouping Papuan languages*. Canberra: ANU Research Publications.
- Szyjewski, A. (1998). *Religie Australii*. Kraków: Nomos.
- Tuzin, D.F. (2000). *Social Complexity in the Making: A Case Study Among the Arapesh of New Guinea*. London – New York: Routledge.
- Tuzin, D.F. (2011). *Echoes of the Tambaran: Masculinity, History and the Subject in the Work of Donald F. Tuzin*. Sydney: ANU Press.
- Watson, Ch. (1999). *Touching the Land: Towards an aesthetic of Balgo contemporary painting*, Canberra: ANU Research Publications.
- Wierciński Andrzej (2010). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: Nomos.

SUMMARY

Traditional culture of the indigenous peoples of Australia and Oceania:
Comparative perspective

In this text, I intend to demonstrate the commonalities and differences of traditional culture of the indigenous people of Australia and Oceania in the historical and comparative perspective, with special focus on the so-called material culture. This synthesis comprises the indigenous people inhabiting Australia, New Guinea and Oceania (Melanesia, Micronesia and Polynesia), followed by a reflection on whether there are cultural traits (especially in the material aspect) that are common to these three enormous cultural complexes.

Key words: indigenous people, material culture, Australia, New Guinea, Oceania

MAGDALENA RADKOWSKA-WALKOWICZ 

Uniwersytet Warszawski

„Je chipsy i zapycha się chrupkami”. Nastolatki w opiniach dzieci

„**N**astolatki są głupie. To nie do końca ich wina: hormony są przeciwko nim, świat jest przeciwko nim, one same są przeciwko sobie. Wychowywanie takiego stwora, któremu byle co przepala obwody, to ciężka robota: potrzeba dużo serca, poczucia odpowiedzialności i wiary, że to ma sens i że z tego pokracznego nastolatka będzie kiedyś mądry, dobry człowiek” – pisze dziennikarka portalu Igimag.pl (Nowakowska 2017)¹. W innym miejscu, na forum popularnego portalu Kafeteria, ktoś zastanawia się: „Dlaczego nastolatki są teraz takie głupie, tępe, głośne?”. Odpowiedź, która pada, nie powinna zaskakiwać: „Wrzeszczą, ich śmiech przypomina ryk małp w dżungli, im młodszy rocznik, tym więcej debilek, kiedyś było na odwrót, większość stanowiły normalne dziewczyny, tępe piszczące kretyнки to był margines”².

Takich opinii w przestrzeni internetu, ale także w innego rodzaju mediach, w telewizji, prasie, literaturze popularnonaukowej i pięknej, znajdziemy wiele. Mamy więc do czynienia z pewną patologizacją i marginalizacją tej grupy wiekowej. Opowieść o nastolatkach jako złych, krnąbrnych istotach powtarzana jest z pokolenia na pokolenie, a w czasach internetu uzyskuje nowe kanały dystrybucji³. Szczególną postacią nastolatka jest gimnazjalista. Figura ta skupia w sobie wiele społecznych lęków, a jednocześnie ujawnia obszary przemilczeń

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie umowy nr 2014/15/B/HS3/02477.

² https://f.kafeteria.pl/temat/f1/dlaczego-nastolatki-sa-teraz-takie-glupie-tepe-glosne-p_6438521 [dostęp: 30.03.2018].

³ Badacze społeczni, zwłaszcza skupieni wokół interdyscyplinarnych badań nad dzieciństwem i młodością, są krytyczni wobec tego upraszczającego schematu (por. Griffin 2001).

i puste miejsca społecznej wyobraźni. Gimnazjalista to z jednej strony konkretna postać, obiekt różnych polityk społecznych i programów edukacyjnych, z drugiej fantazmat, odrealniony konstrukt, pozwalający nazwać to, co umyka w innych społecznych kategoryzacjach⁴.

W tym tekście przyjrę się opowieściom o nastolatkach, gimnazjalistach, tworzonym przez dzieci, które niebawem same wejdą w wiek nastoletni⁵. Opowieści te wyłuskuję z rozmów, które prowadziłam w ramach projektu na temat dziecięcych opinii o zdrowiu. Nie analizuję więc intencjonalnych, pogłębionych refleksji na temat tego, jak być nastolatkiem, ale narracje przemyrane, wizje i obrazy ujawniające się przy różnych badawczych okazjach. Te narracje, wizje i obrazy stanowią jednak ważny element codzienności i pracy biograficznej dzieci wczesnoszkolnych.

Nastolatki i społeczne lęki

Magdalena Cuprjak, pedagogka prowadząca m.in. etnograficzne badania wśród gimnazjalistów, pisze

o ukrytych oczekiwaniach, jakie społeczeństwo (raczej dorosłych) formułuje wobec młodzieży. Gimnazjaliści powinni być dojrzały i odpowiedzialni, i najbardziej jak to możliwe podobni do dorosłych. Można powiedzieć, że samo dorastanie jest traktowane jako problem, a gimnazjum, poprzez instytucjonalne wyodrębnienie młodzieży w okresie adolescencji, szczególnie to wyodrębnienie (Cuprjak 2016a: 10).

Wydaje się jednak, że jednocześnie społeczeństwo potrzebuje obrazu gimnazjalisty jako dzikiego, nieokielznanego „barbarzyńcy”, który jest niedojrzały i nieodpowiedzialny. Kierujemy więc co najmniej dwa rodzaje przekazu do młodych ludzi: z jednej strony mają być jak dorośli, odpowiedzialni i odpowiednio zarządzający swoją przyszłością, z drugiej strony mają zagospodarowywać tę dziwną przestrzeń między dziecięcością i dorosłością. Być mieszkańcami „pomiędzy”. Jak pisze Cuprjak: „Gimnazjum wykreowało tożsamość «pomiędzy», polegającą na czekaniu” (Cuprjak 2016b: 161). I jak pisze w innym miejscu:

Obraz gimnazjum, jaki istnieje w opinii społecznej, jest nacechowany negatywnie. Gimnazjum to papierosy, alkohol, narkotyki, agresja, wagary itp. Można

⁴ Badania prowadzone były jeszcze przed reformą systemu edukacji, która zlikwidowała gimnazja jako element polskiego systemu szkolnictwa.

⁵ Kategorie nastolatka traktuję szeroko, jako osobę starszą od moich rozmówców i jeszcze chodzącą do szkoły. W większości przypadków będzie to starsze rodzeństwo lub młodzież spotykana przez badanych w szkole. Jest to więc figura z porządku emicznego, a nie opis jakiejś kategorii ludzi w danym wieku, zgodny z rozpoznaniem psychologicznym czy socjologicznym.

mówić nawet o efekcie wykluczania młodzieży gimnazjalnej z grona ludzi „normalnych” (Cuprjak 2016a: 130).

Takie spojrzenie na wiek pomiędzy dzieciństwem a dorosłością nie jest charakterystyczne dla Polski. Nancy Lesko i Susan Talburt (2012: 4) piszą, że młodzi ludzie definiowani są jako całkowicie emocjonalni, ulegający nastrojom, krnąbrni, a te cechy są kojarzone z hormonalnym wzburzeniem. Rama medyczna, wyrażająca się w odniesieniach do gospodarki hormonalnej, ma poddać biomedycyzacji niejasne z perspektywy „dorosłego” zachowania, odebrać młodemu człowiekowi sprawczość i symbolicznie ujarzmić dzikiego, którego w Polsce często reprezentuje gimnazjalista⁶.

Już w klasycznej książce Stanleya Cohena (1972) na temat mechanizmów powstawania paniki moralnej wskazana była młodzież jako ta, która rozpala wyobraźnię zbiorową i jest głównym obiektem społecznych lęków. Rozwojowi paniki moralnej służą oczywiście media. Kenneth Thompson (1998) w książce *Moral Panics* pokazuje, że w zasadzie nie ma grupy wiekowej bardziej podatnej na bycie obiektem paniki moralnej. Młodzi są postrzegani zarówno jako grupa ryzyka (*at risk*), jak i jego źródło. Dzieje się tak z uwagi na przejściową pozycję (*transitional position*) młodych ludzi między dzieciństwem a dorosłością (Thompson 1998: 44; Krinsky 2008).

Lesko i Talburt, odwołując się m.in. do teorii Michela Foucaulta i Nicolasa Rose’a, zwracają uwagę na technologie społeczne mające kształtować kategorię podmiotu taką jak „młodzież”:

Ukonstytuowana jako obiekt do wytworzenia (*practicable object*) kategoria młodzieży (*youth*) mobilizuje aktorów, zarówno młodych, jak i niemłodych, żeby zachowywali się w pewien określony sposób. Młodzi ludzie spotykają szereg instytucji i porządków wiedzy (*knowledges*), które wzywają ich, żeby rozwijali odpowiednie zachowania higieniczne i dietetyczne, materialną i moralną odpowiedzialność, kognitywną świadomość, niewinną seksualność itd. Dorosli – matka, ojciec, krewny, nauczyciel, pracownik społeczny, aktywista, sędzia – zajmują szczególną pozycję, by wspierać odpowiedni rozwój młodego człowieka (Lesko, Talburt 2012: 4).

W tekstach na temat młodych ludzi często podkreśla się, że ich tożsamość jest relacyjna. Cuprjak zwraca uwagę na ogromne znaczenie innych aktorów społecznych w tworzeniu przez gimnazjalistów obrazu „ja”: „W okresie dorastania bardzo istotna jest opinia społeczna. Młody człowiek odczuwa potrzebę «przeglądania

⁶ Konstruktywistyczny charakter figury gimnazjalisty dobrze widać, jeśli zdamy sobie sprawę z tego, że jeszcze niedawno w ogóle nie istniało takie pojęcie ani jego odpowiednik ze względu na inny system szkolnictwa. To on wytworzył taką kategorię. Gimnazjalista pojawił się i znikł. Niemniej zapewne nadal młodzież będzie budziła lęki, ale nie będzie postaci tak świetnie uosabiającej przypisywane jej najgorsze cechy.

się w oczach innych» w celu umacniania zbudowanych konstrukcji osobowości” (2016b: 151). Informacje o sobie, płynące z otoczenia, jak pisze pedagoga:

odbierane podczas bezpośrednich kontaktów z rówieśnikami i dorosłymi w szkole i poza szkołą oraz za pośrednictwem mediów mają bardzo ważne znaczenie dla kształtowania się obrazu siebie. Dlatego od rodzaju dyskursu z otoczeniem może w dużej mierze zależeć kształt tożsamości i zachowanie jednostki (2016b: 152).

Zarówno w pedagogicznym języku Cuprjak (2016a, 2016b), jak i związanej z interdyscyplinarnymi studiami nad dzieciństwem i młodzieżą pracy Lesko i Talburt (2008) zwraca się uwagę na role dorosłych i rówieśników w procesach tożsamościowych młodzieży. Pomija się natomiast całkowicie osoby młodsze, dzieci. W przytoczonych cytatach to dorośli są ujmowani jako tworzący figurę młodego człowieka, przywołujący go do porządku – z jednej strony chodzi o ujarzmienie (Foucault 2009) nieokiełznanej jednostki, a z drugiej – o wzmocnienie konstruktów nastolatka jako tego poddanego niejasnej grze hormonów, wpływowi mediów i rówieśników. Chciałabym jednak do tej wyliczanki osób i instytucji odpowiedzialnych za konstruowanie pozycji młodzieży dodać jeszcze jednego aktora: dziecko.

Dzieci jako ważni aktorzy

W tym tekście przyjrzę się więc dziecięcym narracjom o młodzieży, w tym o jej szczególnym wcieleniu – gimnazjalistach i starszym rodzeństwie. Uznaję, że młodzież, gimnazjaliści to pewne konstrukty społeczne wytwarzane przez wielu ludzkich i nieludzkich aktorów, przez naukowe dyskursy pedagogiczne, psychologiczne i medyczne, a także popularne narracje prezentowane w mediach. W powstawaniu tej swoistej podmiotowości biorą udział nie tylko media i dorośli aktorzy społeczni, ale także właśnie dzieci.

Tekst ten wpisuje się w rozwijające się w ostatnich latach także w Polsce, a w Stanach Zjednoczonych i niektórych krajach europejskich (w tym zwłaszcza w Skandynawii i Wielkiej Brytanii) od lat 80. XX wieku nowe studia nad dzieciństwem (*new childhood studies*). Badaczki i badacze zaangażowani w ten typ refleksji podkreślają dziecięcą sprawczość i istotność społecznej pozycji dzieci, która często jest niezauważana, a w badaniach socjologicznych i etnograficznych niemal zupełnie pomijana. Zgodnie z paradygmatem *new childhood studies* dziecko jest autonomicznym aktorem społecznym, w związku z tym należy próbować je zrozumieć i opisać jako twórcę rzeczywistości społecznej. Widzeniu dzieci jako *human becomings*, niepełnych, nieskończonych, niedojrzałych osób, przeciwstawia się figurę *human beings*, ludzi odpowiedzialnych, pełnowartościowych, wiarygodnych (Lee 2001). W nowoczesności, jak pisze Ewa Maciejewska-Mroczek:

dziecko postrzegane jest jako byt nieukończony, a jednocześnie niemal nieskończenie plastyczny. Jego rozwój osobniczy definiowany jest w kategoriach wpływów, jakim zostaje poddane. Dziecko będzie takim, jakim zostanie „stworzone” przez dorosłych (Maciejewska-Mroczek 2012: 38).

W *childhood studies* dzieci ujmowane są więc jako pełnoprawni uczestnicy kultury, podmioty, a nie przedmioty badania, a ich doświadczenia, wiedza i punkt widzenia stanowią wartościowe dane dla badacza. Taka perspektywa to wyzwanie rzuczone psychologii rozwojowej, „która była jedną z głównych nauk zajmujących się dziećmi, widziała je jednak raczej jako ilustrację mechanizmów rozwojowych niż osoby same w sobie” (Radkowska-Walkowicz, Reimann 2018: 10; zob. Woodhead, Faulkner 2008; Greene, Hill 2012).

Dziecko zatem może być znaczącym innym. Jego oko, jego postać tworzy inne postaci, podobnie jak oko dorosłego uzbrojone w wiedzę i legitymację. Nastolatek, gimnazjalista jest tworzony w różnym stopniu przez różnych aktorów. Jest postacią wykreowaną medialnie, ale jest też realnym człowiekiem. Nie będę jednak przesądzać stopnia rzeczywistego wpływu, chciałabym jedynie pokazać, że dzieci także mają zdanie na temat nastolatków, a to zdanie jest jednocześnie odbiciem różnych niedziecięcych dyskursów, jak i ich twórczą reorganizacją znaczeń i opinii. I to zdanie warte jest antropologicznego poznania.

Metodologia

W latach 2015–2018 roku wraz z członkiniami Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem UW prowadziłyśmy projekt badawczy pt. *Zdrowie w opiniach dzieci – ujęcie childhood studies*. Korzystając z różnych technik badawczych, w tym indywidualnych i grupowych wywiadów, podczas których stosowałyśmy⁷ metody partycypacyjne, elementy zabawy, projekty plastyczne, dowiadywałyśmy się, czym dla dzieci jest zdrowie, co trzeba robić, by zachować zdrowie.

Spotykałyśmy się z osobami w wieku 8–11 lat, mieszkającymi w Warszawie. Rozmawiałyśmy z ponad setką dzieci, fokusy prowadziłyśmy w niemal wszystkich dzielnicach Warszawy, a dzieci były w znaczącej większości uczniami szkół publicznych. Choć nie badałyśmy ich statusu ekonomiczno-społecznego, możemy przypuszczać, że należały w większości do szeroko pojmowanej tzw. klasy średniej. Niemniej w badaniach wzięło udział też kilkoro dzieci z domu dziecka i z rodzin nieuprzywilejowanych, o niskim statusie ekonomicznym. Badania prowadziłyśmy najczęściej w mieszkaniach dzieci, rzadziej wykorzystywałyśmy przestrzeń w klubach dzielnicowych, sześć fokusów zostało zorganizowanych w szkołach w ramach akcji „Lato (i Zima) w mieście”. W sumie przeprowadziłyśmy 16 wywiadów indywidualnych, 24 fokusy (zazwyczaj w 3- lub 4-osobowych grupach) i 2 spotkania grupowe, w których w sumie wzięło udział 52 dzieci.

⁷ Badania prowadziły oprócz mnie Ewa Maciejewska-Mroczek i Maria Reimann.

Najczęściej na początku spotkania z dziećmi prosiłyśmy o narysowanie mapy domu i zaznaczenie na niej miejsc kojarzących się ze zdrowiem lub niezdrociem. Czasem temu zadaniu towarzyszyło robienie przez dzieci zdjęć „zdrowych” i „niezdrowych” miejsc domu. Ponadto dzieci rysowały zdrowego i niezdrowego człowieka. Uzupełniały także tabelę podzieloną na cztery pola: zdrowe – lubię, zdrowe – nie lubię, niezdrowe – lubię, niezdrowe – nie lubię. Prosiłyśmy też uczestniczki i uczestników fokusów o zrobienie w formie kolażu ulotki o zdrowiu dla innych dzieci. Czasem proponowałyśmy też kończenie wymyślonych przez nas historii (np. „Janek obudził się rano i bardzo źle się czuł”) lub uzupełnianie tzw. winiet (por. Maciejewska-Mroczyk 2018a).

W czasie naszych spotkań rysowanie i klejenie było przede wszystkim pretekstem do rozmowy. Prace plastyczne nie stanowią dla nas samej wartości jako materiał badawczy, lecz zyskują znaczenie w rozmowie. Za Cindy Dell Clark (2011) traktuję je w sposób czasownikowy, uwzględniający perspektywę czasową i zmianę w nią wpisaną, a nie rzeczownikowy, czyli stabilizujący i esencjalizujący. Nie interesowały nas rzeczowniki, same rysunki, skończone rzeczy, które należy poddać analizie, ale czasownik, rysowanie, część procesu, który pozwala dzięki spotkaniu, tworzeniu i rozmowie coś zrozumieć (Reimann 2018).

Nasze rozmowy od początku nakierowane były na kwestie związane ze zdrowiem, niemniej dzięki nim, niejako na marginesie, dowiadywałyśmy się także o rodzinnych relacjach, wartościowaniu przestrzeni, szkole i etyce dnia codziennego. Jednym z tematów, które pojawiały się dosyć często w kontekście zdrowia, był stosunek do nastolatków i starszego rodzeństwa i na tych dwóch ostatnich kategoriach chciałabym się tutaj skupić. Nie pytałyśmy wprost, co sądzisz o swoich starszych kolegach i koleżankach, ale podczas naszych spotkań dużo mogłyśmy się o nich dowiedzieć. Poniżej przedstawię, jaki obraz nastolatka wyłonił się z rozmów na temat przestrzeni domu czy praktyk jedzeniowych. Pokażę, jak dziecięca opowieść o zdrowiu, mediach i odżywianiu nieoczekiwanie staje się rozpoznaniem pedagogicznym, etycznym i związanym z tożsamością.

Pokój starszego rodzeństwa

Zdrowotną wartość dzieci mogą przypisać różnym aspektom życia. Niemal wszystkie codzienne praktyki i sprzęty mogą być postrzegane w kategorii zdrowy – niezdrowy. W narracjach dzieci zdrowe okazywały się nie tylko warzywa, owoce czy sprzęt kojarzący się ze sportem. Zdrowe były także książki i łóżko, na którym mama śpiewa do ucha chorej córki miłą piosenkę. Niezdrowy zaś był w bardzo wielu opowieściach telewizor, komputer, a nawet praca domowa, jeśli jest „długa i taka, co nie uczy”.

Na mapie domu także pokój starszego rodzeństwa mógł być określany właśnie jako niezdrowy.

R: Tutaj mam tablicę korkową, na której mam zdjęcia klasy i w ogóle. Tu jest pokój mojego brata. U mojego brata nie ma nic zdrowego, ponieważ ma dwa monitory, przy czym od dwudziestej drugiej siedzi na laptopie do drugiej, trzeciej.

B: A ile on ma lat?

R: Siedemnaście. (WG14, dz. 10)⁸

Również pokój siostry może być miejscem kojarzonym z niezdrowiem. Dziewięcioletnia Kasia⁹, rysując mapę domu, opowiada o swojej siostrze.

R: W pokoju mojej siostry, tam jest jedyna, tam jest jedyny, taki jakiś, taka jedna rzecz, która jest okropnie brzydka...

B: Czyli co?

R: Mama mówi, że jest największym brudasem, bo ma okropny bałagan, nie posprzątała, a dzisiaj ma przyjechać do niej koleżanka... (WG6, dz. 9)

Jak wspomina dalej, u nastoletniej siostry jest ciemno, okna są zasłonięte, co według dziewczynki jest bardzo niezdrowe. „Ma ciemną zasłonę. I czasami musi nawet chodzić z latarką” – podsumowuje.

Starsze rodzeństwo jest szczególnym przypadkiem „złej” młodzieży. Może być ono postrzegane i pozytywnie, jako ochrona, ktoś, kto daje poczucie bezpieczeństwa, ale też jako ktoś, z kim się rywalizuje (Edwards, Hadfield, Mauthner 2016). W relację rodzeństwa wpisany jest zarówno paradygmat konfliktu, jak i bliskości. W różnych przestrzeniach i w różnym czasie oba te sposoby bycia z rodzeństwem mogą być inaczej reprezentowane. W opowieściach naszych dzieci znacznie częściej mogliśmy zapoznać się z narracją o konflikcie i swoistym „zepsuciu” starszego brata lub starszej siostry.

R: Ja mam brata i siostrę, chociaż tego żałuję.

B: Jak to żałujesz? Starsi czy młodszy?

R: Młodszy brat, a starsza siostra.

B: Obydwoje są do niczego?

R: My się tak żremy... Wybiłam kiedyś mojej siostrze zęby. (WG11, dz. 9)

Jak pokazuje m.in. Katherine Davies (2014), posiadanie brata lub siostry mocno wpływa na jednostkę, nie tylko w sensie psychologicznym (badania nad rodzeństwem są zdominowane przez psychologię, por. Punch 2008), ale też socjologicznym, społecznym: może znacząco wpływać na poczucie siebie, jak i na formowanie społecznej tożsamości. Może wpływać na relacje z otoczeniem i budować ich wzorce. Tożsamość i poczucie „ja” jest mocno relacyjne i owa relacyjność nie

⁸ Oznaczenia w nawiasie wskazują na numer wywiadu oraz płeć i wiek dziecka.

⁹ Imiona dzieci zostały zmienione.

odnosi się tylko do rodziców, rówieśników czy autorytetów z mediów. Podobieństwa i różnice są w centrum relacji rodzeństwa¹⁰.

Dzieci biorące udział w naszych badaniach negocjują kwestie związane ze zdrowiem w odniesieniu do starszego rodzeństwa. Ale jest to dynamiczne, wypracowywane i zmienne. W jednym momencie starsza siostra będzie tą inną, od której chcemy się różnić, w innym będzie tą fajną, za przykładem której trzeba iść (nawet wbrew szkolnej wiedzy i rodzicielskich nakazów). Jak pisze Samantha Punch:

Ambiwalencja miłości i nienawiści w relacjach rodzeństwa (*sibship*) rozgrywa się w zakulisowych warunkach wspólnej wiedzy, czasu i przestrzeni. Z jednej strony rodzeństwo spędza ze sobą dużo czasu, dzieląc przestrzeń i ucząc się siebie nawzajem, prawdopodobnie jest więc ze sobą w bliskiej, intymnej relacji, opartej na wzajemnej więzi. Z drugiej strony ponieważ rodzeństwo spędza ze sobą niemalże za dużo czasu w relatywnie małej przestrzeni i zna swoje złe strony, dzielenie czasu, przestrzeni i wiedzy może powodować konflikty. *Sibship* jest zatem relacją dynamiczną, która może niemal w tym samym czasie być doświadczana jako coś pozytywnego i negatywnego (Punch 2008: 349).

Co istotne, starsze rodzeństwo, podobnie jak nastolatki obserwowane na przerwach w szkole czy na YouTube, są dla dzieci ważnymi agentami socjalizacji (*socialization agents*) w kulturze konsumpcyjnej (Kerrane B., Betany, Kerrane K. 2015). Uczą, jak korzystać z jej artefaktów, ale też pokazują dzieciom jej pułapki. Nasi rozmówcy zdają się przeczuwać niebezpieczeństwa, które wiążą się z aliansem z kulturą konsumpcyjną, nawet jeżeli już znają smak przyjemności z niego płynącej.

Niezdrowe media

Niezdrowym elementem domu i codzienności naszych rozmówców niemal we wszystkich rozmowach okazywał się telewizor, komputer czy komórka. I choć nasi badani przyznają, że też lubią korzystać ze sprzętów elektronicznych, to postrzegają je jako zagrażające zdrowiu. Tłumaczą to najczęściej szkodliwością dla oczu lub niebezpieczeństwem uzależnienia. Ucieleśnieniem tego drugiego ryzyka jest dla nich starsze rodzeństwo, które nie umie odpowiednio dawkować sobie przyjemności płynącej z grania na komputerze czy oglądania telewizji.

¹⁰ „Podobieństwo i różnica są więc dwoma kluczowymi intersubiektywnymi pojęciami, które dzieci i młodzi ludzie używają do opisu ich poczucia siebie i do refleksji nad nim. Pojęcia te są blisko związane z uczuciami dotyczącymi indywidualności i bycia częścią grupy, przynależności, związku i oddzielności, zależności i niezależności” (Edwards, Hadfield, Mauthner 2006: 38).

R: Tak. Jest stół taki duży. Toaleta, łóżko itd. Tutaj jestem ja, bo jestem zdrowy. Moja siostra jest zaznaczona na czerwono, bo jest niezdrowa. (*śmiech innych dzieci*)

B: A dlaczego jest niezdrowa twoja siostra?

R1: Ja zaznaczyłem tak samo.

B: Dlaczego?

R: Bo bez przerwy gra na telefonie.

B: A ile ona ma lat?

R: 16. (...)

B: A ty robisz takie niezdrowe rzeczy też?

R: Nie. (WG5, ch. 9)

Jak pisze Ewa Maciejewska-Mroczek, która w swoim opracowaniu naszych wspólnych badań skupiła się na relacjach między dziećmi i rodzicami w kontekście zdrowia:

Media i urządzenia elektroniczne to przestrzeń najintensywniejszych negocjacji w obszarach wiązanych przez dzieci ze zdrowiem. Korzystanie z nich jest powszechnie definiowane jako niezdrowe, panuje zatem konsensus co do tego, że powinno być jakoś ograniczane (Maciejewska-Mroczek 2018b: 30).

Młodsze rodzeństwo w walce o dostęp do mediów przyjmuje różne pozycje. Staje na straży „porządku zdrowia”, który nakazuje rezygnować z przyjemności, lub samo walczy o dostęp do niej. Można się domyślać, że często deklaracje nie idą w parze z praktykami. Świadomość, że granie na komputerze może być niezdrowe, nie oznacza w przypadku naszych rozmówców rezygnacji z tej rozrywki (Radkowska-Walkowicz 2016).

Na rysunku jedenastoletniej Leny jest przedstawiony niezdrowy człowiek, o którym dziewczynka opowiada tak:

R: Je chipsy, słodczyce, mcdonalda, KFC, tego typu rzeczy, fast foody i często siedzi przed telewizorem lub komputerem i rzadko wychodzi z domu.

B: Gdyby nie siedział przed telewizorem i przed komputerem, tylko po prostu na fotelu, toby było lepiej czy tak samo? Co jest gorszego w telewizorze i komputerze?

R: Psują wzrok i uzależniają.

B: W jaki sposób uzależniają?

R: Jeśli ktoś bardzo dużo spędza czasu, to może się uzależnić.

B: Aha. A znasz kogoś takiego?

R: Ja nie, ale wiem, że są takie osoby, bo piszą o tym choćby w naszych podręcznikach do polskiego.

B: Tak? W podręczniku do polskiego jest takie coś?

R: Tak.

B: Ale jest taka historia o takiej osobie?

R: Jest z gazety artykuł napisany... i bardzo dużo osób właśnie... najczęściej to są nastolatki, chłopcy, mniej więcej 14 lat i często trafiają do szpitalów w związku z uzależnieniem. (WI13, dz. 11)

Dziewczynka nieoczekiwanie podaje źródło swojej wiedzy o niebezpieczeństwach mediów. Opisany w gazecie artykuł staje się niekoniecznie bezpośrednim czynnikiem wywołującym skójarzenie młodzieży z uzależnieniami, niemniej pokazuje przenikanie się różnych źródeł wiedzy, poglądów i obaw. To, co poznają dzieci dzięki mediom czy szkole, spotyka się z ich doświadczeniem i strategiami obieranymi w domowych grach. Opinie o nastolatkach są też niewątpliwie odbiciem lęków rodziców przed wyjściem ich dzieci ze stanu dziecięctwa w nieprzewidywalność okresu dojrzewania.

Łakomstwo

Nastolatki są definiowane przez dzieci jako podatne na uzależnienia, nieodpowiedzialne i poniekąd bezwolne. Dzieci więc postrzegają młodzież, podobnie jak widzą ją media, także te cytowane na początku tekstu. Młodzież w tej narracji nie tylko nie może oderwać oczu od komórek, ale narażona jest również na pokusy związane z niezdrowym jedzeniem. Nastolatki są łakome, ulegają pokusom, nie mogą się powstrzymać od jedzenia słodczy, chipsów i picia coli:

R: Siostra jest za gruba i nawet się nie odchudza, tylko ciągle podżera. A mama jej mówi, żeby nie podżerała, bo to nie jest zdrowe, że potem będzie gruba, a ona nadal podżera.

B: A ile ona ma lat?

R: Jedenaście. (...) Jest starsza, ale głupsza. (WG11, dz. 9)

Podczas innego fokusu zarejestrowaliśmy taką rozmowę:

R: Ja wiem na pewno, co niezdrowego robi młodzież.

B: Co robi młodzież niezdrowego?

R: Je chipsy i zapycha się chrupkami.

B: A wy jecie czasem chipsy i zapychacie się chrupkami?

R1: Bardzo rzadko.

R: Nie.

R2: Nie. (WG6, ch. 11)

Atrybutem nastolatków w opiniach dzieci jest więc tzw. śmieciowe jedzenie i komórka, które w wielu domach są bardzo znaczącymi elementami konfliktu, ale i znakami przyjemności i nagrody. Nie powinno się jeść chipsów i korzystać za dużo z mediów – o tym dzieci czytają, uczą się tego w szkole, słyszą od dorosłych, ale też od swoich rówieśników. Ale dzieci nie są tylko obiektami dyscypliny,

mogą być też jej dysponentami czy pośrednikami w dyscyplinowaniu, co widać w poniższym cytacie:

B: Janka, a ta twoja starsza siostra, która je takie niezdrowe rzeczy, to co ona je?

R: Na przykład podjada słodycze i na przykład, jak już ona je w szkole obiad, to ona potem w domu zjada...

B: A sama sobie kupuje? (...)

R: No czasami bierze pieniądze z domu i kupuje sobie różne słodkie rzeczy.

B: I co, mama krzyczy na nią?

R: Nie, mama czasami o tym nie wie, a dopiero ja mówię to mamie.

B: I co mama wtedy robi?

R: A wtedy jej daje na przykład szlaban na miesiąc, że nie może jeść słodyczy.

B: Ychy, i się słucha wtedy?

R: No nie za bardzo. (WG11, dz. 9)

Jak widać, Janka w swojej narracji prezentuje się jako ta, co staje po stronie rodziców i porządku zdrowia, a przeciwko starszej siostrze¹¹. Zdrowie jest kategorią, która może zostać użyta w domowej grze o pozycję i władzę – co oczywiście nie wyklucza troski młodszej siostry o starszą, niepokoju, że przyjdzie czas także na młodszą, że stanie się „głupią” nastolatką, i pewnej fascynacji siostrą oraz chęci jej naśladowania. Jak pisze Maciejewska-Mroczek w cytowanym już artykule:

Jednocześnie podejmowane międzypokoleniowe negocjacje dotyczące zdrowych stylów życia (różnie definiowanych w różnych rodzinach), będące niejako inherentnie wpisane w model współczesnej rodziny i w praktyki codzienności, mogą być postrzegane jako rytuały służące praktykowaniu relacji rodzic:dziecko. Rolę dziecka można postrzegać tu jako aktywną i sprawczą. Jest to sposób na współtworzenie sieci powiązań wewnątrzrodzinnych, praktykowanie, tworzenia i renegocjowania rodzinnych zwyczajów (Maciejewska-Mroczek 2018b: 27).

Nasi rozmówcy, jak pisałam, też grają na komputerze i jedzą słodycze, a wielu z nich przyznało, że nie lubi warzyw. Jednak wydaje się, że będąc dziećmi, są pod specjalną ochroną, którą daje im status bycia dzieckiem. Jako dzieci mają prawo być łakome, szukać przyjemności i uciekać przed odpowiedzialnością. Z jednej strony są przez współczesne systemy pedagogiczne (wzmocnione różnymi programami szkolnymi) obarczane odpowiedzialnością za zdrowie swoje i swojej rodziny, mają być agentami zmiany (Boni 2015; Radkowska-Walkowicz 2016). Za pośrednictwem szkoły, ale także mediów¹², zostają włączone w strategię budowania przyszłości i zarządzania ryzykiem i niejako w imieniu nowoczesnych

¹¹ Biorę oczywiście pod uwagę, że omawiane słowa powstają vis-à-vis badaczki, co może wpływać na ich treść. Piszę tu jedynie o narracjach, światopoglądach i opisach rzeczywistości, a nie realnych zdarzeniach.

¹² Takich jak program *Kochanie, ratujemy nasze dzieci*, o którym pisałam w: Radkowska-Walkowicz 2018.

reżimów zdrowia mają przynieść zmianę zachowań całej rodziny. Z drugiej strony pozostają członkami plemienia dzieci (James, Jenks, Prout 1998), których rolą jest dobre praktykowanie dzieciństwa, co oznacza m.in. jedzenie słodczy i poszukiwanie innych rodzajów przyjemności. Mają być odpowiedzialne, ale i spontaniczne, dziecinne. Nasi rozmówcy opowiadają o odgrywaniu obu tych ról: potrafią dyscyplinować starsze rodzeństwo i samych rodziców, ale także sprawczo oddawać rodzicom prawo do nadzoru i cieszyć się z możliwości, które daje im status bycia dzieckiem. Bycie nastolatkiem w ich oczach nie pozwala na tak wiele.

R: A najniezdrowsza jest moja siostra.

B1: Czemu?

R: Bo za dużo je.

B2: I czym się objawia to, że jest niezdrowa? Choruje czy co robi?

R: No często choruje. (...) Jest starsza, ale głupsza (...) Ja jestem chudziutka, chociaż jem, ja jem więcej słodczy od niej. (WG11, dz. 9)

Moralność

Opowieść o młodzieży, która jest łakoma i podatna na uzależnienia – w przeciwieństwie do dzieci otoczonych kokonem ochronnym (Giddens 2002) z powodu statusu dziecięctwa i tego, że to dorośli ponoszą za nie odpowiedzialność – nie wynika tylko z domowej gry władzy. Tak postrzegani są przez dzieci także starsi koledzy i koleżanki. „No, chuligani w szkole, to oni codziennie po szkole zjadają chipsy” (WG13, dz. 10) – opowiada jeden z naszych rozmówców. Inne dzieci dodają:

R: A u nas w szkole takie starsze dziewczyny palą papierosy.

B: Coś ty?

R: Taka jedna dziewczyna w łazience paliła.

B: Ale z podstawówki?

R: Z podstawówki.

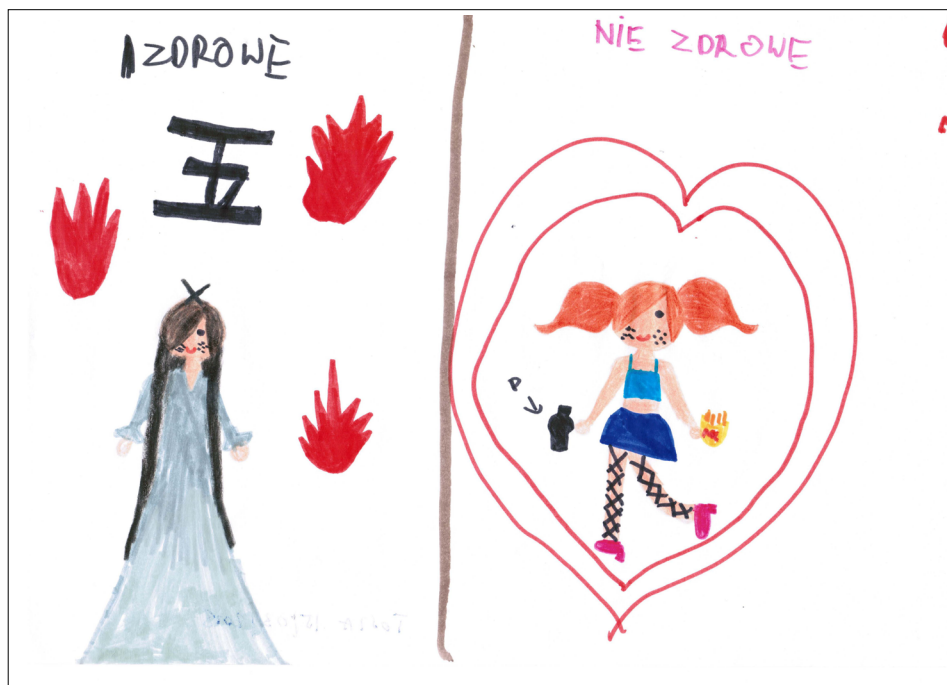
B: Ile ma lat?

R: Miała chyba... 15 lat, ale to i tak trochę... bo ona nie zdawała do tej szkoły, ona była w poprawczaku. (WG13, dz. 10)

Dla dzieci zdrowie nie oznacza tylko fizycznej kondycji, jest określeniem szerszym, obejmującym kwestie związane ze stylem życia i moralnością. W wizjach, które podczas badań etnograficznych prezentują dzieci, zdrowie jest nierozdzielnie związane z moralnością, edukacją i estetyką. Para „zdrowy – niezdrowy” zastępuje pole wyznaczone przez pojęcia „grzeczny – niegrzeczny”, „odpowiedzialny – nieodpowiedzialny”. Niektóre dzieci same podmieniają składniki rysunku zdrowy – niezdrowy, mówiąc, że narysowały dobrego i złego i bardzo

często, wskazując na moralny charakter zdrowia. Niezdrowy więc to ten, który pije, pali, rzuca papierki na ulicę, nie myje się, nie czesze, je tylko frytki i chipsy i pije coca-colę.

Niespełna dziesięcioletnia Łucja rysuje zdrową i niezdrową postać (por. rys. 1). Obie to ładne dziewczyny, jak mówi moja rozmówczyni, mniej więcej w jej wieku. Ale ta niezdrowa ubrana jest jak „typowa” nastolatka, ma w sobie coś z lolitki: na nogach kabaretki, krótka spódniczka, top odsłaniający brzuch, dwa kucyki, różowe pantofle, a w ręku pepsa i frytki. Serce, którym jest otoczona, wskazuje na związek z miłością, może erotycznością. Dziewczyna zdrowa „jest piękna”, ma długą suknię, długie rozpuszczone włosy, otoczona jest symbolami Japonii. Jedna to spokojna, dostojna piękność z japońskich bajek, druga to rozrywkowa, wesoła nastolatka, która jeszcze jest ładna, ale jak nadal będzie tak się odżywiała, „stanie się gruba”, jak przekonuje mnie moja rozmówczyni.



Rys. 1. Zdrowa i niezdrowa osoba, rysowała dziewczynka, lat 9,5, podczas indywidualnego wywiadu

Mając narysować niezdrową osobę (prosiłam, by była mniej więcej w jej wieku), Łucja sięgnęła po obraz nastolatki, fajnej, kolorowej, ale też mogącej być obiektem erotycznych spojrzeń. Kategoria zdrowia prezentowana w opowieściach dzieci wydaje się porządkować to, co kiedyś należało do sfery wychowania i moralności. Wpływ na zdrowie w narracjach dzieci rzadko mają bakterie, wirusy czy geny, a często styl życia i samokontrola, rozumiana przede wszystkim jako umiejętność odmawiania sobie przyjemności i nieuleganie pokusom. W tekście

podsumowującym nasze zadanie o zdrowym i niezdrowym człowieku Maria Reimann pisze:

Dzieci śmieją się z niezdrowej postaci, nadają jej cechy karykaturalne i groteskowe. Jednak gdzieś pod tym śmiechem kryje się również lęk i przekonanie, że samemu jest się odpowiedzialnym za własne zdrowie (a zatem wszystko, co się w opowieści dzieje z nim wiąże: urodę, szczęście, dobro i szlachetność) i trzeba być czujnym, odpowiedzialnym i zdyscyplinowanym, żeby go nie stracić.

Z drugiej strony w niezdrowej postaci jest również coś atrakcyjnego i pociągającego. Nie przejmuje się ona zasadami, przeciwnie – ciągle je łamie i robi wszystko, co zakazane. I chociaż spotyka ją za to kara (zasługuje na moralne potępienie), jest również uosobieniem wolności i dziecięcości lub młodzieńczości rozumianej właśnie jako dzikość i sprzeciwianie się nakazom (Reimann 2018: 148).

Niezdrowa postać rysowana przez dzieci jest więc często nieco śmieszna i karykaturalna (por. rys. 2). Podobnie jest przedstawiana czasem młodzież w opowieściach dzieci. Są to ludzie trochę dziwni, którzy uykają prostym kategoryzacjaom.

R: Proszę pani, mój brat miał kiedyś całe czarne zęby.

B: Ojej, ten co ma 17 lat? A co on zrobił, żeby mieć takie czarne zęby?

R: Nie wiem, on miał całe takie, ja miałam chyba 2 czy 3... (WG14, dz. 9)



Rys. 2. Zdrowa i niezdrowa osoba, rysował chłopiec, lat 10, podczas fokusu

Jeszcze dzieci, w przyszłości – nastolatki

Tak jak gimnazjaliści w badaniach Cuprjak, nastolatki w opowieściach dzieci lokują się w jakiejś sferze pomiędzy. Nie są już dziećmi, ale jeszcze nie są dorosłymi. Jedno z dzieci uczestniczących w naszych badaniach tak to przedstawiło: „Nastolatki są wyższe od młodszych dzieci, ale nie wyglądają jeszcze na dorosłych, często dorównują im wzrostem, ale po twarzy widać, że to jeszcze nie jest dorosły”. W opowieści jedenastolatki ta dziwność jest przejściowa i łączy się z burzliwym czasem dojrzewania.

R: Znaczy, bo wtedy się wchodzi w taki... Nie wiem, mówię to, co wiem. (...) Po prostu słyszałam, że to raczej nastolatki od 10 lat do 17 mniej więcej i to jest taki najgorszy okres.

B: Okej, a to znaczy, że jak już masz 18 albo 20 lat, to nie uzależniasz się od...?

R: Można się uzależnić, tylko mówię, że akurat w tym czasie jest na to największe prawdopodobieństwo.

B: A myślisz, że dlatego tak jest, że właśnie wtedy jest największe prawdopodobieństwo?

R: Może dlatego że wtedy się wchodzi w okres dojrzewania i często no chce się odciąć od tego świata realnego, właśnie dlatego się wchodzi... właśnie dlatego się gra, bo... w różne gry, bo pozwalają zapomnieć o tym, co jest realne.

B: Aha, a myślisz, że nastolatki właśnie tego potrzebują, żeby zapomnieć? Czy że mają szczególnie dużo problemów?

R: Z tego, co wiem, ten wiek nastoletni to jest taki burzliwy okres, bo się wtedy dojrzewa i się wtedy ma wiele problemów.

B: Mhm. A możesz mi powiedzieć trochę, co to są za problemy? Albo o czym słyszałaś?

R: Klótnie z rodzicami, często z przyjaciółmi lub kolegami i koleżankami. (W18, dz. 11)

Kiedy nasi rozmówcy negatywnie wypowiadają się o nastolatkach, wydaje się, że mówią o kimś, kim nie chcą się stać, ale wiedzą, że takimi się staną. Niektórzy, jak cytowana powyżej nastolatka, są już na początku tej drogi. Podobnie wypowiada się jeden ze starszych chłopców uczestniczących w naszych badaniach.

R: Znaczy, oczywiście, rodzice, ale my tu w zasadzie nie jesteśmy tacy, że my bardzo nie chcemy, żeby ta zasada obowiązywała, bardzo się zgadzamy z naszymi rodzicami, bo to prawda, że no akurat w moim wieku powinno się grać mało i w ogóle w tym wieku każde dziecko posiadające jakiś ekran, jakąś konsolę może się od grania uzależnić.

B: Mhm. A w jakim wieku już się człowiek nie uzależnia?

R: No akurat kiedy byłem... miałem tak 9-10 lat, to kupiliśmy konsolę właśnie od takiego Pawła, który bardzo się wcześniej od niej uzależnił, no i teraz już się nie uzależni, ma jakieś tam 16-17 lat, funkcjonuje poza gramy, bardzo mu się fajnie

żyje itd. Więc to jest bardzo fajnie. My pewnie też przejdziemy coś takiego, że po prostu oddamy te nasze konsole, będziemy mieli dość fazy gier i po prostu będziemy się zajmować bardzo fajnymi rzeczami, no ale to jest bardzo długi czas no. (WI7, ch. 11)

Przejście do wieku nastoletniego jest nieuniknione. Jednak w tym krytycznym spojrzeniu na młodzież jest też coś z obrony granicy dzieciństwa, które nieuchronnie się kończy. W naszych badaniach nie było niemal wcale widocznej fascynacji starszymi kolegami i koleżankami, dzieci chcą się od nich jeszcze trzymać z daleka (co też może wynikać z sytuacji badawczej, zapewne ta fascynacja jest dostrzegalna na poziomie mikropraktyk, spojrzeń, gestów w relacjach dzieci i nastolatków). Ale przeczuwają już, że są bliscy znalezienia się po drugiej, niełatwej stronie. W tym lęku bliskie są panice dotyczącej końca dzieciństwa, widocznej zarówno w popularnych mediach, jak i krytycznych tekstach socjologicznych (Postman 1994; Krzywosz-Rynkiewicz 2011; krytycznie o takim dyskursie zob. Roberts 2015: 5–9). Współczesny świat ma być znaczone skracaniem okresu dzieciństwa, charakteryzować się seksualizacją dzieci i odbieraniem im niewinności i radości z dzieciństwa.

Podsumowanie

Nasi rozmówcy lubią być dziećmi, widzą w tym dużą wartość, niemniej niektórzy czują już, że koniec tego stanu zbliża się nieuchronnie. Przygotowywani są do tego przez otaczające ich narracje dotyczące młodzieży. Według dzieci ich starsze rodzeństwo czy nastolatki spotykane w szkole i innych miejscach publicznych łatwo ulegają pokusom i uzależnieniom. Są postaciami trochę karykaturalnymi, niedojrzałymi i nieodpowiedzialnymi. Zajadają się niezdrową żywnością i całe dnie spędzają przed komputerem, co powoduje napięcia w życiu rodzinnym i budzi niepokój dzieci. Żyją w świecie ryzykownym i sami są tego ryzyka źródłem.

Taka opowieść o nastolatkach jest w wielu miejscach zbieżna z medialnymi narracjami, skupionymi na ryzykownych zachowaniach nastolatków, ich podatności na wpływ i nieprzewidywalności. Kiedy jednak media skupiają się na narkotykach, rozwiązłości seksualnej i agresji, dzieci kreślą figurę człowieka uzależnionego od komputera, praktykującego niezdrowe zachowania, takie jak jedzenie słodczy i chipsów. Nie chcę przez to powiedzieć, że dzieci przejmują medialne lęki i opowiadają je w łagodniejszym przebraniu. Zgodnie z paradygmatem studiów nad dzieciństwem chciałabym zaproponować do rozważenia inną tezę. Otóż dzieci, tak jak dorośli, dziennikarze i sama młodzież – też niewolna od stereotypów na swój temat¹³ – biorą udział w różnym stopniu w budowaniu i repro-

¹³ Nie wydaje się też, by sama młodzież była wolna od takiego wizerunku. Jak bowiem dowodzi cytowana już Magdalena Cuprjak, na podstawie badań wśród gimnazjalistów, oni sami postrzegają się jako osoby niedojrzałe, narażone na niebezpieczne zachowania. Na rysunkach,

dukowaniu takiego wizerunku. Służyć on może różnym interesom i celom. Dzieci dzięki niemu umacniają się na swojej bezpiecznej pozycji, rozgrywają domowe konflikty, a jednocześnie przygotowują się do tego, co czeka ich w niedalekiej przyszłości.

