

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 2

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2016

Redaktor naczelny: Tarzycjusz Buliński (UG)
Z.ca naczelnego: Mariusz Kairski (UG)
Sekretarz redakcji: Katarzyna Linda-Grycza (UG)
Zespół redakcyjny: Inga Kuźma (UŁ)
Kamil Pietrowiak (UWr)
Jacek Splisgart (UG)
Filip Wróblewski (UJ)
Redaktorzy tematyczni: Karolina Bielenin-Lenczkowska (UW, językoznawstwo)
Anna W. Brzezińska (UAM, rzemiosło i kultura tradycyjna)
Marta Rakoczy (UW, filozofia, kulturoznawstwo)
Tomasz Rakowski (UW, antropologia medyczna)
Redaktorzy językowi: Karolina Kuberska (angielski)
Jerzy Toczek (polski)

Recenzenci w roku 2015:

Wojciech Bęben, Anna W. Brzezińska, Robert A. Dul, Anna Engelking, Katarzyna Kaniowska, Grażyna Kubica-Heller, Bogumiła Lisocka-Jaegermann, Katarzyna Marciniak, Helena Patzer, Marta Rakoczy, Sławomir Sikora, Anna Szymoszyn, Kacper Świerk, Dorota Wolska, Marek Ziółkowski

Skład i łamanie: Mariusz Szewczyk

Projekt okładki i stron tytułowych: Filip Sendal

Na okładce: Salima wraca z wizyty u krewnych męża. Kirgizi, obwód tałaski, region Kara-buura, Kirgistan (fot. S. Pietrowiak 2009)

Publikacja sfinansowana z 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

Adres strony internetowej: www.etnografia.ug.edu.pl

© Copyright by Uniwersytet Gdański

ISSN 2392-0971

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

Spis treści

| | |
|--|---|
| <i>Tarzcycjusz Buliński</i> | |
| Antropologia: metoda, teoria, doświadczenie osobiste | 5 |

STUDIA I ROZPRAWY

Studia

| | |
|--|-----|
| <i>Justyna Szymańska</i> | |
| Wiara, nadzieja, autorytet. Praktyki uzdrowicielskie na Podolu Wschodnim | 17 |
| <i>Karolina Kuberska</i> | |
| <i>Sobreparto</i> and the lonely childbirth: Postpartum illness and embodiment of emotions among Andean migrants in Santa Cruz de la Sierra, Bolivia | 47 |
| <i>Piotr Hus</i> | |
| Wspólnota znaczeń czy nowoplemię? Etnograficzne badania warszawskiej społeczności couchsurfingowej | 73 |
| <i>Ewa Hübner</i> | |
| Wypisywanie życia. Etnograficzne spotkanie z Walerią Prochownik – pisarką z żywieckiego Sporysza | 101 |

Metody

| | |
|---|-----|
| <i>Łukasz Kaczmarek</i> | |
| Między <i>survey research</i> a obserwacją uczestniczącą: rozdarcia metodologiczno-tożsamościowe w polskiej etnologii/antropologii kulturowej w XXI wieku | 123 |
| <i>Zofia Sokolewicz</i> | |
| Badania terenowe jako gwarancja empiryzmu antropologii? | 137 |

| | |
|------------------------------|-----|
| <i>Andrzej Paweł Wejland</i> | |
| Siedem ideałów | 145 |

| | |
|---|-----|
| <i>Filip Wróblewski</i> | |
| Kwestionariusze etnograficzne i prawo zadawania pytań | 149 |

Spojrzenia

| | |
|--|-----|
| <i>Sylvia Pietrowiak</i> | |
| Błędné koło błazna, czyli krok wstecz z letniej kuchni Gulnary | 177 |

| | |
|--|-----|
| <i>Katarzyna Wala</i> | |
| Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. I) . . . | 189 |

Inspiracje

| | |
|--|-----|
| <i>JoAnn D'Alisera</i> | |
| Teren marzeń. Antropolog daleko w domu (przeł. M. Żerkowski) | 211 |