Literatura

- Boni, Z. (2015). *Children and Food in Warsaw: Negotiating Feeding and Eating*, niepublikowana praca doktorska. London: SOAS University of London.
- Clark, C.D. (2011). *In A Younger Voice. Doing Child-Centered Qualitative Research*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Cohen, S. (1972). *Folk Devils and Moral Panics*. London: MacGibbon & Kee.
- Cuprjak, M. (2016a). *Konstrukcje tożsamości gimnazjalistów*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Cuprjak, M. (2016b). Uczeń gimnazjum: wykreowana tożsamość „pomiędzy”. *Studia Edukacyjne*, 40, 149–162.
- Davies, K. (2014). Siblings, Stories and the Self: The Sociological Significance of Young People’s Sibling Relationships. *Sociology*, 49, 679–695.
- Edwards, R., Hadfield, L., Mauthner, M. (2006). *Children’s Understanding of their Sibling Relationships*. London: The National Children’s Bureau in association with the Joseph Rowntree Foundation.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Aletheia.
- Giddens, A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Greene, S., Hill, M. (2012). Researching Children’s Experience: Methods and Methodological Issues. W: S. Greene, D. Hogan (eds.), *Researching Children’s Experiences* (p. 1–21). London – New Delhi – Singapore: Thousand Oaks, Sage.
- Griffin, Ch. (2001). Imagining New Narratives of Youth Research, the ‘New Europe’ and Global Youth Culture. *Childhood*, 8(2), 147–166.
- James, A., Jenks, Ch., Prout, A. (1998). *Theorizing Childhood*. London: Polity Press.
- Kerrane, B., Betany, S., Kerrane, K. (2015). Siblings as Socialization Agents: Exploring the Role of ‘Sibship’ in the Consumer Socialization of Children. *European Journal of Marketing*, 49(5/6), 713–735.
- Krinsky, Ch. (ed.) (2008). *Moral Panics over Contemporary Children and Youth*. Farnham – Burlington: Routledge.
- Krzywosz-Rynkiewicz, B. (2011). Zanikanie dzieciństwa w ponowoczesności i jego konsekwencje edukacyjne. Rozważania wokół koncepcji A. Avirama. *Kultura i Edukacja*, 4(83), 208–218.
- Lee, N. (2001). *Childhood and Society: Growing Up At the Age of Uncertainties*. Buckingham: Open University Press.
- Lesko, N., Talburt, S. (eds.) (2012). *Keywords in Youth Studies. Tracing affects, movements, knowledges*. New York – London: Routledge.

o które prosiła badaczka, przedstawiają siebie w sposób karykaturalny, wyglądają na nich jak niezdrowe postaci rysowane przez dzieci podczas naszych badań. Uczniowie podstawówki zaś są tam prezentowani tak jak zdrowi, grzeczni ludzie rysowani przez dzieci podczas naszych badań (Cuprjak 2016b).

- Maciejewska-Mroczek, E. (2012). *Mrówcza zabawa. Współczesne zabawki a społeczne konstruowanie dziecka*. Kraków: Universitas.
- Maciejewska-Mroczek, E. (2018a). *Badanie grupowe z udziałem dzieci: aspekty etyczne i praktyczne*. W: M. Radkowska-Walkowicz, M. Reimann (red.), *Dzieci i zdrowie. Wstęp do childhood studies* (s. 35–60). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Maciejewska-Mroczek, E. (2018b). *Dzieci, rodzice i praktykowanie zdrowia. Ujęcie childhood studies*. *Niderlandystyka Interdyscyplinarnie*, 3(2), 24–32.
- Nowakowska, K. (2017). *Sprawa gdańskich gimnazjalistek – to Internet wychowuje potwory*. Igi-mag.pl, 17 maja 2017 [<https://igimag.pl/2017/05/sprawa-gdanskich-gimnazjalistek-internet-wychowuje-potwory>, dostęp: 30.03.2018].
- Postman, N. (1994). *Disappearance of Childhood*. New York: Vintage, Random House.
- Punch, S. (2008). 'You can do Nasty Things to your Brothers and Sisters without a Reason': Siblings' Backstage Behaviour. *Childhood*, 22(5), 333–344.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2016). *Telewizja, słodycze i zdrowie. O sprawczości dzieci i napięciach w praktykach życia codziennego w kontekście programów promocji zdrowia*. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica*, 58, 119–133.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2018). *Kochanie, ratujmy nasze dzieci – telewizyjny spektakl zdrowia*. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 19, 120–132.
- Radkowska-Walkowicz, M., Reimann, M. (2018). *Dzieci i zdrowie*. W: M. Radkowska-Walkowicz, M. Reimann (red.), *Dzieci i zdrowie. Wstęp do childhood studies* (s. 9–23). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Reimann, M. (2018). *Gruby i chudy, czyli o tym, jak dzieci wyobrażają sobie zdrowego i niezdrowego człowieka*. W: M. Radkowska-Walkowicz, M. Reimann (red.), *Dzieci i zdrowie. Wstęp do childhood studies* (s. 138–149). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Roberts, C. (2015). *Puberty in Crisis. The Sociology of Early Sexual Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, K. (1998). *Moral Panics*. London – New York: Routledge.
- Woodhead, M., Faulkner, D. (2008). *Subjects, Objects or Participants? Dilemmas of Psychological Research with Children*. W: P. Christensen, A. James (eds.), *Research with Children: Perspectives and Practices* (s. 10–39). London: Falmer Press, Routledge.

Strony internetowe

https://f.kafeteria.pl/temat/f1/dlaczego-nastolatki-sa-teraz-takie-glupie-tepe-glosne-p_6438521 [dostęp: 30.03.2018].

SUMMARY

“She eats chips and clogs with crisps”. Teenagers in the eyes of children

The article presents the results of a study *Health in the opinion of children*. The main goal of the project was to reveal the meanings that children attribute to health, or the lack of it. During the interviews about health and healthy lifestyle, children often spoke about teenagers. In their view, their older siblings and friends are immature and irresponsible – they eat unhealthy food and watch TV or play computer games all day. In this way, children not only internalize social ‘adult’ fears regarding adolescents, but also create and reproduce their own figure of a bad teenager.

Key words: health, healthy food, electronic media, adolescences, teenagers, children

ANNA KRAWCZAK 

Instytut Kultury Polskiej UW

Interdyscyplinarny Zespół Badań nad Dzieciństwem IEiAK UW

Calineczki. O społecznych konstrukcjach zespołu Turnera

Bo rzeczą oczywistą jest, że ja na początku wiedziałam o zespole właściwie tylko tyle, że będę niska! I że trzeba mi podawać hormon wzrostu. I to była moja początkowa wiedza. Gdzieś coś mi rodzice tłumaczyli właśnie na temat tego, że to w moich genach jest coś nie tak. (Jagoda-AK,MR-2017¹)

Od 2016 do 2019 roku Interdyscyplinarny Zespół Badań nad Dzieciństwem, którego jestem członkinią, prowadził badania nad dziewczętami i kobietami z zespołem Turnera (dalej: ZT)². Zespół Turnera jest aberracją chromosomową związaną z całkowitym lub częściowym brakiem chromosomu X, występującą jedynie u dziewcząt i skutkującą szeregiem klinicznych objawów, z których część

¹ Imię jest pseudonimem rozmówczynie/rozmówcy, skrót dwóch wielkich liter oznacza badaczkę/badaczki z Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem, które przeprowadziły wywiad (np. AK – Anna Krawczak, MR – Maria Reimann), data oznacza rok przeprowadzenia wywiadu. W przypadku notatek terenowych zamiast pseudonimu rozmówczyń stosowany jest skrót NT, który oznacza „notatki terenowe”. Wyjątek stanowią notatki z wyjazdów letnich, które są opatrzone jedynie inicjałami badaczek, ale bez podawania roku w celu zanonimizowania danych. Wszystkie wywiady są dostępne w archiwum Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

² Artykuł dotyczy badań prowadzonych w ramach projektu badawczego „Zespół Turnera – wzory socjalizacji i zarządzanie cielesnością w sytuacji choroby przewlekłej. Ujęcie interdyscyplinarne”. Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019, nr grantu 2bH 15 0137 83, pod kierownictwem dr hab. Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz. Zespół badawczy stanowiły: Anna Krawczak, dr Ewa Maciejewska-Mroczek, dr hab. Małgorzata Rajtar, Maria Reimann i Magdalena Radkowska-Walkowicz.

z pewnością się pojawi, a wystąpienie innych zależy od konkretnego kariotypu. Tak więc klinicznie dystynktywną cechą zespołu Turnera jest niskorosłość, zdecydowana większość dziewcząt ma zaburzoną płodność z powodu dysgenezy jajników i nie zacznie spontanicznie pokwitać, zaś u niektórych wystąpią także powikłania kardiologiczne, zaburzenia pracy tarczycy, cukrzyca, otyłość oraz specyficzne cechy fizyczne zwane w literaturze medycznej stygmatami turnerowskimi (tzw. pletwista szyja, nisko osadzone uszy, opadające powieki, znamiona barwnikowe, puklerzowata klatka piersiowa) (zob. Becker, Kenneth 2001). Jedynie u 5% kobiet wystąpi niepełnosprawność intelektualna związana najczęściej z rzadkim kariotypem 46,X,r(X), tzw. chromosomem kolistym (Fryns i in. 1990).

W naszych badaniach stosujemy metodę etnografii wielostanowiskowej³, rozmawiając nie tylko z dziewczętami i kobietami, których dotyczy właśnie ta kondycja zdrowotna, ale i z ich rodzicami, lekarzami, psychologami i członkami organizacji pacjenckich⁴. W okresie od 2016 do 2019 roku przeprowadziłyśmy 91 takich wywiadów⁵. Analizowałyśmy także dyskurs społeczny wokół ZT, w tym artykuły w prasie oraz narracje toczące się w mediach społecznościowych. Ważną częścią naszej metodologii była obserwacja uczestnicząca prowadzona na szpitalnym oddziale endokrynologicznym oraz podczas trzech letnich kolonii w różnych miejscowościach w Polsce dla dziewcząt z zespołem Turnera, organizowanych przez zajmujące się zespołem Turnera stowarzyszenie pacjenckie, w których uczestniczyły kobiety z ZT w wieku od 5 lat do 43 lat.

Choć interesowały nas szczególnie narracje dzieci, w których biograficzną trajektorię zostało wpisane doświadczenie choroby, w trakcie rozmów z członkami organizacji pacjenckich i lekarzami okazało się, że kategoria „dziecka” jest nieoczekiwanie pojemna. „Dziećmi” i „dziewczynkami” nazywane były przez lekarzy i wychowawców kolonijnych nie tylko te osoby, które nie osiągnęły jeszcze pełnoletniości, lecz także nastolatki i dorosłe kobiety z ZT. Opowieści naszych nastoletnich rozmówczyń i ich dorosłych opiekunów konstruowane wokół diagnozy ZT stały się dla nas przyczynkiem do namysłu nad tym, jak jest rozumiana i praktykowana normatywność w odniesieniu do nastolatek i ich ciał. W tym tekście będę więc podejmować antropologiczną refleksję nad splotem nastoletniości, doświadczenia choroby genetycznej i procesów socjalizacyjnych oraz nad sposobami ich dyskursywizacji.

³ Pojęcie etnografii wielostanowiskowej stosuję w rozumieniu Georga M. Marcusa (1995), który wprowadził i omówił to ujęcie metodologiczne w klasycznym dziś już tekście *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*.

⁴ Określenia „pacjencki” używam w odniesieniu do opisu aktywności oraz inicjatyw podejmowanych przez pacjentów i pacjentki, zrzeszonych w organizacjach oraz niezrzeszonych, pod warunkiem że sami bądź same definiują się jako pacjenci. Stosowanie tego neologizmu jest konsekwencją mojego aktywizmu pacjenckiego, który od 2009 roku realizuję w ramach członkostwa w Stowarzyszeniu na Rzecz Leczenia Niepłodności i Wspierania Adopcji „Nasz Bocian”, i stanowi część szerszej strategii polskich środowisk pacjenckich dotyczącej upodmiotowienia pacjentów i werbalizacji ich głosu w przestrzeni publicznej.

⁵ Były to 34 pogłębione wywiady etnograficzne z kobietami i dziewczynami z ZT, 3 wywiady z opiekunami na koloniach letnich, 43 wywiady z rodzicami – głównie matkami – pacjentek, 11 wywiadów z lekarzami pracującymi z osobami z ZT.

Kobieta, której fragment wypowiedzi został zacytowany powyżej, otrzymała diagnozę o ZT, kiedy miała kilka lat. Z badań wynika, że jest to przeciętny wiek postawienia diagnozy w Polsce i zarazem moment, w którym otoczenie uruchamia pracę nad społecznym konstruowaniem zespołu Turnera, skoro jego obecność została już ujawniona. Należy jednak zaznaczyć, że wraz z upowszechnianiem się dostępu do badań prenatalnych wiele rodzin dowiaduje się o zespole Turnera jeszcze w trakcie ciąży, a część naszych rozmówczyń została zdiagnozowana w okresie późnej adolescencji lub dorosłości, ponieważ w ich przypadku objawy ZT były nieswoiste, w tym wzrost wciąż utrzymywał się w dolnych granicach normy.

W artykule skupię się na opowieściach nastolatek o fizyczności doświadczenia ZT. Z tego powodu kwestiom polityk reprodukcyjnych i zdrowotnych nie poświęcę wiele miejsca, choć oczywiście jest to istotna antropologicznie część zagadnienia. Dla potrzeb tego tekstu interesuje mnie jednak przede wszystkim problematyka ZT w doświadczeniu nastoletnich dziewcząt: w jaki sposób negocjują wymagania biomedycyny związane z ich ciałami i roszczenia współczesnych kobiecych reżimów cielesnych dostarczane przez media? Pytam również o to, w jaki sposób nastolatki i ich bliscy konstruują swoje tożsamości w odniesieniu do ZT, a także jak konceptualizują tę kondycję.

Calineczki, czyli jak dyskursywizowana jest niskorosłość

„Jest rzeczą oczywistą, że będę niska” (Jagoda-AK,MR-2017) – tak kiedyś mówiła moja rozmówczyni, która dziś jest trzydziestoletnią kobietą mierzącą ponad 160 cm, co czyni jej wzrost przeciętnym. Temat przewidywanej niskorosłości, która jest genetycznie przypisana zespołowi Turnera (ale, jak opisuję niżej, nie musi się urzeczywistnić), pojawia się w każdej rozmowie z naszymi badanymi i ich rodzicami oraz lekarzami. Istotną cezurą czasową jest rok 2000, w którym Ministerstwo Zdrowia rozpoczęło refundację leczenia hormonem wzrostu u wszystkich zdiagnozowanych dziewcząt spełniających kryteria kliniczne, w tym znajdujących się poniżej 3 centyla wzrostu. Tym samym dzisiejsze czterdziestolatki z zespołem Turnera, które weszły w okres dojrzewania po 2000 roku (terapia hormonem wzrostu prowadzona jest do momentu pokwitania, ponieważ po tym okresie korekta wzrostu staje się mało efektywna) stanowią jednocześnie grupę, która nigdy nie otrzymała suplementacji hormonem wzrostu i pozostała trwale niskorosła. Odnoszę się do tej grupy w dalszej części artykułu jako „grupy pierwszej”.

Dla naszych rozmówczyń w wieku ponad 40 lat fakt niskiego wzrostu okazuje się często biograficznie znaczący. W swoich opowieściach wspominają o dyskryminacji na rynku pracy („gdybyśmy wiedzieli, że jest pani taka niska, wcale pani byśmy nie zaprosili [na rozmowę kwalifikacyjną – dopisek A.K.]” (Aneta-MR-2017) oraz wykonują pracę poniżej ich formalnych kwalifikacji i często jest to praca fizyczna („Pani Ewa ukończyła filologię. (...) Obecnie pracuje w firmie, która zajmuje się sprzętaniem. Ewa sprzęta, ale jest jej bardzo z tym ciężko, nie ma siły,

ma kłopoty z kośćmi, czuje ból" (Ewa-MR-2017). Brak suplementacji hormonem wzrostu ma również związek z kondycją zdrowotną, ponieważ podnosi znacząco ryzyko chorób kośćca, w tym osteoporozy, dlatego część naszych dorosłych rozmówczyń z tej grupy korzysta z rent z tytułu niezdolności do pracy.

Drugą grupę naszych rozmówczyń stanowią dziewczęta i kobiety, które zostały objęte refundowanym programem suplementacji hormonem wzrostu, i dzięki temu wiele z nich osiąga finalnie przeciętny populacyjnie wzrost (ok. 160 cm). Tym samym najważniejsza cecha fizyczna wiążąca się z zespołem Turnera pozostaje w ich przypadku niewidoczna lub słabo widoczna dla postronnych obserwatorów. Co interesujące, pomimo tej zasadniczej zmiennej klinicznej i społecznej, w ich narracjach wątek wzrostu pozostaje równie ważny, co w rozmowach z kobietami z niskorosłością. Jak wynika z badań Marii Świątkiewicz-Mośny (2010), groźba niskiego wzrostu – faktycznego lub zinternalizowanego jako lęk przed mogącą się spełnić przepowiednią – nieustannie pracuje w narracjach dziewcząt:

Ponad połowa dziewczynek przyznała, że były czasem przezywane w szkole przez rówieśników. Dziewczęta upatrują przyczyn takiego stanu rzeczy przede wszystkim w wyglądzie, nietypowym wzroście, otyłości, ale także w kłopotach w uczeniu się (szczególnie ortografii). Wśród wymienianych przezwisk znalazły się: „karzeł”, „karzełek”, „mikrus”, „mała”, „calineczka”, „klown”, „shrek”, „gruba”, a także „debil”, „głupek”. Nadane etykiety stanowią początek stygmatyzacji. Naznaczone dziewczynki nie obwiniają kolegów, koleżanek, nauczycieli o to, że je przezywają: „Jestem mała, to tak na mnie mówią. Jestem przy kości, zawsze się śmieje z grubasów”, „U nas w szkole jest taki zwyczaj, że każdy ma przezwisko, a ja nie radzę sobie z ortografią” (dziewczynka, na którą wołają „debil”) (Świątkiewicz-Mośny 2010: 148).

Ta sama obserwacja odnosi się również do rozmów z rodzicami, lekarzami i członkami organizacji pacjenckich, którzy skądinąd oswajają część przezwisk, używając ich wobec dziewcząt w pieszczotliwy sposób. I tak nastolatki biorące udział w koloniach letnich organizowanych przez stowarzyszenie, bywają nazywane przez kadrę i rodziców „calineczkami”, „skrzatami” czy po prostu „dziewczynkami” i „dziećmi”. Wbrew pozorom te określenia często nie mają związku z siatką centylową i wynikiem pomiarów. Choć zdecydowana większość naszych rozmówczyń przeszła na pewnym etapie dzieciństwa przez doświadczenie bycia niższą od rówieśników, nastolatki z ZT, z którymi rozmawialiśmy, na ogół są już zupełnie przeciętnego wzrostu, a niekiedy są od nas nawet wyższe dzięki konsekwentnej suplementacji hormonalnej.

Mimo to atrybut niskorosłości w przypadku ZT odgrywa bardzo znaczącą rolę. Oswajanie dziewczynek oraz nastolatek z tematem niskorosłości stanowi znaczącą część broszur i opracowań przygotowywanych przez organizację pacjenckie, choć od 2000 roku każda zbyt niska dziewczynka z ZT jest objęta terapią suplementacyjną. Rodzice suplementowanych dziewcząt podnoszą w rozmowach wątek obaw dotyczących niskorosłości i przyszłości córek związany z fizyczną

wyróżnialnością. Podczas obserwacji uczestniczącej prowadzonej na koloniach dla dziewcząt z ZT odnotowałyśmy istnienie różnorodnych praktyk mających zwiększać szanse dzieci na wyższy wzrost, jak można się przekonać z notatki terenowej sporządzonej przeze mnie w trakcie jednego z takich wyjazdów:

[M]am poczucie, że temat wzrostu jest dla rodziców młodszych dziewczynek problemem głównym, może też dlatego że najbardziej dotykającym i paradoksalnie najmniej drażliwym (o nim się wszak rozmawia, poprzez iniekcje hormonu wzrostu jest to uwidocznione, ten temat jest wciąż obecny). Kilka razy słyszałam od Sandry [mama pięcioletki z ZT – dopisek A.K.] o sprawdzaniu wzrostu, zafiksowaniu na warunkach brania hormonu (m.in. Kasia nie je cukru, bo Sandra usłyszała od dr U., że cukier zakłóca działanie hormonu, a „jeśli Kasia miałaby dzięki temu [odstawieniu cukru – A.K.] uzyskać dodatkowe 5 cm, to warto”. W podobnym klimacie utrzymane jest też praktykowane przez Sandrę ogrzewanie hormonu na 30 minut przed podaniem – inne dorosłe i nastolatki z ZT się z tego dyskretnie śmieją i określają to działanie mianem „mitu”. Zaczynam nabierać poczucia, że wzrost Kasi jest jakimś symbolem tej choroby, która na razie nie objawia się niczym widzialnym poza niższym wzrostem (NT-AK).

Nie sposób nie zauważyć, że ten rodzaj groźby, którą współcześnie neutralizuje się przez dyscyplinowanie ciała technikami dostarczonymi przez biomedycynę, odnosi się obecnie do kategorii pustej: przepowiednia niskorosłości nie wypełni się, endokrynologiczna odsiecz przyszła w sukurs obawom dziewcząt i rodziców, wzrost zbliży się do średniej populacyjnej albo nawet wyrówna z tą średnią. To pierwszy moment, który każe się zastanowić nad związkiem Foucaultowskiej dyscypliny cielesnej i socjalizowaniem dziewcząt do roli bycia Innymi, niezależnie od ich wyników w siatkach centylowych.

Ciekawego przykładu na to, że społeczne wyobrażenie dziewcząt z ZT jako permanentnie niskich i przez to trwale zinfantylizowanych występuje również w medialnych fantazjach, choćby w jednym z odcinków serialu „Prawo i Porządek: sekcja specjalna”, emitowanego także w Polsce. Bohaterką tego epizodu jest siedemnastolatka z zespołem Turnera, która zostaje opisana jako „dorosła uwięziona w ciele dziecka” i która angażuje się w romans ze starszym od siebie mężczyzną. Choć bohaterka osiągnęła wiek konsensualny, w wątpliwość zostają podane motywacje jej partnera, który jest podejrzewany o skłonności pedofilskie, skoro zainteresował się kobietą „wyglądającą jak dwunastolatka”. Stanowisku i motywacjom samej bohaterki scenarzyści nie poświęcili większej uwagi.

Określenie granic i zasad reżimu medycyny wobec dziewczęcego ciała nie nastręcza trudności. Podawanie hormonu wzrostu ma swój ścisły grafik, w którym uczestniczymy podczas corocznych kolonii dla dziewcząt z ZT i podczas obserwacji szpitalnych. Dziewczynki i dziewczęta w wieku 4–15 lat, które spotkałyśmy na koloniach, każdego dnia wykonują iniekcję z hormonu wzrostu. Małym dziewczynkom zastrzyki robią najczęściej rodzice, głównie matki; nastolatki wykonują iniekcje samodzielnie. Każda ampułka z hormonem jest podpisana imieniem

i nazwiskiem oraz przechowywana we wspólnej lodówce. Wraz z godziną 20.00 do pokoju kadry kolonijnej, który zajmujemy, przychodzą kolejne dziewczynki i dziewczęta. Wieczorna pora jest istotna. Młodsze dziewczęta zostały wcześniej przeszkolone na szpitalnym oddziale, a starsze zdążyły już tę wiedzę przyswoić: sen sprzyja rośnięciu i ich współpraca z medycyną jest kluczowa dla powodzenia przedsięwzięcia, jak odnotowuje Magdalena Radkowska-Walkowicz w notatce terenowej sporządzonej w ramach naszych badań:

„[D]użo zależy od ciebie, dziewczyno. Tyle ile «ugrasz», tyle będzie twoje. Najważniejsze dwa lata najbliższe, a w zasadzie najbliższy rok. Musisz codziennie brać, przed snem. (...)” Widać po minie mamy, że to niełatwe. „Wiem – mówię lekarka – lekcje itp.” „Tak” – potwierdza mama. „Ale to ważne. A musi najpóźniej zasypiać o wpół do dziesiątej” – tłumaczy doktor. Nie chodzi tylko o to, mówi, żeby ileś godzin spać, ale kłaść się wcześniej i późno wstawać. Chodzi o to, by o północy spać głębokim snem. Rośnie się podczas snu – to jest udowodnione. Kropka. (NT-MRW)

W reżimie biomedycznym, którego stawką jest standardowy wzrost symbolizujący „normalne życie”, koszty nastolatek nie grają istotnej roli. Rozmówczyni, która zaczęła przyjmować zastrzyki po ukończeniu czternastego roku, wspomina w wywiadzie:

Ja się bałam igieł, ja w ogóle mam igłofobię. Ja się w ogóle bałam igieł. Dla mnie to było... Na początku ja w ogóle nie chciałam, ale potem, jak mi powiedziano, że jak nie będę brała, to zostanę tak niska, to jakoś się przełamalam. Musiałam. Ale bałam się tego. (Zofia-MR-2017)

Ta relacja jest reprezentatywna dla większości naszych rozmówczyń: lęk pozostaje prywatną sprawą, ponieważ koliduje z racjonalną koniecznością wdrożenia cielesnej dyscypliny. Widmo niskorosłości przeraża bardziej niż zastrzyki. Widmo cielesnej nienormalności jest równie silnie przerażające w świecie, w którym odstępstwo od medialnego kanonu kobiecego ciała wyznacza granicę między atrakcyjnością i jej brakiem, co zauważa Margrit Shildrick (2015), a Don Ihde uzupełnia: „Jesteśmy własnymi ciałami, ale w tym bardzo podstawowym stwierdzeniu odkrywamy także, że nasze ciała mają zadziwiającą plastyczność i polimorfizm, który często ujawnia się właśnie w naszych relacjach z technologiami. Jesteśmy ciałami w technologii” (Ihde 2002: 137).

Medykalizacja i związane z nią technologie, służące zneutralizowaniu cielesnej wyróżnialności, są legitymizowane wpisaniem kondycji Turnerowskiej w obiektywne definicje zdrowia i choroby. Ale odcisk tego lęku pozostaje realny niezależnie od faktycznego rozwoju kośćca i kładzie się cieniem na „normalnym życiu”. Czym jest normalne życie? Nasze nastoletnie rozmówczynie mają dość spójne wizje normalności: to samodzielność, edukacja, praca, udane życie towarzyskie i prywatne. Większość z nich lokuje tę normalność w rodzinie i związku,

które planują stworzyć. Aby stało się to możliwe, konieczna jest fizyczna niewyróżnialność i osiągnięcie normalnego wzrostu zapewniającego rozpoznanie siebie samej jako atrakcyjnej. Jak bowiem podnosi Sandra Lee Bartky, analizująca wpływ medialnych kanonów piękna na dyscyplinowanie kobiecego ciała, droga do cielesnej normatywności wiedzie przez podporządkowanie się:

Posiadanie ciała, które odczuwa się jako „kobiece”, ciała społecznie skonstruowanego przez odpowiednie praktyki, w większości przypadków jest kluczowe dla poczucia siebie jako kobiety, a także (...) dla odczuwania siebie jako istniejącej jednostki. Posiadanie takiego ciała może również mieć zasadnicze znaczenie dla doświadczania siebie jako jednostki, która odczuwa pożądanie seksualne i która jest przedmiotem takiego pożądania (Bartky 2007: 68).

W imię tego celu należy przewyciężyć „igłofobię” i zaakceptować, zracjonalizować, a wreszcie: zinternalizować reżimy cielesne. Z niskorosłością nie da się dyskutować, jest przedstawiana jako fakt medyczny, zapobieganie jej wypełnia praktyki nastolatek i ich rodziców, organizuje ich życie. Sprawy zaczynają się komplikować, kiedy postawimy pytanie o to, czy skutki medykalizacji życia nastolatek z ZT są dla nich jednoznacznie pozytywne, zaś komplikują się ponad miarę, kiedy spytamy o to, gdzie dokładnie istnieje niskorosłość, skoro dzięki terapii hormonem udaje się to zagrożenie wyeliminować.

Sposoby socjalizacji i konstruowanie (nie)widzialności zespołu Turnera”

Badaczka: „No dobra. A jakbyśmy się cofnęły jeszcze do momentu diagnozy. Pamiętacie ten czas? Jaka była wasza reakcja na to?”

Matka córki z ZT: „Straszna. Moja. Przeplakane noce, mimo że jestem pedagogiem specjalnym i ja sobie trochę zdawałam sprawę”.

Córka: „Nie bardzo, bo nikt mi nie chciał powiedzieć. (...) Wiedziałam tylko, że mam jakieś zastrzyki brać i tyle wiedziałam”. (Klara, Iza-EMM-2017)

Rodzicielskie chronienie dziewcząt przed wiedzą o diagnozie o zespole Turnera nie jest wyjątkowe, spotykałyśmy się z tym zjawiskiem w większości rozmów z rodzicami i potwierdzają je także lekarze. Jednak wraz z wiekiem dziewczynki zespół Turnera angażuje coraz więcej praktyk związanych z ciałem, a terapia estrogenowa, którą wprowadza się po zakończeniu terapii hormonem wzrostu, może stać się granicą odsłonięcia przed nastolatką informacji o diagnozie lub zrozumienia jej właściwego znaczenia. Bez suplementacji estrogenowej dziewcząt nie złączą one miesiączkować i nie wykształcą się drugorzędne cechy płciowe, w tym piersi. „Wtedy już nie da się udawać, jakoś trzeba wyjaśnić, po co młodej nastolatce antykoncepcja i czemu ma mniejszy biust niż rówieśniczki” – mówią lekarze w rozmowach z nami (Aneta, Justyna, Lidia-AK-2017).

W odróżnieniu od suplementacji hormonem wzrostu terapia estrogenowa ma postać doustnie przyjmowanych środków antykoncepcyjnych lub plastrów. Niektóre z naszych nastoletnich rozmówczyń mają określone preferencje: „Nie lubię tych plastrów, bo je widać. Na wuefie i tak dalej, jak jest lato. Są głupie spojrzenia” – opowiada czternastoletnia Agata (Agata-AK, EMM-2018). Agata jest świadoma, że plastry mogą być zinterpretowane przez rówieśników jako widomy znak aktywności seksualnej. Agata nie chce się wyróżniać, w końcu właśnie po to przez lata wykonywała iniekcje z hormonem wzrostu, aby zatrzeć różnicę między sobą i koleżankami.

W przeciwieństwie do terapii estrogenowej hormon wzrostu posłusznie podaje się strategiom rodzicielskich tajemnic i zarazem pokazuje, w jaki sposób problematyzuje się niskorosłość w życiach córek, jak odnotowałam w notatce terenowej z badań prowadzonych podczas letniej kolonii:

[M]ama Kasi wróciła do pytania o to, czym się dokładnie zajmujemy. Odpowiedź, że jesteśmy antropolozkami jakoś nie okazała się satysfakcjonująca, więc uzupełniłam, że interesują nas historie dziewcząt z ZT i to, jak one postrzegają siebie i swoją sytuację (...). Reakcja mamy mnie zaskoczyła: „Kasiu, skoro tak, to powiedz pani, jaki masz największy problem”. Zaskoczyło mnie to, bo z naszej rozmowy nijak nie dało się wywnioskować, że interesują mnie „problemy” ani że postrzegam ZT jako problem. (...) Kasia się zawstydziła i wtuliła w mamę, więc pytanie padło ponownie – znów bez reakcji dziecka. Wtedy mama odpowiedziała: „Największym problemem Kasi jest niski wzrost”. (NT-AK)

Kasia ma pięć lat i jej najczęściej wyrażanym głośno problemem jest to, że nie jest znaną piosenkarką, a nie to, że jest na razie jeszcze niższa niż koleżanki z przedszkola. Jednak rodzice potrzebują groźby niskiego wzrostu, aby uzasadnić przed córkami reżim codziennych iniekcji. Ta strategia jest dominująca: skoro nie używamy etykiety „zespołu Turnera”, należy przed dziećmi wytłumaczyć „przeplakane noce” i zastrzyki w inny sposób. Hormon wzrostu pomaga uporać się z głównym widzialnym wyróżnikiem tej kondycji, a jednocześnie nie wymaga użycia niebezpiecznych terminów takich jak „zespół Turnera”, „zespół genetyczny”, „choroba”, „wada”.

Ma jednak pewne skutki uboczne. Razem z hormonem wzrostu w ciała dziewczynek wsącza się także lęk przed innością i konceptualizacja tej inności, której symbolem staje się niski wzrost. Niewyróżnialność jest zarazem dążeniem do pozytywnej wyróżnialności płciowej, ostatecznie celem jest osiągnięcie normy kobiecości wraz z jej kulturowymi atrybutami, a one nierozłącznie wiążą się z kolejnymi poziomami cielesnego dyscyplinowania i ze swojej istoty pozostają celem niemożliwym do zrealizowania. Jak zauważa Sandra Lee Bartky:

Dyscyplinarny projekt kobiecości to pułapka. Wymaga on tak radykalnego i daleko posuniętego przekształcenia ciała, że każda kobieta, która się go podejmuje, jest skazana na przynajmniej częściową porażkę. Z tego względu

do przekonania kobiety o tym, że ciało, które zamieszkuje, jest wybrakowane, dochodzi poczucie wstydu (Bartky 2007: 61).

Zespół Turnera dokłada do projektu ucieleśnionej kobiecości jedynie kolejne poziomy opresji przez wyzwanie przywrócenia utraconego przez chorobę porządku. Wstyd jednak nadal jest obecny, bo osiągnięcie ideału prezentowanego w mediach nie jest możliwe dla żadnej kobiety, co w przypadku nastolatek z ZT być może jest jeszcze bardziej dotkliwie. Opiekunowie kolonijni nastolatek z ZT zgłaszają więc propozycje organizacji warsztatów z wizażu i makijażu, aby nauczyć swoje podopieczne maskowania stygmatów turnerowskich i podkreślenia atutów.

Warsztaty nie doszły jednak póki co do skutku. Pomimo że wśród międzynarodowych celebrytek znajduje się niewielka grupa kobiet z ZT, polskie środowiska pacjenckie nie podejmują tematu (nie)obecności zespołu Turnera w mediach ani historii kobiet z ZT, o których można powiedzieć, że odniosły życiowy sukces, choć jest to wątek znaczący dla organizacji zagranicznych. Wizerunki dziewcząt z ZT, a przez to także ich ciała pozostają w polskich poradnikach i broszurach nieobecne: rodzime publikacje posługują się zakupionymi w internetowych bazach zdjęciami przypadkowych, ale atrakcyjnie wyglądających dzieci, nastolatek i kobiet, podczas gdy zagraniczne sięgają po zdjęcia rzeczywistych kobiet i nastolatek z ZT.

Ten sposób negacji cielesnej wyróżnialności w polskim środowisku pacjenckim wydaje się znaczący: choć przez biomedyczne praktyki dąży się do odzyskania/przywrócenia normy kobiecości, kanon piękna nie zostaje osiągnięty, więc ciało dziewczyny z ZT musi zostać zastąpione ciałem bez stygmatu choroby. Pierwsza zaznaczona medialnie obecność kobiet z ZT w Polsce przypada dopiero na 2018 rok i wiąże się z konserwatywną organizacją pozarządową CitizenGo, która podjęła temat zespołu Turnera (a więc także historii i wizerunków rzeczywistych kobiet z ZT) w kampanii antyaborcyjnej.

Nie znaczy to, że niektóre z naszych rozmówczyń nie podejmują prób buntu czy przynajmniej renegocjacji definicji normy cielesnej, normy kobiecości, czy po prostu normy. Aneta mająca poniżej 140 cm wzrostu, która jako nastolatka nie przyjmowała hormonu wzrostu, opowiada:

Ja zresztą byłam bardzo nastawiona negatywnie. Nie chciałam jeździć potem na badania, buntowałam się. (...) Ale ja starałam się siebie traktować normalnie po prostu. Jak normalną osobę. Nie zgadzałam się widocznie po prostu jakoś podświadomie z tym i chciałam być traktowana na równi po prostu. Ale... no były, były, wiadomo nieprzyjemne sytuacje. I w podstawówce i w średniej szkole i na studiach tak samo... (Aneta-MR-2017)

Przywołany wyżej przykład „strategii oporu” był jednak w naszych badaniach bardzo rzadkim zjawiskiem, ponieważ zdecydowana większość naszych rozmówczyń racjonalizowała konieczność poddania się reżimom biomedycznym.

Autonomia czy infantylizacja? Jak negocjuje się samodzielność

Był wczesny letni wieczór. Wraz z Marią, moją koleżanką z zespołu badawczego, właśnie przyjechałyśmy pierwszy raz na kolonie dla dziewcząt z ZT. Zostałyśmy zaproszone na wieczór integracyjny, w którym uczestniczyły „dzieci z kolonii turnerowskiej”, zwane przez kadrę po prostu „dziećmi” lub „dziewczynkami”. W trakcie autoprezentacji okazało się, że „dzieci” miały szesnaście, osiemnaście, a w jednym przypadku czterdzieści dwa lata. I wciąż były dziećmi. Czy były niskie? W większości były drobnej budowy, część z nich miała charakterystyczne stygmaty turnerowskie. Prawdopodobnie nie były to jednak cechy czytelne dla osób, które nigdy nie zetknęły się z klinicznym opisem tego zespołu.

Ponadto nastolatki z ZT, z którymi rozmawiałyśmy, były na ogół świadome swoich fizycznych atutów i sposobów wykorzystania ich na swoją korzyść. Dziewczeta z ZT mają z reguły gęste, piękne włosy, którymi zakrywają szerokie szyje. A mimo to wyglądały na młodsze niż ich rówieśniczki, czy raczej sprawiały takie wrażenie. Integracja, zainicjowana przez wychowawczynię ze stołecznego stowarzyszenia, miała postać wspólnych śpiewogier. Obserwowałyśmy więc, jak uczennice gimnazjów, liceów, studentki i młode kobiety z zapalem śpiewały o „płynących łodziach z bananami” i wykonywały piosenkę o deszczu:

ach spójrz, jak pada deszcz
jesienny pada deszcz
na liście pada deszcz
i na serca nasze też
a cym cy ca, a cym cy ca, a cym cy ca ca,

naśladując jednocześnie gesty wykonywane przez wychowawczynię: „rączki w przód, piąstki złoż, łokcie do się, kolana razem, pięty od się, kolana zegnij, pochyl się, wysuń język” (NT-AK).

Była to nasza pierwsza obserwacja uczestnicząca prowadzona podczas kolonii letnich dla dziewcząt z ZT i zarazem pierwszy moment, w którym wraz z Marią Reimann doświadczyłyśmy dysonansu: dlaczego one to robią? Czy nie czują się infantylizowane? Dlaczego nie wyrażają tak typowego dla nastolatek dystansu do narzuconych zabaw, odpowiednich raczej dla młodszych dzieci? Wydawało się jednak, że uczestniczkom zabawy sprawiało to wyraźną przyjemność. Posłusznie wykonywały polecenia kadry, stawiały się punktualnie w miejscach zbiórek, były dla siebie uprzejme i życzliwe. Chcąc wyjść poza teren ośrodka kolonijnego, pytały dorosłych o zgodę, choć część z nich formalnie była już pełnoletnia. Jeśli tej zgody nie otrzymały – nie dyskutowały, tylko przyjmowały do wiadomości. Grzeczność wydawała się granicą dzielącą ich mikroświat od reszty świata. Grzeczność powróciła też w rozmowie z wychowawczynią tej grupy, która podzieliła się z nami swoją refleksją na temat fenomenu kolonii:

R: Myślę, że to jest kwestia stworzenia odpowiedniego klimatu, a ten klimat (...) tworzą również dzieci i jest tutaj pewien czynnik, na który my jakby nie mieliśmy wpływu, ale on po prostu jest. Mianowicie to, że dzieci łączy wspólny problem medyczny. (...) oni mają często wspólne problemy związane z odbiorem środowiska, czasami również z traktowaniem w domu przez najbliższych, czyli wyręczanie z różnych obowiązków, traktowanie wciąż jak małe dziecko. Wtedy zaczyna się w pewnym momencie bunt. Ja też już mogę zrobić coś sama, ja jestem dorosła, pozwól mi to zrobić. To jest bardzo różnie w tych domach. (...) Inna sprawa jest taka, że nie wiem właściwie, czy to może być kwestia choroby, na pewno zwróciłyście uwagę na to, że w większości, w chyba 98% dzieci, które tu przyjechały, są bardzo grzecznymi dziećmi, ułożonymi. Tu nie trzeba powtarzać trzy razy. No może tylko, żeby się ustawili w pary. [śmiech] I dlatego ja naprawdę bardzo uwielbiam, kocham prowadzić dla nich zajęcia, bo one są wdzięczne. (...) Śmieję się czasami, że nas tak rozpieściły, że jak widzimy, w jaki sposób zachowuje się młodzież z innych kolonii, to jesteśmy zbulwersowani. (Patrycja-AK,MR-2016)

Kiedy pytałam samych nastolatków i młodych kobiet, czy nie przeszkadza im nazywanie ich dziećmi i dziewczynkami, odpowiadały przecząco. Tak już jest. Same czuły się przecież bardziej wrażliwe, delikatniejsze, inne. Ich wspomnienia z kolonii były bez wyjątku pozytywne. Ale jednocześnie w rozmowach z nastolatkami i ich rodzicami ujawniało się pewne pęknięcie dotyczące autonomii:

[rodzice – dopisek A.K.] chcą za mnie gotować, prać, tak mi pomagać w różnych rzeczach po prostu, które bym sama dała radę, trochę wolniej może, ale sama bym dała radę się nauczyć

– skarży się Natalia, której mama w rozmowie z nami martwi się niesamodzielnością córki (Natalia-EMM-2016). Joanna, czterdziestotrzylatka, dopiero niedawno zaczęła walkę o samodzielne mieszkanie, któremu sprzeciwia się jej mama:

Ja czuję, że bym dała radę. Na początku, wiadomo, by było ciężko, bo wiesz, samej, ale bym, przykładowo ugotowała, wysprzątała, to, a tak, to wiesz, cały czas, jak mama jest w domu przy garnuszkach, to nawet nie da zrobić tej zupy czy tego. A później się dziwi, że ja nie chcę zrobić, bo nauczona jestem, że mi zrobi. No jak nie da podejść do garnka, bo się boi, że się oparzę, bo niska jestem. (Joanna-AK-2017)

Studująca Ela opowiadała zaś, że jej rodzice są „nadopiekuńczy” i nie podobają się im jej plany dotyczące wyjazdu w ramach programu Erasmus. Wątek nadopiekuńczości rodzicielskiej (głównie macierzyńskiej), niewiary w możliwości córek, wyręczania w codziennych obowiązkach często pojawiał się w rozmowach z nastolatkami i młodymi kobietami.

Ta obserwacja znajduje także swoje potwierdzenie w literaturze, gdzie autorzy i autorki zwracają uwagę na tendencję otoczenia, zwłaszcza rodziców

i lekarzy, do nieadekwatnego postrzegania dziewcząt z zespołem Turnera, które na ogół są przez nich traktowane jako młodsze niż w rzeczywistości. To zjawisko można zapewne wyjaśnić pewnymi różnicami neurokognitywnymi w porównaniu z grupą dziewcząt bez ZT, które wydają się implikować wolniejsze osiągnięcie przez kobiety z zespołem Turnera kluczowych momentów biograficznych, tj. wiek inicjacji seksualnej, wiek usamodzielnienia, wiek stworzenia związku, jednak kolonijne obserwacje dokładają tu nowe znaki zapytania, które personalizują się w osobie trzynastoletniej Agaty.

Agata była jedną z nielicznych kolonistek, która pozwalała sobie na krytykę, a czasem nawet na bunt wobec poleceń kadry. Kwestionowała program dnia, domagała się czasu wolnego podczas kolonijnych wycieczek, ignorowała konkurs „Mam Talent” i demonstracyjnie rozsiała się na krzesło podczas występów koleżanek. „Buzia jej się nie zamyka” – zaznaczyła wychowawczynie, wymownie przewracając przy tym oczami. Nie miałyśmy wątpliwości, że rzucająca się w oczy potrzeba samodzielności Agaty nie zyskała uznania u kadry. Jej autonomia wydawała się wychowawczynie tym gorsza, że realizowana za wiedzą i aprobatą rodziców:

R: Mam nadzieję, że nie każą mi jej znowu wsadzić w pociąg, bo to w zeszłym roku to ja miałam takiego stresa...

B1: Ona sama jechała pociągiem do domu?

R: Tak. I to nocnym.

B1: Ona miała wtedy 12 lat...

R: I to był taki stres, strasznie się denerwowałam.

B1: To dzielna strasznie.

B2: Ona w ogóle jest bardzo dzielna.

R: Mama dzielna. Ona to jest dzielna, może zagadać na śmierć, ale mama jest dzielna, w sensie, że się nie martwiła. Bo ja to się strasznie stresowałam, że ona całą noc jedzie sama. (Patrycja-AK,MR-2016)

Mimika i ton głosu naszej rozmówczynie były jednoznaczne w interpretacji: „dzielność” mamy Agaty to sarkazm, a „zagadanie na śmierć” bynajmniej nie było komplementem pod adresem trzynastoletniej. Wychowawczynie zaprezentowała się jako osoba, która wypełnia swoją rolę opiekunki z większym zaangażowaniem i poczuciem odpowiedzialności niż faktyczny opiekun Agaty, czyli matka, która kazała wsadzić wówczas dwunastoletką w nocny pociąg.

Mama Agaty złamała normy turnerowskiego świata jeszcze w inny sposób, co wyszło na jaw rok później, podczas kolejnego obozu. Dokonana przez kadrę inspekcja łódzki, w której przechowuje się ampułki z hormonem wzrostu, ujawniła, że Agata dostała od mamy niewystarczającą liczbę jednorazowych igieł, a sama Agata potwierdziła, że czasem pomija codzienny zastrzyk za zgodą mamy. To wyznaczenie wzbudziło zgorszenie dorosłych, było sprzeciwieniem się reżimowi medycznemu, którego status był i jest przecież niekwestionowany. Nie miało przy tym znaczenia, że wzrost Agaty przekroczył już 165 cm, ani to, że

pomijanie zastrzyków mogło mieć swoje wyjaśnienie w prywatnych narracjach Agaty, jej mamy i elastyczności autonomii przyznanej nastolatce przez rodziców.

Na porządek pozamedyczny nie było tu miejsca. Raz ukonstytuowana dyscyplina, której musi zostać poddane ciało, nie może zostać renegocjowana ani podważona, bo byłoby to aktem podwójnego nieposłuszeństwa. Po pierwsze, przeciwko aliansowi medycyny i dziewczęcego ciała, po drugie – przeciwko porozumieniu dorosłych, którzy nie wątpią w słuszność tego aliansu. Dlatego przecież posyłają swoje córki na kolonie, na których grafik dnia wyznaczany biomedycznym reżimem nigdy nie ulegnie zakłóceniu, co wyjaśniła nam jedna z wychowawczyń:

R: Druga sprawa, niezwykle istotna jest taka, że jak wicie, dzieci biorą hormon wzrostu, biorą zastrzyki. Niestety żadna inna kolonia nie daje im możliwości przechowywania leku, aplikowania w należyty sposób. Większość dzieci robi sobie sama, ale mamy dwoje dzieci, które nie robią sobie same zastrzyków. (Elżbieta-AK,MR-2017)

Jednak rozmowy z rodzicami dziewcząt, które nigdy nie brały udziału w koloniach letnich, nie potwierdzają zero-jedynkowości sytuacji, gdzie trzeba wybierać między wakacjami, autonomią a wzrostem. Lekarze, z którymi rozmawialiśmy, także przyznają, że okresowe odstępstwo od rutyny przyjmowania hormonu nie spowoduje dużych szkód dla wzrostu dziewcząt, a może przynieść istotne korzyści dla pacjentki, która dzięki temu będzie mogła pojechać np. na zieloną szkołę. Pomijanie dawek hormonu wzrostu nie jest więc wcale rzadką praktyką, z reguły dochodzi do niego podczas szkolnych i wakacyjnych wyjazdów, czasem decydują o tym rodzice, ale często też odbywa się to za wiedzą oraz zgodą lekarza:

R1: Tylko na wycieczkach szkolnych i na obozie nie miałam [hormonu wzrostu – dopisek A.K].

R: Za zgodą pani doktor było odstawiane. Powiedziała, że mniejsze zło nie podać, niż zniszczyć hormon. Ze względu na koszty.

B: Aha. No bo właśnie czasem się słyszy o tym, że właśnie na kolonie dzieci biorą ze sobą hormon.

R: Biorą, ale pani doktor powiedziała, że nie ma takiej potrzeby. (Stefa, Basia-AK-2018)

Przestrzeń kolonii jednak nie pozwalała na wyłomy i wyjątki. Dlatego nikt nie spytał Agaty, dlaczego przyjmowała hormon wzrostu z przerwami i jaka historia się za tym kryła. Być może to pytanie nie zostało zadane również dlatego, że odpowiedź nie miała większego znaczenia.

Zakończenie

Do czego potrzebny jest zatem hormon wzrostu? Wydaje się jasne, że służy odzyskaniu iluzorycznej przecież normalności cielesnej i społecznej. Kto jest jego beneficjentem? Dziewczęta z zespołem Turnera, to również jest jasne. Czy jednak ulokowanie w dziewczęcych ciałach biomedycznej dyscypliny i skonstruowanie w nich „turnerowskiej” tożsamości nie realizuje równoległego celu, który wprawdzie nie jest werbalizowany, ale mimo to staje się pozytywnie dowartościowany w narracjach dorosłych?

Analizując publikacje wydawane przez organizacje pacjenckie, kampanię CitizenGo, a także obserwując wątek konstruowania cielesności dziewcząt w narracjach ich samych i rodziców, wydaje się, że ciała dziewcząt są poddawane dwóm dyskursywnym zabiegom o przeciwnych wektorach. Z jednej strony są nad-obecne w przestrzeni biomedycznej reprezentowanej przez zagadnienia związane z niskorosłością, terapią estrogenową czy schorzeniami wynikającymi z zespołu Turnera. Jest to obszar bezpieczny, bo zobiektywizowany. Ten obszar właśnie najczęściej staje się polem do negocjacji między prywatnym ciałem, wymaganiami stawianymi przez biomedyczną diagnozę i zarazem roszczeniami współczesnych kobiecych reżimów cielesnych, co opisywałam, odnosząc się do badań mojego zespołu. Pomimo obierania różnorodnych strategii (ochrona dziecka przed informacją lub informowanie dziecka o diagnozie; zatrzymywanie w samodzielności lub czynne wspieranie córek w ich autonomii) niemal nikt z naszych rozmówczyń i rozmówców nie kwestionował samej biomedycznej zasadności suplementacji hormonu wzrostu, a więc uzyskania normatywnej niewyróżnialności kobiecego ciała, choć takie krytyczne narracje obecne są w zagranicznych środowiskach pacjenckich skupionych wokół zespołu Turnera (to zjawisko opisuje m.in. Małgorzata Rajtar (2019)). Ciała kobiet z ZT mogą stać się ważne politycznie, jak wówczas, gdy używa się ich do zilustrowania konkretnej tezy politycznej (tu: słuszności postulatu zakazu tzw. aborcji eugenicznej, tj. dopuszczalności przerwania ciąży ze względu na wady płodu), ale kluczem takiego odczytania jest znów kondycja kliniczna: kobiety z zespołem Turnera są istotne politycznie właśnie dlatego, że zostały zdefiniowane przez genetyczny kariotyp.

Z drugiej strony są to ciała paradoksalnie odcieleśnione i zinfantyilizowane, których transgresja w dorosłość staje się co najmniej kłopotliwa dla rodziców i opiekunów. Być może więc kolonijne „łodzie z bananami” przyplływają nie tylko do samych dziewcząt, ale również do ich dorosłych opiekunów, dając im poczucie sensu realizowane w modelu troski o chore dziecko, które powinno pozostać dzieckiem jak najdłużej.

Literatura

- Bartky, S.L. (2007). Foucault, kobiecość i unowocześnienie władzy patriarchalnej. W: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna* (s. 68). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Becker, K.L. (2001). *Principles and Practice of Endocrinology and Metabolism*. Filadelfia: Lippincott Williams and Wilkins.
- Fryns, J.P., Kleczkowska, A., Van Der Berghe, H. (1990). High incidence of mental retardation in Turner syndrome patients with ring chromosome X formation. *Journal of Genetic Counseling*, 1(2), 161-165.
- Ihde, D. (2002). *Bodies in technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 137.
- Krawczak, A. (2017). *Notatki terenowe. Badania w czasie kolonii letnich w latach 2016-2019*. Archiwum Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Marcus, G.M. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2017). *Notatki terenowe. Badania na Oddziale Endokrynologicznym Szpitala Warszawskiego Uniwersytetu Medycznego*. Archiwum Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Rajtar, M. (2019). Bioetyka i technologie wzmacniania ludzkiego ciała w kontekście doświadczeń kobiet z zespołem Turnera. W: E. Maciejewska-Mroczek, M. Radkowska-Walkowicz, M. Reimann (red.), *Zespół Turnera. Głosy i doświadczenia* (s. 171-197). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Shildrick, M. (2015). "Why should our bodies end at the skin?": Embodiment, boundaries and somatechnics. *Hypatia, A Journal of Feminists Philosophy, Disability Special Issue*, 30(1), 13-29.
- Świątkiewicz-Mośny, M. (2010). *Tożsamość napiętnowana. Socjologiczne studium mechanizmów stygmatyzacji i autostygmatyzacji na przykładzie kobiet z zespołem Turnera*. Kraków: Nomos.

SUMMARY

Thumbelinas. Turner syndrome and its social constructions

Turner syndrome (TS) is a chromosomal abnormality that affects exclusively girls and always results in a short stature. This article is based on an ethnographic research whose main objective was to look into the narratives and daily practices of Polish girls diagnosed with TS. The article describes strategies adopted towards the bodily manifestations of TS in everyday life of Polish teenagers diagnosed with this condition. In this paper, I explore the meanings and practices around normalization of Turner Syndrome which are being negotiated in the process of socialization of children with TS.

Key words: Turner syndrome, teenagers, biomedicine, medicalization, bodily normativity

KATARZYNA LINDA-GRYCZA 

Uniwersytet Gdański

Ticino, jego mieszkańcy i ich tożsamość językowo-kulturowa

Ticino¹ (niem. Tessyn) to najdalej wysunięty na południe region Szwajcarii, oddzielony od pozostałej części Helvetii naturalną, alpejską granicą. Razem z czterema dolinami alpejskimi z sąsiedniego kantonu Gryzonia: Val Mesolcina, Val Calanca, Val Bregaglia i Val Poschiavo, tworzą tzw. Szwajcarię włoskojęzyczną (wł. Svizzera Italiana, por. Lurati 1982). Bez bariery geograficznej Ticino sąsiaduje z Włochami, co przez wieki silnie wpływało na kształtowanie się i umacnianie jego włoskiej tożsamości. Pozostawanie w Konfederacji przy jednoczesnej izolacji od pozostałych kantonów helweckich z jednej strony wpłynęło znacząco na wzmocnienie poczucia odrębności czy wręcz peryferyjności względem krajowego centrum, z drugiej strony pozwoliło jego mieszkańcom na zachowanie odrębności etnicznej, kulturowej i językowej, unikając przy tym wchłonięcia przez silne ośrodki lombardzkie, jak Como czy Mediolan (Kuntz 2008; Porębski 2009). Ticinianie zadbali, by tę odrębność podkreślono możliwie wyraźnie, m.in. przez odpowiednie zapisy w konstytucjach: kantonalnej i szwajcarskiej – Ticino to jedyny kanton, który *de iure* jest całkowicie włoskojęzyczny² w oficjalnie wielojęzycznej Szwajcarii (Pawłowski 2004).

Region Ticino tylko pozornie jest monojęzkowy. W tym podalpejskim (wł. *cisalpina*) kantonie językiem włoskim (Lewis, Simons, Fennig 2013) posługują

¹ Nazwa regionu Republika Kantonu Ticino (Repubblica e Cantone Ticino) ma popularniejszą, krótszą i – także włoskojęzyczną – wersję: Ticino. Jej niemiecko- i francuskojęzyczny odpowiednik to Tessin, natomiast lombardzki – Tesin. Nazwa pochodzi od przepływającej przez kanton rzeki Ticino (Kuntz 2008).

² Oficjalnie wyjątkiem jest jedynie niemieckojęzyczna gmina Bosco Gurin.

się na co dzień głównie mieszkańcy miast; włoski standardowy używany jest przede wszystkim w edukacji, w sytuacjach oficjalnych i do kontaktów międzynarodowych (w tym z turystami z Włoch). Instytucje publiczne i centra biznesowe to miejsca, w których pracownicy poza włoskim posługują się także językiem niemieckim, coraz częściej i angielskim. W Ticino mieszkają również osoby niemieckojęzyczne (głównie osadnicy z niemieckojęzycznej części Szwajcarii, które stanowią mniejszość); wśród nich wyróżniającą się językowo i etnicznie mikromniejszością są Walserowie zamieszkujący położoną wysoko w Alpach wieś Bosco Gurin; dla części jej mieszkańców (głównie osób starszych) archaiczny dialekt niemiecki Walsersprache w miejscowej odmianie to wciąż język najważniejszy (Tomamichel 1976), choć przynajmniej w stopniu biernym władają oni także włoskim. Dialekty lombardzkie (tesyńskie) oraz dialekt wspólny regionu, tzw. koinè³, są wciąż używane w Ticino, szczególnie wśród mieszkańców dolin, jednakże nie mają oficjalnego statusu – coraz częściej ludzie stamtąd używają języka włoskiego. Młodzież natomiast coraz częściej używa odmiany tzw. włoskiego popularnego (*italiano popolare*), który jest językiem kultury masowej (Porębski 2009).

Mimo formalnej jednojęzyczności region to mozaika egzystujących obok siebie języków⁴. Ticino jest więc de facto miejscem, które można określić jako wielojęzyczne (Wysoczański 2006). Naturalny sposób codziennej komunikacji Ticinian to klasycznie rozumiana dyglosja (Ferguson 1959; Stępkowska 2013), a nawet tryglosja, gdyż używanie poza włoskim w jego różnych odmianach także innego języka (np. niemieckiego lub angielskiego) stanowi element codziennego życia wielu z nich.

To włoski pozostaje jednak najważniejszym językiem dla tożsamości regionu i jego mieszkańców. Mam tutaj na myśli ich tożsamość kulturową, mając na uwadze powiązanie języka z kulturą, choć w historii myśli etnologicznej zdania w kwestii charakteru i zakresu tej relacji były i są podzielone (por. np. Burszta 1986). *Słownik etnologiczny* podaje, że tożsamość kulturowa to „najważniejszy rodzaj tożsamości zbiorowej, który polega na historycznie uwarunkowanym, kulturowym sposobie zachowania przez daną ludzkość istnienia” (Staszczak 1987). Mieszkańcy Ticino od lat zachowują i aktywnie kreują tożsamość kulturową przez dbanie o znajomość języka włoskiego i związanej z nim kultury regionu. Ta kulturowa tożsamość wybrzmiewa wyraźnie z kilkusetletniej historii Ticino, ze współczesnych realiów etno-i-socjolingwistycznych w tym regionie, a także w kontekście i celach działań lokalnych elit w zakresie regionalnej polityki językowej. Potwierdzają ją

³ Koinè to pojęcie, które wywodzi się z czasów starożytnych, gdy imperium Aleksandra Macedońskiego ujednocziło język grecki; oznacza jednorodny wariant ponaddialektalny języka, który może stanowić załazek późniejszego języka literackiego. Szerzej o okolicznościach powstania tego terminu pisał np. Roman Szul (2009).

⁴ Patrząc z perspektywy etnologicznej na omawiane w artykule języki Ticino i jego mieszkańców, przyjmuję punkt widzenia użytkowników języka i ważne dla nich kody językowe traktuję jak etnolekty (Majewicz 1989) z równym szacunkiem bez względu na to, czy w kontekście lingwistycznym to np. lokalny dialekt, czy odmiana literacka, uznana przez prawo i mająca status języka.

również sami mieszkańcy Ticino, wśród których prowadziłam badania. Dlatego też, aby podkreślić rolę języka jako najbardziej charakterystycznego wyróżnika kulturowego Ticino, w kontekście tycińskiej tożsamości używać będę określenia: tożsamość językowo-kulturowa.

Na współczesną sytuację językową w Ticino oraz na stosunek jego mieszkańców do wybranych etnolektów mają wpływ nie tylko uwarunkowania historyczne-kulturowe w regionie, ale również kwestie wynikające ze sposobu prowadzenia polityki językowej. Antropologia także interesuje się tym zagadnieniem. Badania z zakresu antropologii polityki językowej i planowania językowego prowadzone są w różnych kontekstach, w tym w mikroskali, zarówno przez badaczy zagranicznych (np. McCarthy, Warhol 2011), jak i polskich (por. np. Linda 2011; Dołowy-Rybiński 2014).

Termin „polityka językowa” rozumiem za Stanisławem Gajdą (1998: 11) jako „ogół działań podejmowanych w pewnej społeczności celem kształtowania stosunku do języka oraz oblicza komunikacji w niej, a także w kontaktach z innymi społecznościami”. Przyjmuję, że w kontekście tycińskim bardzo ważną jest mikropolityka językowa: prowadzona lokalnie, np. przez regionalne władze, elity, oraz oddolnie – widoczna jest ona w poglądach i realnych, codziennych wyborach językowych mieszkańców regionu, użytkowników danych etnolektów (Linda 2009).

Celem artykułu jest omówienie oraz analiza tożsamości językowo-kulturowej Ticino i jego mieszkańców. W tekście zostanie zaprezentowany językowy obraz regionu w perspektywie historycznej i współczesnej, a także wyniki badań w dwóch sferach mikropolityki językowej: 1) prowadzonej w regionie przez przedstawicieli elit/decydentów w tych kwestiach; 2) obecnej w codziennym życiu mieszkańców Ticino: ich decyzjach, poglądach i postawach. Omówienie tych zagadnień opiera się na analizie źródeł wywołanych i zastanych, głównie włoskojęzycznych, ale również niemiecko-, angielsko- i polskojęzycznych, w tym kluczowych dla kwestii językowej tekstów legislacyjnych⁵.

Badania etnograficzne w Ticino prowadziłam w 2009 roku oraz sukcesywnie w latach 2011–2013⁶, łącznie spędzając w Szwajcarii około 6 miesięcy i realizując 54 wywiady. Podczas moich pobytów starałam się być jak najbliżej mieszkańców Ticino. Mieszkałam u włoskojęzycznej tycińskiej rodziny (w Locarno), ale również

⁵ Mam tutaj na myśli: konstytucję kantonalną (Costituzione della Repubblica e Cantone Ticino), szwajcarską (Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej) oraz ratyfikowaną przez ten kraj Europejską Kartę Języków Regionalnych lub Mniejszościowych.

⁶ Były one współfinansowane ze środków uzyskanych z grantu promotorskiego Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, z dotacji Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu na rozwój młodej kadry naukowej oraz ze środków programu „UAM: Unikatowy Absolwent = Możliwości”. Badania te miały szerszy niż prezentowany w artykule zasięg tematyczny – obejmowały także zagadnienia formalnoprawnej strony polityki językowej prowadzonej na poziomie krajowym i europejskim, analogiczne badania prowadziłam także w odniesieniu do hiszpańskiej Katalonii. Zrealizowałam również badania ilościowe, by móc oszacować skalę analizowanego zjawiska. W tym artykule prezentuję części wyników badań jakościowych odnoszących się do Ticino i pozyskanych od tamtejszych informatorów oraz ze źródeł zastanych i obserwacji uczestniczącej.

u przedstawicieli migracji zewnętrznej (u chińskiej rodziny w Bellinzonie) i migracji wewnętrznej (rodziny z małej alpejskiej wioski, mówiącej dialektem szwajcarskiego niemieckiego tzw. Schwyzertütsch). Pobyt u rodzin dawał mi okazje do obserwacji sposobu komunikacji moich współlokatorów w różnych sytuacjach: codziennych i świątecznych, zawodowych i rodzinnych, pomiędzy „swoimi” a osobami z zewnątrz, a także w komunikacji pomiędzy różnymi pokoleniami członków danej rodziny. Prowadziłam także obserwację uczestniczącą, biorąc udział m.in. w świątkach lokalnych (m.in. Pane Vino, Rabadan) oraz w wydarzeniach ważnych dla tworzenia lokalnej polityki językowej, jak Tavola Rotonda na lugańskim Università della Svizzera italiana⁷.

Wielojęzykowość i wielojęzyczność, obecne na co dzień w regionie i życiu jego mieszkańców, nie stoją w sprzeczności z tym, że to włoski uważany jest za najważniejszy język w Ticino i dla Ticinian, co pragnę pokazać w niniejszej pracy. Interesuje mnie także, dlaczego – mimo odrodzenia idei ekologii językowej (Wysoczański 1999) i wyraźnemu zwrotowi w Europie Zachodniej ku językom mniejszościowym i regionalnym, postrzeganym jako dziedzictwo niematerialne (Szmidt, Mejnartowicz 2009) – to właśnie włoski wariant standardowy pozostaje głównym przedmiotem działań ticińskiej polityki językowej. Czy działania regionalnych przedstawicieli „elit” – decydentów polityki językowej Ticino – wpływają na poglądy i postawy mieszkańców względem charakterystycznego dla ich kantonu etnolektu, na ich stosunek do kwestii wielojęzyczności? Czy Ticinianie uważają siebie i swój region za jedno- czy wielojęzyczny? Analizując te kwestie, pragnę przybliżyć się do znalezienia odpowiedzi na pytanie, jaka przyszłość czeka włoską tożsamość językowo-kulturową oraz wielojęzykowość tego regionu.

Ze względu na złożoność tematu i ograniczenia rozmiarowe tekstu, jak również chęć wypełnienia istniejącej luki w polskich publikacjach naukowych poświęconych Ticino⁸, artykuł ma charakter wprowadzający i sygnalizujący potrzebę dalszych badań nad tematyką tożsamości językowo-kulturowej w Ticino w bardziej sprecyzowanych obszarach.

Ticino i jego języki w perspektywie historycznej

Włoski etnolekt i włoska kultura to podstawowy wyróżnik kulturowy znakomitej większości współczesnych mieszkańców Ticino, jednak nie zawsze tak było, a zmiany następowały stopniowo. Kolebka dzisiejszego Ticino, znajdująca

⁷ Tavola Rotonda, czyli tzw. Okrągły Stół, było to publiczne spotkanie lokalnych elit politycznych, artystycznych, dziennikarskich oraz edukacyjnych w sprawie omówienia i poddania publicznej debacie najnowszych propozycji działań na rzecz promowania języka włoskiego w Szwajcarii.

⁸ Nieliczne wydane w Polsce monografie poświęcone Szwajcarii jedynie wzmiankują o Ticino (np. Wojtowicz 1989); nieco więcej napisali np. Stępkowska (2009) czy Porębski (2009), ale piszą oni o „włoskojęzycznych Szwajcarach”; mimo tak podkreślonej kwestii językowej Porębski pisze o regionie i jego mieszkańcach, posługując się nazwą niemieckojęzyczną, odpowiednio: Tessyn i Tessyńczycy.

się na północy regionu Dolina Lewantu, stanowiła przez kilka wieków jedyną drogę z pozostałą częścią Helwecji, jak również ważny szlak handlowy. Prawdopodobnie tą drogą dotarli na tereny Ticino dzieła literatury włoskiej (toskańskiej), z których fragmenty można odnaleźć w papierach miejscowych pisarzy sądowych (Lurati 1976). Pierwsze dokumenty z terenu obecnego Ticino, które zostały napisane we wczesnym tessańskim włoskim pochodzą z drugiej połowy XV wieku (Ceschi 2006). W tym okresie tereny dzisiejszego Ticino należały jeszcze do Księstwa Mediolanu (Kuntz 2008). Po przyłączeniu w 1403 roku obszaru Doliny Lewantu do Konfederacji językowa niezależność jej mieszkańców została uznana przez nową władzę (Pedrazzini 1952).

Rozprzestrzenianie się języka włoskiego wśród ludności Ticino postępowało wraz z procesem alfabetyzacji. W XVI i XVII wieku zataczała ona coraz szersze kręgi. W edukacji zastosowano przepisy kontrreformacyjne, co zaowocowało m.in. pojawieniem się świeckich⁹, dobrze wykształconych nauczycieli. Natomiast wśród miejscowej ludności widoczna była większa chęć do przemieszczania się, a wraz z fenomenem migracji konieczne było opanowanie umiejętności czytania i pisania, pozwalających na komunikowanie się (Lurati 1994). W dalszej ekspansji włoskiego ważną rolę odgrywały kazania, które wygłaszane były przez księży właśnie w tym języku. Rozwijały one u wiernych głównie pasywną kompetencję w zakresie rozumienia tego języka. Wpływ na rozprzestrzenianie włoskiego miały także metody nauczania doktryny chrześcijańskiej, praktykowane m.in. w szkołach parafialnych, bazujące na zapamiętywaniu oraz recytowaniu fragmentów tekstów napisanych w języku włoskim (Bianconi 1989).

Na przestrzeni XVIII stulecia języka włoskiego – normy toskańskiej – używali m.in. notariusze, wyedukowani kupcy handlujący w regionie oraz za granicą, jak również kobiety ze znaczących rodzin. Natomiast piśmienne, ale mniej zamożne osoby, w dużej mierze emigranci, tworzyli swoje teksty w języku włoskim, bardzo zbliżonym do języka mówionego (Lurati 1994). W życiu codziennym mieszkańców Ticino zdecydowanie dominował dialekt. Uważny obserwator z tamtych czasów, pastor z Zurychu, Hans Rudolf Schinz, który spędził tam kilka miesięcy w latach 70. XVIII wieku, zauważył, że Ticinianie:

kiedy są w towarzystwie cudzoziemców, mówią w sposób o wiele bardziej stanny, poprawny i elegancki niż Mediolańczycy i Piemontczycy, nawet i zwykli ludzie posługują się dobrym włoskim, ponieważ muszą się przyuczyć, aby być lepiej rozumianymi podczas emigracji (Schinz 1985: 282).

Zachowanie Szwajcarów wydawało się być pełne szacunku w stosunku do specyfiki włoskojęzycznych mieszkańców. Tym niemniej odnotowano przypadki narzucania języka niemieckiego w sprawach prowadzonych przed instancjami prawnymi za Alpami, głównie w pierwszych dziesięcioleciach XVI wieku

⁹ Wcześniej, przez długie lata, przedstawiciele tego zawodu pracujący na terenie Ticino byli niemal wyłącznie duchownymi, którzy nie byli wykształconymi nauczycielami.

(Bianconi 2001). W szkołach benedyktyńskich w Bellinzonie nauczano języka niemieckiego, począwszy od XVII wieku. Znali go i używali również znaczący obywatele Ticino, m.in. notariusze.

W 1804, rok po utworzeniu Kantonu Ticino, została ustanowiona instytucja obowiązkowej szkoły publicznej. Miała ona działać w każdej gminie, a edukacja obejmowała nauczanie czytania, pisania oraz zasad matematyki. Zostały opracowane podręczniki szkolne, debatowano również na temat wykształcenia, metod nauczania języka włoskiego, a także najodpowiedniejszych do tego celu materiałów dydaktycznych i gramatycznych (Catricalà 1995).

W sferze zainteresowań naukowych znalazły się lokalne etnolekty. Zorganizowane zostały badania dialektologiczne nad wpływem włoskiego na lokalny język mówiony, przy których pracował Stefano Francini – najbardziej znany pisarz i działacz tyciński tego okresu. Prowadzono także studia na temat dialektów szwajcarskich, łącznie z tymi szwajcarsko-włoskimi¹⁰. Badania te pokazały, że włoski nie był jeszcze wszędzie dobrze znany w sposób czynny, często jednak ludność wykazywała się bierną jego znajomością (Francini 1989).

W XIX wieku włoski rozprzestrzenił się na obszarze Ticino coraz bardziej. Przykładowo, *Kodeks Karny Republiki i Kantonu Ticino (Codice penale della Repubblica e Cantone Del Ticino)*, wydany w Lugano w 1816 roku, został zredagowany po włosku. Gazety, almanachy popularne, modlitwy, pieśni liturgiczne oraz literatura popularna przyczyniały się do przybliżania języka włoskiego Ticinianom, szczególnie tym wykształconym.

W międzyczasie definitywnie zmieniły się relacje pomiędzy Szwajcarią a Włochami oraz Lombardią austriacką, do czego przyczyniły się m.in. nasilające się dążenia irredentystyczne nacjonalistów włoskich, a także centralistyczny charakter konstytucji szwajcarskiej ograniczający regionom możliwość samodzielnych kontaktów z sąsiednimi krajami (1847). Obszar graniczny między państwami, którego duża część przypadała koło Ticino, zasiedlały liczne mniejszości językowe i kulturalne. Mimo animozji międzypaństwowych na początku XX wieku kanton otworzył się na współpracę z Włochami, głównie z powodu obawy przed postępującą germanizacją regionu. W 1880 roku na tysiąc mieszkańców Ticino przypadało 989 osób włoskojęzycznych. Natomiast w 1920 roku ich liczba zmniejszyła się do 933, podczas gdy liczba mieszkańców kantonu mówiących po niemiecku wzrosła do około 5,5% (Lurati 1976).

25 kwietnia 1914 roku, w nowo powstałym czasopiśmie tessyńskim „L'Àdula”, ukazał się artykuł Carlo Salvioni zatytułowany *Uwarunkowania kultury włoskiej w Kantonie Ticino (Le condizioni della cultura italiana nel cantone Ticino)*, analizujący czynniki mające negatywny wpływ na włoską kulturę – w tym przede wszystkim na język w Ticino¹¹. Pośród nich Salvioni wymieniał m.in. prowadzenie przez Konfederację intensywnej polityki centralistycznej; podejmowanie przez

¹⁰ Przykładem może być dzieło Franza J. Staldera *Die Landessprachen der Schweiz oder schweizerische Dialektologie* wydane w Aarau w 1819 roku.

¹¹ Artykuł napisany został pierwotnie do działu poświęconego Ticino we włoskiej gazecie „Dante Alighieri”, następnie przedrukowano go w tycińskiej „Adula”.

młodą tessyńską inteligencję studiów w Szwajcarii (w języku niemieckim), nie zaś we Włoszech¹²; „antywłoską” atmosferą panującą w szkołach w Ticino, związaną z sytuacją polityczną Włoch oraz kolonialną politykę prowadzoną przez firmę Gotthardbahn¹³, która sprowadziła do Ticino silne ekonomicznie kolonie niemieckojęzyczne (Bianconi 2001).

Były to czasy, gdy społeczność inteligencji Ticino stała przed trudnym dylematem. Z jednej strony pragnęła uniknąć izolacji od Włoch, mimo że jako kraj faszystowski nie stanowiły już one wzoru na polu ideologicznym czy też kulturowym. Z drugiej strony chcieli przeciwstawić się polityce rządu szwajcarskiego, który od I wojny światowej wprowadził nowe, niekorzystne dla ekonomii lokalnej Ticino taryfy celne. Żądania i sugestie wysuwane przez Ticinian w stosunku do rządu centralnego zostały zredagowane w dokumencie o nazwie *Postulaty tessyńskie (Rivendicazioni ticinesi)* z 1925 roku¹⁴. Jednym z głównych propagatorów tej inicjatywy był poeta ze Szwajcarii włoskojęzycznej, Francesco Chiesa. W piśmie mieszkańcy Ticino otwarcie zwracali się do Berna o pomoc i ochronę na polu ekonomicznym i lingwistycznym: przykładowo, jedna z próśb dotyczyła zamknięcia szkół niemieckojęzycznych, utworzonych w Ticino po otwarciu tunelu kolejowego wiodącego przez Przełęcz Świętego Gotarda. W obliczu zagrożenia ze strony silnej pozycji niemieckiego w ekonomii i turystyce w 1931 roku rząd tessyński zagłosował nad dekretem w obronie języka włoskiego (Lurati 1976).

W październiku 1933 roku rozpoczęło nadawanie Radio Monte Ceneri¹⁵, istniejące do dzisiaj pod nazwą: Szwajcarskie Radio w Języku Włoskim. Stało się ono symbolicznym wsparciem dla jedności Konfederacji, pełniło także ważną rolę w popularyzowaniu i rozprzestrzenianiu się języka włoskiego na terenie kraju. Politycy oraz edukatorzy myśleli o języku włoskim w duchu podobnym do radiowców. W 1951 roku Departament Edukacji Publicznej Kantonu Ticino opublikował *Gramatykę włoską dla szkół wyższych i gimnazjów (Grammatica italiana: per le Scuole Maggiori e i Ginnasi)*. Książka autorstwa Bruno Migliorini i Giuseppe Mondada została opracowana według językowej normy tokańskiej, a na swoich stronach zapraszała do poprawiania „prowincjonalizmów”. Podawała także przykłady najczęstszych błędów z zakresu wymowy oraz składni, popełnianych przez Ticinian w codziennych konwersacjach wraz z sugestiami poprawy (Beffa 2015).

Od lat 50. XX wieku wśród Ticinian pojawiły się obawy przed utratą dialektów, lokalnej tożsamości, przed swoistą katastrofą etniczno-lingwistyczną. Główną ich przyczyną były – i z przerwami trwające do dzisiaj – migracje: przybywanie i osiedlanie się na terenie „szwajcarskiej Lombardii” osób niemieckojęzycznych z północy oraz włoskojęzycznych z południa. Jak pisze Sandro Bianconi (1994: 18),

¹² Na obszarze Ticino pierwsza uczelnia wyższa pojawiła się dopiero pod koniec XX wieku, do tego czasu lokalna młodzież wybierała studia w innych kantonach, gdzie nauka prowadzona była głównie w języku niemieckim.

¹³ Była to prywatna firma zarządzająca kolejami, która zatrudniała około 1500 osób, głównie niemieckojęzycznych.

¹⁴ Od tej daty, próśby i uwagi jeszcze kilkakrotnie kierowane przez władze regionalne Ticino do Berna są redagowane w formie kolejnych edycji tego dokumentu.

¹⁵ Szwajcarska telewizja włoskojęzyczna pojawiła się dopiero w 1961 roku.

dialekt został zredukowany do roli „symbolicznego bohatera zderzenia przeszłości z teraźniejszością”, mimo że już pod koniec lat 80. powstała „rzeczywistość otwarta, wielokulturowa i wielojęzyczna, zaś język włoski stał się językiem «macierzystym» dla nowej generacji ludzi żyjących w Ticino” (Bianconi 1994: 20).

Problem obaw przed „germanizacją” pozostawał szczególnie aktualny w latach 70. XX wieku, kiedy sytuacja socjolingwistyczna regionu drastycznie się zmieniała. Germanofoni zasiedlali głównie miejsca atrakcyjne turystycznie. Ze względu na wspaniałe warunki geograficzno-przyrodnicze liczni niemieckojęzyczni Szwajcarzy wybierali (i wciąż wybierają) Ticino za cel przeprowadzki na emeryturę, do położonych m.in. wokół jeziora Locarno wygodnych willi zwanych *Seniorenresidenzen*. Niewielu z nich jednak podejmowało trud nauczania się choć podstaw języka włoskiego, co mocno raziło lokalną społeczność.

Podobnie negatywnie odbierane było wśród Ticinian zachowanie kelnerów pracujących w barach w Asconie, którzy zwracali się do wszystkich – turystów oraz mieszkańców Ticino – wyłącznie po niemiecku. Ticinianie w tamtym okresie byli „dalecy od stwierdzenia, że kwestia języka włoskiego w Ticino nie stanowi problemu” (Lurati 1976: 129), uważali wręcz, że „staje się to ewidentnym problemem szwajcarskiej wspólnoty włoskiej oraz zdefiniowania i utrzymywania własnej tożsamości” (Bianconi 1980: 8).

Współcześnie język niemiecki w kantonie Ticino nie jest odbierany przez jego mieszkańców jako zagrożenie, gdyż to włoski jest powszechnie używany i dodatkowo prawnie chroniony. Postanowienia regulujące funkcjonowanie polityki językowej, sprzyjające włoskiemu w Ticino, zostały uchwalone aż na trzech poziomach: ponadpaństwowym¹⁶, krajowym oraz regionalnym. Najważniejszą rolę odgrywają dokumenty ustanowione na poziomie państwowym (centralnym). To konstytucja stała się bazą powstania tzw. Szwajcarii czterojęzycznej, z językiem włoskim jako jednym z jej języków urzędowych i oficjalnych na całym terenie kraju. Dokument ten jednocześnie uznaje kanton Ticino za jednojęzyczny, wyraźnie tym samym akcentując dominację i specjalny przywilej dla języka włoskiego.

Zapisy specjalne istnieją również na poziomie regionalnym, jednak są one nieliczne, a ich oddziaływanie jest ograniczone do obszaru kantonu. Konstytucja Republiki oraz Kantonu Ticino z 14 grudnia 1997 roku zawiera tylko jeden zapis dotyczący kwestii językowej w Ticino. Ujmuje go natomiast na samym początku dokumentu, już w pierwszym artykule, który orzeka, że Ticino jest demokratyczną republiką o języku i kulturze włoskiej: *Il Cantone Ticino è una repubblica democratica di cultura e lingua italiane* (art. 1). Ustawodawstwo kantonu nie zawiera

¹⁶ Przykładowo, Konfederacja Szwajcarska podpisała Europejską Kartę Języków Regionalnych lub Mniejszościowych 8 października 1993 roku. Władze centralne kraju formalnie ratyfikowały ją 23 grudnia 1997 roku, natomiast jej postanowienia weszły w życie 1 kwietnia 1998 roku. Dzięki podpisaniu przez Szwajcarię tego dokumentu Ticino otrzymuje z puli centralnej kraju dodatkowe środki pieniężne na promocję oraz utrzymanie żywotności języka włoskiego, jak również, choć w ograniczonym zakresie, języka Walserów – mniejszości językowej z wioski Bosco Gurin.

żadnej konkretnej ustawy językowej, natomiast ujmuje różne przepisy prawne dotyczące języka w kontekście edukacji, sprawiedliwości i kultury.

Istnieją także wzmianki prawne odnoszące się do kwestii języka włoskiego dla imigrantów. Ustawa o szkolnictwie z 1 lutego 1990 roku (ustęp 72.1) stanowi, że w szkołach wszystkich poziomów możliwe jest zorganizowanie lekcji języka włoskiego dla uczniów posługujących się innym językiem, którzy mają trudności z nadążeniem za tempem nauki w klasie; w szczególności aby wspierać integrację uczniów z krajów niewłoskojęzycznych przy jednoczesnym poszanowaniu ich tożsamości kulturowej. Ustalenia szczegółowe dotyczące zajęć języka włoskiego i działań integracyjnych są określone w rozporządzeniu z 31 maja 1994 roku w sprawie zajęć języka włoskiego i integracji.

Ticinianie i język(i) dzisiaj – zarys etno/socjolingwistyczny

Pod względem politycznym Ticinianie uważają się za Szwajcarów, razem z niemiecko-, francusko- i retoromańskojęzycznymi obywatelami tworzą wspólny naród państwowy na podstawie Willensnation. Natomiast kulturowo Ticinianie są włoscy. Ich włoskość opiera się nie tylko na poczuciu wspólnotowości kultury i tradycji z sąsiadującym krajem. Przede wszystkim bazuje ona na wspólnym, wyróżniającym ich na tle mieszkańców pozostałych kantonów Szwajcarii języku, z którym związani są od wielu wieków. Język i włoskość to bez wątpienia najważniejszy wyróżnik tożsamości Ticinian.

Wspólnoty wyobrażone, nazwane tak przez Benedicta Andersona (1997), ujawniały zasadę tworzenia się narodów przez zaszczepianie ludziom wyobrażenia o ponadlokalnej wspólnotocie, którą tworzą. Wydobywały też kreacyjny charakter wyobraźni, która potrafiła wiązać abstrakcyjne kategorie narodu, państwa i narodowej ojczyzny z jakimś realnym obszarem. Jednocześnie uruchamiała narrację o tożsamości, konieczną, by scalić naród. Podobną analogię chciałabym odnieść do poszukiwań wspólnej tożsamości na poziomie ponadlokalnym – chociaż nie państwowym – jaki stanowi wspólnota regionalna. Jeśli jej najważniejszy trzon – element od wieków łączący od wewnątrz, a jednocześnie różnicujący od zewnątrz – stanowi grupa etniczna o wspólnym języku, może on, jak w przypadku Ticinian, stać się ich najważniejszym wyróżnikiem kulturowym i elementem tożsamości regionalnej.

U progu trzeciego milenium nieco ponad 83% populacji kantonu podalpejskiego mówi po włosku. Zmniejszyła się nieco liczba osób mówiących po niemiecku: 8,3% w stosunku do danych z drugiej połowy XX wieku, natomiast zwiększa się liczba języków niepaństwowych (USTAT 2015). Wzrost italofonii działa na niekorzyść dialektów, a włoski traci stopniowo swój charakter regionalny.

Tylko w społeczności niemieckojęzycznych imigrantów utrzymał się fenomen względnej jednojęzyczności – jest to bowiem grupa w dużej części zamknięta, ze względów prestiżowych oraz ekonomicznych izolująca się od lokalnej społeczności. Natomiast w aspekcie ogólnym wzrasta wielo- oraz dwujęzyczność.

Ta druga najczęściej występuje w parach językowych: włoski – inny język, włoski – dialekt. Tendencja ta była widoczna już pod koniec ubiegłego wieku: w 1990 roku około jedna piąta mieszkańców Ticino rozmawiała w domu więcej niż jednym językiem (Moretti, Antonini 2000).

Dialekt, a właściwie koinè dialektalna, nadal, choć w bardziej ograniczonym zakresie, współlistnieje z językiem włoskim. Widoczna jest tendencja do wycofywania go z życia publicznego i używania wyłącznie w sytuacjach prywatnych. W 1990 roku mniej niż połowa mieszkańców Ticino – tych mieszkających bardziej w dolinach niż w miastach – potwierdziła, że go używa, podczas gdy 80% deklaroowało, że mówi (również) po włosku (Moretti, Antonini 2000).

Wartą podkreślenia kwestią językową w Ticino jest fakt, że Ticinianie, mówiąc o włoskim, którego używają w życiu codziennym, mają na myśli odmianę tego języka charakterystyczną dla regionu, chociaż badacze przyznają, że w ostatnich latach widać tendencję do jego deregionalizacji (Bianconi 2001). Włoski język regionalny w Ticino przejął wiele galicyzmów oraz germanizmów, poprzez kontakty instytucjonalne, biurokratyczne, handlowe, jak również częściowo poprzez licznych turystów oraz imigrację niemieckojęzyczną. Język jest zrozumiały dla Włochów, natomiast jest bogaty w „tessynizmy” – słowa oraz zwroty, które we Włoszech, ale i w samym Tessynie bywają przedmiotem zaciekawienia i żartów¹⁷.

Zgodnie z danymi uzyskanymi w spisie powszechnym z 2000 roku znacząco spada liczba osób niemieckojęzycznych we wsi Bosco Gurin. Jest to zjawisko zachodzące od niedawna, biorąc pod uwagę prawie dziewięćsetletnią, nieprzerwaną obecność stałej liczebnie grupy niemieckojęzycznych Walserów w Ticino, których język wywodzi się od starego dialektu z kantonu Wallis (Gilardino 2005). Jeszcze w 1990 roku, jak pokazują dane z ówczesnego spisu powszechnego, niemiecki był językiem dominującym wśród mieszkańców Bosco Gurin.

W ciągu zaledwie dekady proporcje zostały odwrócone: w porównaniu do 1990 roku, kiedy to niemieckojęzycznych było 35, a włoskojęzycznych 20 mieszkańców Bosco Gurin, w 2000 roku we wsi odnotowano 37 mieszkańców włoskojęzycznych oraz 23 niemieckojęzycznych. Odzwierciedla to wyraźnie poważną zmianę w strukturze społecznej wsi, która zaszła tam w drugiej połowie lat 90. minionego wieku. Wówczas osiedlili się tam nowi, włoskojęzyczni mieszkańcy, natomiast wielu młodych ludzi wyjechało (Stähli 2011). Niemiecki pozostał na razie językiem używanym przez większość mieszkańców pomiędzy 50. a 70. rokiem życia. Osoby w wieku średnim używają obu języków, jednak preferują włoski, podczas gdy nieliczni najmłodszy mieszkańcy – osoby do 20. roku życia – są już włoskojęzyczne, zaś znajomość języka niemieckiego posiadają głównie na poziomie biernego rozumienia (Stähli 2011).

¹⁷ Ciekawy rysunek satyryczny przedstawiono np. w książce *Lo svizzionario* (Savoia, Vitale 2008: 60–61). Opatrzony tytułem *Che ti ridi? Ho letto la vignetta autostradale (Co cię tak śmiesz? Przeczytałem „winięte” autostradową)* obrazuje on komizm wynikający z dwuznaczności słowa *vignetta*, które w odmianie włoskiego z Ticino oznacza naklejkę symbolizującą opłatę za korzystanie z autostrady, natomiast w standardzie języka z Włoch oznacza satyryczny rysunek, komiks.

Mikropolityka językowa – działania na rzecz języków w Ticino

Artykuł 1 w paragrafie 1 Konstytucji Kantonu Ticino¹⁸ w wyraźny sposób odnosi się nie tylko do języka, ale także do kultury włoskiej. Odzwierciedla to ważne zobowiązanie, które władze i mieszkańcy Ticino przyjęli, by zapewnić tym samym, że ta językowo-kulturowa tożsamość będzie w sposób nieustanny i efektywny promowana. Artykuł ten jest jednym z najważniejszych, ale też nielicznych uregulowań, które mówią o roli języka włoskiego w regionie. Tym samym tkwi w nim załączek świadomie planowanej i poddawanej regulacjom polityki językowej regionu, której celem byłoby przede wszystkim zachowanie historycznie utrwalonego, italskiego charakteru regionu oraz promocja kultury i języka włoskiego. Kwestie językowe określa przede wszystkim konstytucyjna włoskojęzyczność kantonu, zagwarantowana na szczeblu regionalnym i państwowym, natomiast przypadki szczególne w ramach poszczególnych sfer życia społecznego regulują szczegółowe uchwały.

Jedną z nielicznych dziedzin, w ramach których pewien zakres ustanowień prawnych reguluje rolę i miejsce określonych języków w życiu Ticinian, jest edukacja. W ustawie o szkolnictwie z 1 lutego 1990 roku, w artykule 1, paragrafie 3, mowa jest o tym, że na terenie szkół kantonalnych wszelkie instrukcje powinny być udzielane po włosku w imię przestrzegania zasad wolności sumienia: *L'insegnamento è impartito in lingua e nel rispetto della libertà di coscienza* (Legge della scuola del 1 febbraio 1990). Po założeniu pierwszego uniwersytetu w kantonie, USI – Università della Svizzera italiana, przepis ten został uzupełniony o jeszcze jeden odzwierciedlający tę zmianę, rozszerzający zakres używania włoskiego w szkolnictwie, obejmując nim także nauczanie na poziomie wyższym: *L'insegnamento universitario è altre forme d'insegnamento superiore nelle lingue regionali o minoritarie* (Legge della scuola del 1 febbraio 1990).

Podobnie stwierdza prawo o uczelniach wyższych z 1995 roku, które mówi, że oficjalnym językiem uczelni jest włoski. Tymczasem oferowany przez USI program nauczania, jak również treść uczelnianej strony internetowej, są de facto dwujęzyczne. Warto tutaj zaznaczyć także, że drugim z oferowanych języków nie jest żaden spośród oficjalnych języków Konfederacji, lecz język angielski. Rektor USI, Piero Martinoli, podczas publicznej debaty Tavola Rotonda¹⁹ tłumaczył, że uczelnia, chcąc być atrakcyjna na arenie międzynarodowej oraz by przyciągnąć zagranicznych badaczy, musi oferować bogaty program w języku angielskim.

¹⁸ Costituzione della Repubblica e Cantone Ticino.

¹⁹ Cytaty i nawiązania do tego wydarzenia pochodzą z notatek i nagrań audio wykonanych przeze mnie w czasie tego spotkania w ramach prowadzonych badań terenowych. Spotkanie odbyło się w Lugano we wrześniu 2012 roku.



Fot. 1. Spotkanie Tavola Rotonda. Lugano 2012. Źródło: archiwum autorki

Wielu zebranych na sali osób – aktywnych działaczy na rzecz podniesienia statusu języka włoskiego w Szwajcarii – wyraziło dezaprobatę w kwestii tej argumentacji, podkreślając konieczność używania przede wszystkim języka włoskiego na lugańskim uniwersytecie. Jako instytucja ważna dla regionu Ticino, uczelnia ta powinna aktywnie promować język włoski. Jak się okazało, osiągnięcie tego celu stanowi jeden z trzech czołowych projektów uniwersytetu (obok rozwijania bazy dla nauk informatycznych i medycznych). Pierwszy krok w kierunku budowania mocnej pozycji dla włoskiego został postawiony w 2007 roku przez założenie na USI Instytutu Studiów Włoskich. Kolejny zaś stanowi dołączenie do oferty studiów italianistyki, którą można studiować od września 2012 roku – zapisało się wówczas na nią 35 osób.

Ustawa z 19 kwietnia 1966 roku o postępowaniu w sprawach administracyjnych stanowi podstawę prawną do zastosowania języka włoskiego w kontaktach oficjalnych z władzami kantonalnymi i lokalnym. Artykuł 8 ustawy stanowi o tym, że wnioski i aplikacje w taki sam sposób jak skargi oraz ogólnie wszystkie roszczenia mogące zostać rozwiązane decyzją władz kantonalnych, miejskich, obywatelskich lub parafialnych, lub decyzją innych organów podobnych instytucji publicznych, muszą być sporządzone w języku włoskim.

W kantonie Ticino publikowane są trzy dzienniki w języku włoskim, tymczasem przed 1995 roku było ich pięć. Ponadto istnieje duża liczba czasopism w języku włoskim wydawanych raz na dwa tygodnie, raz na trzy tygodnie, raz na miesiąc i raz na dwa miesiące, natomiast bardzo niewiele tytułów ukazuje się w innych językach. Przykładem może być niemieckojęzyczny „Tessiner Zeitung”, wydawany co tydzień w piątek. Warto zaznaczyć, że mimo postępującej cyfryzacji (Casoni 2003) Ticino jest jednym z regionów Europy o największej liczbie publikacji prasowych.

Manuele Bertoli, dyrektor Wydziału Edukacji, Kultury i Sportu Kantonu Ticino, w swoich wystąpieniach publicznych często podkreśla, że język włoski nie

stanowi osobliwości ich regionu, ale jest zasadniczą częścią oryginalnego DNA Szwajcarii federalnej. Dlatego też polityka państwowa powinna jasno określić, czy zamierza zaproponować pewnego rodzaju mutację genetyczną tego DNA, czy też naprawdę zadziałać, ponieważ jak do tej pory mamy do czynienia z retoryczną grą Szwajcarii bazującą na wielojęzyczności oficjalnych przemówień, a następnie, nawet w niezbyt zawołowany sposób, robiącą coś zupełnie innego (Tavola Rotonda 2012).