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

Notatki, przebłytki, impresje

| | |
|--|-----|
| <i>Jędrzej Lichota</i> | |
| Inna strona ludowej muzyki (dziennik terenowy – fragmenty) | 235 |

Recenzje i sprawozdania

| | |
|---|-----|
| <i>Justyna Schollenberger</i> | |
| Władza (z) papieru – sposoby działania dokumentów pakistańskiej biurokracji | 241 |

| | |
|--|-----|
| <i>Marcin Gołąb</i> | |
| Tony papierów, tomy analiz. O biedzie, urzędnikach i biurokracji w Indiach | 249 |

| | |
|---|-----|
| <i>Agata Agnieszka Konczal</i> | |
| W cieniu Białowieskiej Puszczy. Studium z antropologii ekologicznej | 257 |

| | |
|--|-----|
| <i>Aleksandra Paprot</i> | |
| Kreowanie tożsamości regionalnej oraz lokalnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych (ze szczególnym uwzględnieniem Żuław i Powiśla) – relacja z badań | 265 |

| | |
|--|-----|
| Informacje o autorach i tłumaczach | 271 |
|--|-----|

TARZYCJUSZ BULIŃSKI
Uniwersytet Gdański

Antropologia: metoda, teoria, doświadczenie osobiste

Czym jest antropologia? Metodą? Modelem poznania? Sposobem życia? Odpowiedzi są rzecz jasna rozmaite i nawiązują do nich nieprzypadkowo, albowiem drugi tom „Etnografii” przepajają trzy wątki do nich się odnoszące. Skrótowno można je określić jako: 1) pytanie o specyfikę sposobu poznania w antropologii, która wpływa na tożsamość dyscypliny, 2) pytanie o teorie pozwalające przekraczać granice dyscypliny oraz 3) pytanie o rolę i wagę doświadczenia osobistego w antropologii.

I

Zacznijmy od kwestii wpływu metody etnograficznej na tożsamość dyscypliny. Dyskusja to rzecz jasna nienowa, w „Etnografii” zyskuje następny przyczynek w postaci tekstu Łukasza Kaczmarka pt. *Między survey research a obserwacją uczestniczącą: rozdarcia metodologiczno-tożsamościowe w polskiej etnologii/antropologii kulturowej w XXI wieku*. Autor przedstawia w nim swoją opinię na temat metodologicznej świadomości środowiska polskich antropologów i etnologów. Stawia mocną i zapewne nieco kontrowersyjną tezę o prymacie w polskiej etnografii badań typu *survey research* (bardziej sformalizowanych, np. wywiad kwestionariuszowy) nad badaniami opartymi na uczestniczeniu (mniej sformalizowanych, np. obserwacja uczestnicząca). Kaczmarek wskazuje, iż w Polsce niesłusznie za rdzeń etnografii uznano badania typu *survey research*, podczas gdy fundatorzy nowoczesnej antropologii, z Bronisławem Malinowskim na czele, jądra etnografii upatrywali (i upatrują nadal) w praktykach badawczych umożliwiających uczestniczenie etnografa w życiu badanych społeczności. Ta rozbieżność znacząco przyczyniła się do sytuacji, w której antropologia w Polsce – wg autora – musi „udowadniać” swoją metodologiczną naukowość przed przedstawicielami nauk posługującymi się bardziej sformalizowanymi technikami, np. psychologami czy socjologami. A to z kolei pociąga za sobą szereg trudności instytucjonalnych i organizacyjnych, przed którymi stają dziś polscy adepci antropologii.

Tekst Kaczmarka opatrujemy komentarzami dwóch ważnych postaci polskiej antropologii, które na problem przywołany przez autora spojrzały poprzez