Przedstawiciel lokalnego urzędu wyznaczył również trzy drogi w działaniach na rzecz podniesienia prestiżu języka włoskiego: po pierwsze, jest to praca na polu polityki, by włoski stał się naprawdę trzecim oficjalnym językiem; po drugie, należy udzielić wsparcia dla kultury italofońskiej w całej Szwajcarii przez większą obecność tego języka w ogólnokrajowym radiu i telewizji; po trzecie, jest to intensywna współpraca ze szkołami mająca na celu stworzenie systemu wymian pomiędzy młodzieżą z różnych regionów językowych Szwajcarii. Bertoli zaznaczył również, że na wszystkich tych trzech polach powinno się działać głównie poza Alpami, tam gdzie jeszcze zbyt często „Szwajcaria uważana jest za kraj dwujęzyczny” (Tavola Rotonda 2012).

Problemem centralnie prowadzonej polityki językowej pozostaje ograniczanie środków ekonomicznych na pełne włączenie języków mniejszościowych, w tym włoskiego, w administrację federalną na poziomie dostępności dokumentów we wszystkich czterech językach Szwajcarii. Tłumaczenia na język włoski są publikowane z opóźnieniem, zmuszając przedstawicieli administracji regionalnej do używania języka niemieckiego, rzadziej – francuskiego. Brakuje także tekstów pisanych na bieżąco po włosku tak, by nie było konieczności ich tłumaczenia.

Problemy te odnoszą się również do sfery nowych mediów komunikacji. Strony internetowe wielu instytucji o zasięgu ogólnokrajowym są dostępne jedynie po niemiecku i francusku, a rzadziej spotykanym, trzecim językiem tłumaczenia witryn internetowych nie jest język włoski, lecz angielski. Najczęstszym przypadkiem jest całkowita nieobecność języka Dantego w tej sferze. Spotykane są jedynie takie sytuacje, gdy w języku włoskim dostępna jest ograniczona treść, np. wyłącznie strona domowa.

Badania na ten temat prowadzone były przez Obserwatorium Językowe Szwajcarii Włoskojęzycznej (Osservatorio linguistico della Svizzera italiana, OLSI), która ma swoją siedzibę w stolicy Ticino, Bellinzonie. Wykazały one, że względny balans w sferze obecności włoskiego na stronach internetowych, obok pozostałych języków oficjalnych Federacji, występuje na stronach administracji federalnej, natomiast jest całkowicie zaburzony na niekorzyść włoskiego w innych jednostkach oraz sektorach (Casoni 2003). Warto w tym miejscu zauważyć, że strony ważniejszych instytucji z Ticino są prawie wyłącznie włoskojęzyczne.

Władze kantonu Ticino uważają, że włoski – jako język mniejszościowy, ale jednocześnie oficjalny język Konfederacji – powinien znaleźć się w programie nauczania w szkołach na terenie regionów niewłoskojęzycznych Szwajcarii, aby każdy obywatel Szwajcarii posiadał przynajmniej podstawową znajomość języka

włoskiego. Będzie to również owocowało lepszą komunikacją pomiędzy mieszkańcami różnojęzycznych regionów.

Oprócz wymienionych środków nauczania języka kanton zachęca do nauki włoskiego na różne sposoby: przez promowanie wymian indywidualnych i klasowych oraz przez wspieranie inicjatyw nauczania dwujęzycznego i innych innowacji. Artykuł 13 prawa o szkolnictwie z 1 lutego 1990 roku pozwala na takie innowacje i eksperymenty jak edukacja dwujęzyczna przez dofinansowanie kursów językowych w innych częściach Szwajcarii i za granicą czy też wspieranie inicjatyw prywatnych takich jak „Języki i sport”, która od ponad 20 lat organizuje kursy sportowo-językowe (w języku niemieckim, francuskim i angielskim) w okresie wakacji letnich. Te cieszące się dużym powodzeniem wyjazdy, pierwotnie przeznaczone dla uczniów szkół średnich, zostały obecnie rozszerzone na poziom szkoły podstawowej.

W sferach życia gospodarczego i społecznego, kształcenia, kultury oraz w innych budowane są bardzo aktywne wymiany transgraniczne między kantonem Ticino a Włochami, zwłaszcza z sąsiednimi prowincjami włoskimi, które z kantonem Ticino tworzą Regio Insubrica. Współpraca między Ticino a lokalnymi władzami włoskimi stopniowo rozszerza się w licznych obszarach. Rozporządzenie z mocą ustawy z 10 marca 1998 roku, które uwzględnia Umowę Ramową o Współpracy Transgranicznej zawartą między rządem Republiki Włoskiej a Konfederacją Szwajcarską w 1993 roku, reguluje wieloletnie szczególne stosunki, które wyrosły między kantonem Ticino i gminą Campione we Włoszech.

W swojej walce o lepszą pozycję włoskiego na terenie Szwajcarii władze Ticino mają oparcie prawne w postaci Federalnego Prawa o Językach Narodowych i Porozumieniu między Społecznościami i Językami, uchwalonym 5 października 2007 roku. W wyraźny sposób podkreśla ono wsparcie na poziomie państwowym dla języków mniejszościowych oraz wielojęzyczności, w tym subwencję finansową na rzecz języka włoskiego. Sprawozdania roczne Wydziału Edukacji, Kultury i Sportu dla Federalnego Urzędu Kultury opisują liczne działania językowo-kulturalne kantonu, a także to, w jaki sposób Ticino korzysta z pomocy finansowej, którą otrzymuje od Konfederacji dla ochrony swojego języka i kultury. W szczególności wsparcie to finansuje prace wspomnianej już jednostki badawczej Osservatorio linguistico della Svizzera italiana, jak też różne inne projekty badawcze.

Niektóre badania zarekomendowane przez władze Ticino wzbudzają silne zainteresowanie także poza społecznością akademicką, będąc pozytywnie odbieranymi przez znaczną część mieszkańców Ticino. Na przykład księga zawierająca opis dialektów włoskojęzycznej Szwajcarii, *Lessico dei dialetti della Svizzera italiana*, opublikowana w październiku 2004 roku, cieszyła się bardzo dużym powodzeniem wśród czytelników. Pomimo wysokiej ceny i dużych gabarytów została wyprzedana w ciągu kilku tygodni. W tym miejscu warto wspomnieć, że pozycja ta została opracowana i wydana przez Centrum Dialektologii i Etnografii (Centro di dialettologia e di etnografia), jednostkę badawczą mieszczącą się w Bellinzonie, finansowaną ze środków nie federalnych, ale kantonalnych. Lokalne dialekty

włoskie, choć w aspekcie socjolingwistycznym stanowią mikrocześć obecnej rzeczywistości kantonu, cieszą się nadal wielką estymą wśród Ticinian.

Poza publikacjami o charakterze naukowym Ticinianie podjęli także wysiłek wydania książki o dialektach skierowanej dla najmłodszych. Przykładem może być seria książek popularyzatorskich, prezentująca dialekty z Ticino w kolorowej i wielojęzycznej wersji obrazkowej. Prezentowany tutaj rysunek (por. rys. 1) to okładka drugiej części książki przedstawiającej w komiczny sposób przysłowia ticińskie, z których każde opatrzone jest zabawnym rysunkiem i każde tłumaczone jest na języki: angielski, francuski, niemiecki, hiszpański oraz włoski standardowy.



Rys. 1. Okładka wielojęzycznej książki prezentującej przysłowia i powiedzenia w dialektach z Ticino w tłumaczeniach na języki narodowe Szwajcarii oraz angielski. Źródło: archiwum autorki

Kwestią nie do pominięcia są również implikacje polityki językowej w Ticino w kontekście etnolektu niemieckich Walserów (w lokalnym brzmieniu – ggurij-nartisch). Jako język zagrożony wymarciem znajduje się on pod specjalną ochroną w wyniku podpisanej i ratyfikowanej przez Szwajcarię Europejskiej Karty Języków Regionalnych lub Mniejszościowych. Pomimo to władze kantonu zdecydowały o nie powzięciu żadnych specjalnych środków na rzecz promowania walzerskiego niemieckiego z Bosco Gurin, argumentując m.in., że ze względu na depopulację nie jest to już nawet główny język w tej wsi i trudno by było uwierzyć, że jakiegokolwiek działania rewitalizacyjne odniosłyby skutek. Z drugiej zaś strony przytaczany jest argument, że byłoby to działanie sprzeczne w przypadku kantonu, który otrzymuje dofinansowanie od rządu centralnego na ochronę swojego języka (włoskiego), który jest nie tylko językiem mniejszościowym w Konfederacji, lecz także znajduje się w trudnej fazie zmniejszania się liczebności swoich użytkowników.

Nie oznacza to jednak, że władze kantonu nie interesują się sytuacją Bosco Gurin. Wspierają bowiem wydawanie publikacji, a także inną działalność odnoszącą się do kultury, historii oraz etnolektu walzerskich mieszkańców Bosco Gurin. Władze kantonu nawiązały współpracę z niewielkim guryńskim muzeum etnograficznym zwanym Walserhaus – gdyż mieści się ono w tradycyjnym walzerskim domu (por. fot. 2). Muzeum wyróżnia nie tylko lokalizacja i tematyka, ale również to, że w dużej mierze poświęcone jest ono językowi z Bosco Gurin, co czyni je wyjątkowym na tle innych ticińskich muzeów lokalnych poświęconych lokalnym dialektom o proweniencji włoskiej.

Muzeum guryńskie zorganizowało część przestrzeni wystawienniczej w formie ilustrowanego słownika, by w ten sposób zapisać stopniowe zanikanie lokalnego etnolektu oraz zaprezentować ważne dla Walserów przedmioty, z których niektóre wyszły już z użycia, gdyż pochodzą z dawnej, twardej rzeczywistości pracy na roli w wysokich górach. Przedmioty są prezentowane w swojej postaci lub jako zdjęcia i rysunki, a towarzyszą im odpowiednie wyjaśnienia odnośnie do przeznaczenia i sposobu ich użytkowania. Nowością są udostępnione dla zwiedzających przewodniki audio umożliwiające wysłuchanie przykładowych wyrażeń i wyjaśnień w dialekcie guryńskim. Podobnie jak w innych muzeach etnograficznych poświęconych konkretnym dialektom z Ticino, Walserhaus został utworzony, by utrwalić pamięć o etnolekcie Walserów i ich kulturze z czasów minionych.



Fot. 2. Muzeum Walserów, ich języka i kultury w Ticino. Bosco Gurin, 2009.

Źródło: archiwum autorki

Władze kantonu konsultowały możliwość dalszego rozwoju dialektu z ekspertami, m.in. Bruno Morettim i Sandro Bianconim, którzy uznali, że wieś ma bardzo małe szanse na długotrwałe utrzymanie językowej odrębności. Odpowiedzialność za dalszy los etnolektu mieszkańców tej wioski władze Ticino przenoszą na rząd federalny, który przyjął na siebie ten m.in. finansowy ciężar. Przez podpisanie oraz ratyfikowanie opisanego wcześniej dokumentu Europejskiej Karty Języków Regionalnych lub Mniejszościowych Szwajcarii zobowiązana jest do udzielenia pomocy dla lokalnego wariantu Walsersprache, który jako dialekt języka niemieckiego na obszarze włoskojęzycznego kantonu Ticino jest traktowany jako język mniejszościowy zagrożony wyginieciem.

Poglądy i wyobrażenia mieszkańców o językach Ticino

W świetle danych podawanych przez statystyki oraz wynikające z analiz badaczy zjawisk językowych i socjolingwistycznych żywotność języka włoskiego jest obecnie względnie bezpieczna – przynajmniej w samym kantonie. Perspektywa historyczna pokazuje jednak, że włoski długo walczył o tę pozycję i nieraz zagrażały mu inne etnolekty. Szczęólnego znaczenia dla kwestii językowej²⁰ w regionie, jak i losów poszczególnych etnolektów nabiera polityka językowa prowadzona na najniższym szczeblu – oddolnie, przez samych użytkowników języka. Indywidualne decyzje podejmowane przez mieszkańców Ticino odnośnie do użycia danego etnolektu w określonej sytuacji oraz ich stosunek do tego języka są kwestiami kluczowymi dla obecnej i przyszłej sytuacji językowej regionu oraz tożsamości językowo-kulturowej jego mieszkańców.

Badacze sfery planowania i polityki językowej, w skrócie PPJ (*Language Planning and Policy*, LPP), stosują trzy pojęcia, by poddać tę zależność teoretycznej analizie (McCarthy, Warhol 2011): pierwszy to tzw. orientacje językowe – oznaczają one podświadome inklinacje roli języka lub języków w danej społeczności; drugi to postawy względem języków lub postawy językowe, indywidualne odczucia w stosunku do swojego i innych języków; trzeci to ideologie językowe, czyli racjonalizowane przez użytkowników poglądy o języku; ideologie to inaczej także zależne od kontekstu kulturowego poglądy na język, na funkcjonowanie komunikacji językowej w danej wspólnotie czy uważane za oczywiste założenia o tym, jak język działa, jaki ma status.

Wszystkie te trzy terminy nie służą opisowi samego języka, lecz raczej obrazują tożsamość indywidualną, zbiorową i/lub też relacje władzy. Omawiając wyniki badań, pragnę skupić się na pokazaniu przede wszystkim ideologii i postaw, które prezentują mieszkańcy Ticino w stosunku do języka regionu i języka dominującego w danym kraju. Przedstawiam syntezę informacji z wywiadów dotyczących takich kwestii jak: edukacja oraz preferowane języki do nauki, dyskryminacja

²⁰ Zagadnienia związane z pojęciem kwestii językowej szczegółowo omawia np. Roman Szul (2003).

językowa, ochrona języka i dziedzictwo kulturowe, języki charakterystyczne dla regionu oraz ważne dla mieszkających tam osób i dla przybywających imigrantów. Pokażę także, jak rozumiana jest wielojęzyczność, co w przyszłości może mieć wpływ na stopniową zmianę sytuacji językowej regionu oraz rolę poszczególnych etnolektów w życiu jego mieszkańców.

Analiza sądów mieszkańców Ticino obejmuje ich stosunek do oraz interpretacje pojęcia wielojęzyczności, które kojarzy się z mieszkańcami Szwajcarii (Barbour 2002). Rozmówców z Ticino podzieliłam na dwie grupy ze względu na ich preferowany język rozmowy: dominujący w regionie – włoski oraz dominujący w skali kraju, ale mniejszościowy w Ticino – niemiecki. W kontaktach z mieszkańcami Ticino posługiwałam się wersjami standardowymi tych etnolektów. W kilku przypadkach moi rozmówcy, starsi mieszkańcy górskich dolin, odpowiadali na moje pytania w jednym z licznych, coraz rzadziej używanych dialektów. Nieocenioną pomocą w tych rozmowach byli moi „przewodnicy międzykulturowi”, przyjaciele poznani podczas pobytów w Ticino, którzy czasami pełnili rolę moich pośredników w umawianiu się na takie rozmowy i pomagali w konwersacji.

Zapytani o rozumienie terminu „wielojęzyczność” rozmówcy z Ticino chętnie podejmowali się przedstawienia swojej interpretacji tego pojęcia. Zdawali się uważać odpowiedź za oczywistą – wielu prawie automatycznie łączyło ją z formalnoprawną sytuacją Szwajcarii jako kraju konstytucyjnie wielojęzycznego, a także z faktem nie formalnej, lecz realnej wielojęzyczności w codziennym życiu kantonu. Wielu rozmówców z Ticino uważa wielojęzyczność przede wszystkim za swoją cechę: „Na przykład ja jestem wielojęzyczną osobą, częściowo z powodu przeprowadzki do innego regionu językowego, a częściowo poprzez podróże i znajomych” (Cimalmotto, M.41n²¹).

Niektórzy rozmówcy deklarowali, że są wielojęzyczni, ponieważ są Szwajcarami – niejako z zasady. Czasami po krótkiej rozmowie okazywało się, że np. znajomość innego język narodowego wśród niektórych osób uważających się za wielojęzyczne była tylko bierna. W mniejszym stopniu wielojęzyczność była traktowana jako właściwość danej przestrzeni. Natomiast wielu mieszkańców Ticino wskazywało, że jeśli ktoś chce mieszkać i pracować w tym regionie, koniecznie musi znać kilka języków, wielojęzyczność traktowana jest tutaj jako wymóg wynikający z turystycznego ukierunkowania ekonomii kantonu.

My z Ticino i włoskojęzycznej Szwajcarii jesteście mniejszością, więc to oczywiste, że musimy znać też inne języki, trochę niemieckiego i francuskiego, a bez znajomości angielskiego młodym ludziom byłoby trudno, dobrze więc, że w szkole uczą różnych języków. Kanton Ticino to kanton turystyki – aby upewnić się, że goście czują się u nas komfortowo, powinniśmy mówić przynajmniej językami Szwajcarii. (Cavergno, K.24w)

²¹ Informacje o rozmówcach zakodowałam w następujący sposób: miejscowość, płeć (K – kobieta, M – mężczyzna), wiek, język rozmowy (w – włoski, n – niemiecki).

Powinniśmy znać wiele języków, a także dialekty. Dlaczego? Bo jesteśmy krajem turystycznym, a także dla lepszego zrozumienia innych mieszkańców Szwajcarii. (Locarno, K.24w)

Kanton Ticino jest zorientowany turystycznie: byłoby pożądane zarówno ze względów kulturalnych, jak i ekonomicznych, żeby Ticinianie potrafili porozumiewać się z odwiedzającymi nas turystami. (Ascona-Locarno, K.43w)

Wśród Ticinian dominuje podejście, że wielojęzyczność to przede wszystkim skuteczna, nie zaś perfekcyjna językowo komunikacja. Moi ticińscy rozmówcy chcieliby uczyć się w szkole przede wszystkim następujących języków obcych: angielskiego, niemieckiego, francuskiego. Pomagają one ogólnie w komunikacji międzynarodowej, a dwa ostatnie dominują w Szwajcarii. Wskazywano też na język hiszpański. Rozmówcy tłumaczyli, że jest to język popularny na świecie i łatwy do nauki ze względu na podobieństwo do włoskiego. Rzeczywiście, oba kody językowe należą do tej samej, romańskiej grupy językowej. Kilkanaście osób wskazało także na chęć nauki języka chińskiego, co świadczyć może o ich świadomości odnośnie do wzrostu znaczenia politycznego tego państwa w świecie. Język włoski w naturalny sposób traktowany jest jako język prowadzenia lekcji. To również przedmiot nauczania, traktowany podobnie jak lekcje języka polskiego w polskich szkołach, obejmujący głównie poznawanie włoskojęzycznej literatury, pracę nad poprawnością gramatyczną i stylistyczną itp.

W aspekcie dialektów należy zaznaczyć, że mieszkańcy miast coraz rzadziej się nimi posługują, opierając werbalną stronę swojego życia praktycznie na etnolektie włoskim, który jest podstawowym językiem komunikacji w Ticino:

Włoski to nasz język ojczysty²² i jednocześnie język kultury włoskiej, która jest też i naszą kulturą. Niemiecki jest językiem zdecydowanej większości ludności Szwajcarii, dla nas jest ważny jako język kontaktów zawodowych umożliwiający kontakt z innymi częściami Szwajcarii. (Cevio, M.43w)

Osoby włoskojęzyczne z mniejszych miejscowości, w tym przede wszystkim z dolin alpejskich, dzielą swoją codzienną praktykę językową na: 1) sferę włoskojęzycznych kontaktów formalnych, zawodowych (u osób dorosłych) i edukacyjnych (u dzieci i młodzieży) oraz wszelkich innych kontekstów oficjalnych; 2) sferę używania dialektu – domową, intymną, do której zaliczają się członkowie rodziny, przyjaciele, osoby bliskie. Oczywiście czasami się one mieszają, a etnolekt, jakim posługują się w określonej konwersacji mieszkańcy Ticino, zależy od konkretnej sytuacji.

²² Dosłownie rzecz ujmując, jest to język „matczyny”, jako że rozmówca użył włoskiego określenia: *lingua madre*.

Dla nas, z Ticino, rzeczą normalną jest używanie włoskiego w szkole oraz w rozmowie z ludźmi, których nie znamy dobrze. Dialektem mówimy u siebie w domu, na wsi, w sklepie i na przykład na poczcie. (Caveragno, K.24w)

Najczęściej w domu mówię dialektem, a poza nim po włosku. Ale zależnie od sytuacji używam tych języków też zamiennie. (Intragna, K.29w)

Mówienie w dialekcie jest jednak coraz rzadsze także i w sferze rodzinnej. Przez setki lat ludność żyła w dużej izolacji, poszczególne wioski wykształciły swoje własne dialekty. Obecnie, gdy zmiana miejsca zamieszkania i chęć podróży są dużo większe, jest coraz więcej rodzin mieszanych. Zdarza się, że gdy małżonkowie pochodzą z innych miejscowości, nie potrafią się porozumieć, mówiąc do siebie w swoich dialektach, gdyż są one zbyt różne, by umożliwić płynną komunikację:

Używam włoskiego i dialektu w rozmowach z rodziną i przyjaciółmi, wybór zależy od konkretnej sytuacji. Z żoną rozmawiam po włosku, a z moimi dziećmi w dialekcie. To dlatego że moja żona nie zna mojego dialektu. Znając bardzo dobrze oba te języki, automatycznie zmieniam jeden na drugi, nawet tego nie zauważając. Tak samo jest, gdy rozmawiam z przyjaciółmi. Generalnie zależy to od konkretnej sytuacji, w której się akurat znajduję. (...) Ogólnie mówiąc, jest tak, że podczas wydarzeń bardziej oficjalnych automatycznie przełączam się na włoski, a w sytuacjach codziennych mówię dialektem. (Cevio, M.43w)

Zmienność używania języków w zależności od sytuacji, czyli tzw. przełączanie (z ang. *code-switching*), jest zjawiskiem typowym dla osób żyjących w środowiskach wielojęzycznych, w tym dla osób pochodzących z rodzin mieszanych (kulturowo i językowo). Takie sytuacje są dość często spotykane także w Ticino. Wśród osób władających np. włoskim i niemieckim, przyczyny zmiany języka bywają też bardziej prozaiczne, jak np. większa dostępność prasy, książek czy kanałów telewizyjnych:

Ponieważ moimi językami ojczystymi są włoski i niemiecki, często używam tych języków zamiennie, np. zależy, jaka książka jest dostępna – w takim języku czytam. Telewizję oglądam po niemiecku, ale to dlatego że telewizja niemieckojęzyczna jest lepsza od włoskiej. (Muralto, K.28w)

Chociaż według moich rozmówców najważniejszym językiem w Ticino, zarówno na poziomie symbolicznym, jak i komunikacyjnym, jest język włoski, niektóre grupy osadników niemieckojęzycznych, które przybyły do Ticino, by spędzić w nim okres emerytury, zachowują jednojęzyczność, nie podejmując wysiłku nauczenia się lokalnego etnolektu. Od tej reguły są jednak – i to dość liczne – wyjątki. Niektórzy niemieckojęzyczni mieszkańcy kantonu uczą się włoskiego, gdyż uważają, że „włoski jest najważniejszy dla integracji z mieszkańcami

kantonu” (Locarno, M.59n); lub że „wszyscy Szwajcarzy powinni umieć mówić (poza niemieckim) także po włosku i francusku, jesteśmy przecież krajem czterojęzycznym” (Cimalmotto, M.41n). Jeden z innych moich niemieckojęzycznych rozmówców, który należał do takich wyjątków, nie prowadzi życia zamkniętego w obrębie swojej grupy etnicznej, wręcz przeciwnie, osiedlił się wraz ze swoją partnerką w samym centrum włoskojęzycznego Locarno i podjął wysiłek nauki włoskiego. Inna niemieckojęzyczna para przyjęła podobną strategię językową, by zintegrować się z mieszkańcami wsi, w której zdecydowali się zamieszkać:

My jako „emigranci” mówimy: nie trzeba znać włoskiego w sposób doskonały, ale gdy nauczyliśmy się w nim porozumiewać, to zyskaliśmy akceptację lokalnych mieszkańców, można powiedzieć, że dzięki temu nasza integracja z życiem wsi (mieszkamy na wsi w dolinie) w ogóle była możliwa. (Prato-Sornico, M.54n)

Kolejnym przykładem wyjątku od przedstawionej wyżej reguły stanowią rozmówcy z położonej wysoko w Alpach farmie nastawionej na ekologiczną produkcję. Założyli ją kilkadziesiąt lat temu, ponieważ chcieli zrealizować marzenie życia po przeprowadzce do Ticino spod Zurychu. W życiu codziennym wśród rodziny i wolontariuszy, którzy przybywają z całego kraju, żeby pomóc przy pracach rolniczych, używają głównie szwajcarskiej odmiany języka niemieckiego. Jednak kilkadziesiąt lat zakorzenienie w regionie, posyłanie do włoskojęzycznej szkoły dzieci, nawiązywanie relacji sąsiedzkich i biznesowych, sprawiło, że rolnicy nauczyli się także języka włoskiego, który przydaje im się jako język relacji pozarodzinnych.

Zagadnieniem, które poruszałam w rozmowach z mieszkańcami szwajcarskiego kantonu, była także kwestia ochrony języków na jego obszarze. Wśród niemieckojęzycznej mniejszości żyjącej wśród Ticinian, kilkakrotnie pojawiały się uwagi, że chroniony powinien być przede wszystkim etnolekt: „niemiecki Walserów z Bosco Gurin, wsi położonej w Dolinie Valle Maggii” (Peccia, M.61n); ponieważ: „młodzi już nie mówią za dużo w tym języku” (Cimalmotto, M.37n). Rzeczywiście, od kilkunastu lat w sferze językowej niemieckojęzycznych mieszkańców walserskiej wioski Bosco Gurin zachodzą poważne zmiany – zanika używanie etnolektu, zastępuje go natomiast język włoski, szczególnie wśród młodych mieszkańców. Przez wiele lat działała w niej mała lokalna szkoła, w której zajęcia – jak we wszystkich szkołach w Ticino – prowadzone były po włosku. Natomiast dodatkowo mali Walserczycy mieli w ramach programu nauczania dwie dodatkowe lekcje języka niemieckiego standardowego w tygodniu.

Depopulacja wioski spowodowała, że liczba uczniów spadła drastycznie i kilka lat temu szkołę zamknięto. Dzieci zaczęły uczyć się w szkole położonej poniżej ich wioski, w dole doliny, Cevio. Zrezygnowano z opcji dodatkowych lekcji niemieckiego na wniosek rodziców, którzy okazali się sceptyczni wobec dwujęzycznej edukacji dzieci. Jako powód swojej decyzji podali spadającą liczbę użytkowników niemieckiego w Ticino oraz to, że niemiecki język standardowy

nie jest i nigdy nie był ich językiem. Jest nim dialekt Walsersprache, natomiast Hochdeutsch pojawił się dopiero wraz z edukacją, w formie pisanej.

Nauczanie walserskiego nastęrcza wiele trudności, począwszy od wyboru odpowiedniego wariantu, znalezienia odpowiednio wykształconego nauczyciela, który mógłby go nauczać. Do tej pory nie udało się takiej osoby zatrudnić. Kolejnym powodem rezygnacji z dodatkowych godzin standardowego niemieckiego była chęć oszczędzenia czasu oraz trudu – dodatkowe lekcje oznaczały dodatkowy czas w szkole, który dla dojeżdżających z gór dzieci oraz ich rodziców był bardzo cenny – w niektórych sytuacjach, dzieci nadal pomagają rodzicom w pracy. Codzienne dojazdy do szkoły przy dużej zmianie wysokości wpływają negatywnie na samopoczucie i zdolności do nauki. Jeden z dorosłych mieszkańców sąsiedniej miejscowości, który jako dziecko również musiał codziennie dojeżdżać do szkoły, w rozmowie ze mną skarżył się, że źle to wpływało na niego i na rodzeństwo, powodowało bóle głowy i inne dolegliwości. Wyprowadził się z rodziną do jednej z dolin, natomiast na farmie w górach spędza okres letnich wakacji szkolnych.

Z kolei język włoski, według znakomitej większości rozmówców z Ticino, nie jest językiem zagrożonym – przynajmniej na terenie ich kantonu. Jakikolwiek przejawy niepokoju o jego dalszy los informatorzy odnosili raczej do jego sytuacji w pozostałej części Szwajcarii.

Ochrony wymaga włoski, ale nie w Ticino, tylko w Szwajcarii. Włoski jest jednym z czterech języków Szwajcarii, a mimo to mam wrażenie, że jest trochę pomijany i rzadko używany. (Monte Carasso, M.48w)

Obawa o losy włoskiego w wielojęzycznej federacji to jednak postawa znamienna przede wszystkim dla przedstawicieli ticińskiej inteligencji. Wyrazili ją w rozmowach ze mną zarówno przedstawiciele lokalnej administracji, jak i badacze, w szczególności pracownicy Osservatorio linguistico della Svizzera italiana – instytucji zajmującej się monitorowaniem sytuacji języka włoskiego.

Wspomnieni rozmówcy, zarówno włosko-, jak i niemieckojęzyczni, uważali, że przede wszystkim polityka językowa powinna objąć ochroną lokalne dialekty. Traktowane są one i przez mieszkańców, i przez władze regionu jako jego dziedzictwo kulturowe, gdyż: „stanowią one część kultury Ticino” (Locarno, K.24w); jak również „wyróżniają Ticino na tle innych kantonów, a włoski jest językiem naszych sąsiadów, Włoch, i jest językiem o bogatej historii” (Lugano, K.20w).

W Bellinzonie istnieje jednostka naukowa zajmująca się tak badaniem języka włoskiego w Ticino, jak i stanem dialektów. Jednak to zdecydowanie za mało, by umożliwić dialektom uczciwe konkurowanie z włoskim standardowym.

Podsumowanie

Włoskojęzyczni Ticinianie są silnie zżyci ze swoim językiem, ale nie jest to bezpośrednia zasługa działań władz ani też wdrażania językowych aktów prawnych, raczej ugruntowanej historycznie roli tego języka jako wyróżnika kulturowego regionu. Ticinianie są dumni także z bycia Szwajcarami. Ich tożsamość płynnie łączy tę etniczną i kulturowo-językową (włoską) z ponadregionalną, narodową (szwajcarską). W tym niejako symbolicznym kontekście podkreślają, że są wielojęzyczni – nawet wówczas, gdy faktyczne umiejętności językowe są mocno ograniczone, czy to do znajomości biernej, czy to do ograniczonego słownictwa w danym etnolekcie. Włoskojęzyczny charakter regionu zdają się akceptować również mieszkający w Ticino przedstawiciele mniejszości niemieckojęzycznych, nawet ci spośród nich, którzy nie podejmują wysiłku, by opanować dominujący w regionie etnolekt.

Polityka językowa, przejawiająca się w działaniach lokalnych, wpływa więc w niewielki sposób na stosunek mieszkańców kantonu w Ticino. Projekty władz kantonu związane z kwestiami językowymi są wciąż w początkowej fazie rozwoju. Zamierzonym efektem planowanych działań edukacyjnych i promocyjnych zdaje się być przede wszystkim zwiększanie znajomości języka włoskiego w innych częściach kraju oraz uzyskanie wyższej pozycji dla niego w hierarchii języków na poziomie państwowym. Bowiem język włoski, mimo statusu języka urzędowego Szwajcarii, poza obszarem *Svizzera Italiana* nie cieszy się wysokim prestiżem i rzadko jest używany.

W podejściu mieszkańców Ticino do języków coraz większego znaczenia nabiera funkcja symboliczna danego etnolektu – jako nośnika tożsamości, symbol prestiżu i możliwości. Stąd m.in. tak duża akceptacja dla wersji literackiej włoskiego, promowanego także lokalnie (np. w edukacji, jako język nauki w szkołach publicznych), nawet kosztem odmiany regionalnej czy dialektów. Toteż działania polityki językowej w regionie skupiają się przede wszystkim na promocji zewnętrznej włoskiego literackiego. Dla regionu, który wciąż jest traktowany jako prowincja Szwajcarii, ten język stanowi cenny potencjał w sferze m.in. ekonomicznej czy turystycznej (w tym turystyki edukacyjnej).

Działania skierowane na rzecz zachowania i podniesienia prestiżu lokalnych odmian języka i dialektów mają głównie charakter naukowy (badanie, analiza, publikacje), w mniejszym stopniu – edukacyjne czy promocyjne. W niewielkim zakresie działania językowe obejmują promowanie, tudzież wspieranie praktycznej wielojęzyczności, która zdecydowanie umożliwiłaby kantonowi większą integrację na poziomie zarówno krajowym, jak i międzynarodowym. Natomiast wielojęzyczność *per se*, odnosząca się np. do konstytucyjnej wielojęzyczności Szwajcarii, ma swoje odbicie wszystkim w komunikacji życia codziennego rodzin wielokulturowych, których członkowie uważają, że znajomość kilku etnolektów to cenny dar, ułatwiający i wzbogacający ich życie.

W prezentowanym tekście, ze względu na ograniczenia rozmiarowe, omówiłam jedynie te etnolekty, które są ważne dla ludności miejscowej, a jednocześnie

ujmują je działania tycińskich decydentów polityki językowej. Zasygnalizowana jedynie została rola języka angielskiego w życiu mieszkańców Ticino – powszechnie kojarzonym jako język kontaktów międzynarodowych. Nierzadko to on spełnia funkcję *lingua franca* w komunikacji między rodakami-Helwetami z różnojęzycznych kantonów, bardziej efektywnie niż np. niemiecki²³, o czym niejednokrotnie wspominali moi rozmówcy. Jest widoczny i słyszany w Ticino częściej niż drugi konstytucyjny język Helwecji – francuski²⁴. Zabrakło miejsca na omówienie m.in. roli języków imigrantów, licznie przybywających do Ticino – ich etnolekty bowiem nie są głównym przedmiotem troski polityki językowej w regionie.

Ticinianie to na co dzień społeczność dyglosyjna i wielojęzyczna; zapewne taki stan rzeczy utrzyma się przez pewien czas, czemu sprzyjać będzie m.in. peryferyjność regionu, izolacja wielu małych miejscowości położonych w Alpach czy wreszcie – duma i przywiązanie do wartości rodzimych, symbolizowanych m.in. przez odniesienia do włoskiego języka i kultury w dokumentach prawnych.

Przewiduję, że włoski – w szczególności wariant regionalny i literacki – pozostanie charakterystyczną cechą kantonu Ticino i wyróżnikiem kulturowym (językowym) znakomitej większości jego mieszkańców. Będzie się on jednak coraz bardziej ujednolicił, a dialekty z czasem będą zanikać, na co zapewne wpłynie m.in. zwiększająca się liczba imigrantów włosko- oraz niemieckojęzycznych, a także inne efekty postępującej globalizacji²⁵ (obecnej także w świecie wirtualnym w Ticino). Wpływają one przecież na wybory życiowe, w tym językowe, młodego pokolenia. A to właśnie przede wszystkim od postawy i wpływających na nie poglądów językowych młodych zależy przyszłość językowa i kulturowa regionu oraz losy jego niematerialnego dziedzictwa, jaką są lokalne etnolekty i ich bogactwo (Dołowy-Rybiński 2014). Czy w świecie dążącym do uproszczenia i przyspieszenia młodzi znajdą na to siłę, czas i chęci, pokaże przyszłość. Z pewnością ten aspekt tożsamości językowo-kulturowej regionu Ticino i jego mieszkańców wart byłby dalszych badań.

Literatura

Barbour, S. (2002). *Germany, Austria, Switzerland, Luxemburg: The Total Coincident of Nations and speech Communities?* W: S. Barbour, C. Carmichael, *Language and Nationalism in Europe*. Oxford: Oxford University Press, 152-167.

²³ Nie pełni tej roli niemiecki, gdyż rozdrobnienie dialektalne w ramach Schwyzerdütsch jest zbyt duże, by umożliwić wzajemnie porozumienie, a wariantem oficjalnym w wersji pisanej oraz innych kontekstach, np. dubbingowanych programów telewizyjnych jest Hochdeutsch.

²⁴ W przestrzeni Ticino nieobecny jest retoromański, czwarty język dla Szwajcarii według ich konstytucji.

²⁵ Jej efekty to wyzwanie nie tylko dla Ticinian, ale dla wszystkich Szwajcarów, szczególnie w kontekście tradycyjnej polityki językowej prowadzonej na podstawie konstytucyjnej czterojęzyczności tego kraju (por. np. Zieliński 2004).

- Beffa, J. (2015). *La grammatica italiana per le Scuole maggiori e i Ginnasi di Bruno Migliorini e Giuseppe Mondada: Uno studio di caso. Master thesis*. Lugano: Scuola universitaria professionale della Svizzera italiana (SUPSI).
- Benedicts, A. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Tłum. S. Amsterdamski. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy; Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Bianconi, S. (1980). *Lingua matrigna italiano e dialetto nella Svizzera italiana*. Bologna: Il Mulino.
- Bianconi, S. (1989). *I due linguaggi: Storia linguistica della Lombardia Svizzera dal'400 ai nostri giorni*. Bellinzona: Edizione Casagrande.
- Bianconi, S. (2001). *Lingue di frontiera. Una storia linguistica della Svizzera italiana dal Medioevo al Duemilla*. Bellinzona: Casagrande.
- Bianconi, S. (ed.) (1994). *Lingue nel Ticino. Un'indagine qualitativa e statistica*. Locarno: Osservatorio linguistico della Svizzera italiana.
- Burszta, W. (1986). *Język a kultura w myśli etnologicznej*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Casoni, M. (2003). *L'italiano nei siti web*. Bellinzona: OLSI.
- Catricalà, M. (1995). *L'italiano tra grammaticalità e testualizzazione. Il dibattito linguistico-pedagogico del primo sessantennio postunitario*. Florencia: Accademia della Crusca.
- Ceschi, R. (2006). *Le nostre origini. Le terre ticinesi dai tempi remoti alla fine del Settecento*. Locarno: Armando Dadò editore.
- Dołowy-Rybiński, N. (2014). Młodzi Kaszubi i język – dylematy mikropolityki językowej. *LUD*, 98, 253–275.
- European Charter for Regional or Minority Languages (1992). Council of Europe, Strasbourg.
- Ferguson, C. (1959). Diglossia. *The Word Journal*, 15(1), 325–340.
- Franzini, S. (1989). *La Svizzera italiana*. Reedycja wydania pierwszego (Lugano: Ruggia, 1837). Op. Virgilio Gilardoni. Bellinzona: Casagrande.
- Gajda, S. (1998). Promocja języka i kultury polskiej a proces uniwersalizacji nacjonalizacji kulturowo-językowej w świecie. W: J. Mazur (red.), *Promocja języka i kultury polskiej w świecie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Gilardino, S. (ed.) (2005). *Walsersprache 1: La lingua dei Walser: lo stato attuale delle conoscenze*. Aosta: Le Chateau.
- Kuntz, J. (2008). *Switzerland. How an alpine pass became a country*. Geneva: Historiator Editions.
- Legge della scuola (del 1° febbraio 1990). *Il Gran Consiglio della Repubblica e Cantone Ticino* (Ustawa o szkolnictwie z 1 lutego 1990 roku).
- Lewis, M.P., Simons, G.F., Fennig, CH.D. (ed.) (2013). *Ethnologue: Languages of the World*, wyd. 17. Dallas: SIL International.
- Linda, K. (2009). Kultura i język w aspekcie regionalnym. W: A.W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska-Nowak (red.), *Edukacja kulturowa: przestrzeń – kultura – przekaz*. Wrocław: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania „Edukacja”.
- Linda, K. (2011). Polityka językowa w Hiszpanii na przykładzie języka katalońskiego i Katalonii. W: W. Dohnal, A. Posern-Zieliński, *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*. Warszawa: KNE PAN, 42–52.
- Lurati, O. (1976). *Dialetto e italiano regionale nella Svizzera italiana*. Lugano: Banca Solari & Blurn.
- Lurati, O. (1982). Die sprachliche Situation der Südschweiz. W: Schläpfer R. (ed.), *Die vier-sprachige Schweiz*. Zürich: Benziger, 212–252.

- Lurati, O. (1994). Canton Ticino. W: F. Bruni (ed.), *L'italiano nelle regioni. Testi e documenti*. Torino: UTET.
- Majewicz, A.F. (1989). *Języki świata i ich klasyfikowanie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Martinoni, R. (2011). *La lingua italiana in Svizzera: cronache e riflessioni*. Bellinzona: Fondazione Ticino Nostro.
- McCarthy, T.L., Warhol, L. (2011). The Anthropology of Language Planning and Policy. W: B.A.U. Levinson, M. Pollock (eds.), *The Anthropology of Language Planning and Policy A Companion to the Anthropology of Education*. West Sussex: Blackwell Publishing Ltd, 177-196.
- Moretti, B., Antonini, F. (2000). *Famiglie bilingui: modelli e dinamiche di mantenimento e perdita di lingua in famiglia*. Locarno: Osservatorio linguistico della Svizzera italiana.
- Pawłowski, A. (2004). Język w konstytucjach wybranych państw europejskich. *Poradnik Językowy*, 4(613), 10-25.
- Pedrazzini, M. (1952). *La lingua italiana nel diritto federale svizzero*. Locarno: Tipografia Pedrazzini.
- Porebski, A. (2009). *Wielokulturowość Szwajcarii na rozdrożu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Savio, S., Vitale, E. (2008). *Lo Svizzonario. Splendori, miserie e segreti della lingua italiana in Svizzera*. Bellinzona: Tipografia Torriani SA.
- Schinz, H.R. (1985). *Descrizione della Svizzera Italiana nel settecento*. Locarno: Dadò.
- Silverstein, M. (1979). Language Structure and Linguistic Ideology. W: P. Clyne, W. Hanks, and C. Hofbauer (eds.), *The Elements*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 193-248.
- Staszczak, Z. (red.) (1987). *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Stähli, A. (2011). Aspetti di vitalità, mantenimento e perdita di una lingua. Riflessioni per un inquadramento sociolinguistico di Bosco Gurin, comune walser in Ticino. W: B. Moretti, E.M. Pandolfi, M. Casoni (ed.), *Vitalità di una lingua minoritaria aspetti e proposte metodologiche (Vitality of a minority language aspects and methodological issues)* (p. 211-226). Bellinzona: OLSI.
- Stępkowska, A. (2013). Collective aspects of communication: The Italian-speaking Swiss. *Poznańskie Spotkania Językoznawcze*, t. 26.
- Szmidt, D.T., Mejnartowicz, A. (2009). Europejska wielokulturowość i wielojęzyczność (European Multiculturalism and Multilingualism). *Investigationes Linguisticae*, XVIII, 80-88.
- Szul, R. (2003). Kwestia językowa we współczesnym świecie. *Studia Regionalne i Lokalne* 2(12), 29-55.
- Szul, R. (2009). *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*. Warszawa: PWN.
- Tomamichel, T. (1976). *Bosco Gurin. Das Walserdorf im Tessin*. Mit Zeichnungen von Hans Tomamichel. Vierte, ergaenzte Auflage. Frauenfeld: Hubner & Co.AG.
- USTAT: *Ufficio di statistica del Cantone Ticino*, <http://www4.ti.ch/index.php?id=42380> (dostęp: 17.12.2015).
- Wysoczański, W. (1999). Ekologia języka jako dyscyplina heterogenicznego opisu języka. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, 63-76.
- Wysoczański, W. (2006). Wielojęzyczność i wielokulturowość pograniczy (w kontekście polskim). W: A. Burzyńska-Kamieniecka, A. Dąbrowska (red.), *Język a kultura*. Tom 18. Wielokulturowość w języku (s. 9-32). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zieliński, L. (2004). Globalizacja jako wyzwanie wobec tradycyjnej polityki językowej czterojęzycznej Szwajcarii. W: B. Rowińska-Januszevska (red.), *Między „rajem” a „więzieniem”*. *Studia o literaturze i kulturze Szwajcarii* (s. 413–427). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

SUMMARY

Ticino, its inhabitants and their linguistic and cultural identity

The purpose of the article is to discuss and analyze the linguistic and cultural identity of Ticino and its inhabitants. The text presents the Swiss region and its language(s) from a historical and contemporary perspective, as well as two areas of language micro-policy: 1) implemented in the region by representatives of local elites/decision makers 2) present in the daily life of the inhabitants of Ticino: their decisions, views and attitudes towards languages. Discussion of these issues is based on the analysis of ethnographic research conducted in the region and existing documents and literature on the subject. I argue that although multilingualism is present in the region and in its inhabitants' beliefs and everyday life practices, it does not contradict the fact that Italian is considered to be culturally the most important distinguishing feature of Ticino and the main language of the canton. I conclude that language policy implemented at the regional and local level in recent times has had little impact on the linguistic and cultural identity of the region and its inhabitants.

Key words: Ticino, linguistic and cultural identity, anthropology of language policy

MARIUSZ FILIP 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Sami swoi? Refleksje metodologiczne o antropologii u siebie

Dychotomiczna para pojęć *anthropology at home* i *anthropology abroad*, znana z antropologii anglosaskiej, ufundowana jest na założeniu, że Inność wzrasta wraz z dystansem geograficzno-politycznym (Clifford 2004). Starsze znaczenie tej dychotomii jest związane przede wszystkim z wymiarem geograficznym dystansu między „tutaj” a „tam”, którego istotą jest przekraczanie granic naturalnych, a więc zmiana środowiska naturalnego. Antropolodzy prowadzili tradycyjnie badania terenowe „na drugim końcu świata”, jak najdalej od miejsca, z którego wywodził się czy też w którym żył dany antropolog, a w każdym razie na innym kontynencie¹.

Ze względu historycznie oczywistych eksplorowano etnograficznie przede wszystkim zamorskie kolonie, egzotyczne w tej samej mierze kulturowo co ekologicznie. Tę właśnie zamorskość i pozaeuropejskość konotuje człon *abroad*, definiując zwrotnie człon *at home* jako Europę czy Zachód w ogóle. Napięcie charakterystyczne dla tej pary pojęciowej dobrze oddaje znany fakt, że kiedy po zakończeniu II wojny światowej niektórzy antropolodzy przestali wyprawiać się za morze i poczęli oddawać się w Europie studiom nad społecznościami chłopskimi, nadając im niejako status kontynentalnych „dzikich”, działalność owych

¹ Oczywisty wyjątek od tej reguły stanowiła antropologia amerykańska, przypomnę jednak, że rozwijała się ona w byłych koloniach, a Franz Boas był imigrantem z Europy. Co więcej, pionierami antropologicznych badań w Europie byli właśnie Amerykanie, którzy poczęli prowadzić badania etnograficzne na Bałkanach, na Sycylii i w Irlandii już w końcu lat 20. XX wieku (Charlotte G. Chapman, Irwin T. Sanders, Conrad M. Arensberg), wyprzedzając – co prawda ledwie o kilka lat – Józefa Obrębskiego, który zresztą studia doktoranckie realizował na Wyspach Brytyjskich, a nie na „kontynencie”.

antropologów spotkała się z ostrą krytyką ze strony „prawdziwych” antropologów, zajmujących się ludami pozaeuropejskimi (Cole 1977).

Nowsze znaczenie dyskutowanej dychotomii opiera się z kolei na politycznym wymiarze dystansu warunkowanym przez przekraczanie granic państwowych. Tutaj *abroad* nie oznacza już „za morzem” czy „na innym kontynencie”, lecz po prostu „za granicą”, na terenie obcego państwa, w społeczeństwie innym niż społeczeństwo antropologa, a więc tam, gdzie kultura może nie jest (nie musi być) „pierwotna”, lecz z całą pewnością jest obca, co zwykle od razu wyraża się odmiennością języka i systemu politycznego, a w dalszym planie odmiennymi wartościami i praktykami społecznymi. Wobec tego *at home* oznacza już nie tyle „w Europie” czy „na kontynencie”, co przede wszystkim „w kraju”, pojmowanym zasadniczo jako naród-państwo (np. Gellner 1991), które wysuwa na pierwszy plan zdecydowanie wspólnotę narodowości (etniczności), a nie obywatelstwa. W każdym przypadku jednak chodzi o społeczeństwo, do którego należy sam antropolog, gdzie kultura odznacza się dla niego swojskością. Jednocześnie Europa przestaje stanowić konieczny punkt odniesienia, jako że pojęcie to zaczyna być powszechnie odnoszone nie tylko do Ameryki Północnej i jej „problemów społecznych” (Messerschmidt 1981), ale także do nie-Zachodnich kontekstów etnograficznych (Jackson 1987; Peirano 1997)².

W moim przekonaniu dychotomia *home – abroad*, a zwłaszcza pojęcie, które na język polski tłumaczy się jako „antropologia u siebie”³, ma kilka słabych punktów. Po pierwsze, odwołuje się do esencjalistycznej wizji kultury jako pewnej zamkniętej, terytorialnej całości. Kultura ma tutaj wyraźne granice, czy

² Zwracam uwagę na pewne zależności istniejące między „antropologią u siebie” a dyskutowaną w świecie anglofońskim równie szeroko „antropologią rodzimą/tubylczą” (*native/indigenous anthropology*), która niekoniecznie jest rozumiana jako „zestaw teorii opartych o nie-Zachodnie zasady i założenia w takim samym sensie jak nowoczesna antropologia jest oparta o i wspiera Zachodnie wierzenia i wartości” (Jones 1970: 251), lecz może odnosić się do narodowych czy makroregionalnych tradycji uprawiania antropologii (np. Hofer 1968) lub być po prostu synonimem „antropologii u siebie” (np. Ryang 1997).

³ Dychotomia ta na gruncie polskim konceptualizowana jest od bardzo niedawna. Znanych jest mi kilka prób tłumaczenia pojęcia *anthropology at home* na język polski. Zdecydowanie najpopularniejszą propozycją jest „antropologia w domu” (liczne przykłady w: Kuligowski 2016: 97–244; zob. też D’Alisera 2016), co wydaje mi się przekładem nazbyt literalnym (por. Cieraad 1999), zrównującym angielskie pojęcia *home* i *house*. „Antropologia na miejscu”, konsekwentnie stosowana przez Agatę Staniszą (począwszy od 2012: 8), na pierwszy plan wysuwa kwestię braku mobilności (na co wyraźnie wskazuje jej przeciwieństwo: „w drodze”), a to niezupełnie wyraża intencje dyskutowanej dychotomii, mimo że zagadnienie ruchu stanowi jej istotny aspekt. Bardzo interesującą propozycją jest „antropologia na własnym podwórku” (Sikora 2010) – znacznie lepsza niż późniejsza, zbyt techniczna „antropologia przestrzeni bliskich” – ale rzeczywiście, jak sam autor przekładu przyznaje, „nie niesie ze sobą, niestety, prostoty i zarazem wieloznaczności angielskiego zwrotu” (Sikora, Dudek 2015: 64), i to samo można powiedzieć o propozycji: „antropologia własnego społeczeństwa” (Buchowski 2017: 40–41). Ja sam pod koniec ubiegłej dekady w tytule kursu z antropologii Europy zaproponowałem tłumaczenie „antropologia u siebie” (Filip 2009a, 2012: 102) i wydaje się, że właśnie taki przekład przyjmuje się powoli w polskim środowisku naukowym (Stanisza 2011: 181; Niedźwiedzki 2014: 8; Buliński 2016: 11; Kaczmarek 2016: 127; Kuligowski 2016; Chwieduk 2018). Tym samym tropem podążała francuska *ethnologie chez soi* (Kuligowski 2016: 137). Od tego momentu będę stosował konsekwentnie zapis bez cudzośłówów: antropologia u siebie/w kraju.

to naturalne, czy to polityczne; swojskość lub obcość wyznaczana jest fizycznym faktem umiejscowienia antropologa po tej albo tamtej stronie granicy. Po drugie, dychotomia ta w dużym stopniu ignoruje (zwłaszcza w przypadku studiów etnicznych) zagadnienie wewnętrznego zróżnicowania kultury, subiektywnych doświadczeń jednostek i tego, co w moim przekonaniu stanowi sedno dyscypliny – wynajdywania obcości zwłaszcza tam, gdzie wydaje się jej brakować (Wagner 1975; Keesing 1994; Miner 1999)⁴. Po trzecie wreszcie, dychotomia ta ma wartość raczej opisową niż analityczną, reprodukując po prostu opozycję swój – obcy.

Odwołując się do własnych doświadczeń uprawiania antropologii u siebie, a konkretnie do badań terenowych prowadzonych w Polsce w grupie skrajnie prawicowych współczesnych pogan słowiańskich tworzących Zakon Zadrugi „Północny Wilk”⁵ (Strutyński 2005, 2008; Filip 2008, 2009b, 2011, 2014, 2018), chciałbym sproblematyzować rzeczoną dychotomię i zastanowić się nad słusznością założenia, że kulturowa obcość jest zależna przede wszystkim od środowiska naturalnego czy granic państwowych. Chciałbym poddać pod rozwagę myśl, że obcość stanowi aspekt nie tyle przestrzeni geograficzno-politycznej, co przestrzeni społecznej, i w związku z tym warunkują ją raczej mentalne i cielesne dyspozycje jednostek (np. Bourdieu 2005).

Wspólnota narodowości (czy etniczności) może wyjaśniać ewentualne doznania bliskości, swojskości czy zażyłości kulturowej, ale zdecydowanie nie wyjaśnia fundamentalnego dla doświadczenia etnograficznego poczucia dystansu, nieswojskości czy wyobcowania. Wykorzystując kategorię europejskości jako ramę odniesienia dla wybranych przejawów kultury Wilków, postaram się przyrzeć bliżej temu, co mnie, antropologa, z Wilkami łączy (aspekt podobieństwa), a co mnie z nimi różni (aspekt odmienności). A zatem przedmiotem mojej refleksji będzie dialektyka podobieństwa i odmienności, którą nazywamy zwykle tożsamością (Ardener 1992; Cohen 2003; Barth 2004b; Bourdieu 2005)⁶. Ostatecznie postaram się wykazać, że ogólne podobieństwa między mną i Wilkami, warunkowane rasą i religią, ekonomią polityczną i wreszcie narodowością (etnicznością),

⁴ Moje twierdzenia pozostają w bezpośrednim związku z krytyką pojęcia kultury we współczesnej antropologii (np. Barth 1989, 2004a; Abu-Lughod 1991; Brightman 1995; Brumann 1999).

⁵ Współczesne pogaństwo można zdefiniować jako ruch społeczny zorientowany na rewitalizację religijnego wymiaru przedchrześcijańskich (pogańskich) kultur. Dzieło Okraski (2001) pozostaje najlepszym wprowadzeniem dla polskojęzycznego czytelnika. Wewnętrzne zróżnicowanie ruchu należy rozpatrywać przede wszystkim w dwóch wymiarach: po pierwsze – w ramach politycznej dychotomii lewica/prawica, po drugie – w ramach kulturowej dychotomii etniczne/interetniczne. Współczesne pogaństwo słowiańskie (*rodzimowierstwo*), posiadające wiele wariantów narodowych, stanowi jedną z mniej znanych odmian pogaństwa etnicznego (np. Shnirelman 1999/2000; Simpson 2001; Aitamurto, Simpson 2013). W Polsce do niedawna niezwykle silnie odznaczała się frakcja skrajnie prawicowa, którą reprezentuje wspomniana grupa. Dla wygody narracji jej członków będę nazywał Wilkami. Pojęcie pogaństwa jest niewątpliwie egzonimem i jako takie jest niezwykle obciążone ideologicznie (Simpson, Filip 2013), zastrzegam więc, że dla mnie każdorazowo posiada ono – jako kategoria analityczna – zupełnie neutralne znaczenie.

⁶ W istocie „tożsamość” (jako idiom) to jeden z możliwych sposobów wyrażania zróżnicowania kulturowego i procesów grupotwórczych (por. Filip 2012).

stają się drugorzędne wobec różnic wartości i działania, które zresztą od samego początku odciskały swoje piętno na prowadzonej przeze mnie długotrwałej obserwacji uczestniczącej jawnej⁷, a tym samym na głębsze rozumienie mnie samego (Buliński, Kairski 2011).

W toku mojej refleksji nie waham się generalizować. Chociaż jestem świadomy – *generalnie* uzasadnionego – sceptycyzmu antropologów wobec generalizacji i generalizowania, podobnie jak Edmund Leach (1961) uważam, że (strategiczne) generalizowanie jest nieodzowne dla celów heurystycznych i w ogóle jest ono powinnością antropologii jako nauki (Ingold i in. 2005)⁸. Powiniennem wyjaśnić, że moje generalizacje zasadzają się w gruncie rzeczy na tożsamości skalowaniu i kontekstualizowaniu (Barth 1978; Dilley 1999; Strathern 2004; Hastrup 2012; Rountree 2015). W większości przypadków moje generalizacje stanowią odzwierciedlenie socjologi(k)i Wilków, a więc ich wyobrażonego porządku świata i istniejących w nim zależności. W pozostałych przypadkach pozwałam sobie upraszczać pewne zjawiska czy procesy, jako że moim celem nie jest ich dogłębna analiza, ale namysł nad tożsamością antropologa i badanych przez niego rodaków, zaś wyostrenie rysów przywołanych zjawisk czy procesów stanowi tylko i wyłącznie środek do realizacji tego celu.

Antropologia u siebie

Aryjczycy, czyli Europejczycy

Punktem wyjścia dla mojej refleksji z konieczności musi być założenie, które funduje pojęcie antropologii u siebie, a mianowicie, że między ludźmi zamieszkującymi tę samą przestrzeń geograficzną czy polityczną istnieje jakiś rodzaj tożsamości. Najszerszą skalą wspólnoty, która wiąże Wilki i mnie – podążając

⁷ W odróżnieniu od klasycznej metody etnograficznej, która odznacza się ciągłością interakcji twarzą w twarz, mój sposób realizacji obserwacji miał charakter „przerywany”, co polegało na indywidualnych lub grupowych spotkaniach raz na dwa tygodnie w latach 2004–2006 (badania terenowe były kontynuowane z mniejszą częstotliwością przez kolejne dwa lata, a w późniejszych latach już tylko okazjonalnie) oraz kontakcie telefonicznym (rozmowy, wiadomości SMS). Przyjęta metoda badawcza stanowiła tyleż konsekwencję sposobu organizacji badanej grupy (*Gesellschaft*), rozproszonej w średniej wielkości mieście i poza nim, co i trybu życia badacza studiującego w weekendy co dwa tygodnie.

⁸ Nie wikłając się w spór o naukowość antropologii, chciałbym podkreślić różnicę między etnografią i antropologią jako odmiennymi (choć zwykle silnie związanymi) sposobami uprawiania nauki (Ingold 2008; Lévi-Strauss 2009). Chociaż darzę „etnografie szczegółu” (Abu-Lughod 1991: 149) nieskrywaną sympatią, gdyż co do zasady realizują one zalecenia mojego „mistrza”, Fredrika Bartha (2004a: 188–189), to, po pierwsze, moim celem nie jest etnografia kultury Wilków (ani autoetnografia), a po drugie, niesłuszne jest postrzeganie generalizacji jako przeciwieństwa tego, co szczególnie (Bloch 2008; Viegas 2009). Dziękuję anonimowym recenzentom artykułu za wszelkie uwagi skłaniające mnie do doprecyzowania mojego metodologicznego stanowiska.

za pierwotnym rozumieniem antropologii u siebie – jest *Aryjskość*⁹, pojmowana przez Wilki przez pryzmat *Rasy* oraz *Kultury* czy *Religii*. Ontologia *Białej Rasy*¹⁰ różni się znacznie od antropologicznych klasyfikacji odmian człowieka, jako że Wilki podają w wątpliwość przynależność do tej kategorii podraszy śródziemnomorskiej, nie wspominając o podrasie ajnoskiej czy podrasach złożonych (zob. Piontek 1989).

W istocie jednak odniesienie biologiczne (fizyczne) tego pojęcia nie ma większego znaczenia, ustępując zdecydowanie przed jego wymiarem kulturowym czy symbolicznym (a nawet metafizycznym). Według Wilków *Aryjczycy* noszą w sobie *Białego Ducha*, którego wyznacznikiem jest *wola twórcy*, czyli swego rodzaju pragnienie heroicznej aktywności i postępu, na których ufundowana jest *Kultura*. Innym *rasom*, jako pozbawionym *Białego Ducha*, a zwłaszcza *żydom*, właściwa jest *wspakultura*, stanowiąca jej bezpośrednie przeciwieństwo¹¹.

W oczach Wilków między *(wspa)kulturą/religią*¹² a *rasą* zachodzi rodzaj sprzężenia zwrotnego, jedno determinuje (wynika z) drugie(go). Ich zdaniem naturalną czy pierwotną *Kulturą/Religią Białej Rasy* jest indoeuropejskie *Pogaństwo*, które znamy przede wszystkim pod postacią mitologii greckiej i rzymskiej, a także germańskiej, celtyckiej i w najmniejszym zakresie słowiańskiej. Niestety w ciągu ostatnich 2 tys. lat *Pogaństwo* sukcesywnie ulegało jednak *judeochrześcijaństwu*, które zmienia *ducha rasy*.

To, co jest niezwykle znaczące, to fakt, że koncepcja *Aryjskości*, jednocząc dwa odmienne, chociaż silnie zazębiające się porządki rasy i (pogańskiej) kultury czy religii, o których Wilki lubią mówić w terminach *dziedzictwa*, w istocie ograniczana jest do granic Europy, przy czym chodzi nie tyle o granice geograficzne, lecz raczej społeczne (Leontidou 2004; Goody 2006, 2009, 2011; Wolf 2009; Hann 2012). Spojrzenie z boku na tę europejską skalę podobieństwa rasy i kultury oraz

⁹ W tekstach ideologicznych Wilków bardzo często działa reguła dowartościowania siebie przez zapis samoodniesień wielką literą, stąd m.in. *Biała Rasa* czy *Aryjczycy*, oraz deprecjacji Innego poprzez zapis odpowiednich kategorii małą literą, stąd *jezus*, *semici* i *żydzi*.

¹⁰ Jestem świadomy problematyczności pojęcia rasy w nauce, jednakże w świetle światopoglądu i praktyk Wilków negacja pojęcia rasy byłaby z perspektywy metodologicznej błędem. Ponadto nie sposób ignorować doniosłości rasy jako faktu społecznego (Harrison 1995) czy wręcz jej materialności (Saldanha 2006), niezależnie od ustaleń antropologii biologicznej/fizycznej. Znamienne jest, że mimo bogatej literatury z zakresu studiów nad białością czy analizy interseksjonalnej badacze prowadzący studia nad społeczeństwem polskim pozostawali i raczej nadal pozostają ślepi na kwestie rasowe lub – opacznie pojmując zadania nauki czy też wyolbrzymiając moc społecznego oddziaływania nauki – z premedytacją je ignorują w pobożnym życzeniu, że przemilczenie różnicy rasowej ją unieważni. Tymczasem cechy antropologiczne przynależą do porządku jawnych sygnałów dychotomii etnicznych (jak powiedziałyby Barth 2003) i kulturowych w ogóle, zresztą ludzie doskonale radzą sobie z wyrażaniem różnicy rasowej, nie posługując się terminem „rasa” (Stolcke 1995).

¹¹ Dyskurs Wilków łączy w sobie motywy naukowego rasizmu, darwinizmu społecznego, ewolucjonizmu oraz koncepcji charakteru narodowego, pozostając pod szczególnym wpływem przedwojennej historiozofii Jana Stachniuka, głównego inspiratora Ruchu Nacjonalistów Polskich – Zadruga (zob. np. Potrzebowski 2016).

¹² Dla Wilków pojęcia *kultura* i *religia* są synonimami. Nieobecność kategorii języka w ich dyskursie należy tłumaczyć tym, że z ich perspektywy zmiana ducha rasy nie odznacza się w sferze języka tak wyraźnie jak w sferze religii.

religii skłania mnie do tego, by dopełnić czy też zaktualizować ich perspektywę o dodatkowy wymiar podobieństwa w postaci mimo wszystko jakiegoś rodzaju chrześcijaństwa społeczno-kulturowego (Dobbelaere 1988: 83–90; Zuckerman 2008), które – niezależnie od bliskowschodnich korzeni i postępującej sekularyzacji (Berger 2005; Dobbelaere 2008; Davie 2013) – stanowi wyznacznik europejskości od czasów średniowiecza.

Słowianie, czyli Europejczycy peryferyjni

W mniejszej skali podobieństwo między mną a Wilkami wyraża kategoria *słowiańskości*. Wilki podkreślają istnienie w przeszłości słowiańskiej wspólnoty kulturowej (religijnej), której przeciwstawiają *Niemców* czy *Germanów*, nawołują także do ponownego zjednoczenia narodów słowiańskich w jeden *nadnaród*. Wilki i ja rzeczywiście posiadamy podobną wiedzę w zakresie historii politycznej i historii kultury (religii) Słowiańszczyzny, co zdecydowanie odróżnia nas od mieszkańców innych regionów Europy. Orzekanie podobieństwa na podstawie wspólnej genezy kultury (religii) należy od czasów Darwina do oczywistości (Moszyński 1967; Gieysztor 2006; Janion 2006), chciałbym zatem skupić się raczej na aktualizacji perspektywy Wilków o bardziej współczesny wymiar ekonomiczno-polityczny i religijny.

Przed upadkiem komunizmu słowiańskojęzyczne państwa i republiki ZSRR stanowiły znaczną część Drugiego Świata, a tym samym zostały one wykluczone z „Europy” (Europy Zachodniej), stanowiącej jeden z obszarów Pierwszego Świata¹³. Po 1989 roku, a zwłaszcza po rozpadzie Związku Radzieckiego, państwa słowiańskie rzeczywiście zajmowały większość postsocjalistycznej Europy, dostarczając prototypu dla pojęcia wschodnioeuropejskości. Nawet jeśli niektórym państwom słowiańskim udało się w późniejszym czasie wstąpić w szeregi Unii Europejskiej, czyli stać się częścią kapitalistycznej Europy Zachodniej, to kilkudziesięcioletnie wpływy socjalizmu, niezależnie od jego wewnętrznego zróżnicowania, odcisnęły jednak swoje piętno na tożsamości Wschodnio-Europejczyków (nie tylko Słowian) w postaci choćby pamięci i niezrędko nostalgii za codziennością komunizmu czy doświadczenia transformacji ustrojowej (np. Kürti, Skalnik 2009; Todorova, Gille 2010; Buchowski 2017), jakże obcych mieszkańcom Europy Zachodniej. Warto pamiętać, że „europeizacja” czy „westernizacja” bloku wschodniego przyniosła nie tylko sekularyzację i konsumpcjonizm, ale także nowe ruchy religijne czy New Age (Borowik, Babiński 1997), co jest szczególnie istotne z uwagi na początkowe klasyfikowanie współczesnego pogaństwa jako odmiany ruchu New Age¹⁴.

¹³ Warto pamiętać, że linia zimnowojennego podziału pokrywa się w dużej mierze z linią dualizmu gospodarczego, a więc w pewnym sensie stanowi ona strukturę długiego trwania.

¹⁴ Korzenie współczesnego pogaństwa sięgają romantyzmu (Okraska 2001; Gajda 2013), jest to więc zjawisko poprzedzające znacznie New Age. Bynajmniej też współczesne pogaństwo nie wyrosło na gruncie Europy Zachodniej (Simpson, Filip 2013: 31). Jeśli chodzi o perspektywę

Z perspektywy Polski możliwe jest dostrzeżenie jeszcze jednego wymiaru europejskości peryferyjnej, która wiąże mnie razem z Wilkami. Tradycja rzymskiego katolicyzmu i opór wobec schizmy, reformacji i sekularyzacji odróżnia Polskę od większości sąsiadów (wyjątki: Słowacja i Litwa), na których terenach dominuje luteranizm (północ i zachód), ateizm (Czechy na południu) lub prawosławie (wschód), łączy ich jednak z państwami leżącymi na niejako przeciwległych peryferiach kontynentu: Portugalią, Hiszpanią, Włochami i Irlandią. Stosunkowo wysoka pozycja Kościoła rzymsko-katolickiego w życiu społecznym i jego wpływ na działalność państwa (Casanova 2005), w opozycji przede wszystkim do państw protestanckich zajmujących niejako centralną część kontynentu europejskiego, zdaje się kształtować rodzaj etyki rzymskokatolickiej, parafrazując Maxa Webera (2010).

Polacy

Najwęższą skalą tożsamości, jaką zakłada koncepcja antropologii u siebie jest narodowość, w tym przypadku *polskość*¹⁵. Ewidentnie Wilki i ja przynależymy do jednej kultury narodowej, podzielając wspólny język, świadomość historii czy wiedzę na temat sposobu życia, a także (choćby przez akt chrztu) doświadczenie przynależności do narodowej odmiany Kościoła rzymskokatolickiego. Specyfika polskiego katolicyzmu wyraża się m.in. silną obecnością elementów narodowych. Przypomnę, że proces unarodowienia katolicyzmu rozpoczął się w Polsce w XVII wieku w okresie wojen prowadzonych przez Rzeczpospolitą z protestancką Szwecją i prawosławną Rosją, a ugruntował się w niezwykle dramatycznym dla narodu polskiego okresie rozbiorów, kiedy to religia była podstawowym narzędziem odróżniania Polaka-katolika od głównych zaborców: protestanckiego Prusa i prawosławnego Rosjanina. W tym świetle niczym zaskakującym nie jest dominacja katolickiego nacjonalizmu w okresie II Rzeczpospolitej, związki (realne i symboliczne) opozycji antykomunistycznej z Kościołem czy wreszcie obecność Kościoła na scenie politycznej III i IV RP.

Zanurzenie w tej samej kulturze narodowej czy choćby życie w jednym kraju z całą pewnością posiada walor ułatwiający antropologowi rozumienie tubylców, przyjrzyjmy się jednak nieco bardziej detalicznie postulowanej tożsamości antropologa i jego rodaków, rozpatrując najpierw płaszczyznę ideologii, a następnie płaszczyznę praktyk grupy. Zwracam uwagę, że linia rozróżnienia między podobieństwem a odmiennością pozostaje w bezpośrednim związku z przekształcaniem się wiedzy terenowej (Buliński, Kairski 2011), a co więcej – ma

samych współczesnych pogan słowiańskich, to odmianom etnicznym przypisują oni genezę „rodzimą”, łącząc z Zachodem Europy zasadniczo odmiany interetniczne (czarownictwo, druidyzm, neoszamanizm).

¹⁵ W przypadku Polski, jednym z najbardziej homogenicznych etnicznie krajów na świecie, rozróżnienie na narodowość i obywatelstwo nie ma wielkiego znaczenia, co stanowi ideał antropologii w kraju.

ona charakter dialektyczny: na podstawie jednego zagadnienia (np. ubioru) mogą dowodzić jednocześnie podobieństwa i odmienności, wszystko to kwestia odpowiedniej perspektywy.

Antropologia w kraju

Ideologia: anty-Europejczycy

Jedną z najistotniejszych linii podziału polskiego społeczeństwa jest opozycja między „wierzącymi” i „niewierzącymi”. To drugie pojęcie obejmuje zarówno „niepraktykujących (katolików)”, jak i przedstawicieli lub sympatyków innych wyznań (Casanova 2005: 159–194; Sekerdej, Pasieka 2013; Tyrała 2014; Zubrzycki 2014; Ramet, Borowik 2017). Praktyka pokazuje, że wbrew statystykom państwowym i kościelnym wśród nominalnych katolików (osób ochrzczonych) w Polsce występuje niemały odsetek chrześcijan kulturowych, ateistów czy agnostyków, a także konwertytów, którzy mogą nie przynależać do żadnego innego oficjalnie zarejestrowanego związku wyznaniowego. Twierdzenie to dotyczy zarówno Wilków¹⁶, jak i mnie. I właśnie (silniejszy lub słabszy) antykatolicyzm czy, szerzej, antychrześcijaństwo – niejako posteuuropejski, w świetle dotychczasowych rozważań – stanowi pierwszy aspekt podobieństwa między Wilkami a mną.

Przyczyna moich zainteresowań współczesnym pogaństwem słowiańskim nie miała czysto poznawczego charakteru. Rewitalizowanie jakiegokolwiek z postaci przedchrześcijańskich „religii Słowian” jawiło mi się co prawda jako dość egzotyczne zjawisko społeczne, niemniej jednak pewne idee, które się za nim kryły, były mi dość bliskie z uwagi na moją fascynację pogańskimi kulturami Europy, umiłowanie natury i oczywiście odrzucenie chrześcijaństwa. W istocie, przystępując do badań etnograficznych na potrzeby realizacji pracy magisterskiej, obok celów poznawczych przyświecał mi także cel osobisty: sprawdzić, czy *rodzima wiara* mogłaby stać się i moją religią. Afirmacja pogaństwa, a więc religii w świetle dotychczasowych rozważań niejako preeuropejskiej, stanowi zatem drugi aspekt podobieństwa.

Moją uwagę przyciągnęło koszalińskie Stowarzyszenie Młodzieży Patriotycznej „Świaszczyca” jako działające najbliżej mojego rodzinnego miasta, Kołobrzegu. Wskutek zbiegu okoliczności, o którym nie ma potrzeby tutaj pisać, nawiązałem współpracę z Wilkami, mającymi, ku mojemu zaskoczeniu, wyraźne koneksje z ruchem skinhead. Dla mnie – podówczas długowłosego antropologa, sympatyzującego z muzyką metalową – współpraca ze środowiskiem zasadniczo antagonistycznym stanowiła niemałe wyzwanie, wyznaczając pierwszy aspekt

¹⁶ Chociaż w Polsce oficjalnie zarejestrowano cztery pogańskie (słowiańskie) organizacje religijne, znaczna część współczesnych pogan słowiańskich nie odczuwa potrzeby przynależności do którejkolwiek z nich. W tej liczbie przez około 15 lat znajdowali się Wilki, którzy bardzo szybko wystąpili z szeregów związku wyznaniowego Rodzima Wiara (zarejestrowanego w 1996 roku jako Zrzeszenie Rodzimej Wiary) i powrócili na jego łono dopiero w ostatnich latach.

odmienności. Jednakże jeszcze przed pierwszym spotkaniem okazało się dzięki pozyskanym materiałom wizualnym, że Wilki są grupą, która stanowi najwyraźniej mieszaninę środowisk metalowców (długie włosy) i skinheadów (krótkie włosy), co od razu pozwalało na orzeczenie trzeciego aspektu podobieństwa.

Wspólne dla Wilków i dla mnie zainteresowanie historią Polski i Słowiańszczyzny stanowi czwarty aspekt podobieństwa, choć już podczas pierwszego spotkania okazało się, że o ile dla mnie najbardziej fascynującym okresem dziejów Polski było i jest średniowiecze, o tyle Wilki swoją uwagę kierowali raczej ku dziejom najnowszym. Fundamentalna różnica między nami tkwiła w głębokim zainteresowaniu bieżącymi sprawami politycznymi ze strony Wilków wobec obojętności z mojej strony. Ja miałem siebie za patriotę, Wilki natomiast preferowali *aktywny patriotyzm*, jak często określali nacjonalizm. Ja z niechęcią śledziłem doniesienia z kraju i świata, nie brałem udziału w wyborach, ale przychylnie patrzyłem na wstąpienie Polski do Unii Europejskiej i wcześniej NATO, tymczasem członkowie ZZPW aktywnie agitowali przeciwko akcesji Polski do tych organizacji, brali walnie udział w referendum i wyborach (krytycznie odnosząc się do niespełniania przeze mnie *obywatelskiego obowiązku*), a także aktywnie angażowali się w życie polityczne na szczeblu lokalnym¹⁷.

Wilki widzieli w NATO i UE zagrożenia o charakterze politycznym, gospodarczym i kulturowym, ja raczej szansę na szerszą wymianę myśli, większą mobilność i podniesienie zamożności polskiego społeczeństwa. Jednocześnie z powodów o charakterze kulturowym i geopolitycznym członkowie ZZPW pragnęli utrzymania i pogłębienia więzi z Rosją, co z kolei nie wzbudzało mojego entuzjazmu (z powodów politycznych). Nastawienie ZZPW można zatem określić jako antyeuropejskie, a przynajmniej eurosceptyczne, chociaż po prawdzie należałoby mówić tutaj po prostu o ich kulturowym zorientowaniu na Wschód Europy, w odróżnieniu ode mnie, którego nastawienie, nawet jeśli trudno określić jako euroentuzjastyczne, to z całą pewnością było ono proeuropejskie, a konkretnie zorientowane na Zachód Europy. Czwarty aspekt podobieństwa ujawnił zatem drugi aspekt odmienności.

Swoje rozważania na temat podobieństw i różnic między krajanami rozpocząłem od stwierdzenia, że antykatolicyzm stanowił pierwszy aspekt podobieństwa między Wilkami i mną, w tej chwili powinienem podkreślić, że spotkanie z moim pierwszym informatorem, który w trakcie inicjacji przyjął rytualne imię Blask¹⁸, odsłoniło kolejny, trzeci aspekt odmienności. Moje pytania (wywiad etnograficzny) w oczywisty sposób ujawniły brak kompetencji w zakresie organizacji ruchu pogańskiego w Polsce, znajomości nazwisk liderów czy szczegółów praktyk obrzędowych, nie tylko dowodząc mojego statusu outsidera i „naukowca”, ale także owocując nadaniem mi przezwiska Męczychuj, które grupa trzymała

¹⁷ Ten aspekt odmienności starałem się umniejszyć, nadrabiając braki w wiedzy na temat życia politycznego, a także zgłębiając fenomen nacjonalizmu od strony praktycznej i teoretycznej.

¹⁸ Przyjmowanie nowych, zwykle słowiańskobrzmiących imion jest zwyczajową praktyką wśród współczesnych pogan słowiańskich w Polsce (i analogicznie, wśród współczesnych pogan na świecie).

przede mną w ukryciu ponad rok. Kiedy w końcu zostało ono wydobyte na jaw, trudno było mi odczytywać je w kategoriach początkowego dystansu. Z uwagi na panujący w grupie zwyczaj nadawania i posługiwania się względem siebie rozmaitymi ironicznymi ksywami¹⁹ (niezależnie od imion rytualnych), fakt ujawnienia tego przezwiska stanowił raczej świadectwo zażyłości kulturowej (Herzfeld 2007), która ustanawia piąty aspekt podobieństwa.

Jak wspomniałem, Wilki sądzą, że *Rasie Aryjskiej* z natury dana jest moc zwalczania słabości, tkwiącej w każdym człowieku, zaś *rasie semickiej* właściwe jest niestawianie oporu owej słabości. W ich oczach *wspakultura* w postaci judaizmu i chrześcijaństwa posiada właściwości podobne chorobie zakaźnej, która względnie łatwo może skazić członków *Rasy Aryjskiej*, pozbawiając ich tym samym naturalnych dla nich cech²⁰. Jak takie urasowanie religii przekłada się na poziom narodu? Pomimo faktu formalnej przynależności Polaków do rasy białej, wszyscy rodacy wyznający wartości katolickie (w języku Stachniuka: *polakatolicy*) wliczani są przez Wilki w poczet *duchowych semitów*, a zatem tylko rodacy będący *Poganami* są w istocie *Polakami* i *Aryjczykami*. Jako (nieformalny) apostata i sympatyk neopogaństwa jestem Polakiem i Aryjczykiem w takim samym stopniu jak Wilki. Ideologia czy wiara grupy orzeka zatem szósty aspekt podobieństwa.

Pismo „Securius” wydawane przez Wilki dobitnie pokazuje, że ich ideologia reprezentuje skrajnie prawicową opcję polityczną. Owszem, afirmują oni współczesne pogaństwo (w wariacie panteistycznym), ale w znacznie szerszym kontekście nacjonalizmu typu etnicznego, od czasów Hansa Kohna wiążanego z Europą Wschodnią. Ideologia grupy stanowi twórczą syntezę rasizmu i antysemityzmu, zadružnego nacjonalizmu, pogaństwa i geopolityki, zaś jej myśl przewodnią stanowi teza o konieczności *ochrony/obrony Białej/Aryjskiej/Pogańskiej Kultury*, która odznacza się *wolą mocy*, przed *judeo-chrześcijaństwem*, które gloryfikując pokorę i słabość, stanowi zaprzeczenie *Kultury*, a co więcej ponosi odpowiedzialność za upadek starożytnego Rzymu, rozbiory Polski i kulturową degrengoladę świata (zachodnio)europejskiego.

Chociaż obecnie ta agresywna, wojowniczo nastawiona ideologia nie robi na mnie już takiego wrażenia, pierwsza lektura „Securiusa” była dla mnie wstrząsem poznawczym czy też, jak zwykli mówić antropolodzy, swego rodzaju szokiem kulturowym, stanowiąc dowód czwartego aspektu odmienności. W pierwszym rzędzie chodziło o konfrontację z zupełnie nowym sposobem myślenia o świecie, z jakże odmiennym systemem wartości, z alternatywną socjologi(k)ą, na którą składają się m.in. myślenie w kategoriach rasowych i supremacja białej rasy, postrzeganie chrześcijaństwa jako żydowskiego wynalazku antykulturowego, wyjaśnianie przyczyn upadku Polski (rozbiorów) chrystianizacją, kulturowa i polityczna zależność Polski od Watykanu itp.

¹⁹ Szerzej na temat przezwisk np. Brandes (1975).

²⁰ W ideologii ZZPW dopatrzeć się można pewnego paradoksu, który wyraża się w przekonaniu, że siła względnie łatwo ulega słabości, że to, co szlachetne, względnie łatwo ulega degeneracji, co w konsekwencji oznacza, że faktycznie stroną dominującą nie jest strona silniejsza, lecz słabsza.

Obcość tego systemu myślowego potęgowało operowanie językiem wywodzącym się przede wszystkim z pism Stachniuka, w którym roilo się od neologizmów (*zadruga, wola tworczyielska, wspakultura totalna, biowegetacja, polakatolik, recydywa saska* itd.) oraz ze środowiska euroamerykańskiej radykalnej prawicy (ZOG, skrót dla *Zionist Occupational Government* – „Syjonistyczny Rząd Okupacyjny”, *Fourteen Words* – „Czternaście Słów”²¹), co ustanawiało piąty aspekt odmienności. Bycie rodzimym użytkownikiem języka polskiego, w którym wyrażana była myśl grupy, miało bardzo ograniczoną skuteczność poznawczą: polskie wyrazy były albo neologizmami albo przypisywane im znaczenia (*narodowy socjalizm, rasizm, nacjonalizm, pogaństwo, chrześcijaństwo, swastyka* itd.) wywracały do góry nogami dotychczasową semantykę (Parkin 1982).

Jest, a przynajmniej powinno być jasne, że przed przystąpieniem do badań etnograficznych, pomimo pewnej wspólnej bazy światopoglądowej, zasadniczo nie podzielałem systemu wiedzy i języka właściwych grupie. Jednakże wysiłek włożony w zgłębienie ideologii Wilków, wyłożonej sugestywnym tonem na kilkuset stronach „Securiosa”, motywowany antropologicznym pragnieniem zrozumienia Innego, popychał mnie w kierunku przyjęcia, a nawet przejścia ich socjologii(ki). Jednym z najważniejszych świadectw tego procesu były wątpliwości dotyczące mojej dotychczasowej wiedzy na temat świata, które dają się wyrazić pytaniem: „A może ich wizja świata jest bardziej trafna niż moja?”. Literatura antropologiczna zna przypadki *going native*, czyli przekroczenia wąskiej granicy (społecznej) między antropologiem a jego współpracownikami, którą ten pierwszy jest zobowiązany zawęzić do minimum, lecz jednocześnie utrzymać w mocy, aby nie zatracić siebie i nie stać się Innym, znajdując się nagle po drugiej stronie. Chociaż możliwie często i mocno „flirtowałem” z systemem wartości ZZPW, chociaż upodobałem się intencjonalnie do członków grupy pod względem ubioru, języka i zachowania, chociaż przy różnych okazjach przeżywałem z nimi stany uniesienia – oto siódmy aspekt podobieństwa – mimo wszystko nie potrafiłem w pełni zidentyfikować się z wartościami grupy, czego zresztą członkowie grupy byli świadomi.

Odpowiedzialność za szósty aspekt odmienności ponosiły częściowo początkowe różnice światopoglądowe między nami, jednak przede wszystkim, jak sądzę, sednem sprawy był ogólnie odmienny stosunek do ideologii grupy. O ile ze strony Wilków była to postawa mniej lub bardziej żarliwego wyznawcy (a często i twórcy) doktryny, o tyle z mojej strony była to naukowa postawa życzliwego, rozumiejącego obserwatora, stojącego wobec jednego z nieskończonej liczby możliwych systemów przekonaniowych. Moje twierdzenia można zilustrować rozmowami na temat różnic w naszym stosunku do *chrześcijaństwa czy żydów*. O ile ich stosunek był jednoznacznie negatywny, o tyle mój był raczej powściągliwy.

²¹ Wspomniane Czternaście Słów to w istocie: *We must secure the existence of our people and a future for white children* – „Musimy zabezpieczyć byt naszego ludu i przyszłość dla białych dzieci”. Slogan ten stworzył amerykański separatysta David Lane, który w swoim czasie był członkiem zlikwidowanej przez FBI neonazistowskiej i terrorystycznej organizacji The Order powiązanej z Aryan Nations (Michael 2009).

Pomimo że realizując zalecenia relatywizmu normatywnego, udawało mi się osiągnąć zrozumienie ich stosunku, nie zrywałem z relatywizmem epistemologicznym i z podejrzliwością odnosiłem się do generalizacji, stereotypizacji czy twierdzeń mających czysto hipotetyczny charakter. W istocie mój sceptycyzm wobec sojologii(k)i grupy dotyczył jej ideologicznego charakteru wyrażającego się w przerysowanej dwubiegunowości świata (Geertz 2005).

Praktyka: nie-Europejczycy

Wejrzenie w praktyki grupy rozpocznę od refleksji nad pierwszymi kontaktami z Wilkami. Pierwszą osobą, z którą rozmawiałem (telefonicznie), był Świaszczyśław, ale pierwszą osobą, z którą spotkałem się twarzą w twarz, był wspomniany już Blask. Kiedy przyszedłem na umówione spotkanie, drzwi otworzył mi krótko ostrzyżony i postawny mężczyzna o przeszywającym spojrzeniu, który podając mi rękę na przywitanie, zapytał surowym głosem: „Jak mnie tu znalazłeś?”. Wyobcowanie i dyskomfort towarzyszyły mi przez całe spotkanie, bo mimo moich prób zadziergnięcia więzi z rozmówcą Blask pozostawał oschły i deprymujący.

To był nie tylko pierwszy kontakt z Wilkami, ale i mój pierwszy „prawdziwy” raz w terenie, nie posiadałem zatem doświadczenia etnograficznego i mogłem mieć jedynie nadzieję, że kiedy Blask mnie lepiej pozna, jego stosunek do mnie się zmieni. Szybko jednak okazało się, że groźny wygląd, werbalny i niewerbalny dystans, krytykowanie odmiennych poglądów stanowią standardowy repertuar zachowań Wilków zarówno wobec nieznanomych, jak i znanych. Oczywiście pozostawiali oni wiele miejsca na relacje przyjacielskie, jednakże dalszy tok współpracy z grupą dowiódł dobitnie, że dla Wilków były nawykowe (dla mnie z kolei raczej niecodzienne) m.in. agresja słowna, przepychanki cielesne, wywyższanie się, nieustanne próby zdominowania drugiej osoby itd., tworząc siódmy aspekt odmienności.

Taki agresywny sposób budowania relacji międzyludzkich, zarówno wobec członków grupy, jak i wobec świata zewnętrznego²², uznaję za dość wyjątkowy w Europie, gdzie za sprawą chrześcijaństwa oraz (pozostających pod jego wpływem) filozofii i polityki kształtuje się raczej typ społeczeństwa niestosującego przemocy, a w każdym razie monopol na legalne stosowanie przemocy fizycznej posiada państwo (por. Hobbes 2009; Weber 2004; Freud 2013; Elias 2011: 258–271 *passim*; Ossowska 2000; Juul 2013). Wilków nie należy porównywać do społeczeństw znajdujących się w stanie wojny, gdyż ten stanowi stan niezwyčajny, prędzej analogii należy poszukiwać w sposobach funkcjonowania służb mundurowych, środowisk przestępczych czy niektórych subkultur.

²² Nie należy jednak sądzić, że Wilki przy każdej okazji odwoływali się do przemocy fizycznej. Owszem, agresja towarzyszyła niemal każdemu zachowaniu werbalnemu i niewerbalnemu, zdarzały się także sytuacje użycia siły fizycznej wobec rówieśników, niemniej wobec ideowych wrogów takich jak księża czy zakonnice grupa ograniczała się do zaczepek słownych lub wręcz przeciwnie, milczenia, podkreślanego aktem odwrócenia się do zagajającego plecami.

Właściwej perspektywy teoretycznej dostarcza wypracowana na gruncie antropologii pozaeuropejskiej (konkretnie Amazonii) symboliczna ekonomia odmienności, która podkreśla kwestię ontologicznego drapieżnictwa (Viveiros de Castro 1996: 189–191, 2017). Koncepcja ta, definiująca człowieczeństwo z perspektywy osoby zajmującej w danej relacji (w danym momencie) pozycję drapieżnika względem ofiary, wydaje się być użytecznym narzędziem rozumienia zarówno nawykowych działań Wilków, jak i całokształtu ich ideologii opartej na zasadach społecznego darwinizmu gloryfikującego takie cechy jak wojowniczość, siła, duma. Chęć dotrzymania Wilkom kroku skłoniła mnie do porzucenia zasady uprzejmości. Agresywne prowadzenie przeze mnie rozmowy, pod względem tonu i treści, wymuszanie, żeby ktoś przesunął się, żebym mógł zająć jego miejsce, przyczyniło się do osiągnięcia nowego rodzaju porozumienia z grupą przez dostosowanie się do ich sposobu komunikacji (ósmy aspekt podobieństwa).

Jeśli chodzi o wygląd, to już wspominałem, że większość Wilków ścinała włosy na krótko. Podobnie większość członków grupy była dobrze zbudowana i wysportowana, poświęcając dość dużo czasu na ćwiczenia fizyczne. Przede wszystkim jednak ósmy aspekt odmienności tworzył ubiór. Oficjalny strój ZZPW ma ściśle paramilitarny charakter, co najprościej da się wyrazić używaniem kurtek typu flyers i bojówek, wszystkie elementy ubrania w czarnym kolorze, ozdobione logo grupy w postaci wilczej głowy na tle skrzyżowanych labrysów i nadrukiem ZADRUGA. Ubiór codzienny różnił się właściwie tylko użyciem większej ilości kolorów, były to na przykład, jak w czasie pierwszego spotkania ze Świaszczysławem, zielonkawie spodnie moro i szara bluza wetknięta za wojskowy pas.

Co prawda wszyscy nosiliśmy ciężkie buty wojskowe i nosiłem się na czarno, niemniej w początkowym okresie współpracy nosiłem płaszcz do kostek i dżinsy, dopiero po mniej więcej roku sprawiłem sobie wojskową kurtkę typu M-65 i bojówki, dodatkowo zacierając różnice w ubiorze. Wskazując dziewiąty aspekt podobieństwa, powinienem jednak podkreślić, że spotykając się ze Świaszczysławem po raz pierwszy na dworcu kolejowym pełnym ludzi, nie mając żadnej świadomości względem tego, jak nawzajem wyglądamy, i pomimo różnej aparycji rozpoznaliśmy się od razu.

Niezwykle późno odkryłem, że męskość stanowi dziesiąty aspekt podobieństwa między mną i Wilkami. Właściwie przez cały okres badań terenowych, zapewne z uwagi na obecność kobiet w życiu rytualnym i towarzyskim, umykało mi znaczenie faktu, że prawo przynależności do grupy mieli tylko mężczyźni. Dopiero kiedy zetknąłem się z analizą intersekcjonalną i antropologią feministyczną (np. Ardener 1972; Milton 1979), poddałem tę regułę głębszej refleksji, co umożliwiło mi dostrzeżenie, jak wielkie znaczenie w oczach grupy posiadała moja płeć biologiczna i kulturowa oraz orientacja psychoseksualna, gdyż te zaważyły na jakości współpracy²³, a także dostrzeżenia, że wszystko to, a także rasa

²³ Odnoszę się tutaj do znanego antropologom faktu, że płeć antropologa często uniemożliwia, a na pewno wydatnie ogranicza możliwość zgłębienia „świata” właściwego płci.

i narodowość (być może również wiek) – nie tylko antykatolicyzm – umożliwiły w ogóle zaistnienie tego rodzaju współpracy.

Ze strony jednostek, które aspirowały do członkostwa w grupie, stosunkowo często słyszałem głosy typu: „On jest nasz”. Ten jedenasty aspekt podobieństwa tłumaczyć można analogią naszych niskich statusów i brakiem formalnej przynależności (z odmiennych powodów) do grupy. Takiego rodzaju głosy ze strony pełnoprawnych (wieloletnich) członków grupy, a zwłaszcza jej liderów, nie pojawiały się nigdy, co dowodziło dokładnie tego samego i było podkreślane kpiarskim epitetem „naukowiec”, względnie „Męczychuj”, formując dziewiąty aspekt odmienności. Zwracając uwagę na różne pozycjonowanie mojej osoby, powinienem w tym miejscu podkreślić, że ze strony Płomienia – jednego z liderów grupy, z którym współpracowałem najbliżej – doświadczałem sporadycznie oznak uznania mojego statusu za równorzędny jemu, co wyrażało się odsłanianiem przede mną tajników wiedzy dostępnej jedynie dla elit grupy czy też ironiczną uwagą, kiedy zdarzyło mi się, jego zdaniem, „pomylić role”, obniżając swój status.

Zakończenie

W swojej refleksji na temat podobieństw i różnic między mną a Wilkami, starałem się pokazać, że podzielenie tej samej przestrzeni geograficzno-politycznej oraz przynależność antropologa i badanej przez niego grupy do tego samego społeczeństwa nie musi pociągać za sobą potocznie rozumianej „identyczności” czy „tożsamości” jako pełnej zgodności czy jedności. Podobieństwo światopoglądu, zainteresowań czy mody, a nawet jedność rasy, płci, wieku czy języka, nie wspominając o wytworzonej zażyłości nie oznacza braku kluczowych różnic dotyczących ciała, przekonań, wiedzy, socjolektu, sposobów prowadzenia interakcji czy statusu społecznego. W istocie tożsamość – moja i Wilków – okazuje się być bardzo silnie naznaczona odmiennością, co w potocznym rozumieniu stanowi zaprzeczenie „tożsamości” (jako pełnej zgodności/jedności).

Antropologia u siebie, a raczej antropologia w kraju przypisuje zbyt duże znaczenie (wspólnocie) narodowości czy etniczności (por. Barth 1983; Wimmer, Glick, Schiller 2002), ignorując inne wymiary tożsamości, takie jak religia, język, płeć czy status społeczny, które mogą w istotny sposób przeciwdziałać zakładanemu podobieństwu między antropologiem i jego rodakami. Z drugiej strony niezależne podobieństwo cech czy doświadczeń – w kontrapunkcie do różnicy etnicznej – kiedy antropolog i tubylcy są tej samej płci, kiedy zamieszkują w granicach jednego państwa (czy choćby żyją na terenach należących do niedawna do jakiegoś imperium), czy też, przywołując mniej oczywiste przypadki, kiedy wyglądają i działają podobnie (Pack 2006), zajmują analogiczną pozycję społeczną w globalnym świecie (Obeyesekere 2007) czy są tej samej orientacji psychoseksualnej (Newton 1993), także przecież wytwarza jakiegoś rodzaju wspólnotę tożsamości, która z perspektywy metodologicznej ma, a przynajmniej

powinna mieć takie samo znaczenie jak etniczność czy narodowość. O obcości mogą oczywiście stanowić odmienne warunki ekologiczne czy polityczne, ale równie dobrze (w tym samym stopniu) stanowić o niej mogą mentalne i cielesne dyspozycje rodaków.

Różnice kulturowe, jak starałem się pokazać, leżą w systemach wartości i strategiach zachowań (lub ich niuansach), które, jak dobrze wiemy, mogą istnieć w oderwaniu od terytorium (Malkki 1992; Gupta, Ferguson 2003). Tym samym pojęcie „antropologia w kraju” (czy „antropologia u siebie”) nie mówi nam nic ponadto, że pod względem etniczności, narodowości czy obywatelstwa tubylcy są podobni do antropologa, co doprawdy nie wyjaśnia nam, dlaczego mimo tego są oni od siebie tak różni.