pryzmat swoich bogatych doświadczeń i szerokiej wiedzy metodologicznej. Zofia Sokolewicz, jedna z kluczowych osób dla rozwoju etnologii w Polsce, w tekście pt. *Badania terenowe jako gwarancje empiryzmu antropologii?* ujęła kwestię wpływu metody na tożsamość antropologii w szerszym kontekście, odnosząc się do swego ogromnego doświadczenia naukowego. I pokazała, że pytanie Kaczmarka jest współczesnym wariantem pytań istniejących już wcześniej w obrębie dyscypliny. Za każdym razem poszczególne rewolucje teoretyczne obiecywały „ziemię obiecaną” poznania Innych, która okazywała się tą „wyśnioną” tylko przez czas jakiś, aż do następnego „przewrotu”. Wskazała, że rozważania na temat metod są zawsze zakotwiczone w modelu nauki tkwiącym u ich podstawy, więc rozważania na temat *survey research* i obserwacji uczestniczącej są w rzeczywistości rozmową o modelu uprawiania antropologii. I stąd też rozbieżności w pojmowaniu etnograficznych sposobów badania w różnych okresach historycznych. Zaś to, co wydaje się wiodącym motywem naszych czasów, to idea doświadczania, upodmiotowienia badanych i zażyłości z nimi (uobecniana w tekście Kaczmarka ideą obserwacji uczestniczącej).

Andrzej Paweł Wejland w tekście pt. *Siedem ideałów*, korzystając ze swej znajomości metod zarówno antropologii, jak i nauk jej pokrewnych, precyzyjnie sytuuje kwestię postawioną przez Kaczmarka w kontekście współczesnej metodologii nauk społecznych. Ujmuje ją za pomocą siedmiu metodologicznych ideałów, do których osiągnięcia zwykle dążymy. Dzięki temu zagadnienie postawione przez Kaczmarka przedstawia w nowym porządku, proponuje jego częściową korektę, lecz nie uchyla samego pytania i – co najważniejsze – samej dążności do jego zadania. Podtrzymuje więc wartość pytania o to, jak coś należy robić. Warto więc pytać nie tylko o to, „jak badać?”, ale także i o to, jak to robić antropologicznie, i czy antropologiczny sposób poznania w ogóle istnieje, a jeśli tak, to na czym polega jego specyfika? Troska o ideały tego, jak coś robimy, wydaje się ciągle aktualna.

Sądzę, że pytanie zawarte w tekście Kaczmarka jest ważne, a pokoleniowo wręcz niezbędne. Kim jesteśmy my, polskie antropolożki, polscy antropologowie? (A może etnografki i etnografowie?) Co buduje naszą tożsamość? Gdzie wyznaczamy naszą granicę? Ci, którzy więcej doświadczyli, więcej wiedzą i rozumieją (Sokolewicz, Wejland), mówią nam, że warto o to pytać, nie dlatego, żeby dojść do prawdy, lecz po to, aby poznać siebie. Czy nasze pokolenie – to ukształtowane w czasie transformacji systemowej przełomu wieków (lata 90. XX w. i pierwsza dekada XXI w.) – przyswoiło teoretyczną różnorodność humanistyki przełomu wieków, lecz na poziomie badań etnograficznych używa technik *surveyopodobnych* zbudowanych dla innej epoki i dla innego modelu nauki? A może *survey research* naszych czasów jest inny? Może jest metodologicznie odrębny względem tego, czego uczyliśmy się na studiach? Jak nieobecność w polskiej etnologii tradycji intensywnych badań terenowych (które realizowało bardzo niewiele osób) wpłynęła na to, kim jesteśmy? Czemu nie mamy współczesnych polskich książek o doświadczeniu terenowym? Jedyne publikacje Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej i długo długo nic? A może nie są one nam