Rozważając kwestie podobieństwa i odmienności między mną a Wilkami, na koniec chciałbym wspomnieć o tym, że zawiązana z nimi relacja w moim odczuciu ustanawia istotny aspekt odmienności między mną a jakąś częścią polskich antropologów. Podjąwszy obserwację uczestniczącą wśród Wilków, szybko odkryłem, że obserwacja uczestnicząca grupy wyznającej skrajnie prawicową ideologię stanowi problem, zwłaszcza dla niektórych spośród nich. Wilki, pomimo że są swego rodzaju mniejszością religijną i światopoglądową, zupełnie nie przystają do wyobrażenia grup „zdominowanych” (by nie rzec „uciśnionych”), które budzą tak ciepłe uczucia u większości kolegów i koleżanek po fachu. Moje nawoływanie, by skrajnej prawicy nie demonizować – zamiast zmniejszać – wydaje się tylko pogłębiać istniejący dystans „moralny” między stronami, a co więcej sprawia, że antropolodzy lokują mnie po przeciwnej (tej „złej”) stronie. Ośmielony przez tych, którzy już wcześniej zwrócili uwagę, że spadkobiercy myśli Bronisława Malinowskiego i Franza Boasa mają tendencję do faworyzowania jednych i deprecjonowania innych grup/institucji z powodów ideologicznych (Herzfeld 2007: 21; Pawlak 2012; Bangstad 2017; Stasik 2017), nie zawaham się w ostatnich słowach postawić im pytania, które mógłby postawić Claude Lévi-Strauss (2001: 355): jeśli Inny to barbarzyńca, to kim jest antropolog, który wierzy w barbarzyństwo?

Literatura

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. W: R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (p. 137-161). Santa Fe: School of American Research Press.
- Aitamurto, K., Simpson, S. (eds.) (2013). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham: Acumen.
- Ardener, E. (1972). Belief and the Problem of Women. W: J.S. La Fontaine (eds.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A.I. Richards* (p. 135-158). London: Tavistock Publications.
- Ardener, E. (1992). Tożsamość i utożsamienie. Przeł. Z. Mach. W: Z. Mach, A. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość* (s. 21-42). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Bangstad, S. (2017). Doing Fieldwork among People We Don't (Necessarily) Like. *Anthropology News*, website, August 28, 2017. Doi: 10.1111/AN.584.
- Barth, F. (ed.) (1978). *Scale and Social Organization*. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (1983). *Sohar. Culture and Society in an Omani Town*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Barth, F. (1989). The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos*, 54(3), 120–142.
- Barth, F. (2004a). W stronę pełniejszego opisu i głębszej analizy zjawisk kulturowych. Przeł. A. Bereza. W: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 180–192). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barth, F. (2004b). Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych. Przeł. M. Głowacka-Grajper. W: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 348–377). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berger, P.L. (2005). Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia. Przeł. A. Bielik-Robson. *Europa – Tygodnik Idei*, 38(77) (dodatek do tygodnika Fakt, 220).
- Bloch, M. (2008). Truth and sight. Generalizing without universalizing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(s1), s22–s32.
- Borowik, I., Babiński, G. (eds.) (1997). *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*. Przeł. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Brandes, S.H. (1975). The Structural and Demographic Implications of Nicknames in Navanogal, Spain. *American Ethnologist*, 2(1), 139–148.
- Brightman, R. (1995). Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology*, 10(4), 509–546.
- Brumann, Ch. (1999). Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology*, 40, S1–S27.
- Buchowski, M. (2017). *Czyścić. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Buliński, T. (2016). Antropologia: metoda, teoria, doświadczenie osobiste. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 5–13.
- Buliński, T., Kairski, M. (2011). Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 291–333). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Chwieduk, A. (2018). *Rumuński sposób na Europę. Antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpânța*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Cieraad, I. (ed.) (1999). *At Home: An Anthropology of Domestic Space*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Clifford, J. (2004). Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cohen, A.P. (2003). Wspólnoty znaczeń. Przeł. K. Warmińska. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 192–215). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Cole, J. (1977). Anthropology Comes Part-way Home: Community Studies in Europe. *Annual Reviews of Anthropology*, 6, 349–378.
- D'Alisera, J. (2016). Teren marzeń. Antropolog daleko w domu. Przeł. M. Żerkowski, *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 211–231.
- Davie, G. (2013). Religia zastępcza. Z Grace Davie rozmawia Michał Jędrzejek. *Znak*, 694, 66–71.
- Dilley, R.M. (ed.) (1999). *The Problem of Context. Perspectives from Social Anthropology and Elsewhere*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Dobbelaere, K. (1988). Secularization, pillarization, and religious change in the Low Countries. W: T.M. Gannon (ed.), *World Catholicism in Transition* (p. 80–115). New York: Macmillan.
- Dobbelaere, K. (2008). *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Przeł. R. Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Filip, M. (2008). O etnografii rodzimowierstwa. Wprowadzenie do etnografii Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. *Państwo i Społeczeństwo*, 8(4), 107–121.
- Filip, M. (2009a). *Antropologia Europy – antropologia u siebie*. Sylabus dla studentów etnologii UAM, https://ects.amu.edu.pl/pl/courses/view?prz_kod=05-FWE07.
- Filip, M. (2009b). Neopogański nacjonalizm jako praktyka. *Państwo i Społeczeństwo*, 9(4), 45–57.
- Filip, M. (2011). Polityka tożsamości we wspólnotach neopogańskich. Przykład Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. W: W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy* (s. 175–188). Warszawa: Komitet Nauk Etnologicznych PAN – Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Filip, M. (2012). *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Filip, M. (2014). Rodzima Wiara (nie) tylko dla mężczyzn. O upłciowieniu prawicowego neopogaństwa słowiańskiego w Polsce. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, nr 1(20), 113–133.
- Filip, M. (2018). Rodzimowierstwo a *straight edge*. Budowanie aryjskiego ducha w skrajnie prawicowym neopogaństwie słowiańskim. *Lud*, 102, 471–491.
- Freud, S. (2013). *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Gajda, A. (2013). Romanticism and the Rise of Neopaganism in Nineteenth-Century Central and Eastern Europe: the Polish Case. W: K. Aitamurto, S. Simpson (eds.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (p. 44–61). Durham: Acumen.
- Geertz, C. (2005). Ideologia jako system kulturowy. W: *Interpretacje kultur. Wybrane eseje* (s. 225–267). Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gellner, E. (1991). *Narody i nacjonalizm*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. (2006). *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*. Przeł. M. Turowski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Goody, J. (2009). *Kradzież historii*. Przeł. J. Dobrowolski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Goody, J. (2011). *Poskromienie myśli nieoswojonej*. Przeł. M. Szuster. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gupta, A., Ferguson, J. (2004). Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy. Przeł. J. Giebułtowski. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 267-283). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hann, C. (2012). Europe in Eurasia. W: U. Kockel, M. Nic Craith, J. Frykman (eds.), *A Companion to the Anthropology of Europe* (p. 88-102). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Harrison, F.V. (1995). The Persistent Power of “Race” in the Cultural and Political Economy of Racism. *Annual Review of Anthropology*, 24, 47-74.
- Hastrup, K. (2012). Social Complexity and the Question of Scale. *Global Challenges to Anthropology. Lud*, 96, 15-29.
- Herzfeld, M. (2007). *Zażytość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*. Przeł. M. Buchowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowej UJ.
- Hobbes, Th. (2009). *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hofer, T. (1968). Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines. *Current Anthropology*, 9(4), 311-315.
- Ingold, T. (2008). Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69-92.
- Ingold, T. i in. (2005). 1988 debate: Social anthropology is a generalizing science or it is nothing. W: T. Ingold (eds.), *Key Debates in Anthropology* (p. 13-44). London - New York: Routledge.
- Jackson, A. (ed.) (1987). *Anthropology at Home*. London: Tavistock Publications.
- Janion, M. (2006). *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jones, D.J. (1970). Towards a Native Anthropology. *Human Organization*, 29(4), 251-259.
- Juul, J. (2013). *Agresja - nowe tabu? Dlaczego jest potrzebna nam i naszym dzieciom?* Przeł. D. Syska. Podkowa Leśnia: Wydawnictwo MinND.
- Kaczmarek, Ł. (2016). Między *survey research* a obserwacją uczestniczącą: rozdarcia metodologiczno-tożsamościowe w polskiej etnologii/antropologii kulturowej w XXI wieku. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 123-136.
- Keesing, R.M. (1994). Theories of Culture Revisited. W: R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology* (p. 301-310). London: McGraw Hill.
- Kuligowski, W. (2016). *Defamiliarizatorzy. Źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kürti, L., Skalnik, P. (eds.) (2009). *Postsocialist Europe. Anthropological Perspectives from Home*. Oxford: Berghahn Books.
- Leach, E. (1971). Rethinking Anthropology. W: E. Leach, *Rethinking Anthropology* (p. 1-27). London: The Athlone Press.
- Leontidou, L. (2004). The Boundaries of Europe: Deconstructing Three Regional Narratives. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11, 593-617.
- Lévi-Strauss, C. (2001). Rasa a historia. W: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II* (s. 349-388). Przeł. M. Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. (2009). Miejsce antropologii wśród nauk społecznych i problemy związane z jej nauczaniem. W: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna* (s. 341-377). Przeł. K. Pomian. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24-44.

- Messerschmidt, D. (ed.) (1981). *Anthropologists at Home in North America: Methods and issues in the study of one's own society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michael, G. (2009). *David Lane and the Fourteen Words. Totalitarian Movements and Political Religions*, 10(1), 43–61.
- Milton, K. (1979). Male Bias in Anthropology. *Man (N.S.)*, 14(1), 40–54.
- Miner, H. (1999). Rytuały cielesne wśród Nacirema. Przeł. J. Minksztym. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 31–37). Warszawa: Instytut Kultury.
- Moszyński, K. (1967). *Kultura ludowa Słowian*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Newton, E. (1993). My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork. *Cultural Anthropology*, 8(1), 3–23.
- Niedźwiedzki, D. (2014). Profesor, czyli zamiast wstępu. W: D. Niedźwiedzki (red.), *Kultura, tożsamość i integracja europejska* (s. 7–14). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Obeyesekere, G. (2007). *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Okraska, R. (2001). *W kręgu Odyna i Trygława. Neopaganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*. Białą-Podlaska: Konkwista.
- Ossowska, M. (2000). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pack, S. (2006). How They See Me vs. How I See Them: The Ethnographic Self and the Personal Self. *Anthropological Quarterly*, 79(1), 105–122.
- Parkin, D. (ed.) (1982). *Semantic Anthropology*. London: Academic Press.
- Pawlak, M. (2012). Asymetrie i klisze pojęciowe w analizach uchodźstwa w Polsce. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, nr 2, 163–185.
- Peirano, M.G.S. (1998). When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*, 27, 105–128.
- Piontek, J. (1989). Klasyfikacje gatunku ludzkiego. W: A. Malinowski, J. Strzałko (red.), *Antropologia* (s. 311–324). Warszawa – Poznań: PWN.
- Potrzebowski, S. (2016). *Słowiański ruch ZADRUGA*. Szczecin: Triglav.
- Ramet, S., Borowik, I. (eds.) (2017). *Religion, Politics, and Values in Poland. Continuity and Change Since 1989*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rountree, K. (2015). Introduction. Context Is Everything. Plurality and Paradox in Contemporary European Paganisms. W: K. Rountree (ed.), *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe* (p. 1–23). New York, London: Berghahn Books.
- Ryang, S. (1997). Native Anthropology and Other Problems. *Dialectical Anthropology*, 22, 23–49.
- Saldanha, A. (2006). Reontologising Race: The Machinic Geography of Phenotype. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24(1), 9–24.
- Sekerdej, K., Pasięka, A. (2013). Researching the Dominant Religion. Anthropology at Home and Methodological Catholicism. *Method and Theory in the Study of Religion*, 25, 53–77.
- Shnirelman, V.A. (1999/2000). Perun, Svarog and Others: Russian Neo-Paganism in Search of Itself. *The Cambridge Journal of Anthropology* 21(3), 18–36.
- Sikora, S. (2010). Kłopoty ze zbyt bliską kulturą albo antropologia na własnym podwórku. Przypadek filmowy. W: M. Radkowska-Walkowicz, A. Malewska-Szałygin (red.), *Antropolog wobec współczesności*. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej (s. 90–105). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

- Sikora, S., Dudek, K.J. (2015). Etnografia, kultura i antropologia przestrzeni bliskich. Ze Sławomirem Sikorą o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek. W: P. Cichocki i in. (red.), *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna* (s. 63–66). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Simpson, S. (2000). *Native Faith. Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21st Century*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Simpson, S., Filip, M. (2013). Selected Words for Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. W: K. Aitamurto, S. Simpson (eds.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (p. 27–43). Durham: Acumen.
- Stanisz, A. (2011). Emocje i intymność w antropologicznym procesie badawczym. Problemy z tożsamościami. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 181–208). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Stanisz, A. (2012). Ruchome miejsca i etnografia translokacyjności. *Tematy z Szewskiej*, 2(8), 7–18.
- Stasik, A. (2017). Monopol na dyskryminację. *Lud*, 101, 69–74.
- Stolcke, V. (1995). Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36(1), 1–24.
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press.
- Strutyński, M. (2005). Pogański narodowy socjalizm w Polsce współczesnej. W: Z. Pasek (red.), *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce* (s. 157–179). Kraków: Libron.
- Strutyński, M. (2008). Zakon Zadrugi Północny Wilk. Niektóre inspiracje ideowe współczesnego polskiego neopogaństwa. W: P. Wiench (red.), *Przeszłość i tożsamość. Społeczno-kulturowe aspekty polskiego neopogaństwa* (s. 73–84). Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Todorova, M., Gille, Z. (eds.) (2010). *Post-Communist Nostalgia*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Tyrała, R. (2014). *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Viegas, S. de M. (2009). Can Anthropology Make Valid Generalizations? Feelings of Belonging in the Brazilian Atlantic Forest. *Social Analysis*, 53(2), 147–162.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25, 179–200.
- Viveiros de Castro, E. (2017). Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański. Tłum. M. Filip, K. Chlewińska. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 3, 235–258.
- Wagner, R. (2003). Wynalezienie kultury. Przeł. A. Malewska-Szałygin. W: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury: Elementy teorii antropologicznej* (s. 59–72). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weber, M. (2004). Polityka jako zawód i powołanie. Przeł. A. Kopacki. W: M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie* (s. 267–322). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Weber, M. (2010). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantckie „sekty” a duch kapitalizmu*. Przeł. B. Baran, J. Miziński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Wimmer, A., Glick Schiller, N. (2002). Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks*, 2(4), 301–334.
- Wolf, E.R. (2009). *Europa i ludy bez historii*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Zubrzycki, G. (2014). *Krzyże w Auschwitz. Tożsamość narodowa, nacjonalizm i religia w postkomunistycznej Polsce*. Przeł. P. Tomanek. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Zuckerman, P. (2008). *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*. New York, London: New York University Press.

SUMMARY

Among ourselves?

Some methodological reflections about anthropology at home

The dichotomy between home and abroad, recently very popular in anthropology, but especially significant in the anthropology of Europe, assumes, in my opinion, an increase of Otherness in line with a geographic-political distance. The aim of my article is to demonstrate that the sense of Otherness is not dependent on territorialized culture but on mental as well as bodily dispositions of individuals. The relativity of the concept of Self/Other in the context of anthropology at home will be discussed based on fieldwork carried out by a Polish anthropologist among Polish Contemporary Slavic Pagans associated in the Order of Zadruga 'Northern Wolf'. For narrative and analytical purposes, the category 'at home' will be problematized by scaling and contextualizing the notion of Europeanness.

Key words: anthropology at home, distance, identity, Otherness, Europeanness, Contemporary Paganism

ANNA GAŃKO 

Uniwersytet Warszawski

Rzeczy opowiedziane. Przyczynek do antropologii rzeczy

W nocy nieraz nas budzili, to sprzedawali wszystko: i kabel elektryczny, i śledzie, i ropę, znaczy oni na to mówili „masło”, olej napędowy, tak było, sprzedawali wszystko. Nawet raz tutaj sąsiadowi przywieźli beczkę ropy w taczce z lotniska. Jednemu sprzedali, a on poszedł spać, a oni poszli, tę samą beczkę sąsiadowi sprzedali. I sąsiad wstaje, nie ma beczki, a u drugiego już jest. Tak też potrafili zrobić. [1]

Ale ten jeden to był ładny (...). Jak mu tam, Sieroża. Ja to nie myślałam, że z żadnym Ruskim. Jemu się kosy moje podobały, że to takie ładne. I tu przyszedł, że to moje imieniny i mi tu przyniósł te kaprony i te cukierki, to tak całe pudło. I on taki trochę starszy (...) i przyszedł zobaczył, że nie ma i taki był zły. I ta inna chciała, mówię: „Weź te pończochy”, bo to takie ładne, takie tu z szewkiem, „To cieniutkie będziesz miała”, ja mówię. „Nie chcę, daj mi spokój!”, uczepi mi się Ruski, na co mi jego, nie? No to on rozpakował, wziął zapałki, podpalił i spalił. [2]

[AG] Pan opowie, co z tymi spadochronami jeszcze?

[R] No kradliśmy im!

[AG] I co potem z takim spadochronem?

[R] Materiał był wspaniały, i co my z tego robili... Latawce chyba. Chyba tak. [3]

To dla dzieci przynosili tych słodczy, tej chałwy, to tego, oni tego mieli. A te cukierki, to ja pamiętam do dzisiaj, ten smak tego cukierka. Te cukierki były tak dobre, one były takie duże, takie smaczne. I te konserwy te takie, z pięć kilo to na

pewno ta konserwa, te duże konserwy takie, co to się wyciągało, puchę się otworzyło, wyszedł ten wagon konserwy, to był rarytas. To człowiekowi to pamięta się, bo to jest taka rzecz, u nas tego nie było, myśmy tego pragnęli, bo u nas nie było tak jak oni, oni mieli wszystko. Papierosy się później z nimi handlowało, papierosy tu mieli, to też jeszcze szło z nimi załatwić. Tak że mój mąż dużo palił, tak że to były takie papierosy, takie kopcące, że tak śmierdziało, to może te najgorsze pakowali, bo oni też patrzyli, żeby zarobić na tym, a nie stracić. [4]

[R1] Były takie lampy oświetleniowe.

[R2] I my pobijaliśmy te lampy i braliśmy szkielko, bo było zielone, pomarańczowe i zielone... i czerwone... (...) No i potem Ruskie jeździli gazikiem nas ganiałi i my uciekaliśmy w bób, który była cały w mszycy... (...) i byliśmy cali oblepieni. [5]

Przywołane powyżej wypowiedzi to wspomnienia mieszkańców Łukaszowa – niewielkiej podlegnickiej wsi – i pobliskich miejscowości. Moje wizyty w Łukaszowie były częścią projektu badawczego dotyczącego sposobów konstruowania narracji wspomnieniowych, w którym brałam udział wraz z członkami Spółdzielni Etnograficznej oraz z kolegami i koleżankami z zajęć prowadzonych w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego przez dr Zuzannę Grębecką¹.

Łukaszów znajduje się około osiem kilometrów od Złotoryi, większość obecnych mieszkańców tej wsi to przesiedleńcy ze Wschodu i ich rodziny. Zajęli oni miejsce osiedlonej tam uprzednio niemieckiej społeczności. Wiele osób z Łukaszowa urodziło się i wychowało już w tej miejscowości, jednak wciąż żywa wśród nich jest pamięć o poprzednich mieszkańcach, a także o ich własnym pochodzeniu. Tym, co wyróżnia Łukaszów spośród wielu podobnych miejscowości na Dolnym Śląsku, są jego szczególne powojenne losy. Do 1993 roku w bezpośrednim sąsiedztwie Łukaszowa oraz pobliskich wsi: Brochocina, Pyskowic, Podolan i Strupic znajdowało się lotnisko szkoleniowe Armii Radzieckiej. Przed wojną mieściła się tam szkołka lotnicza Luftwaffe.

Można powiedzieć, że historia tego miejsca składa się z następujących po sobie etapów. Najpierw wieś zamieszkiwana była przez ludność niemiecką, następnie pojawili się przesiedleńcy ze Wschodu. Zajęli oni ten teren wraz z przybyłymi żołnierzami Armii Radzieckiej. Żołnierze radzieccy opuścili łukaszowskie lotnisko, tak samo jak i Legnicę, w latach 90. XX wieku. Do tego czasu wieś rozpoznawana

¹ Tekst powstał na bazie pracy magisterskiej *LATAWCE, ŚMIGŁOWCE, WIATR. O konstruowaniu narracji wspomnieniowych na podstawie rozmów wokół lotniska Brochocin* napisanej pod kierownictwem dr Zuzanny Grębeckiej i obronionej w IKP UW w 2016 roku. Praca powstała na podstawie badań terenowych prowadzonych w Łukaszowie i okolicznych miejscowościach w latach 2013–2016. Pierwszy raz pojechałam tam jesienią 2013 roku i to, co miało być tylko epizodem w ramach szerszej zakrojonych badań, okazało się być na tyle ciekawe i bogate w różnego rodzaju konteksty, że do 2016 roku wracałam w to miejsce kilkakrotnie podczas kolejnych wyjazdów badawczych, regularnie wiosną i jesienią. Większość wywiadów przeprowadzałam sama, nierzadko jednak towarzyszyły mi też koleżanki i koledzy ze studiów.

była właśnie przez obecność w niej tzw. Ruskich. Obecnie cechą charakterystyczną Łukaszowa jest założona tam w 2012 roku farma wiatrowa składająca się z 17 białych wiatraków górujących nad wsią (Szydłowska-Szczecińska 2008).

Tak jak historia tego miejsca, tak i pamięć o nim układa się w następujące po sobie i zazębiające się warstwy. Ci, którzy przywołują swoje wspomnienia związane z Łukaszowem i okolicznymi wsiami, wyraźnie akcentują te przeplatające się poziomy – opowiadając o tym, co sami pamiętają, mówią też o wydarzeniach, których nie mogli być świadkami.

Wywiady przeprowadzone w Łukaszowie i sąsiednich miejscowościach przybierały formę swobodnych rozmów bez przygotowanego uprzednio kwestionariusza, a jedynie z dość ogólnie zakreślonymi wcześniej obszarami badawczymi, takimi jak relacje mieszkańców wsi ze stacjonującą nieopodal Armią Radziecką czy życie codzienne mieszkańców i żołnierzy. W odniesieniu do metodologii bliska mi jest tzw. metoda radaru, omówiona przez Grzegorza Godlewskiego (2016), w której ostateczny temat badawczy krystalizuje się pod wpływem doświadczeń terenowych. Ze względu na to, że rozmowa nie miała z góry założonego przebiegu, rozmówcy sami mogli przywoływać te tematy, które uznawali za najbardziej znaczące i interesujące – stąd też w wywiadach pojawiały się wątki, które okazały się dla mnie nowe i zaskakujące. Jednym z takich zagadnień jest kwestia funkcjonowania przedmiotów w kontekście bliskiej obecności żołnierzy Armii Radzieckiej oraz ich stosunków z lokalną społecznością.

Mam nadzieję, że przedstawione w tekście historie wskażą na tropy i motywy, które doprowadziły mnie do podjęcia tematu przedmiotów: konkretnych materialnych rzeczy i przestrzeni we wspomnieniach i ostatecznie do sformułowania roboczego terminu „rzeczy opowiedzianych”, czyli takich, które mimo określonych cech fizycznych (jak kształt czy zapach) są dostępne jedynie przez opowieść. Głównym obszarem moich zainteresowań są zatem rzeczy występujące w narracjach wspomnieniowych. Zastanawia mnie ich funkcja w kontekście opowiadania, to, w jaki sposób zostały przedstawione, a także, przede wszystkim, ich status ontyczny i geneza. Przez rzeczy rozumiem tutaj konkretne, indywidualne obiekty, wyraźnie oddzielone od innych: beczki z paliwem, latawce, cukierki, samoloty. Ich konstytutywną cechą jest materialność – fizyczny, zmysłowo postrzegalny kształt.

Kategorię rzeczy podporządkować można szerszej kategorii przedmiotów, do których można zaliczyć także takie byty jak wyznaczone komponenty przestrzeni z przypisanymi im przez podmioty właściwymi cechami, np. dziury w ziemi czy pola pełne mszyc. Przedmiotem jest dla mnie wszystko to, co postrzegane zmysłowo i wyróżnione z otoczenia, np. przez przyporządkowaną mu nazwę. Posługując się słowami Marka Krajewskiego, przedmioty to dla mnie wszystkie byty „brane pod uwagę” (Krajewski 2008: 134–135). Jak wskazuje Krajewski:

Przedmioty żyją, o ile wysuwają wobec nas skuteczne roszczenie do tego, by coś z nimi zrobić, skuteczne, a więc takie, które wiąże się z odpowiedzią na nie (...). Śmierć przedmiotu nie jest więc spowodowana jego fizycznym unicestwieniem

czy zniknięciem, bo wiele rzeczy żyje nawet wtedy, gdy nie istnieją one już w sensie materialnym, a jedynie jako obiekt wspomnień, nostalgii, poczucia straty (Krajewski 2012: 49–50).

Takim przedmiotom – zarówno konkretnym rzeczom, jak i szerzej rozumianym bytom – nieistniejącym w sensie materialnym, będącym natomiast obiektem wspomnień, chciałabym przyrzeć się bliżej w prezentowanym artykule.

Wielu z rozmówców zapytanych o wspomnienia snuje opowieści o przedmiotach – zajmują one szczególne miejsce w ich historiach. Zdarza się, że odnoszą się oni do nich nie tylko w ramach opowieści, ale również pokazując je. Wskazywane przedmioty stanowią punkty w widzialnej przestrzeni. Bez przestrzeni, w której są osadzone, stają się nieistotne. Są to różnego rodzaju pozostałości po tym, co znajdowało się tam uprzednio: pojedyncze słupki ogrodzeniowe, niewyznaczające obecnie żadnej granicy, nieużywane już stanowiska strażnicze, dziury w ziemi w miejscu dawnych zbiorników paliwowych.

Mówiąc o historii Łukaszowa, opowiada się też o niemieckiej przeszłości. Wielokrotnie wskazywano mi park, znajdujący się w obecnym centrum, w którym przed wojną stał pałac, gdzie zaś obecnie znaleźć można jedynie zrujnowany nagrobek. Do przedmiotów, które obecne są nie tylko w opowieściach, ale które można też zobaczyć i których można dotknąć, zaliczyć też można dające się jeszcze odnaleźć w rowach bloki betonu, identyfikowane przez rozmówców jako bomby ćwiczebne. Takie przykłady można by mnożyć. Oprócz budynków samego lotniska wymienia się również inne budowle znaczące dla danej opowieści. Często bez szukania materialnych odniesień rozmówcy pokazują po prostu konkretne miejsce w przestrzeni, z którym związane jest ich opowiadanie. Czasem wiąże się to z bardziej rozbudowanym opisem. Tego typu miejsca i osadzone w nich rzeczy zyskują nowy wymiar poprzez opowieści. Rzeczy i narracje warunkują siebie nawzajem – rzecz umiejscawia i uwiarygodnia opowieść, opowieść nadaje znaczenie rzeczom.

Jednak opowieści, których wysłuchałam, pełne są rzeczy również innego rodzaju – nietrwałych i niełatwych do zachowania – takich, po których często nie ma już ani śladu. Rozmówcy we wspomnieniach opowiadają o beczkach z paliwem, „małpkach”, czyli kilogramowych puszkach z wojskową konserwą, cukierkach, radzieckich odznakach w kształcie gwiazdek i guzikach od wojskowych mundurów, opisują piłki, rajstopy, buty, wymieniają radia i telewizory, wspominają rowery, latawce i akordeony. Nierzadko rzeczy te, mimo że materialnie nieobecne, stanowią podstawę opowiadanej historii, oś, wokół której skupia się narracja, warunkują jej kształt. Takie rzeczy, materialnie niedostępne, wyrażone przez słowa, interesują mnie tutaj najbardziej.

Indywidualne doświadczenia są trudne do przekazania. Konstruowanie narracji wspomnieniowych jest zarazem redukowaniem ich do formy, którą da się zrozumiale przedstawić – do formy językowej. Rzeczy w takiej narracji rysują się jako stojące na styku dwóch rzeczy-wistości: jako element opowiadania są możliwe do zaprezentowania w całości za pomocą języka, ale są jednocześnie śladem

i świadectwem tego, co było nie tylko opowiedziane, ale przede wszystkim doświadczane – zobaczone, dotknięte, usłyszane – i jako takie, czyli materialne i zmysłowe, a nie językowe, zapamiętane. Tym samym na rzeczy w opowieściach wspomnieniowych patrzeć można na dwa sposoby. Po pierwsze, są one częścią opowiadania jako byty wyrażone przez słowa i zredukowane do znaków językowych. Po drugie, są również podstawą i źródłem wspomnienia – jego podporą i treścią.

Rekwizyt, pretekst i znak czasu

Wymieniane przez moich rozmówców rzeczy funkcjonują w opowiadaniach na dwóch płaszczyznach. W zależności od tego, której zechcemy się przyjrzeć, ich rolę można rozumieć dwojako.

Z jednej strony każda z opowiadanych rzeczy odgrywa pewną rolę wewnątrz narracji jako jej strukturalny element – są to rzeczy-rekwizyty obok osób działających w konkretnej przestrzeni funkcjonującej jak scena. Rzecz jest fragmentem opowiadanego świata, częścią historii, elementem fabuły. Opisywane beczki z benzyną są towarem oferowanym przez żołnierzy w zamian za alkohol albo pieniądze, radzieckie gwiazdki są elementem dziecięcych kolekcji, latawce częścią zabaw.

Powtarzające się wyliczenia rzeczy, którymi się handlowało – takie jak „Materiały budowlane, blacha, siatka... stal, koks, węgiel. Traktory” [6] – przedstawiają przedmioty jako towary, mające wartość użytkową oraz przede wszystkim wymienną (Kopytoff 2003), co nie przeszkadza jednak w traktowaniu tych przedmiotów jako ujednostkowionych na płaszczyźnie opowieści. Są one nierozróżnialne od innych rzeczy tego samego typu: jedna puszka konserwy jest podobna do drugiej, tak samo jak jedna beczka z benzyną nie różni się niczym od innej. Ich ważność związana jest z wartością użytkową, jednak na płaszczyźnie opowiadania nadbudowanego wokół jednego konkretnego przedmiotu danego typu, nabierają jeszcze dodatkowych, indywidualnych znaczeń.

Złożona z fragmentów opowiedziana biografia jednostki, widziana jako zbiór różnych świadectw ustnych, może zostać ujęta za pomocą bardzo różnych gatunków. Opowieść o pończochach podarowanych młodej dziewczynie przez radzieckiego oficera zauroczonego jej długim warkoczem, która nie przyjmuje jego prezentu, można odczytywać jako jedno z opowiadań o młodzieńczych miłostkach, fascynacji i rozczarowaniu. Historie traktujące o żołnierzach radzieckich handlujących paliwem z mieszkańcami wsi, w których każda ze stron chce przechytryć drugą, można widzieć jako perypetie na wskroś komediowe. Historię o tłuczeniu reflektorów po to, żeby można było zabrać kolorowe szkiełka, lub relację o latawcach robionych ze spadochronowego płótna można potraktować jako opowieść o dzieciństwie.

Rzeczy stanowią element spajający opowieść, ogniskujący różnego rodzaju wątki. Z pozoru nieistotna rzecz obudowana opowieścią sama nabiera

szczególnych sensów, pozwala też na wykreowanie spójnej historii, która łączy w sobie różne elementy. Nierzadko przez przywołanie rzeczy, odpowiadając na pytanie dotyczące wspomnień związanych z żołnierzami radzieckimi, można opowiedzieć zarówno historię miłosną, jak i przygodową. Wewnątrz opowieści przedmioty mogą wyznaczyć również ramę czasową, która jednocześnie stanowi swego rodzaju ramę kompozycyjną. Niejednokrotnie moi rozmówcy swoją wypowiedź o radzieckich śmigłowcach kończyli, wskazując na górujące nad wsią wiatraki, które w ich odczuciu zastąpiły helikoptery w lokalnym krajobrazie.

Przedmioty w narracjach pamięciowych, wskazując na to, co przeszłe, mogą również odzwierciedlać społeczne przemiany. Zmiana w traktowaniu rzeczy odpowiada zmianie w społeczeństwie, opowieść o jednej staje się też do pewnego stopnia opowieścią o drugiej (Kopytoff 2003). W ten sposób rzeczy i opowieści o nich mogą stać się przyczynkiem do refleksji na temat procesów zachodzących w społecznościach – to kolejna z ról rzeczy w narracjach.

Wydaje się, że najbardziej znamienym przykładem takich rzeczy w Łukaszowie i okolicznych miejscowościach jest broń, np. karabiny. Odzwierciedlają to dwie historie opowiedziane mi przez jednego z rozmówców:

[R] No ale mówię, czasem się z bratem chodziło, to przed Ruskimi się uciekało (...) się chodziło zobaczyć, co oni tam mają, a jak szli na ćwiczenia, to wszystko wyciągali. Wszystko: jakieś armaty, nie armaty, nie? Musieli se postrzelać. No ale jak się za blisko podeszło, to potrafił tak... zaszurnąć z długiej broni, to się spierdalało. To nieważne, że był tam drut kolczasty! I po drucie się... (...) Albo chodziliśmy, jak samolot startował, jak helikopter, jak te wiatry, no to tak można było się nachylić, tak prawie co, jak ten wiatr jest, to taką zabawę sobie znaleźli. (...) No ale gonili ostro. Czasami gazikiem. Mówiłem wam, nie? Jak kolegę przywieźli do mamy. Wpiernicz taki dostał...

[AG] Ale to od mamy, a nie od nich?

[R] No tydzień czasu nie mógł na dupę siadać, a jego mama taka nieduża, ale jak go złapała, to o! (...) Bo jego złapali, poszedł gdzieś w las, już za daleko trochę. On chyba pod magazyn broni wlaź, to go przywieźli gazikiem, ale dostał wtedy!

[AG] No ale dobrze, że nic więcej nie zrobili, tylko do matki odstawili...

[R] No a co mieli zrobić, jak on miał tam wtedy 10 czy 11 lat? [7]

[R] Najlepsze było, jak się wyprowadzali, to kałacha można było za dychę kupić.

[AG] Za dychę? Nie skorzystaliście?

[R] No a na co mi kałach? (...) jakby tak dzieciak przyszedł...

[AG] ...z kałachem do domu... [śmiech]

[R] ...no to matka by mu tego nie popuściła. A ja bym ze trzy tygodnie na dupę nie usiadł, jakbym z kałachem do domu przyszedł. [7]

Pierwsza z przywołanych relacji ukazuje żołnierzy radzieckich jako silnych, mających władzę, której wyrazem jest właśnie broń. W ten sposób ukazani żołnierze byli przedmiotem chłopięcych fascynacji. Zupełnie inaczej niż wówczas, kiedy

zmuszeni byli opuścić teren lotniska. Wtedy ich broń przestaje być atrybutem żołnierskiej siły, a staje się towarem, który można tanio kupić i sprzedać.

Żołnierze radzieccy wyjeżdżający z Polski nie budzili już respektu jak wcześniej, lecz raczej litość. Kontrast pomiędzy ich wcześniejszą sytuacją i dobrostanem oraz przekonaniem o tym, że po wyjeździe będzie im trudno, często pojawia się w wypowiedziach:

Przecież oni jak stąd wyjeżdżali, to płakali, bo tu mieli życie jak w Madrycie. (...) Pamiętam, pamiętam, handlowali, czym się dało, wszystkim: ropą, naftą, węglem, konserwami, cukierkami. I pamiętam te czasy, za dziecka chodziliśmy tam pod koszary (...). [8]

Ponadto każda z opisywanych rzeczy w toku opowiadania pełni też inne funkcje. Stają się one nośnikami znaczeń i – w najbardziej podstawowej ze swych ról – odsyłają do tego, co nieobecne, minione. Swoją obecnością lub jej brakiem wyznaczają ramy pewnego czasu. Rzeczy przywoływane w opowieściach w taki sposób odgrywają więc rolę bardzo zbliżoną do Pomianowskich semioforów (Pomian 2006) – funkcjonują przede wszystkim jako nośniki znaczeń. Na poziomie opowiadania, jego funkcji jako całości, a nie budowy: relacji poszczególnych elementów, rzeczy w nim wymieniane stają się znakiem tego, co było. Jest to wyraźnie widoczne w takich wspomnieniach:

[R1] Oni też stanowili element jakiejś naszej codzienności. Byli, byli. W pewnym momencie ich zabrakło. To tak że wszystkim jest, jak czegoś nie ma, to początkowo jest jakaś zmiana, to jest, zawsze się czuje.

[R2] Myśmy odczuli, że większy spokój się zrobił, przestały te samolotami latać, bo nieraz naprawdę, godzina 11–12 w nocy, jak ten Mi-4 taki duży, sportowy, duży leciał, a później za nim drugi, to nie szło spać, to już noc rozbita.

[R1] To charakterystyczny taki gwizd, jak to leciało.

[R2] Gwizd, świst, szyby w oknach się trzęsły, bo to duża maszyna. (...) Akurat nad naszymi domami. To nam się odczuło, że cisza się zrobiła większa. [1]

Rzecz cała w ciele

Tym jednak, co kluczowe dla zrozumienia sposobu funkcjonowania rzeczy opowiedzianych – przywoływanych i opisywanych, a nie pokazywanych – w narracjach wspomnieniowych, jest ich status ontyczny. Każda z nich jest rzeczą jedynie opowiedzianą, a nie wprost pokazaną. Nie są one gromadzone w formie kolekcji ani przechowywane jako pamiątki. Co więcej, rozmówcy opowiadając swoje historie, zazwyczaj nie wyrażali nawet chęci zaprezentowania rzeczy, o których mówili, w jakikolwiek inny sposób niż za pomocą opowiadania – nie wyrażali żalu, że nie mogli ich pokazać. Wydawać by się mogło, że do ich przedstawienia

wystarczy opowieść. Z tego powodu takie rzeczy nazywam roboczo rzeczami opowiedzianymi lub rzeczami narracyjnymi.

Wszystkie wymienione uprzednio sposoby funkcjonowania rzeczy w narracji – jako rekwizyty, preteksty do opowiedzenia dłuższej historii, semiofory – w prosty sposób wynikają z tworzywa, z jakiego są zrobione: z narracji. W tym sensie kształtowane są przez tego, kto opowiada, a opowiadana historia jest środowiskiem ich istnienia. Jednak w tym, jak zostały one opowiedziane, można, jak się wydaje, odnaleźć tropy relacji zwróconej odwrotnie – sposobu, w jaki przedmioty wpływają na tego, kto opowiada.

Janusz Barański wskazuje, że znaczenie rzeczy wyczerpuje się w relacji z innymi elementami sytuacji, w której jest ona obecna: miejscem, czasem, statusem jednostki itp. Narracja językowa, która ma za zadanie ująć to znaczenie, musi uwzględnić wszystkie te komponenty. Jak pisze Barański: „próba werbalnego opisu będzie cierpieć na nieusuwalny mankament niedomknięcia” (Barański 2007: 172). Narracje wspomnieniowe stanowią próbę przekazania osadzonego w określonym kontekście doświadczenia, które obejmuje całe spektrum różnorodnych, nie zawsze uświadamianych sensów. Każda taka próba jest więc jednocześnie redukcją – z całego spektrum znaczeń wyseparowane zostają tylko te, które wpisują się w ramy obranej historii. Jak dalej wskazuje Barański, obcowanie z rzeczami w sposób bezpośredni stanowi zupełnie inny rodzaj doświadczenia niż słuchanie o nich w opowieści (Barański 2007: 173). Rzecz w tym, na ile rzeczy materialne, kiedy się o nich opowiada, jakościowo różnią się od innych komponentów narracji.

Pomimo że rzeczy narracyjne są fizycznie nieobecne, ich materialność zdaje się mieć kluczowe znaczenie. Są one nie tylko wskazywane i wymieniane, nazywane, ale przede wszystkim opisywane. Mimo że nie są dane bezpośrednio, ale zapośredniczone przez opowieść, to jednak na pierwszy plan w opowiadaniach o nich wysuwają się ich fizyczne cechy: smak, zapach, ciężar, dźwięk.

„Myślenie opiera się na abstrakcji, pamiętanie zaś – na konkretach” – stwierdza Jan Assmann (2009: 69), zajmując się figurami pamięci. Według niego jedną z cech, które wyznaczają ich specyfikę, jest konkretne odniesienie do przestrzeni i czasu. „Idee muszą zyskać materialny symbol, żeby stać się przedmiotami pamięci. Pojęcie stapia się przy tym niepostrzeżenie z obrazem” (Assmann 2009: 69). Takiego obrazu mogą dostarczać właśnie przedmioty i tym samym stanowić swoistą podporę pamięci. Jeśli jednak brakuje namacalnego, materialnego przedmiotu generującego obraz, do których można się odnosić, wspomnienie musi się osadzić gdzieś indziej.

Taką podstawą wspomnienia może być ciało samego wspominającego – jego zmysły. W ten sposób to, co zmysłowe, staje się podstawą do odtworzenia materialności przedmiotu, do stworzenia jego materialności opowiedzianej. „To ja pamiętam do dzisiaj, ten smak tego cukierka” [4] – powiedziała jedna z moich rozmówczyń. Smak staje się tutaj kluczem do pamiętania rzeczy, rzecz z kolei jest znakiem czasu. Znaczenie opowiadanych przedmiotów konstituuje się w tym, w jaki sposób były one doświadczane: jako towar, podarunek czy narzędzie.

Inny z rozmówców, kiedy opowiadał, że jako dziecko rozbijał z kolegami radzieckie lampy oświetleniowe, żeby zabierać z nich kolorowe szkiełka, tak kończy swoją historię: „No i potem Ruskie jeździli gazikiem i nas ganiali i my uciekaliśmy w bób, który był cały w mszycy... (...) i byliśmy cali oblepieni” [5]. W tym przypadku ciało jest medium doświadczania nie tylko konkretnych rzeczy, ale też otaczającej przestrzeni.

Doświadczanie i różnorako rozumiane używanie przedmiotów widzieć można jako spotkanie tego, co materialne, i tego, co cielesne. Tomasz Rakowski zauważa: „Człowiek, żyjąc wśród przedmiotów, działa zatem na swe otoczenie, działa poprzez przedmioty w sposób przede wszystkim cielesny” (2008: 64).

Natomiast przedmioty, za pomocą których człowiek działa, oddziałują na niego. Jak podkreśla Barański: „rzeczy nie są jedynie pustymi skorupami, które ludzie wypełniają znaczeniem, mają bowiem one swoistą własną «podmiotowość», której nam po części udzielają” (Barański 2007: 199). Przedmioty ze względu na swoje specyficzne właściwości oferują człowiekowi różnego rodzaju sposoby działania i zachowania, tworząc zarazem środowisko jego życia. Afordancje przedmiotów pozostające pomiędzy środowiskiem pełnym różnorodnych rzeczy a żyjącym w nim organizmem to relacje wskazujące w dwu kierunkach: mówią o tym, jakie możliwości oferuje dany przedmiot lub otoczenie, co można zrobić w związku z jego kształtem lub budową i jednocześnie zależą od podmiotu, który je postrzega (Dotov, Nie, de Wit 2012).

Postrzegając przedmiot i doświadczając go, mamy do czynienia nie tyle z jego cechami jako takimi, a z możliwościami, jakie nam daje: „to, co postrzegamy, kiedy patrzymy na przedmioty, to ich afordancje, a nie własności (...) afordancje są tym, na co normalnie zwracamy uwagę” (Gibson 1979: 134). To, na co zwraca się uwagę, warunkuje jednocześnie kompetencje bycia w świecie: odróżniania jednych przedmiotów od drugich i posługiwania się nimi oraz rozumienia i działania w otoczeniu, w którym się żyje.

Niektórzy z rozmówców zapytani o to, co było przedmiotem handlu z radzieckimi żołnierzami odpowiadają:

[R2] Wszystkim, co można było zamienić na butelkę wódki...

[R1] ...i mieli na zbyciu. Nie no, tak broń czy coś to nie. Ale drut kolczasty czy coś takiego, bo oni jak ogradzali to wszystko, to tam było, nie? Ale więcej to tam nie za bardzo, bo w tą stronę, mówię, im daleko było w tą stronę pchać czy sprzedać. W tamtym kierunku było bliżej. [9]

To, czy daną rzecz warto sprzedać, warunkowane jest nie tylko przez użyteczność, ale też przez wysiłek konieczny do jej dostarczenia na miejsce sprzedaży. W żadnym stopniu nie chodzi tutaj o cechy rzeczy nadane jej społecznie – to, czy warto ją sprzedać, czy też nie, wynika z jej właściwości fizycznych i z fizycznych możliwości osób posługujących się nią. Ci sami rozmówcy mówią:

[R2] Głównie to paliwo i benzyna, tylko to głównie szło.

[R1] Paliwo to normalnie pod koniec, to już było tak, że takie beczki po dwieście litrów i cała przyczepa beczek i jechali, i odpalali taki tam do tankowania helikopterów, i taki o, taka mniej więcej, że ledwo wchodziło w beczkę, dysza.

[R2] A nawet nie wchodziło, bo się lało po bokach.

[R1] Wchodziło, tylko że on nigdy nie nalewał do tego, jak dopiero chlupło, to on wyłączył.

[R2] Się jeszcze rozlało.

[R1] Tak że tankowali solidnie [śmiech] do pełna. Tylko że ona nie nadawała się, bo była sucha i się silniki zacierały. Trzeba było tam, bo to inny rodzaj ropy... [5]

Tutaj kompetencje rozmówców wyznacza umiejętność rozpoznania odpowiedniego dźwięku wydawanego przez nalewaną ciecz. Nie określają oni objętości paliwa w litrach ani za pomocą żadnej innej jednostki, odpowiednią ilość wyznacza to, co wprost słyszalne.

Co więcej, opisywanie różnych sposobów obchodzenia się z rzeczami, wskazujących na różnice w ich postrzeganiu i doświadczaniu, które z kolei związane są z różnymi możliwościami, które te rzeczy oferują, mogą służyć do zaznaczenia różnic w byciu w tym samym środowisku. Inaczej w tej samej sytuacji zdolni byli się zachować radzieccy żołnierze, a inaczej młodzi chłopcy mieszkający we wsi.

[R] No to co, to bawili się z nami. Na bosaka to grali w piłkę.

[AG] Na bosaka?

[R] Nie taką piłką jak teraz, taką dmuchaną jak teraz. Tak że jak pierdolnął w poprzeczkę, to ta poprzeczka odleciała. A oni na bosaka grali. [9]

Takie cielesne działanie (lub doznawanie) staje się podstawą, w której później ugruntowuje się istnienie przedmiotów narracyjnych i opowiadane za ich pomocą środowisko.

Rzeczy opowiedziane konstruowane są za pomocą tego, w jaki sposób były doświadczane i używane i jako takie zapamiętane. Oba te składniki: doświadczenie i działanie są kluczowe dla uformowania się rzeczy opowiedzianych, są nierozzerwalnie ze sobą związane i – jak wskazuje Florian Znaniecki – stanowią „punkt widzenia podmiotu, działającego, a zarazem doświadczającego przedmioty i fakty, którymi w swym działaniu operuje” (Znaniecki 1973: 30).

Bez opowiadającego, a wcześniej doświadczającego i działającego, cielesnego podmiotu rzeczy opowiedziane nie mają racji bytu. Według Tomasza Rakowskiego (2008: 65): „rzeczy stanowią (...) archiwum zmysłowych, cielesnych użycy, archiwum poszukującego podmiotu”. Choć badacz pisze o przedmiotach materialnych, wydaje się jednak, że tym bardziej dotyczy to przedmiotów opowiedzianych. Przedmiot opowiedziany bowiem jest nie tylko uwikłany w narrację mającą swój początek w doświadczeniu zmysłowym, ale wręcz całkowicie się z niej składa. Opowiadanie jest tworzywem, z którego składają się takie rzeczy, i ma swoje źródło w doznaniach zmysłowych. Zgodnie z potoczną wizją tego, jak postrzegamy i jak opisujemy przedmioty, warstwa doznań i kolejna – opisu,

nałożone są na materialną i fizyczną podstawę. Tutaj ta fizyczna podstawa znika – mamy jedynie wspomnienie doznania będące źródłem opowieści.