potrzebne? Agnieszka Halemba (2011) opisywała, jak na studiach w Anglii, a potem w czasie badań na Syberii, musiała wręcz odzwyczajając się od prowadzenia surveyu. Ale czy nie jest to także swego rodzaju mit? Obraz ukuty właśnie na podstawie naszej edukacji, lektur w stylu Rabinowa czy Barleja? Mit, który zderza ze sobą światy technik sformalizowanych i niesformalizowanych? Mit, który jest ważny dla budowania tożsamości właśnie, ale nie przekłada się na praktykę badawczą? Jest przecież już wielu polskich młodych badaczy wykształconych w anglosaskim czy frankofońskim systemie akademickim. Czy dla nich także tego rodzaju dychotomie coś wnoszą dla sprawy? Czy pomagają w definiowaniu siebie, swoich badań, projektów, książek? Jestem pewien, że takie pytania warto zadawać. Nasze pokolenie nie przeżyło takich gorących dyskusji, o których wspomina Sokolewicz. Ostatnią wielką debatą w polskiej antropologii był postmodernizm lat 90. XX wieku. Teraz trochę czekamy. Inne sprawy wybijają się na plan pierwszy: wymogi administracyjne, finansowanie, granty... Owszem, czasami dyskutujemy. O antropologii zaangażowanej, o miejscu antropologii w życiu publicznym, o etnografii opartej na współpracy. Ale wydaje się, że – jak na razie – nie zajmują one centralnego miejsca w świadomości i praktykach polskich antropologów. Nie „zmuszają” każdego z nas do zajęcia stanowiska w wytyczonych przez nie szrankach. Można działać i myśleć poza nimi. Być może jeszcze nie czas...

Mam nadzieję, że zarówno tekst Kaczmarka, jak i komentarze sytuujące go w szerszym kontekście będą stanowić zachętę do osobistego wypowiedzenia się w tym względzie. Gorąco do tego namawiam.

II

Przejdźmy teraz do drugiego wątku, tj. do teorii pozwalających przekraczać granice dyscypliny, teorii będących inspiracją. To ważny wątek w definiowaniu antropologii. Nieprzypadkowo w jej tradycji nader chętnie przywoływane są wszelkiego rodzaju metafory obrazujące antropologię jako gałąź wiedzy notorycznie przekraczającą granice dyscyplinarne i poszukującą inspiracji wszędzie tam, gdzie tylko to możliwe. Antropologia jako kłusownictwo intelektualne (Clyde Kluckhohn), antropologia jako przekładanie jednych form życia na drugie (Clifford Geertz) to tylko te najbardziej znane metafory. My antropolodzy lubimy definiować samych siebie jako otwartych pod wieloma względami.

Dlatego też ważny wydaje mi się fakt, że w niniejszym tomie „Etnografii” pojawiły się dwa teksty odnoszące się do koncepcji teoretycznych stosunkowo mało obecnych w polskiej antropologii, a które wydają się w niej nader potrzebne. Myślę tu o koncepcji Michela Foucaulta oraz o propozycji teoretycznej Tima Ingolda. Obaj myśliciele są sytuowani w odrębnych paradygmatach myślowych i obaj też dostarczają odmiennych narzędzi do badania świata, tym niemniej łączy ich jedno – obaj z łatwością przekraczają granice dyscyplinarne, oferując w swych pracach przebogate instrumentarium poznawcze dla adeptów różnych gałęzi wiedzy.

Sytuacja ich recepcji w polskiej antropologii jest odmienna. O ile myśl Foucaulta jest dobrze rozpoznana na poziomie teoretycznym i pojawia się często przy okazji analiz koncepcji oraz problemów ogólnych, to została ona prawie zupełnie zarzucona, jeśli chodzi o zastosowania praktyczne odnośnie do analiz samego materiału terenowego oraz wywołujących go narzędzi badawczych¹. Wydaje się, że w polskiej antropologii koncepcja Foucaulta jest blisko stania się teorią klasyczną, tj. taką, którą znają i cytują wszyscy, lecz mało kto ją stosuje w konkretnych zagadnieniach metodologicznych i terenowych. Tę lukę próbuje wypełnić tekst Filipa Wróblewskiego pt. *Kwestionariusze etnograficzne i prawo zadawania pytań*. Autor przy użyciu kategorii Foucaulta, Flussera i Goody'ego analizuje okoliczności powstania i konsekwencje funkcjonowania klasycznego narzędzia badawczego etnografów – kwestionariusza. Opisuje, jak to narzędzie w niejawnym sposób wpływało na samych badaczy, badanych oraz uzyskiwaną wiedzę (na proces jej wywoływania, konceptualizowania i porządkowania). Słowem, jak technika badawcza zwrotnie wpływała na metodologię, a nawet i na epistemologię. Kwestionariusz w ujęciu Wróblewskiego przestaje być neutralnym narzędziem, a staje się medium, z całym bogactwem semantycznym i epistemologicznymi konsekwencjami tego terminu. Tekst ten tworzy interesujący dwugłos z omówionym powyżej artykułem Kaczmarka traktującym przecież właśnie o badaniach z użyciem kwestionariuszy (*survey research*).