W przypadku przedmiotów opowiedzianych zwrot ku rzeczom samym poza ich społecznym, kulturowym czy narracyjnym kontekstem musi być z góry skazany na porażkę, dlatego że jedyne, co dostępne, to ich społeczne, kulturowe, obecne w narracjach znaczenia. Nie sposób jednak nie zgodzić się z Bjørnarem Olsenem (2013: 22), że próba wyobrażenia sobie istnienia bez rzeczy, bez materii, to eksperyment niemożliwy. Przedmiot opowiedziany mówić może tylko głosem opowiadającego. Poza tym głosem po prostu nie istnieje.

Kluczowe jest jednak to, że opowiadający funkcjonuje w co najmniej trzech wymiarach: kulturowym – umożliwiającym mu rozumienie i rozpoznawanie rzeczy, społecznym – będącym płaszczyzną komunikowania i tworzenia narracji oraz przede wszystkim cielesnym – umożliwiającym mu fizyczne działanie i doznawanie. Analizując przedmioty narracyjne, nie da się pominąć żadnego z tych elementów: kontekstu kulturowego właściwego opowiadającemu, kształtu nadanego im przez medium, za pomocą którego są wyrażone – opowiadania, języka oraz odbieranej cielesnie materialnej podstawy, która jest ich źródłem. W ten sposób, ten, kto opowiada, powtarzając za Maurice’em Merleau-Ponty (2001: 428), „realizuje swoją tożsamość, jedynie będąc faktycznie ciałem i wkraczając dzięki niemu w świat”.

Cielesny człowiek i świat, w którym jest osadzony, wzajemnie na siebie wpływają, za pomocą ciała człowiek postrzega, rozpoznaje i rozumie otaczający świat. Jak zaznacza Maria Gołębiowska (2004: 242): „Ciało ma charakter podmiotowy, to znaczy jest źródłem podmiotowości człowieka jako podmiotu egzystencji przeżywającego swoje własne istnienie w cielesności i umysłowości zarazem”. W sytuacji podejmowania tematu rzeczy opowiedzianych należy przyjąć postawę podobną do tej, którą postulował Marcel Mauss, pisząc o sposobach posługiwania się ciałem: „Albowiem konieczny jest właśnie ów potrójny [mechaniczny i fizyczny, psychologiczny i socjologiczny – przyp. A. G.] punkt widzenia, punkt widzenia «człowieka całościowego»” (Mauss 1973: 574). Całościowa rzecz opowiedziana ma swoje źródło w indywidualnym doznaniu zmysłowym związanym z materialnością doświadczanego przedmiotu, która jest rozpoznawana, a następnie przekazywana dzięki ramom społecznym.

Przedmioty narracyjne w opowiedzianych wspomnieniach objawiają swoją dwojaką naturę: są zarazem doświadczane i skonstruowane. Tym samym wylamują się z dualistycznego podziału na to, co dane (niezależnie od tego, czy chcielibyśmy to widzieć jako biologiczne, somatyczne czy społeczne lub kulturowe), i na to, co wtórne – wytworzone. Nie jest tak, że są one jedynie przeżywane i jako takie będące źródłem narracji – są rzeczywistością, którą objaśnia się językowo. Nie jest też tak, że są one opisem tego, co przeżyte. Są po trosze jednym i drugim – ugruntowane w pozajęzykowym doświadczeniu są jednocześnie jego językowym wyrazem. Rzeczy opowiedziane, mimo że językowe, wymykają się logocentrycznym ujęciom – nie dają się pojąć jako byty jedynie językowe.

Ramy opowiadania nadają rzeczom określony kształt i osadzają w szerszym kontekście. Natomiast ich materialność zapamiętana przez zmysły, a odtwarzana na poziomie narracji wyznacza ich znaczenia oraz konstytuuje ich funkcję bycia znakiem – odnoszenie się do tego, co nieobecne. To, co nieobecne, zostaje uobecnione przez opowieść. Opowieść natomiast bazuje na doświadczeniu zmysłowym, a ono ujęte w kształt opisu opowiadanego przedmiotu staje się swego rodzaju wyznacznikiem czasu – to, co przeszłe, związane jest z konkretnymi wrażeniami: z dźwiękiem, smakiem. Zmiana często wyznaczona jest przez brak tych doświadczeń, np. przez ciszę.

Ale to myśmy byli przyzwyczajeni do szumu, do tych, tych, helikopter, że leci, że tam miga, że mruga telewizor. No ale to, bo człowiek się żyje z czymś takim, że później, że jeżeli przestały te helikoptery już tam latać, to już wojska wyszły, w ogóle z Polski, tak samo stąd, to nam brakowało tego z początku. Człowiek wyszedł i za cicho było. Człowiek był przyzwyczajony właśnie do tego warkotu, do tego szumu, to jest wszystko kwestia chyba przyzwyczajenia też. Tu się tak zrobiło cicho, smutno, cicho, za spokojnie, no i to trzeba było zaskoczyć na ten spokój. [4]

A później już jak oni, jak to mówi, przestali już coraz ciszej, bo to później rakietowe tu powstało, jednostka rakietowa też tutaj, samoloty to praktycznie nie miały bytu, ale wiemy, że Ruskich jeszcze więcej przyszło, bo był pogroźdony podwójnie las, tam te okopy, wszystko. Tak że jak przyszły te rakietowe, to tak jakoś aż głupio, cicho było, że te helikoptery nie latają. Więc człowiek się przyzwyczajał do tego. [10]

Różnica w doświadczeniach zmysłowych wyznaczona jest przez zmiany w świecie przeobrażającym się pod wpływem ludzkich działań (Ingold 1993). Każdy ze zmieniających się kształtów świata przybiera doświadczalną zmysłowo formę, do której należy przywyknąć. Nieobecność pewnych przedmiotów: helikopterów, pola, które służyło jednocześnie za pastwisko dla krów i za lądowisko śmigłowców, zauważana jest w postaci braku doznań: ciszy. Przedmioty, których obecność postrzegana była przez ciało, przez interakcje z nimi, przez ciało, zostają zapamiętane.

W takim wypadku ciało jest więc podporą pamięci – formą, w której odcisnąć się mogą zmysłowo postrzegane rzeczy składające się na środowisko życia. Jest rdzeniem, wokół którego osnuwa się opowieść – tkanką, z której zbudowane są opowiedziane przedmioty. Same przedmioty narracyjne natomiast – rzeczy i przestrzeń jako elementy doświadczonego świata ujęte w opowieść – nie dają się całkowicie zredukować do języka. Zwrot ku rzeczom jest w takiej sytuacji konieczny. Nie jest jednak wystarczający, ponieważ przedmioty opowiedziane to nie tylko przedmioty i zarazem nie tylko narracja.

Za pomocą obecności lub nieobecności przedmiotów lub konkretnych wrażeń doświadcza się, a w opowieści wyraża różnicę pomiędzy tym, co „przed”, a tym, co „po”. Zmiana doświadczeń wyznacza kolejną z warstw nakładanych

na przestrzeń tworzących jej biografię. Do każdej z nich trzeba przywyknąć jako do czegoś nieuniknionego. Tak samo jak trzeba zaakceptować kolejne rzeczy i doświadczenia, które zajmując miejsce wcześniejszych, są znamionami kolejnej warstwy, kolejnego czasu. Krowy na pastwisku nieopodal Łukaszowa na przemian z widokiem i dźwiękiem śmigłowców charakteryzowały miniony już czas, który też na początku był przecież nowy – trzeba się było do niego przyzwyczaić. Obecnie ich miejsce zajęły wiatraki, najpierw odczuwane jako nowe – obce, które po czasie też stają się zwyczajne. Jedna warstwa biografii miejsca zastępuje kolejną. Tak jak w poniższej wypowiedzi jednej z rozmówczyń.

[AG] Tu patrzę przez okno, okna wychodzą na lotnisko, to nie było uciążliwe? Tak na widoku non-stop?

[R] Gdzie tam, oni byli daleko! Lotnisko to puste, my krowy widziały, a oni daleko, uciążliwe nie byli. A już od czwartej, piątej spania nie było z tymi samolotami. Później my się przyzwyczaiły. Jak dziś te wiatraki. [11]

Spis rozmów

- [1] - [P.1.04.14/0101,0102] - Podolany; mężczyzna i dwie kobiety (małżeństwo i mieszkanka Łukaszowa); rozmawiała: Anna Gańko.
- [2] - [Ł./25.11.13/0007-0009] - Łukaszów; kobieta i mężczyzna (małżeństwo); rozmawiali: Justyna Chaberek, Ewa Drozda, Anna Gańko.
- [3] - [P./2.04.14/0107,0108]- Podolany; mężczyzna; rozmawiała: Anna Gańko.
- [4] - [Ł./1.04.14./0086-0089] - Łukaszów; kobieta; rozmawiała: Anna Gańko.
- [5] - [P./06.12.14./002] - Podolany; dwóch mężczyzn; rozmawiali: Anna Gańko, Marcin Krassowski.
- [6] - [Py./31.03.14./0082-0084] - Pyskowice; mężczyzna; rozmawiała: Anna Gańko.
- [7] - [Ł./27.11.13./0057-0059] - Łukaszów; mężczyzna; rozmawiała: Anna Gańko.
- [8] - [Ł./24.11.13./0003,0004] - Łukaszów; mężczyźni (pod sklepem); rozmawiali: Justyna Chaberek, Ewa Drozda, Anna Gańko.
- [9] - [Ł./26.11.13./0024] - mężczyzna; rozmawiali: Justyna Chaberek, Ewa Drozda, Anna Gańko.
- [10] - [B./02.04.16./001] - Brochocin; mężczyzna; rozmawiała: Anna Gańko, Maja Dobiasz.
- [11] - [Ł./26.11.13./0018-0021] - Łukaszów; kobieta; rozmawiali: Justyna Chaberek, Ewa Drozda, Anna Gańko.

Literatura

- Assmann, A. (2009). *Przestrzeń pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków: Universitas.
- Assmann, J. (2009). *Kultura pamięci*. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków: Universitas.
- Barański J. (2007). *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Anthropos: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Dotov, D.G., Nie, L., de Wit, M. (2012). Zrozumieć afordancje: przegląd badań nad główną tezą Jamesa J. Gibsona. *Avant*, vol. III, nr 2/2012.
- Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Godlewski, G. (2016). *Luneta i radar. Szkice z antropologicznej teorii kultury*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gołębiewska, M. (2004). Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu według Maurice Merleau-Ponty'ego. *Teksty drugie*, 1-2.
- Ingold, T. (1993). The Temporality of landscape. *World Archaeology*, vol. 25, no. 2.
- Krajewski, M. (2008). Ludzie i przedmioty – relacje i motywy przewodnie. W: J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Krajewski, M. (2012). Style życia przedmiotów. Zarys koncepcji. W: A. Jawłowska i in. (red.), *Style życia, wartości, obyczaje. Stare tematy, nowe spojrzenia*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kopytoff, I. (2003) Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces. W: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mauss, M. (1973). *Socjologia i antropologia*, Warszawa. PWN.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Aletheia.
- Olsen. B. (2013). *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Warszawa: IBL PAN.
- Pomian, K. (2006). *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej.
- Rakowski, T. (2008) Przemiany, przesunięcia, przedmioty przejściowe. *Antropologia rzeczy. Kultura Współczesna*, nr 2/2008.
- Szydłowska-Szczecińska, A. (2008). *Gmina Zagrodno i jej okolice*. Legnica: Wydawnictwo AG Legnica.
- Znaniecki, F. (1973). *Socjologia wychowania*. Warszawa: PWN.

SUMMARY

Narrative objects. Contribution to Anthropology of Things

The article explores the concept of narrative objects – possible to perceive only through narratives, even though they are characterized by material features like shape, scent, texture, or weight. The analysis is based on fragments of oral biographical narratives collected during fieldwork in selected villages in Lower Silesia region, in the vicinity of Legnica. In the article, two roles of objects present in narratives are recognized: where the object is a part of the narrative (something expressed in words and reduced to language) and when it appears to be a factor that goes beyond the narrative – the reason for retelling memory. Such narrative objects reveal their two-fold nature: they are experienced as well as constructed. Hence, they are beyond the dualistic division between what is given (data) and what is formed. Grounded in non-linguistic experience, they are simultaneously its linguistic expression. Although they are part of language, they do not fall within the logocentric frame.

Key words: materiality, narrative objects, reminiscent narratives, Soviet Army

VIRGÍLIO BOMFIM NETO 

From paradigm to paradox – contemporary mainstream theoretical reflections for fieldwork in lowland South America¹

About the Nature and Culture divide and its implications

Certainly, the selected authors agree with one argument, namely that the present concept of culture in anthropology is already tributary to present scientific assumption of the existence of “Nature.” They recognize that the division between the natural and human sciences has already been derived from a scientific epistemology, previously a presupposition, that fundamentally distinguishes the “real” world, immanent with its material existence independent of humans,

¹ Here I made a brief selection of articles and strived for a more dialectic exegesis of the ideas within the debate. Starting from the paradigm based on a dualistic apprehension of reality to the recognition of a paradox which may be turned into paradigm, I intended to pose questions on theory, ethnographic experience and epistemology of science. The debate on perspectivism and the ontological turn has occupied center stage in anthropology, animating such wonderful dialogues on the matter in many directions. For example, further evaluation and elaboration on the topic has been made by Graeber (2015). Graeber’s account is brilliant, but it is focused in the idea of ontological turn considering the social political proposition attributed to it, as well as its relation to the analysis of ethnographic data. He brings up Critical Realists and Roy Bhaskar to advocate a reality possible beyond cultural meanings, favouring an “ontological realism”. There are also two well written pages in *Anthropology Today*, where Bruno Latour (2009) briefly pointed out the theoretical similarities and divergences of ideas of Viveiros de Castro and Philippe Descola, based on a meeting held in the Institute of Advanced Studies, Paris. I do not present my own ethnographical research, simply because I intended to raise theoretical questions with the mainstream authors of previous ethnographic studies.

from the one in which human action prevails. Nature is surely our origin, we are animated beings, like many others, and through the process of understanding our surroundings we develop an idea, now somewhat inadequate, that “a human being invents” his or her own reality, and that this invention is culture.

It is interesting to recall that the concept of culture and the notion of “anatomically modern human” were the foundations of the theoretical constructions that opposed evolutionism and racial theory. Our different developments are the result of cultural processes whereby biological differences are of little relevance. The “human being” would be biologically similar everywhere, the differentiation is precisely based on the inventiveness of groups in their expressions as human, universal in nature, differentiable by culture.

We are all members of the subspecies *Homo sapiens sapiens*, naturally identical, culturally different. Although this nature-culture opposition is significant, some authors point out that even in ‘Western thinking’ nature and culture can not be reduced to a single dichotomy (Strathern 2014). It is the dual treatment of some fields of Western society and the nature of anthropological knowledge questioning the foundations of human ideas that lead us to reflect on the role of this aspect of scientific thought.

Ingold (2000b) emphasizes the implications of this conceptual fission by comparing walking with riding a bicycle. Cycling is something that results from cultural learning, whereas walking would be something innate to the human being. Characteristics that define us as an anatomically modern human being, such as bipedalism or language, are considered to be innate, but in fact, in order to walk or speak, human beings require intensive social interactions, through processes of acquired learning identical to that of riding a bike. By theory, capacity for language and bipedalism are biological characteristics that emerge spontaneously and structure themselves according to development. The environment in which development takes place would be responsible for particular variations in the manifestation of linguistic ability. For Ingold, one of the problems with such a proposal is that this model disregards the fact that a fetus since the initial formation already has the auditory organ developed and thus already apprehends sound environment.

The environment is not just variable circumstances for a pre-existing “mechanism of language”. The environment is the context in which an individual develops both mechanisms and competence. “My point is that these capacities are neither internally prespecified nor externally imposed, but arise within processes of development, the properties of dynamic self-organization of the total field of relationships in which a person’s life unfolds.” (Ingold 2000: 399). So, like us, the “anatomically modern” Cro-Magnon needed to get along with his peers to learn key skills, and would certainly not have learned these skills by him/herself and made him/herself human through a solitary process.

Such learning was well exemplified in François Truffaut’s movie, *L’enfant Sauvage*. In the film, a child of twelve is found in the forest eating roots and fruits, walking with his hands and feet, making grunts, with his actions mostly guided

by his olfactory system and palate, and unable to communicate in complex ways other than gestures and reactions. The explanation given in the film is that having spent a long period of time without socializing with society his cognitive and psychomotor development had been limited, due to the lack of stimulæ in the phases of ability acquisitions. Although Victor, the protagonist, learns many things with the doctor, some difficulties seem to be irreversible. The story is not totally fictional, but is based on true facts reported in a book by a medical psychiatrist Jean Itard. The 'human being', as far as we can see, exists only in contexts of coexistence with other humans, who also lead their lives among other humans and so forth. The idea of an anatomically modern human is certainly tributary of the divide between nature and culture in studies of human development. In this sense, Nelson Rodrigues' statement that "the human being, as we imagine it, does not exist" (cited in Viveiros de Castro 2002, p.1) can be interpreted as recognition that we only exist contextually, therefore, being "human" is an interpretative schema of the West based on assumptions rooted in science. Its current use and common sense meaning are evidence of its ontological dimension. The process of living and learning certainly leaves traces in the anatomy and creates cultural conditioning that directly and indirectly influences an individual. To regard certain abilities as innate is to isolate them from the historical processes by which they emerge, and it is contrary to the dynamics of human development.

Thus, walking cannot be natural, while pedaling is considered to be something cultural, since both only happen through learning and in particular social circumstances. The same goes for the capacity for language. Speaking cannot be inborn, while writing is a result of culture, since in both there is a need for specific conditions for them to flourish. In this way, Ingold comes to the conclusion that the concept of an anatomically modern man is inefficient. Human beings, like all other life forms, are constantly changing. The human being is biologically a constant becoming intrinsically linked to its environment through development. The result of this change, for Ingold (2011: 7) is:

to invalidate once and for all the deep-seated assumption that the differences of language, body posture, and so forth, which we are inclined to call cultural, are superimposed on a pre-constituted substrate of human biological universals. We can no longer be satisfied with the superficial notion that all human beings begin (biologically) equal and end (culturally) very different. Consider, for example, this formulation of Geertz: "One of the most significant facts about us may be that we all begin with the natural equipment to live thousands of species of lives, but we end up living only one species" (1973: 45). My argument, against Geertz, is that human beings are not naturally pre-equipped for any kind of life; instead, the equipment they possess becomes, through a process of development, as they live their lives.

Accepting Geertz statement implies an idealized understanding that after attaining the anatomically modern state of human, human evolution is, in some

way, replaced by history, and at this point the boundary separating studies from the natural sciences from the studies of the human sciences is evident.

This separation was also emphasized by Descola (2011) who, observing the organization of a Natural History Museum, realized that in the grouping of objects, the spatial organization of the museum is conceived in accordance with the dualistic nature/culture scheme, which he uses to reevaluate these aspects in contemporary science.

The proposal of process and movement is present in other reflections of Ingold, reaffirming the uninterrupted flux of existence for an anthropological approach. Bringing art to the table, the author refers to Paul Klee's concept:

The processes of genesis and growth that produce the forms we find in the world we inhabit are more important than the forms themselves. "Form is the end, death," he wrote; "Shaping is movement, action. Shaping is life" (1973, see Ingold 2012: 26).

The form of the human being is neither definitive nor separable from the environment in which s/he lives, it is a continuous interaction between form and matter. Nature is not the brute state of things that is transformed by human action into cultural objects. It is concluded that the way humans *evolve* and *develop* their aptitudes is intrinsically related to the environment and is also a major concern for research focusing on "human" inter-relations with other beings, such as animals and plants. We will see that, in some systems of knowledge, these relations are often understood in terms of interactions of agents that mutually influence each other, that possess also humanity even though they are not "humans" in common Western sense.

Bringing together biology and culture, evolution, and history, Ingold takes away the centrality attributed to the human being as the transforming agent of nature in what we call history. The author states that history is a complex process of creative interactions between the human being and his or her circumstances. "History is the process in which men and their environments are at the same time and continually in formation, each in relation to the other" (Ingold 2006: 34).

"We study culture through culture"

One of the greatest works that addresses the concept of culture in contemporary anthropological thought is Wagner's (1975) *The Invention of Culture*, particularly the first three chapters. The relativization of anthropological analysis, through the recognition that anthropology itself is culturally made, calls into question the construction of the veracity of anthropological knowledge regarding how analyses and generalizations are themselves already culturally circumscribed.

Culture is the anthropologist's point of view and goal, and for Wagner anthropologists must abdicate from the alleged absolute objectivity to a relative

objectivity, in which they recognize their own culture in the construction of knowledge. "The implication of the idea of culture, the fact that we belong to a culture (relative objectivity), and that we must assume all cultures to be equivalent (cultural relativity), leads to the general proposition concerning the study of culture" (Wagner 1975: 3).

Culture is the point of convergence between researcher and researched through the understanding that each human group is similar to the other, because they are groups that produce culture, or, as previously stated, naturally identical although culturally different. For Wagner, anthropological knowledge is a dialogical process of understanding, in which the analyzed culture and cultural agents are amalgamated in the ethnographic text. The anthropologist must leave the boundaries of his or her own conventions and question them in the face of ethnographic data. For this to happen, the anthropologists need to simultaneously be aware of their own culture and his or her interlocutors' culture, and therefore, since culture is studied by culture, the result of the research is more like an invented culture. Invented according to the anthropologists' own anthropological expectations of what culture is, the departments and lines of their own research and the circumstances and problems encountered by the anthropologist in the field.

The study of anthropology is culture, and if the anthropology that wishes to be aware, and to develop its sense of relative objectivity, must come to this fact. The study of culture is in fact our culture; it operates through our forms, creates in our terms, borrows our words and concepts for its meanings, and re-creates us through our efforts (Wagner 1975: 16).

We can note that in common-sense meaning there is generally a distinction between culture as particular symbolic manifestations of a historically circumscribed people, and culture as an ideal of human refinement, the material transformation nature in a cumulative process. Anthropological studies have mostly shared their results among the academic community in a way that does not complicate the study of culture, and neglects the imposition of our own preconceptions on other peoples (Wagner 1975: 23). Wagner wonders what are systems of kinship, buying wives or witchcraft if not reflective conceptual impositions of ours? In the act of inventing another culture, the anthropologists invent their own, and in fact he or she reinvents the notion of culture itself (Wagner 1975: 4).

The recognition that culture is historically circumscribed does not mean to deny that other peoples do make significant distinctions between their creations and understandings of a domain that is, in a really simple translation, the reality that surrounds them. Wagner proposes that the main characteristics of cultures are not their cohesion, their adaptability to a medium or even their set of understandings. The "salient characteristics of culture" are convention and invention, the foundation of the dynamics between reproduction and renewal of cultural forms (Wagner 1975: 42). This dynamic process seems to me to be something

similar to Gregory Bateson's spiral in his *Mind and Nature* (1986). It is seen as a figure that holds its shape (that is, its proportions) as it grows into a dimension through addition on the side that is open. Here, we still have the processual character emphasized by Ingold in the relations of culture and history.

Referring to Charles Peirce's notion of symbols, Wagner said that symbols are non-static conventions that coexist with process of interaction with specific contexts of living. Symbols are alive and denote something more than themselves (1975: 42); they are conventions that innovate in perpetual processes of transformations, where convention subsists in the process of reinvention, and whereby innovation takes shape in the premises of the convention.

As a dialectical process of constructing meanings, culture exists in individuals and their motivations and relations as much as within new events and situations. Cultural transformations would arise from combinations of the context and the symbolic faculty, that through metaphor and analogies individuals articulate with meanings within new contexts. Innovation is internal to the process of conserving meanings, and at the same time enlarges, modifies and conserves them. The convention mediates innovation in emerging symbolic contexts, so that these processes are necessarily simultaneous and reciprocal.

The need for invention is given by cultural conventions. In Wagner's words "Every use of a symbolic element is an innovative extension of the association that acquires it through its conventional integration into other contexts" (Wagner 1975: 39). From this axiomatic statement one can conclude that meaning exists from its relations, contextually and historically circumscribed, and thus, the search for an absolute meaning is destined to fail.

Wagner's ethnography among the Daribi led him to propose that among them, what we can understand as culture or collective conventions of social life are given by humanity and the universe. Wagner proposed that among the Daribi there is no "culture" as a result of learning and accumulation of knowledge, or as a human transformation of nature. These propositions have influenced the work of Marilyn Strathern, Viveiros de Castro and Philippe Descola, who, when addressing indigenous cosmologies of New Guinea and America, emphasized that these peoples express different understandings about nature and culture which point to other ways of perceiving relationships with the environment.

Rethinking nature and culture

The main argument of Marilyn Strathern, Viveiros de Castro and Philippe Descola is that other people may develop other definitions equivalent to nature and culture, but that does not mean that they subsume the same contents or even have the same social relevance as in western thought. Without proper reflection, the categories of nature and culture can be transposed to natives and used by some anthropologists as if they were inherent in human conceptualization, from the inference of the "real." All three authors consider anthropological knowledge

to be circumstantial to its historical and cultural developments. The exegesis of native cosmologies would be incomplete and ethnocentric in a negative sense. It is necessary to personally question the assumptions upon which anthropology developed, particularly when living among others in a different style of life seems to be the main source for rethinking relations.

As Descola and other authors point out, if in the West, when we refer to our difference from the animal kingdom we speak in terms of cultural differentiation, by learning and manipulating the world in a way that is proper to the human being, we do not find the same parallel among Amerindians. In their animal and plant cosmogonies, they were once undifferentiated from humans (in appearance) and thus communicated with each other. Things such as fire, agriculture, ceramics and weapons were given or stolen by humans from other animals in the distant past.

For us, it is at least unusual to think of the origin of so-called "cultural" elements coming from species other than our own. In many cosmological narratives the speciation of beings has led to differentiation in their physical appearance. However, the qualities of being intentional agents who experience the world and live under social rules, performing rites, practicing shamanism, were preserved by some animals. Hence, there is a common place recurrence of statements by natives that the appearance of animals is like clothing and that inwardly they are "like us" or are "human." On this basis, Descola (2011: 45) states that:

Amerindian myths thus do not evoke the irreversible passage from nature to culture, but rather the emergence of natural "discontinuities" from a cultural "continuum of origin, within which humans and nonhumans were not distinguished with clarity".

In referring to the concept of animism, Descola recalls its difference to totemism. Totemism is based in the differentiated characteristics of other forms of life that serve as examples for the organization of social life. It operates by metaphorical analogy, so that the highlighted qualities are taken to delineate the social order. The specificities of a totemic group are defined by identifiable similarities between the group and the referent, whereby continuity is established by denotation. Animism differs from totemism because it does not deal with the extension of other animal characteristics to humans, but with the existence of a socio-morphic similarity between humans and other species that are differentiated by physicality. Animism conceptualizes an experienced world of relations of exchange and coexistence with other species, and encounters even with their own "human forms", as in the experiences of subjectification in shamanism. The result is the idea of humanity as a common condition of the species in question.

Beings are organized in collectivities by institutions and ways of life similar to the humans, these being differentiated in expression due to their bodily differences. According to Descola, this worldview is not representative of "minorities",

since it is identifiable in the Americas, Liberia and Southeast Asia (2015: 88). Certainly, animism is distinguished from other worldviews also by placing humans in relation to these animals in their “human” forms, furtive encounters in the forest, in dreams and by shamanic techniques that allow one to see other beings in their human form.

The axis of analysis of these cosmologies is evidently what is understood as an Eurocentric ontological aspect transformed with the scientific revolutions in an evolutionary naturalism. As such, nature is supposed to be a common domain between humans and other beings, in the sense that we are living expressions of a common material universe, we are biologically constituted of the same substrate. However, we humans differentiate ourselves by living in culture, and that serves to justify humans as unique to all expressions of life. In the Amerindian context, however, what we call nature is already populated by a multiplicity of individuals, subjects that interact by co-creating nature.

In Viveiros de Castro’s perspectivism, the main objective was to delineate an essential aspect of a relational form between humans and nonhumans that is recurrent in the Amazonian context and, according to the author of the concept, applicable in some cases to the Pan-Amerindian context. Ethnographies tend to show that this relation plays a central role in the indigenous cosmological/ontological axis, guiding the way of perceiving oneself and other beings.

Returning to what has already been said, in the so-called Eurocentric view, what essentially defines the distinction between human beings and other animals is humanity, understood as the sociocultural construction of reality. In the West, the similarity between humans and animals is physical, we are animals, but different. For Amerindians, according to Viveiros de Castro, humanity is the characteristic shared by both, the difference is actually in the physical form. So far, perspectivism is identical with animism. What perspectivism adds is fundamentally the relational character of this reality, pointing to the ways in which particular beings perceive the world and therefore interact in it. It is from the following definition of animism that Viveiros de Castro (2002: 361–362) affirms the differences of perspectivism;

The “elementary categories of social life” organize the relations between humans and natural species, thus defining a sociomorphic continuity between nature and culture, based on the attribution of “human dispositions and social characteristics to natural beings”.

This definition of animism presupposes an extension of social relations to the non-human realm, and in a Lévi-Straussian analysis, they oppose the “naturalistic” model in which human and non-human relations are only natural, by sharing a biome and the same biological needs. However, according to Viveiros de Castro, this definition of animism presupposes that non-human sociality can be interpreted as a projection of human sociality in the animal world, thus being anthropocentric and ethnocentric. Perspectivism proposes that

humanity extended to animals is not a mere projection of human society, but part of the ontological rooting of indigenous thought, where “culture” is a characteristic of the nature of beings. Moreover, perspectivism precisely adds the problematic of “perspectives” in inter-species encounters bringing reflections to the body as a differentiating point.

Viveiros de Castro proposes that while multiculturalism affirms a unity of nature through an objective universality of bodies with differences in cultures and meaning, indigenous multinaturalism affirms a unity of spirit and diversity of bodies. Hence we are equal to other animals in inwardness, beings who see themselves and act as subjects in the world and differ in nature. It is mainly a question of differentiation of bodies.

It is clear that perspectivism is not a kind of relativism, whereby each being-subject is endowed with a representation of the “real”. In his evaluation of the various Amerindian ethnographies, Eduardo Viveiros de Castro states that the way of representing the world is only one. This means that non-humans do the “same” as humans, hunt, fish, have chiefs, ritual houses, kinship relationships, etc. It is not through the way the subject sees that he or she is inseparable from his or her “body,” for every subject will have its group ruled by similar “institutions”, what changes is precisely what each being represents in the another’s point of view. This quality of perspective rarely extends to all species. It is aimed at animals with closer ties to the indigenous community, large predators, such as the jaguar, typical prey, such as some species of fish and game, and supernatural entities. These beings are often in a relationship with the human from their mythical origins, often playing the role of “owners” and connoisseurs of so-called “cultural” instruments essential to the current social life of human beings.

The first volume of Lévi-Strauss *Mythologiques* (2010) already exemplifies what is under debate. In the Kayapó, Timbira, Xerente and Apinayé myths about the origin of fire it is the jaguar who “knows” the bow and the fire, at the time when the humans did not use such instruments. Stealing or receiving them as a gift, humans learn such techniques with the jaguar who, in the various versions of the myth and at different times, communicates with the man in a friendly or aggressive manner. Their mythological roots place two fundamental elements of the predatory complex, the bow and the fire, not as the result of human creation, but rather as the result of encounters with this great predator and other animals that share the same environment.

Considering such relations and working among the Juruna, Tânia Stolze Lima (1996) points out that in the mythical sphere, there are common stories in which the boars become human and share moments with the Juruna when they drink *cauim* (fermented manioc brew) and smoke tobacco. The shaman could communicate with the boars’ shaman and establish a bond, somehow also ensuring good hunting. According to Lima, in the relational scope of human-animal-supernatural entities, what exists is not a single event or things perceived by different points of view, but rather two different events, because the subjects are of different bodies.

All beings “see” the world in the same way, what varies is the world they see because they inhabit different bodies/perspectives. What is blood to us is the *cauim* of the jaguar, the leaves of the cotton, the “salmon” of the salmon, which in turn “sees” itself as human. In Lima, it is stated that a shaman peccary is initiated into shamanism by a human and a human one is initiated by spirits, that is: in the shamanic universe, humans can represent for peccaries what spirits represent for humans. The issue of relational representations, such as the above example, reasserts a hierarchical aspect of these relations, particularly between prey and predator, changing positions depending on how the encounters occur, and which define the actions of subjects in relation to others.

Eduardo Kohn (2013) in the introduction of his book *How Forests Think*, recalling a night at the hunting camp recounts; “Sleep face up! If a jaguar comes, he’ll see you and you can look back at him and he will not bother you. If you sleep face down, he’ll think you’re *aikha* (prey; lit., “meat” in quichua) and he’ll attack”. Juanicu was saying that if the jaguar is capable of looking back – at a self like himself, in *you* – he will leave you alone. But if the person is representing an *it*, he/she might as well become dead meat (2013: 1). This kind of “pronominal” relation between species and the understanding of relational points of view is something that perspectivism certainly adds to the concept of Descola’s animism. My intention in using these arguments here is to exemplify the connections between ontological premises and the types of relations that are established with other species in daily life, what directly relates to processes of always becoming beings, of existing in relation.

Another example, one from the other side of the world, is captured in the reflections of Strathern (2014) inspired by Wagner’s work, specifically aimed to elaborate the notions of “nature” and “culture” of Hagen society, and evaluate the ethnological material that engaged these concepts to understand reality and gender relations through the dualism between the domestic (*mbo*) and the wild (*romi*). According to Strathern “among all the meanings that nature and culture have in the Western world, certain systematic selections are made when the same ideas are attributed to other peoples” (2014: 25). In the Hagen case, the relationship between ecology and society spelled through the notion of environmental control and the oppositions between biology and the anthropic in the formation of gender ideas are not exactly correlated with the ideas of the wild and domestic domain. Opposition between the fields is something that is increasingly revealed as belonging to the West, in which culture is *nomos* and *tékne*, nature is the given world, which precedes and succeeds us and which we manipulate.

This overlapping of our thinking models on indigenous peoples, which at first sight seem to be present in their organization and symbolism of dichotomous divisions, leads to an anthropology that only seeks parallel, but is based on universal human development, given that universality is attributed to parameters for symbolization that when detailed analyzed are distinct. The very difference between the individual and society can be treated in this way by placing the individual alongside nature, a human nature that is brought up by culture, its

“impulses” and “natural” forces that are modeled by living with the collectivities. In this game of ideas, it is necessary to clarify in detail, to exhaust the explanatory possibilities and exemplary or atypical situations in which such oppositions and dichotomies arise, since, as Strathern proposed, nature and culture can not be reduced to a single dichotomy even in Western thought.

It is with this understanding, and based on ethnological material that Strathern states that our uses of male and female in gender relations reproduces a dichotomous sense. “They represent an entity (the human species) divided into two halves, so that each is defined by what the other is not” (2014: 33). The author formulates a critique of Ortner’s work, particularly her claim that women would be closer to the realm of nature by bringing data where the man-society and woman-nature model contradict each other. Furthermore, Strathern (2014: 43) recalls Wagner’s work and the Daribi conceptions about these domains, to establish that among the Hagen the distinction between domestic and wild is considered innate, and not a creation of our ideas about reality.

Among the Daribi, the contrast between the innate and the artificial in the processes of particularization and collectivization occupies a different position from that of Western culture. Thus, the collective conventions of Daribi social life are considered given components of humanity and the universe, in which individuals improvise, differentiate and particularize themselves, while “we” emphasize the collectivization of controls that have to constantly act on individualizing and innate motivations. For the Daribi, there is no “culture” in the sense of artifacts and rules that represent a sum of individual efforts, nor a “nature” from which these elements would be formed.

By manipulating wild extra-social forms, men can influence the growth of domestic domains, and that already reveals an internal contradiction to a systematic opposition between these domains. This ability is considered just as innate as women’s capacity to beget children. The child as an individual is considered *mbo*, eats domesticated foods, and grows in a community; what leads Strathern to understand the notion of culture as a way to humanize the individual certainly makes no sense among the Hagen.

The author cites the example of the opening of Hagens’ gardens, when Hagens seek to reach agreement with the wild, not only through the manipulation and control of it. Strathern concludes that the *romi* can be understood as a category of power located outside the realm of creation and control, and thus a parallel between our conceptions and those of the Hagen is not possible. *Mbo* maintains an association with the act of planting and caring, with the distinction between the environment which humans and animals inhabit. For Strathern, the way the Hagen distinguish themselves from other human groups resembles our ways of defining culture. What certainly can not be transposed is the implicit sense of relations between nature and culture in the sense of manipulation, or even that a culture has a substratum of the so-called nature.

Ortner's homology between the domestic-nature and the cultural-public, supported by the argument that these oppositions "reflect a universal consciousness of domestic life as infra-social" (2014: 56) are reconsidered by Strathern. Strathern's ethnographic examples seek to demonstrate how, in certain contexts, the associations within these parameters are unsustainable, because men at certain times are associated with the domain of the wild-nature, and women with domestic-culture. She states that this is also true for the Eurocentric thought itself. Women in legends are associated with cultural goods, fire, handcrafts, and cooking; while men by the exercise of magic, recognized as an *mbo* domain, produce the crops, the pigs. With gender issues we can not fall into a reductionism that fits into oppositions as social-non-social or culture-nature. As Strathern (2014: 74) says:

Our own concepts provide such a convincing structure that when we come across other cultures that relate, say, a male-female contrast to the oppositions between the domestic and the savage or between society and the individual, we imagine that they are part of the same whole.

In their respective work, Descola, Viveiros de Castro and Strathern exemplify the possibilities of exploring the distinctions between nature and culture not only for the production of anthropological knowledge, but for the very elucidation that our methods of observation are inscribed in particular epistemologies. Anthropology thus becomes a dialogical knowledge that, while elucidating the ways of being and thinking of other peoples, allows us to better know our own ways of thinking and being. Certainly, Hagen and Amerindian understandings teach us as much about them as they do about ourselves.

Conclusions

Of course, all the references here have been used in order to reveal how much the production of knowledge is inscribed in its cultural developments. The separation between the natural and human sciences is, certainly, only one facet of our peculiar way of making inferences about the real from dual distinctions between a world of materiality and spirit, human action and nature, biology and the symbolic. That is the first step.

Anthropology is culture, and anthropologists recall that its capacity for analysis derives, ultimately, from the construction on a comparative basis to answer what defines humanity. Of course, the dialogical processes of constructing anthropological knowledge through ethnographic research reveal different meanings than ours, from which we question our own understandings. The ethnographies of Descola, Viveiros de Castro and Strathern show how, among other peoples, there is no parallel to our conceptions of nature and culture.

Amerindians seem not to look at the forest as the environment in which they as humans transform it into a culture, but as an environment inhabited by beings who see themselves in the world as subjects who learn and live culture through

their bodies. We can question intellectually and in practice the relationships that we develop with the environment in cultures whose interactions with other species view them as distinct agents that in their own interactions with us experience the same processes of formation and existence. Surely the forest would be a very different place if there were not, since times immemorial, the jaguar, anaconda, peccaries and “humans”.

The theoretical proposals of Ingold take the same direction toward a world of multiple agencies, where human is one among others. Giving agency to the world may reinforce an understanding that symbolic is actually a dialogical process whereby humans, other beings and environments exist simultaneously and are in continuous formation, each in relation to the other. Concurrent with questioning of the bases of the production of knowledge from an epistemology of science, we create the possibility to rethink the relations between humans and nonhumans toward a less anthropocentric description of culture.

References

- Bateson, G. (1986). *Mente e Natureza – A Unidade Necessária*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Descola, P. (2011). As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, v.01.02: 35–51, <http://www.ppgsa.ifcs.ufrj.br/evento/revista-sociologia-antropologia/>.
- Descola, P. (n/d). Más allá de la naturaleza y la cultura. *Cultura y Naturaleza*. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. Available in: <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/teoriasocialcontemporanea/578647752.Descola%20mas%20alla%20de%20la%20naturaleza...pdf>.
- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying “reality”. A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2).
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2000b). Gente como a gente: O conceito de homem anatomicamente moderno. *Ponto Urbe*. Edição 9, <http://www.pontourbe.net/edicao9-traducoes/213-gente-como-a-gente-o-conceito-de-homem-anatomicamente-moderno>.
- Ingold, T. (2006). Sobre A Distinção Entre Evolução e História. *Antropolítica*, Rio de Janeiro, n. 20, 17–36, http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_20.pdf.
- Ingold, T. (2015). Introdução a O que é um animal? *Antropolítica*, Rio de Janeiro, 22, 129–150, www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_22.pdf.
- Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Rio Grande do Sul, ano 18, n. 37, 25–44, jan./jun.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, B. (2009) Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’? *Anthropology Today*, Apr. vol 25 no. 2, 1–2.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *Mitológicas I: O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lima, T.S. (1996). O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *MANA*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, 21–47.
- Strathern, M. (2014). In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2002). O Nativo Relativo. *MANA* 8(1):113-148.

Wagner, R. (1975). *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

SUMMARY

From paradigm to paradox – contemporary mainstream theoretical reflections for fieldwork in lowland South America

This essay intends to address perspectives and reflections on nature and culture in the contemporary anthropological literature. Dialogically engaging with Ingold, Wagner, Viveiros de Castro, Descola and Strathern, I aim to demonstrate the implications of understanding culture as an axiomatic point of differentiation of human nature, or as re-elaboration of materiality through human action. This reflection calls us to rethink the Western scientific epistemology, along with its presupposed ontological order. Such questioning unfolds in the elaboration of the ethnographic text, which in turn is the result of a dialectical process that speaks not only of one culture, but of two, and especially of our gaze on the Other. In the ethnographic text, an anthropologist and a native are the potential locus of reproduction of their culture. Through this approach we extend the implications of epistemological concerns to fieldwork practices and to the art of understanding other knowledge systems.

Key words: epistemology, culture, perspectivism

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

JAKUB KOZAK 

Uniwersytet Gdański

Współcześni Indianie Ojibway Impresje z wyjazdu do Kanady

Kiedy latem 2016 roku razem z Magdą Bernat oraz Kamilem Szproncelem po raz pierwszy ruszałem w pozaeuropejski teren badawczy, zupełnie nie wiedziałem, czego się spodziewać¹. Jedno było pewne: wiedzieliśmy, że zależy nam na jak najpełniejszym doświadczeniu terenu, a także obserwacji nas samych w relacji z Innym. Tylko na ile Indianie w Ontario wciąż jeszcze odróżniają się od innych mieszkańców? Jak duży wpływ na ich rdzenną kulturę wywarła amerykańska kultura popularna? Na szczęście mieliśmy niezwykle, będących ogromnym wsparciem gospodarzy i dobrego odźwiernego, który przybliżył nam specyfikę ludu Anishinaabe (Ojibway), jak sami siebie nazywają rdzenni mieszkańcy okolicy jeziora Superior (Waldman 2006: 66).

Nasz wyjazd można podzielić na dwie części: oficjalną, polegającą na odbywaniu umówionych wcześniej spotkań za pośrednictwem naszego odźwiernego, oraz nieoficjalną, w której pogłębialiśmy nawiązane wcześniej kontakty, posługując się obserwacją uczestniczącą. Część oficjalna umożliwiła nam zdobycie ogólnej wiedzy o regionie, ludziach i tym, na jakim wizerunku własnej społeczności im zależy. Mieliśmy też okazję poznać motywy kryjące się za działaniami różnych

¹ Był to pierwszy pozaeuropejski wyjazd naukowy studentów etnologii z Uniwersytetu Gdańskiego. Obejmował pobyt głównie wśród Indian Ojibway w Kanadzie (London, Sudbury, Sault Ste. Marie wraz z rezerwatem Garden River oraz Wikwemikong na wyspie Manitoulin Island). Wyjazd odbył się w lipcu i sierpniu 2016 roku dzięki wsparciu oraz kierownictwu prof. dr. hab. Wojciecha Bębna. Zespół studencki stanowili Magdalena Bernat, Kamil Szpronceł i Jakub Kozak. Szczególne podziękowania należą się mieszkającym na miejscu prof. Józefowi Niesyto, Jarosławowi Lazorykowi i Januszowi Kamińskiemu za niezwykle gościnność, zaangażowanie, przewodnictwo i wsparcie merytoryczne.

walczących na rzecz Indian organizacji. Natomiast uczestniczenie w codzienności i życiu domowym Indian pozwoliło nam zrozumieć trapiące ich problemy, a także poznać, jak się kształtują relacje między nimi samymi.

Autentyczne, nieautentyczne...?

Jednym z pierwszych Indian, z którymi przyszło nam nawiązać kontakt, był elder Leo mieszkający w rezerwacie Garden River. Określeniem „elder” nazywa się każdego, kto posiadał mądrość życiową (Sault 1996). Zazwyczaj są to starcy, lecz definicja nie wyklucza osób młodych. Istotne jest to, że elderem nie można się mianować, tylko rozpoznaje go społeczność. Chwila, w której inni zaczynają przychodzić do kogoś po rady i nauki, jest momentem, w którym taki człowiek staje się elderem.

Z Leo spotkaliśmy się niemal natychmiast po zakwaterowaniu w Sault Ste. Marie. Chodziliśmy na spacer, w czasie których zbieraliśmy kamienie oraz zioła do ceremonii. Wówczas uczył nas medycyny lasu, opowiadał historie o duchach, a także pokazywał święte miejsca (góra Trap Rock). Razem z elderem Leo stworzyliśmy własny ceremonialny bęben i fajkę, a także uczestniczyliśmy w rytuale sweat lodge, czyli szałasie potów. Polega on na zebraniu się w ciasnym i niskim namiocie, w którego centrum umieszczane są rozgrzane w ogniu kamienie. Następnie polewa się je wodą, tworząc kłęby pary, w której jak w saunie pocą się uczestnicy ceremonii. Wydarzenie to ma charakter sakralny i oczyszczający, a w jego trakcie można podzielić się z innymi uczestnikami trapiącymi nas problemami. Z tego powodu bywa nazywany indiańską formą spowiedzi.

Elder Leo już od początku budził w nas, jako badaczach, pewne wątpliwości. Po pierwsze, ze względu na jego włoskie pochodzenie. Odkąd przynależność indiańska zaczęła przynosić wymierne korzyści (możliwość mieszkania w rezerwacie, dotacje i programy rządowe, specjalne prawa, np. do wyrobu tradycyjnego rzemiosła, połowu ryb), stała się ona przedmiotem prawnej ewaluacji i można się było o nią ubiegać. Każda indiańska społeczność w odpowiedzi na to wykształciła swoje reguły dostępu. Jedne są bardzo restrykcyjne, wymagające potwierdzenia indiańskiego pochodzenia, natomiast inne są niezwykle swobodne: wystarczy jedynie ogłosić, że czuje się bliskość z tradycjami danego ludu (Zimmerman 2003: 10–11).

Drugim elementem, który nas zastanawiał, była komercyjność. Nasz odzwierny dał się poznać jako osoba, która umie odpowiednio wycenić swój czas. Oprócz tego, że razem z małżonką sprzedawał swoje rękodzieło, prowadził też dla wszystkich zainteresowanych rodzaj aktywnych spacerów, które zwał *Medicine Walk*. W ich trakcie dzielił się indiańską kulturą z białymi. Na jednym z takich spotkań, na którym byliśmy, zjawili się wiele kobiet związanych z ruchem New Age, a Leo w swojej specyficznej czapce z trzema sterczącymi zeń piórami z nieskrywaną przyjemnością wchodził w rolę mistrza i oczarowywał je

opowieściami o magii skał i roślin. Nie walczył o zrozumienie czy szacunek dla tradycji, wyglądał raczej, jakby szukał poklasku.

Kwestia udostępniania wierzeń i zwyczajów indiańskich Europejczykom jest obszernym i kontrowersyjnym tematem, który uznaliśmy za bardzo ważne zagadnienie do dalszych badań. Część Indian zachowuje bardzo restrykcyjne stanowisko i twierdzi, że to, co indiańskie, powinno być praktykowane wyłącznie przez Indian i tylko w kontekście ich kultury oraz ziemi, natomiast inni zwyczajnie dostrzegli rosnącą podaż i postanowili wykorzystać okazję.

Na sposób gospodarowania wiedzą starszyny wpływa również słabnące zainteresowanie tradycją wśród samych Indian. Młodzi ludzie nierzadko wybierają naukę programowania czy biotechnologii zamiast dawnych mądrości. Brak następców zmusił wielu elderów do otwarcia się na każdego, kto poprosi o wiedzę, a nawet do aktywnego szukania słuchaczy (np. podczas festiwalów Pow-Wow). Niektórzy, przeczuwając nadchodzącą śmierć, zdecydowali się spisać swoją wiedzę (co jest dość odważne, bo zgodnie z tradycją święte mądrości powinno się przekazywać ustnie). Jednym z takich elderów był nieżyjący już Cal Sault, którego maszynopis mieliśmy możliwość przestudiować.

Kolejnym zaskoczeniem było to, że elder Leo zdawał się nie traktować niczego poważnie, również swoich rytuałów. Nieustannie żartował, wszystkie czynności wykonywał bardzo swobodnie, a podczas ceremonii sweat lodge nie czuło się jej sakralnego charakteru. Rozmienię się oczekiwania z rzeczywistością wytłumaczyliśmy sobie tak, że dla Indian sacrum przenika się z profanum, wszystko ma swojego ducha (nawet alkoholizm, bo o to też pytaliśmy), więc święta jest więc codzienność i święte są żarty. Teoria potwierdziła się, kiedy Magda została zaproszona na świętą ceremonię Women Circle. Można by się spodziewać, że towarzyszyć jej będą duchowe przeżycia, a w praktyce okazało się, że to po prostu okazja do poplotkowania między kobietami.

Tradycja ciągle żywa

Przekonanie o świętości otaczającego świata oraz swobodne i pogodne podejście do tej świętości przejawiali także inni rozmówcy. Wiara we wsparcie dobrych duchów, cykliczność życia i połączenie wszystkiego ze wszystkim nadawała egzystencji niezwykle pogodny wymiar. Doświadczaliśmy tego, odwiedzając eldera Williarda, który będąc wówczas w stanie żałoby, ciągle jeszcze współbiesiadował ze swoją zmarłą siostrzenicą, dzieląc się z nią posiłkiem przez wsypywanie jej porcji do ogniska. Jej dusza była wciąż obecna wśród nich, w wiecznym teraz. Jeden z Indian powiedział nawet, że jeśli nowo narodzone dziecko wcześniej umrze, to jego dusza zostanie przy rodzinie i wcieli się w kolejne, które się urodzi, dlatego – logicznie wnioskując – aborcja nie jest aż tak wielkim problemem.

Uniwersalnym symbolem, mitologiczną mapą opisującą indiańską rzeczywistość, jest tzw. *medicine wheel*, które tłumaczy się różnorako, od dosłownego: Koło Medycyny, po bardzo wyszukane: Krąg Życia. Przedstawia ono cykliczność

czasu podzieloną na cztery etapy. Może je rozumieć na wiele sposobów: jako pory roku czy dnia, etapy życia ludzkiego, ale również symbolicznie – jako składowe rzeczywistości, takie jak żywioły, cztery kolory skóry czy cztery elementy składające się na człowieka: duch, emocje, ciało i umysł (Sault 1996).

O tym, jak żywa jest nadal ta symbolika, przekonaliśmy się w czasie wizyty w Dan Pine's Healing Lodge, znajdującym się na terenie rezerwatu Garden River. Był to bazujący na Kole Życia ośrodek pomocy i odnowy fizycznej, mentalnej, duchowej i emocjonalnej, założony przez uzdrowiciela i człowieka mocy Dana Pine'a w wyniku inspiracji snem wizyjnym. Wspomnianą kosmologię odzwierciedlała nawet jego fizyczna struktura: wybudowano go na planie koła z czterema głównymi izbami, w centrum umieszczając palenisko – ogień jako kolejny święty symbol, połączenie ziemi z niebem, a człowieka z Wielkim Duchem, odpowiednik *axis mundi* (kanadyjskie przepisy zabroniły palenia otwartego ognia na posadzce w budynku, więc stworzono tam piecyk, jednak, aby zachować symbolikę łączenia ziemi z niebem, i tak poza budynkiem palono normalne ognisko).

Ogień jest jednym z najsilniejszych symboli badanych Indian. Zachowała się tradycja palenia świętego ognia podczas festiwalu Pow-Wow, a także instytucja firekeepera – opiekuna tego ognia. Podobnie tradycja przetrwał obyczaj przekazywania modlitw Wielkiemu Duchowi przez sypnięcie odrobiny tytoniu w ogień. Zachowało się także wiele innych rytuałów, które opisuje Basil Johnston (1990), np. Vision Quest – kilkudniowe wyjście na świętą ziemię, by pościć i medytować w oczekiwaniu na wizję swojego powołania (na górze Trap Rock widzieliśmy ślady obozowania, jak również małe ofiary z błyszczących przedmiotów składane lokalnym duchom zwanym *little people*). W czasie rozmowy z elderem Williardem otrzymaliśmy indiańskie imiona oraz tzw. *medicine bags* – święte zawiniątka. Znaleźliśmy też domniemane ślady po ceremonii Sundance oraz ludzi twierdzących, że ją przechodzili.

Wszystkie te drobne gesty i obserwacje potwierdzały to, że kultura indiańska wciąż jest niezwykle żywa. Zmienia się jej otoczek materialna, natomiast warstwa symboliczna pozostaje ta sama. Jako przykłady zmian wymienić można włączenie elementów plastikowych do tradycyjnych strojów tanecznych, korzystanie z kleju i gotowych prefabrykatów, a także narzędzi elektrycznych podczas wyrabiania świętych bębnow i fajek czy zastąpienie owoców cukierkami podczas ceremonii sweat lodge. Usłyszeliśmy też historię o tym, jak uczestnicy pogrzebu zamiast polać trumnę wodą użyli do tego coca-coli, ponieważ zmarły bardzo ją lubił.

Indianie w naszym regionie nie zastanawiali się, czy to, co robią, spełnia jakieś z góry ustalone normy, po prostu płynęli zgodnie z prądem kulturowej zmiany. Jeśli tak jest wygodniej i łatwiej, to dlaczego tego nie wykorzystać? To może być czynnik odgrywający znaczącą rolę w przyjmowaniu konsumpcyjnych przyzwyczajęń Europejczyków.

Ciemna strona asymilacji

Niestety jako Europejczycy „wzbogaciliśmy” indiańską kulturę nie tylko o coca-colę czy plastikowe kubeczki. Nasza ingerencja zintensyfikowała problemy nadużywania alkoholu, narkotyków, rozbicie rodzin, bezrobocie, choroby (cukrzyca, rak) i fale samobójstw. Te trudności życiowe są teraz, zaraz obok problemów ekologicznych, głównymi wyzwaniem, z którymi się zmagają Indianie. Ponadto ich tradycyjny tryb życia zdecydowanie nie sprzyja ani punktualności (*Indian time* – przyjdiesz, kiedy poczujesz, że teraz jest na to czas), ani pracy osiem godzin dziennie, ani roztropnemu prowadzeniu finansów. Tę trudną sytuację społeczno-gospodarczą opisali nam przedstawiciele ośrodków pomocy Indianom, wspomnianego Healing Lodge, ale też Indian Friendship Center wspierającego Indian miastowych w Sault Ste. Marie.

Z kolei podczas wizyty w Martyrs' Shrine oraz Huronia Museum w Midland mogliśmy prześledzić historyczne procesy kolonizacji i chrystianizacji, które niejako zapoczątkowały tę falę problemów. Szczególnie żywa w sercach Indian jest uraza za tzw. *residential schools*, szkoły zaprojektowane przez kolonizatorów z myślą o przyspieszeniu asymilacji. W praktyce cierpiało i umierało w nich wiele dzieci, siłą zabranych z plemienia i odizolowanych od rodzinnej kultury (Schmalz 1991). Przymusowa asymilacja rozbijała tożsamości młodych Indian jeszcze na przełomie XIX i XX wieku, a jedna ze sprzedających pamiątki staruszek powiedziała mi, że te szkoły działały również za jej życia. Niestety nie chciała kontynuować tego tematu. Nawet tak zdałoby się błahe rzeczy jak sprzedawane na tych straganach koszulki, młodzieżowe naszywki czy przypinki opowiadały historię dumy i tożsamości indiańskiej, budowanej często w opozycji do białego oprawcy.

Postawa roszczeniowa (nawet jeśli uzasadniona) wobec Kanadyjczyków spotyka się z próbami zadośćuczynienia od strony rządu, jednak są one nieskuteczne, za co w dużej mierze odpowiada brak zrozumienia specyfiki kultury indiańskiej. Rząd w zdecydowanej większości przypadków jedynie wypłaca pieniądze, czym tylko podtrzymuje bezrobocie, rozbicie społeczne, uzależnienia, niesamodzielność oraz wiarę w poczucie wyższości białych względem Indian.

Są jednak ludzie, którzy postanowili wziąć sprawy w swoje ręce. Aspiracją Paula Syrette'a, chiefa rezerwatu Garden River, jest rozwinięcie lokalnego przemysłu (tak właśnie powiedział), turystyki i innych usług, aby stworzyć miejsca pracy, doprowadzając tym samym do ekonomicznej wydolności i niezależności rezerwatów. Tymczasem wielu Indian nie jest jeszcze gotowych na przyjęcie idącej za tym zmiany stylu życia, a koncepcja industrializacji spotyka się z oporem motywowanym wiarą w świętość natury.

Lord Vader w pióropuszu

Optymizmu dodaje fakt, że wskutek różnorodnych starań, działalności ośrodków pomocy i silnych społecznych aktywistów oraz przede wszystkim dzięki dobrej woli i chęci dialogu powstaje coraz więcej miejsc, w których ludzie nauczyli się współpracować i z powodzeniem funkcjonują na styku dwóch kultur. Jednym z nich jest kościół katolicki w Wikwemikong, niezwykle barwny zakątek, gdzie przed wejściem stoi totem przedstawiający Trójcę Świętą, podczas mszy korzysta się z grzechotek i bębenków, na ścianach wiszą łapacze snów, a kapłan na ornamencie ma namalowane Koło Życia i orlim piórem rozdmuchuje dym z kadzidelka, w którym palą się święte, indiańskie zioła.

Drugim z takich miejsc był dom indiańskiej rodziny, z którą udało nam się spędzić więcej czasu. Choć wydawało się, że żyją i mieszkają tak jak my, już od progu nieustannie zaskakiwały nas mniej lub bardziej subtelne różnice. Nikt nie przyszedł nas powitać, nie zaproponował herbaty, nie wskazał krzesel, żeby usiąść... staliśmy w progu i nie wiedzieliśmy, co ze sobą zrobić, aż w końcu pojęliśmy, że oczekuje się od nas, że sami poczujemy się jak u siebie. Doświadczyliśmy na własnej skórze, że dzięki zetknięciu z innym człowiekiem uzyskuje dystans do zachowania właściwego w jego własnej kulturze, dostrzega, że to tylko jeden z wielu sposobów bycia w świecie, wcale nie jedyny słuszny.

Kolejnym zaskoczeniem był stopień nieuporządkowania panujący w domu, czym nikt się zupełnie nie przejmował. Podczas gdy w Polsce gospodynie często przepraszają za najmniejszą drobinę kurzu, tutaj dopiero na wyraźną prośbę, że brakuje miejsca na stole, przełożono górę rzeczy z jednego miejsca w drugie. W kuchni, żeby coś przygotować do jedzenia (nie zatroszczono się o nasze wyżywienie w sposób, w jaki oczekiwaliby się tego od polskiego gospodarza), musieliśmy położyć deskę do krojenia na szczycie innej góry rzeczy, bo nie było nawet gdzie tego wszystkiego przenieść.

Naczyń praktycznie się nie myło, tylko korzystało się z plastikowych. Na środku kuchni stał ogromny kosz na śmieci. Wrzucało się do niego wszystko, łącznie z plastikiem i kubeczkami po kawie, którą nagminnie pito w jednej z popularnych sieci barów i kawiarni. Mimo deklarowanego nastawienia proekologicznego zdawało się, że „nasi” Indianie nie zdawali się jeszcze rozumieć lub nie respektować faktu, że produkcja i konsumpcja plastiku szkodzi planecie. Ważne było dla nich to, co tanie i wygodne.

Swoboda panująca w domu była niezwykła. Ludzie, znajomi i rodzina wchodzili i wychodzili bez żadnego powitania, każdy robił to, na co miał ochotę i nic nikomu nie przeszkadzało. Pamiętam obraz chłopaka grającego w gry wideo, którego zobaczyliśmy pierwszy raz w życiu, i który tylko na moment podniósł na nas wzrok, po czym wrócił do grania, zupełnie się nami nie zainteresowawszy.

Byliśmy też świadkami tego, jak Indianie z wielką pasją i zaangażowaniem oglądali jakiś popularnonaukowy program o duchach. Gry wideo, telewizja oraz wszelkie nowinki technologiczne bardzo szybko zdobyły nieodporne, indiańskie

serca. Symbolem tego, jak popkultura wkradła się do domów Indian, zostanie dla mnie stojąca w salonie wielka figura Lorda Vadera z indiańskim pióropuszem na głowie.

Literatura

- Johnston, B. (1990). *Ojibway Ceremonies*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sault, C. (1996). *I can, I want, I will*. Hagersville, Ontario: maszynopis.
- Schmalz, P.S. (1991). *The Ojibwa of southern Ontario*. Toronto: University of Toronto Press.
- Waldman, C. (2006). *Encyclopedia of Native American Tribes*. Wydanie 3. New York: Infobase Publishing.
- Zimmerman, L.J., Molyneaux B.L. (2003). *Indianie Ameryki Północnej. Dzieje i plemiona. Wierzenia i rytuały*. Przeł. M. Betley. Warszawa: Świat Książki.

SUMMARY

The present-day Ojibway: Impressions from a trip to Canada

The purpose of this article is to share our impressions and experiences from the anthropological research focusing on the Ontario Ojibwa First Nation, which was our first expedition outside of Europe. We focused on the identity of this indigenous people, their culture preservation practices and processes of assimilation and Americanization taking place among the indigenous groups. Even though it is natural that changes occur, the question is: are those changes within the culture or against the culture? As it was merely our first approach to the field and the topic, the answers to those questions will be explored in detail during our next expeditions to the field.

Key words: Ojibway, Ontario, Canada, first research, impressions

ANNA HOSS 

Uniwersytet Warszawski

Nagie życie. Co różni pomoc od przemocy

RECENZJA

Maciej Ząbek (2018). *Uchodźcy w Afryce. Etnografia przemocy i cierpienia*.
Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Uchodźcy w Afryce. Etnografia przemocy i cierpienia to wyczerpujące studium fenomenu uchodźstwa na przykładzie sytuacji w Afryce Subsaharyjskiej. W szczególny sposób autor problematyzuje w nim kwestię międzynarodowych systemów pomocy humanitarnej, rozważając ich rzeczywiste strategie działań i skuteczność. Ponad czterystustronicowa publikacja stanowi syntezę wniosków z wieloletnich, terenowych badań etnograficznych. Prowadząc antropologiczną analizę zebranych danych, Maciej Ząbek uwzględnia wątki prawne, politologiczne, historyczne i socjologiczne. Tak szeroki zakres narzędzi i perspektyw sytuuje pracę, jak deklaruje sam autor, w nurcie interdyscyplinarnych studiów uchodźczych. Jej fundamentem, co wielokrotnie podkreśla, komentując metodologię swoich badań, jest doświadczenie pracy w terenie i akt bezpośredniej komunikacji z drugim człowiekiem. Wspomniane projekty badawcze realizował zgodnie z założeniami etnografii wielostanowiskowej George’a E. Marcusa. W książce znajdziemy jednak nie tylko opisy etnograficzne sensu stricto czy efekty pracy „gabinetowej”, ale i zbiór świadectw nieanonimowych bohaterów.

Publikację otwiera krótka historia uchodźstwa przednowoczesnego, w której autor przedstawia religijną genezę koncepcji ochrony uchodźców i idei azylu. Na tej podstawie wskazuje podstawowe przyczyny i źródła uchodźstwa oraz wartości i pojęcia kojarzone z osobą uchodźcy. Zjawisko to zestawia następnie

z narodzinami tzw. uchodźstwa „nowoczesnego”, a więc równoległego do rozwoju kapitalizmu. Jako główne źródło uchodźstwa Ząbek wskazuje działania wojenne. Szczegółowo omawia dwudziestowieczne konflikty zbrojne w Sudanie. Ich przyczyny i przebieg były bowiem kluczowe dla rozwoju idei ochrony uchodźców afrykańskich ze strony międzynarodowych organizacji, takich jak ONZ (Organizacja Narodów Zjednoczonych) wraz z UNCHR (Wysoki komisarz Narodów Zjednoczonych do spraw uchodźców) i OCHA (Biuro Narodów Zjednoczonych ds. Koordynacji Pomocy Humanitarnej).

Przykład sudański w kompleksowy sposób obrazuje problematyczność heteronormicznych praktyk pomocowych, które nie są dostosowane do lokalnego kontekstu kulturowego. Opisy ustroju państwa i jego systemu prawnego, wraz ze sposobami działania sądownictwa, więziennictwa, służb bezpieczeństwa i maszyny biurokratycznej czy systemową tolerancją przemocy wobec kobiet i dzieci, są punktem wyjścia do postawienia pytań o granice interwencji opartych na zachodnich koncepcjach etycznych czy o uniwersalny charakter praw człowieka.

Czytelnik poznaje afrykańskie szlaki migracyjno-uchodźcze przez historie siedmiu „poszukiwaczy azylu”: Jacoba Akola, Taddele, Melissy, Marlona, Jonasa, Rolanda i Masane. Zrekonstruowane opowieści umożliwiają zrozumienie dynamiki przemieszczeń z Sudanu, Etiopii i Beninu do Wielkiej Brytanii, USA, Polski czy Hiszpanii. W dalszej części autor rozważa komplikacje związane z pojęciem „uchodźstwa wewnętrznego”, odsłaniając obraz obozów wokół Chartumu, Kakumy i Dadaabu¹. Wreszcie uchodźców „obozowych” kontrastuje z „miejskimi”. Rozwijając antropologiczną analizę strategii życiowych na terenach wiejskich i w miastach, koncentruje się przede wszystkim na pojęciach nowoczesności i modernizacji. Wskazując ich miejsce w społecznym imaginariu młodych Afrykanów, krytycznie rozpatruje konsekwencje uwikłania kapitalizmu w ideę pomocy, ochrony i rozwoju.

Prezentując czytelnikowi wieloletni proces badawczy, Ząbek na bieżąco uświadamia mu bariery i wyzwania, jakie towarzyszą antropologowi w tego typu pracy: od ograniczania dostępu do informacji przez instytucje², po kłopoty w uzyskiwaniu zaufania migrantów i konieczność zrekonstruowania ich historii. Wreszcie akt „oddawania głosu” uchodźcom odbywa się też pośrednio, przez głęboką krytykę praktyk uprzedmiotawiania. Historyczno-kulturowy kontekst badań antropologicznych tego typu sprawia europejskiemu badaczowi wiele trudności, zarówno metodologicznych, jak i etycznych. Proponowana perspektywa – *antropologii/etnografii przemocy* – przyjmuje za główny punkt odniesienia kategorie o jednoznacznie negatywnych konotacjach takie jak tragedia, rozpacz, zagrożenie, cierpienie, niesprawiedliwość. Badacze przyjmujący ten paradygmat zakładają, że indywidualne i kolektywne doświadczenie przemocy intensywnie

¹ Kakuma i Dadaab to zarówno nazwy kenijskich miejscowości, jak i założonych tam obozów (Ząbek 2018: 331–333).

² Chodzi o instytucje nazywane przez Ząbka *wielkimi klastrami humanitarnymi*, jak UNCHR i OCHA, ale i lokalne komórki administracyjne (Ząbek 2018: 27).

kształtuje pamięć społeczną i materialne oraz niematerialne wyroby kultury. Z tej perspektywy interpretacja rzeczywistości bez uwzględnienia roli przemocy będzie zniekształcona (Ząbek 2018: 19). Figura badacza wylaniająca się z lektury to antropolog-rekonstruktor, często pracujący incognito, dążący do zachowania możliwie największej obiektywności.

Fenomen uchodźstwa, jak wskazuje Ząbek, ewoluuje od przednowoczesnych form nieinstytucjonalnych do tzw. uchodźstwa nowoczesnego, ukształtowanego wraz z ekspansją kapitalizmu z Europy do Afryki. Tak rozumiane uchodźstwo jest zjawiskiem nierozzerwalnie połączonym z przekształcaniem sposobów definiowania nowoczesnego, a więc narodowego państwa. W ramach instytucji państwa narodowego jednostka zostaje – ponownie – powiązana z terytorium. W XX wieku odbywa się to przez praktykę kontroli granic i nadawania tożsamości obywatela. Uchodźstwo jest więc możliwe wyłącznie w „narodowym porządku rzeczy” i „symbolizuje tryumf państwa narodowego” (Ząbek 2018: 58).

Europejski kolonializm tak intensywnie przekształcił praktyki migracyjne, że z XX wieku uczynił „stulecie uchodźców”: czasoprzestrzeni, w której jakakolwiek „ziemia niczyja” przestała istnieć, a życie poza terytorium jakiegokolwiek państwa nie jest już możliwe (Ząbek 2018: 59). Tę perspektywę autora można zderzyć z poglądem Giorgio Agambena, który twierdzi, że „uchodźca powinien być traktowany jako (...) pojęcie graniczne, radykalnie podważające zasady państwa narodowego” (Agamben 1994: 31). Zrozumienie tej zależności jest niezbędne do podjęcia rozważań o definicji nowoczesnego uchodźcy.

Kim jest uchodźca? Kimś, kto musi uciekać, kimś, kogo świat społeczny został zaburzony, kimś, kto zaburza ustalony wcześniej porządek (Ząbek 2018: 33), kimś, kto zyskał specyficzne *quasi*-obywatelstwo (Ząbek 2018: 58). Ząbek bardzo precyzyjnie i wieloaspektowo opisuje problemy i uwarunkowania związane z definiowaniem uchodźstwa. Rozpiętość terminologii stosowanej w literaturze przedmiotu jest kłopotliwa. Terminologia stanowi bowiem zarówno pretekst, treść, jak i efekt traktatów międzynarodowych. Te z kolei wpływają na decyzje o zakresie pomocy udzielanej uchodźcom i ich perspektywach na przeżycie. Punktem odniesienia dla szeregu wariantów rozumienia pojęcia uchodźcy jest definicja przyjęta w Konwencji Genewskiej w 1951 roku. Według tego dokumentu jest nim osoba, która:

na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych przebywa poza granicami państwa, którego jest obywatelem, albo która nie ma żadnego obywatelstwa i znajdując się, na skutek podobnych zdarzeń, poza państwem swojego dawnego stałego zamieszkania i nie może lub nie chce z powodu tych obaw powrócić do tego państwa (Ząbek 2018: 10).

Definicja ta ustanawiająca uchodźcę „statutowego” okazuje się być przedmiotem licznych sporów, w których rozważa się konsekwencje rozszerzania lub zawężania

jej zakresu oraz stojące za tym ideologie. Jej podstawowym mankamentem, pisze Ząbek, jest koncentracja wyłącznie na jednostce i pominięcie najczęstszych powodów uchodźstwa, a więc: wojen, kryzysów środowiskowych i ekonomicznych (Ząbek 2018: 69). Próba przyporządkowania konkretnego uchodźcy do jednej kategorii jest skazana na porażkę, ponieważ wspomniane czynniki nie wykluczają się wzajemnie, a wręcz mogą z siebie logicznie wynikać. Ząbek wielopłaszczyznowo rozważa również adekwatność pojęcia migracji ekonomicznych, a więc takich przemieszczeń ludności, które w europejskim imaginariu zdają się nie kojarzyć z „dostatecznym przymusem”, który uzasadniałby wyjątkową pozycję uchodźcy. Rozróżnia i charakteryzuje zjawiska uchodźstwa środowiskowego i ekologicznego:

przyczyny ekonomiczne, w tym rozmaite katastrofy środowiskowe, mogą należeć do uwarunkowań w podobnie bezwzględny sposób wypychających, co prześladowania na tle politycznym czy religijnym (Ząbek 2018: 55)

Wymienione etykiety unaocniają bezsensowność prób unifikacji grup migrujących przymusowo. Ich rozbieżność uświadamia czytelnikowi podstawową, a być może jedyną, wspólną właściwość wszystkich grup uchodźczych. Jest nią „różnicowane i wspólne doświadczenie wykluczenia, stresu, bycia w drodze, bezdomności i nadziei na lepsze jutro” (Ząbek 2018: 13). Sięgając do tekstu *Anthropology and the Study of Refugees* Barbary Harrell-Bond i Eftichii Voutiry i opierając się na koncepcjach Arnolda van Gennepa oraz Victora Turnera, Ząbek wskazuje, że w doświadczeniu uchodźstwa kluczowym jest aspekt liminalny: fakt przenikania przez kolejne strefy cierpienia i przemocy (Ząbek 2018: 19)

Niektórzy badacze postulują nawet rezygnację z opozycji uchodźca – nieuchodźca na rzecz kontinuum, np. stopniującego rozległość czy czas trwania doznawanej przemocy. W wielu dyskursach tożsamość uchodźców bywa wyznaczana z zastosowaniem kategorii *brudu*, w uniwersalnej kulturowo, normotwórczej dychotomii czystości i skalania. Mary Douglas w *Czystości i zmacie* nazywa ich „rodzajem brudu, rzeczą nie na swoim miejscu” (Douglas 1966, 2007). Ząbek zauważa z kolei, że uchodźca przybywa z miejsc „ubrudzonych” przez wojnę czy bezprawie, naznaczonych przez masakry, gwałty i zdrady, stąd sam może być „skalany” i „dlatego był i jest postrzegany zarówno jako ofiara, jak i zagrożenie” (Ząbek 2018: 43). Pod wieloma względami uchodźstwo bywa kojarzone z bezdomnością, głównie ze względu na akt wykluczenia i doświadczenie samotności (Ząbek 2018: 43). Z perspektywy historycznej warto przypomnieć, że w wielu kulturach – np. w starożytnym Rzymie – banicja była karą bardziej dotkliwą niż śmierć.

Za podstawowe źródło tradycyjnego uchodźstwa uznaje się wykluczenie wewnątrz grupy własnej, stosowane wobec jednostki zagrażającej porządkowi danej kultury. Bezsprzecznie „nowy uchodźca” jest więc w pierwszej kolejności desygnatem ambiwalentnych, samoaktualizujących się znaczeń. Sprzeczności wyraża choćby etykietowanie go jako zależnego, biernego czy bezradnego, a zarazem sprawczego, mobilnego, odważnego, samodzielnego, zdolnego do buntu.

Powszechność, jaka ma być właściwa prawom człowieka, oraz ich moralny charakter, są przedmiotem krytyki wielu dyscyplin. Ząbek problematyzuje ich koncepcję, zestawiając ją z wątkami motywacji i praktyk organizacji humanitarnych. Pytając o ich uniwersalność, już Hannah Arendt stwierdziła, że:

pojęcie praw człowieka, opierające się na rzekomym istnieniu istoty ludzkiej jako takiej, poniosło klęskę, gdy tylko jego wyznawcy stanęli po raz pierwszy przed ludźmi, którzy naprawdę stracili wszelkie właściwości czy więzy pokrewieństwa i pozostał im tylko zwykły fakt bycia człowiekiem (Arendt 2012).

Z kolei Agamben twierdzi, że uchodźca to figura, która „powinna stanowić wcielenie praw człowieka *par excellence*, a świadczy o zasadniczym kryzysie tego pojęcia” (Agamben 1994: 29). Natomiast Ząbek widzi w pojęciu narzędzie realizacji partykularnych interesów: „są tu często tylko pretekstem, pozwalającym państwom zachodnim naruszać zasadę suwerenności narodowej i angażować się w sprawy wewnętrzne państw trzecich w celach często dalekich od humanitaryzmu” (Ząbek 2018: 195).

Kanwą rozważań o „przemysle humanitarnym” jest – wspomniana wcześniej – instytucja UNHCR. Ząbek dokonuje krytycznej analizy jej działalności, przedstawiając szczegółowe przykłady. Odsłania uwikłanie organizacji w tzw. ekonomię moralną. Odczarowuje jej wizję jako elementu altruistycznego systemu pomocowego, kierującego się ideą niesienia pomocy o charakterze bezwarunkowym. Wskazuje, że korporacyjna struktura tego typu organizacji wymusza ich udział w konkurencji rynkowej i sankcjonuje etycznie wątpliwe relacje z systemami państwowymi, w najlepszym wypadku za pośrednictwem praktyk lobbingowych (Ząbek 2018: 73, 364).

Poziom finansowania tego typu instytucji jest, jak zauważa autor, proporcjonalny do głębokości kryzysu. Jednocześnie rezygnują one z projektowania – istotniejszych i trudniejszych – interwencji długofalowych. Ich strategię działania charakteryzuje cykliczność, którą Ząbek, za Elizabeth Dunn, ironicznie określa jako „od powodzi do posuchy pomocowej” (Ząbek 2018: 87). Niektóre praktyki koncernów humanitarnych wydają się zwracać przeciwko samodzielności uchodźców. Owa samodzielność wykluczałaby bowiem sens omawianej działalności pomocowej (Ząbek 2018: 83). Angażując się w chaotyczne, niekonsekwentnie działania kryzysowe, organizacje humanitarne często pogarszają sytuację. Jak twierdzi Agamben, „przyczyny tej impotencji leżą nie tylko w egoizmie i ślepotcie biurokratycznej maszyny, ale również w samych podstawowych pojęciach, które regulują wpisywanie tego[,] co przyrodzone[,] w porządek prawny państwa narodowego” (Agamben 1994: 28).

Autor konstatuje, że organizacje humanitarne są monopolistami w zakresie udzielania pomocy, wyraża się jednak przychylnie o szerokiej działalności misyjnej Kościoła katolickiego. Konsekwentnie wskazuje na hipokryzję klastrow pomocy, zaznaczając, że ich wycyzelowane działania wizerunkowe nieraz różnią się w drastyczny sposób od codziennej praktyki (Ząbek 2018: 23). Ostatecznie

proponuje interpretację humanitaryzmu w kategoriach ideologiczno-religijnych, wskazując na przeniknięcie jego mitologii w życie codzienne, w tym popkulturę. Zauważa, że fundamenty moralne i tendencje normotwórcze tego ruchu czynią z niego „świecką religię bez Boga”, która uzurpuje sobie rolę transgranicznego, ekumenicznego sumienia świata (Ząbek 2018: 45).

Twierdzi, że pomoc humanitarna realizowana jako „zobowiązanie moralne” czy „symbol oświecenia, cywilizacji i człowieczeństwa” jest przede wszystkim zaspokajaniem interesu własnego, co wprost nazywa „nową formą totalitaryzmu”. Dokonuje jej odważnego porównania z dziewiętnastowiecznymi projektami kolonizacyjnymi, które pod oświeceniowymi hasłami dokonywały aktów totalitarnej, grabieżczej eksploatacji. Jednostki są uwikłane w wielopłaszczyznową zależność z systemem, także emocjonalną. Autor zwraca uwagę na akt personifikacji UNCHR (Ząbek 2018: 344), który bywa nazywana „lepszym mężem” lub któremu przypisuje się cechy właściwe „matce i ojcu”. To znamienne, bo w afrykańskiej kulturze, konotuje zarówno szacunek i opiekę, jak i absolutną władzę.

Wyposażenie w zestaw nowych potrzeb i pragnień wyprodukowanych przez kapitalizm nie jest właściwe wyłącznie mieszkańcom Zachodu. Towarzyszące globalizacji upowszechnienie mediów dostarcza młodym Afrykanom substancji do wytwarzania fantazji o „możliwych życiach”, które miałyby czekać ich w Europie. W książce przedstawiono ambiwalentny portret młodego Afrykańczyka: osoby o ogromnych ambicjach, zdeterminowanej, która „chce być kimś za wszelką cenę” i jest pod wpływem „mody, obietnicy prestiżu, pozycji społecznej” (Ząbek 2018: 103). Autor uważa wręcz, że „kluczowym czynnikiem migracji w Afryce jest nie tyle głód ziemi, co pragnienie nowoczesnego życia, którego przykład daje Zachód” (Ząbek 2018: 119). W kolektywistycznych kulturach migracji podróż młodego mężczyzny jest normalnym, pożądanym epizodem o charakterze inicjacji. W celu, jakim jest skuteczna migracja, pokłada się zarówno nadzieje, jak i zasoby finansowe. Kształtuje on nie tylko historię pojedynczego migranta, ale i jego rodziny. Bliscy inwestują często w wyjazd jednego z członków tak, jakby był „rodzajem kolektywnej lokaty kapitałowej” (Ząbek 2018: 13).

W potocznym rozumieniu termin „Europa” obejmuje także tereny Stanów Zjednoczonych Ameryki, Australii, a nawet Japonii; przede wszystkim jest „krajem białych”. Symbolizuje nowoczesność oraz dobrobyt, stanowiąc też potencjalny przedmiot mobilności i sprawczości, które są dla Afrykanów ważnymi, pożądanymi wartościami. Dla wielu z nich świadomość możliwości wyjazdu i wyobrażanie sobie go stają się jedynymi stałymi elementami egzystencji, których nie naznaczyło piętno „tymczasowości”. Ważny jest nie tylko samo fantazjowanie o podróży, ale i świadomość, że ta praktyka jest niemożliwa do odebrania.

„Marzenie o migracji działa jak opium” (Ząbek 2018: 110), pozwalając wytrwać trudną relację z teraźniejszością, w którą – czego świadomi są młodzi – nie oplaca się inwestować. Fantazjowanie jest w pewnym sensie praktyką emancypacyjną, która podtrzymuje ich przy życiu i daje motywację do działania. Wyobrażona Europa jest stałym punktem odniesienia na horyzoncie znaczeń młodych Afrykanów. Rozumieją oni swoje położenie; wiedzą, że są wyzyskiwani. Żyją więc

w traumatycznym „pomiędzy”, w nieustannym oczekiwaniu na przyszłość, w piekle doraźnych rozwiązań i prowizorycznych przedmiotów. Kusząca wizja zmiany i realizacji tych części tożsamości, które w miejscu zamieszkania nie mają racji bytu, torują radykalną wyrwę między życiem możliwym a rzeczywistym, ostatecznie przyczyniając się do cierpienia.

Tworzy to relację bez wyjścia, w której system kapitalistyczny, odpowiedzialny za eksploatację Afryki, podtrzymuje jej stan przekupstwem mitu. Implantuje kody i znaki w obcą przestrzeń, gdzie powoli stają się „naturalnymi mitologiami”. Gorzkim przykładem „artefaktu nowoczesności”, innych niż oczywiste przedmioty codziennego użytku, są logotypy organizacji humanitarnych. Sumiennie piętnując każdy sprezentowany zasób, terrorem wymuszają pamięć tożsamości i zakresu siły darczyńcy-władcy.

Czym jest nowoczesność dla Afrykańczyka? Według Ząbka być może wartością samą w sobie, a na pewno bodźcem wabiącym do dużych ośrodków miejskich. Większe afrykańskie miasta funkcjonują jako „przedśionki nowoczesności”. Są pierwszym etapem podróży, a także przestrzenią równoległą bezpieczną i emancypującą. Od czego? Nudy, biedy i zacofania rodzinnej wsi. Lokalne dyskursy są kształtowane przede wszystkim przez idee modernizacji i nowoczesności.

W przypadku porażki wartości przypisywane „europejskiemu snowi” są źródłem przykrych konsekwencji ze strony wyjściowej grupy: ośmieszenia, wykluczenia, degradacji. Skuteczne zetknięcie się z „prawdziwą nowoczesnością” jest obarczone przytłaczającą presją, która czasem zaspokaja się rozwiązaniem symbolicznym. „Metaforyczna” podróż może zastępować „fizyczną” nie tylko poprzez fantazjowanie czy werbalizowanie planów, ale i drobne akty semiotycznego oszustwa. Ząbek przywołuje anegdotę o praktykach przesyłania rodzinie fotografii-pocztówek, na których migrant pozuje z cudzymi samochodami i domami, przedstawiając je jako swoje; czasem intencjonalnie kłamiąc odnośnie do miejsca pobytu. Konotacje, przytwierdzone do innego znaku, zaspokajają potrzeby obu stron.

Autor konsekwentnie i stanowczo broni relatywizmu kulturowego. Tłumaczy, że jego światopogląd naukowy „wynika z obserwacji terenowej, że nie tylko zwyczaje, ale i wartości są zmienne kulturowo i to z takiego stanowiska wynikało zawsze docenienie innych kultur”. Rzeczywiście, opowiedziane w *Uchodźcach w Afryce* historie dobitnie wykazują nieadekwatność wielu posunięć europejskich ruchów humanitarnych i krótkowzroczność w działaniach systemowych, w istocie realizujących cele hegemonii kulturowej białego człowieka pod sztandarami empatii, altruizmu i pomocy.

Z trudem przychodzi jednak uznanie relatywizacji pewnych form przemocy za przejaw „docenienia innych kultur”. Co prawda w całej książce autor nieznużenie uwrażliwia na nieoczywiste lub bagatelizowane formy przemocy, o tyle jego postawa zdaje się łagodnieć w kwestii kobiecej. Z jednej strony poddaje krytyce praktyki brutalnego okaleczania kobiecych narządów płciowych, z drugiej wspomina, że „zwyczaje te trzeba rozumieć w kontekście kultury, w której dziewictwo

jest święte”, i porównuje je do zabiegu obrzezania u mężczyzn, stosowanego w Europie (Ząbek 2018: 191).

O ile ten głos można próbować rozważyć jako nieporozumienie, o tyle nastawienie Ząbka do wątków feministycznych staje się dość klarowne, gdy omawia kwestię „prawa do życia”. Tam bowiem pozwala sobie na umieszczenie pośród „europejskich wyjątków do jego przestrzegania”: tortur, sterylizacji oraz kary śmierci... zabiegu aborcji (Ząbek 2018: 159). Twierdzi, że spod „ochrony życia” wyklucza się „życie poczęte” (sic!). Określenie to nie jest terminem naukowym, nie znajduje zastosowania w dyskusjach eksperckich; ponadto pochodzi ze słownika przedstawicieli radykalnych, antykobiecych organizacji religijnych typu anti-choice. Co znamienne, owo „życie poczęte” nie zostaje ujęte w cudzysłów, co autor czyni w stosunku do „efektu cieplarnianego” i „globalnego ocieplenia” (Ząbek 2018: 133).

Językowe niezręczności pojawiają się również w używanych wielokrotnie „falach”, „zalewaniach”, „napływach”, „masach” i „potokach” opisujących uchodźców czy stosowaniu nazwy nozologicznej zaburzenia psychicznego jako terminu mającego nadać czemuś pejoratywne znaczenie (Ząbek 2018: 39). Te nieścisłości, zapewne nieintencjonalne, mogą najdobitniej zilustrować, jak trudno jest performować nieskazitelną, konsekwentną i świadomą etycznie postawę. Tak jak wielokrotnie wspominał sam Ząbek – każdy pomagający popełnia błędy i w pewnym stopniu realizuje własne interesy.

Zarzucanie organizacjom humanitarnym przemocy i uwikłania w reguły gry rynkowej z pewnością nie jest bezpodstawne. Jako gracze na kapitalistycznym rynku bez wątpienia działają w sposób moralnie dwuznaczny, umacniając pozycje wciąż tych samych grup wpływu. Ich homeopatyczna obecność to narzędzie globalnej kontroli społecznej, które ułatwia opinii publicznej, konsumentom, wyborcom, oficjelom i decydentom unikanie nieprzyjemnych dysonansów. Monetyzacja cierpienia w modelu „społecznej odpowiedzialności biznesu” umożliwiła systemowi dalszą ekspansję i idącą za tym nieograniczoną eksploatację.

Deklarując wybór zjawiska przemocy jako podstawowego punktu odniesienia, autor zapowiada, że w swojej analizie rozwinię wątki psychologicznie. Ostatecznie jednak czytelnik ich nie odnajduje. Badacz nie przywołuje bowiem jakiegokolwiek psychologicznego modelu agresji, choć zagadnienie jest dogłębnie przebadane metodami empirycznymi. Powołuje się za to na konstatacje z dyscypliny o kontrowersyjnym statusie, czyli socjobiologii. Rezygnacja z twardych danych psychologicznych nie wiąże się też z zaprzestaniem retorycznego korzystania z określeń typu „mózgowe”, „naturalne”, „przyrodzone podstawy” (Ząbek 2018: 350–351). Tymczasem być może odniesienie się do psychologicznych modeli przemocy mogłoby dostarczyć nowych narzędzi pozwalających na szersze rozumienie problemu.

Trudno nie zgodzić się z autorem, kiedy ten apeluje o uznanie podmiotowości uchodźcy, który sam ma prawo określić, co odbiera jako przemoc, lub wskazać – odmienne od europejskich – sposoby życia. Jednak podstawowa wiedza o mechanizmie działania przemocy wskazuje, że ofiara rzadko jest jej świadoma,

potrafi ją nazwać lub jest w pełni przekonana, że chce zmienić swoje położenie. A przecież Ząbek wielokrotnie powołuje się na jedyną uniwersalną w tym kontekście według niego wartość: cierpienie.

Wspomniane optowanie za perspektywą skrajnie relatywistyczną wydaje się tu łączyć z ideą separatyzmu „rasowego”:

urzędnicy odchodzą od eksperymentowania z modną w Europie wielokulturowością i praktykują, na podstawie swoich wcześniejszych, długoletnich doświadczeń, zasadę etnicznej, religijnej i narodowościowej segregacji (...) separacja w oddzielnych, ogrodzonych sektorach to konieczność i norma w każdym z obozów, żadna integracja między nimi nie istnieje (...) separacja różnych grup etnicznych jest często jedynym sposobem zapewnienia pokoju w wieloetnicznych zbiorowiskach, co nie oznacza, że zupełnie eliminuje niebezpieczeństwo (Ząbek 2018: 350).

Czy idea separacji etnicznej jako metody przywracania ładu społecznego, wyrażana przez europejskiego badacza akademickiego, jest w istocie mniej przemocowa niż działania organizacji humanitarnych? Empatyczne apele o próbę zrozumienia poczucia krzywdy, frustracji, nienawiści u uchodźcy, którego kultura została „zdominowana przez odmienną cywilizację”, który doświadcza „historycznego rachunku krzywd” mogą – niekoniecznie intencjonalnie – kierować czytelnika właśnie do koncepcji separacji.

Ząbek bardzo sceptycznie podchodzi do swojego – bez wątpienia imponującego – zakresu wiedzy i doświadczeń. Podając czytelnikowi wyczerpujący, drobiazgowy materiał, nie proponuje gotowego rozwiązania, zostawiając mu pole do własnej refleksji. *Uchodźcy w Afryce* to głos przeciwstawiający się moralnej hipokryzji aktorów, partycypujących w międzynarodowej grze stosunków władzy. Konfrontuje czytelnika z moralnymi dwuznacznościami, wskazując, że proste rozwiązania i oceny są skazane na niepowodzenie. Wydaje się tylko, że Ząbek zapomniał zaznaczyć, że w tragicznym labiryncie uchodźstwa, gdzie próby „ucieczki od nieszczęść prowadzą tylko do nowych cierpień”, uczestniczymy też my wszyscy.

Literatura

- Agamben, G. (1994, 2010). *My, uchodźcy*. Przeł. K. Gawlicz. W: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej* (s. 25–34). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Arendt H. (2012). *My, uchodźcy*. Przeł. M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna. W: H. Arendt, *Pisma żydowskie*. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos, 299–310.
- Douglas, M. (1966, 2007). *Czystość i zmaza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ząbek, M. (2018). *Uchodźcy w Afryce. Etnografia przemocy i cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Informacje o autorach

Tarzcycjusz Buliński – antropolog, profesor Uniwersytetu Gdańskiego, kierownik Zakładu Etnologii i Antropologii Kulturowej w Instytucie Archeologii i Etnologii UG. Zainteresowania: antropologia szkoły, antropologia dziecka, edukacja międzykulturowa, etnologia Indian Amazonii, teoria i metodologia antropologii.
E-mail: tarzcycjusz.bulinski@ug.edu.pl

Mariusz Kairski – antropolog, adiunkt w Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia i historia Indian Ameryki Południowej i Środkowej, etnologia Indian Amazonii, w szczególności ich szamanizm, etnohistoria, ekologia kulturowa.
E-mail: mariusz.kairski@gmail.com

Felipe Vander Velden – antropolog, profesor Uniwersytetu Federalnego San Carlos w Brazylii. Zainteresowania: relacje człowiek – zwierzę wśród ludów rdzennych Amazonii, obejmujące takie dziedziny jak polowanie, hodowla, handel czy wiedza tubylcza na ich temat. Prowadzi badania terenowe wśród Indian Karitiana (Tupi-Arikém) i Puruborá (Tupi-Puruborá) w zachodniej Brazylii.
E-mail: felipevelden@yahoo.com.br

Anna M. Przytomska-La Civita – antropolożka kultury, doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania: antropologia natury, antropologia medyczna, antropologia historyczna, szamanizm, etnologia Ameryki Południowej.
E-mail: przytoa@gmail.com

Wojciech Bęben – antropolog, profesor zwyczajny w Instytucie Archeologii i Etnologii na Uniwersytecie Gdańskim. Zainteresowania: tradycyjne wierzenia, systemy wartości, kultura materialna i zagadnienie tzw. sztuki wśród rdzennych ludów Nowej Gwinei, Oceanii i Australii, etnologia Aborygenów, etnologia ludów Nowej Gwinei i Oceanii.
E-mail: wojciech.beben@ug.edu.pl

Magdalena Radkowska-Walkowicz – antropolożka kultury, socjolożka, doktor habilitowana, kierowniczką Zakładu Antropologii Medycyny i Cieleśności w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Członkini Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem UW. Zainteresowania: antropologia ciała i medycyny, kulturowe wymiary technologii reprodukcyjnych, badania nad dzieciństwem i adolescencją, antropologia literatury.
E-mail: m.walkowicz@uw.edu.pl

Anna Krawczak – doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej UW, od 2013 roku członkini Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: antropologia medycyny, childhood studies.
E-mail: anna.krawczak@nasz-bocian.pl

Katarzyna Linda-Grycza – antropolożka i etnolingwistka, adiunkt w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia Europy (zwłaszcza mniejszości kulturowe i etniczne), antropologia wizualna, antropologia widowisk, kultura popularna w Indiach. Działaczka w organizacjach pozarządowych i lektorka języków obcych.
E-mail: katarzyna.linda@ug.edu.pl

Mariusz Filip – antropolog społeczny, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania: antropologia tożsamości, religii i historii, etnologia Pomorza, teoria i metodologia antropologii.
E-mail: mfilip@amu.edu.pl

Anna Gańko – doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: sposoby konstruowania narracji wspomnieniowych, badania nad pamięcią, metody badania miasta, antropologia krajobrazu.
E-mail: and.ganko@gmail.com

Virgílio Bomfim Neto – antropolog, doktorant na Uniwersytecie Federalnym Pernambuco w Brazylii. Zainteresowania: relacje człowiek – roślina wśród ludów rdzennych Amazonii, relacje etniczne i kolonialne, szamanizm, etnologia Indian z rodziny językowej pano.
E-mail: abomfim.virgilio@gmail.com

Jakub Kozak – absolwent etnologii na Uniwersytecie Gdańskim. Zainteresowania: szamanizm, antropologia religii, psychologia kulturowa, mitologia, archetypy. Podróżnik, uczestnik wyjazdu naukowego studentów etnologii UG do Kanady (2016). Długoletni współpracownik Studenckiego Koła Naukowego Etnologii UG.
E-mail: info@jakubkozak.com

Anna Hoss – studentka Instytutu Kultury Polskiej oraz Wydziału Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego; członkini Koła Naukowego Psychoterapii „DIALOG”. Pracuje jako asystentka i eksperymentatorka w projektach badawczych z zakresu psychologii. Interesuje się interdyscyplinarnymi kontekstami zdrowia, choroby i dzieciństwa, a zwłaszcza ich związkami z językiem.

E-mail: a.hoss@student.uw.edu.pl