A że jest to trop obiecujący potwierdza inny tekst w tym tomie autorstwa Marcina Gołębia pt. *Tony papierów, tomy analiz. O biedzie, urzędnicach i biurokracji w Indiach*, będący krytycznym omówieniem książki Akhila Ghupty *Red Tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. W pracy tej funkcjonowanie administracji państwowej w Indiach przełomu XX i XXI wieku oraz jej wpływ na życie najuboższych grup społeczeństwa indyjskiego jest badane za pomocą koncepcji Foucaulta. Warto też zauważyć, że jeden z ostatnich numerów „Przeglądu Socjologii Jakościowej” został poświęcony właśnie temu myślicielowi (Nowicka, Franczak 2016).

Recepcja Ingolda wygląda nieco inaczej, gdyż zdaje się on na razie „wielkim nieobecnym” w polskiej antropologii. Oczywiście jego nazwisko pojawia się w niektórych pracach i jest nierzadko przytaczane, ale zastanawia fakt nieobecności projektów badawczych, które by bezpośrednio nawiązywały lub operowały kategoriami ingoldowskimi. Brakuje zresztą nie tylko przekładów prac Ingolda, ale także zwartych omówień jego dorobku. W chwili gdy na polskim rynku wydawniczym jest już obecnych wiele dzieł Clifforda Geertza, Marshalla Sahlinsa czy Pierre'a Bourdieu, gdy mamy nawet przekład jednej z ostatnich prac Jean i Johna Comaroff, to Ingolda w dalszym ciągu możemy poznać wyłącznie we fragmentach (Ingold 2003, 2012, 2014, 2015a, 2015b; Ingold, Hallman 2014; zob. też Wala, Zych 2014). Musi to dziwić, zważywszy na olbrzy-

¹ Jednym z nielicznych przykładów zastosowania myśli Foucaulta w rodzimej antropologii jest niepublikowana praca doktorska Katarzyny Kubat (2012).

mią skalę i różnorodność dokonań badawczych tego antropologa, które sytuują go pośród najważniejszych postaci współczesnej antropologii.

Cykl tekstów Katarzyny Wali jest najprawdopodobniej pierwszą polską próbą całościowego przybliżenia propozycji teoretycznych Tima Ingolda (tzw. późnego Ingolda). Z racji wielkości dorobku tego badacza omówienie to zostało podzielone na trzy artykuły, które będą prezentowane w kolejnych tomach czasopisma. Obecny w niniejszym numerze tekst *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. I)* jest wprowadzeniem do ingoldowskiej koncepcji środowiska i elementów tworzących jego tkankę, tj. pogody i rzeczy. W drugim artykule omówiona zostanie koncepcja uzmysłowionego organizmu i jego percepcji oraz kategorie produkcji, historii, zamieszkiwania i linii. Oba te teksty są niezbędnym wprowadzeniem teoretycznym do trzeciego artykułu, w którym – na przykładzie etnografii sensorycznej – będą rozważone możliwości zastosowania tej koncepcji w badaniach terenowych. Wierzę, że tak przeprowadzona rekonstrukcja przyczyni się do szerszego zaistnienia myśli ingoldowskiej w polskiej antropologii i dostarczy zarówno inspiracji, jak i konkretnych narzędzi poznawczych dla na nowo pomyślanych badań etnograficznych.

III

Trzeci wątek w „Etnografii” dotyczy refleksywności antropologa i zarazem jego emocjonalnego zaangażowania w praktykę antropologiczną, która czasami niepostrzeżenie przeobraża się w sposób życia. Ten wątek wprowadza w bardzo osobisty, a zarazem literacko spełniony sposób, tekst Sylwii Pietrowiak pt. *Błędne koło błazna, czyli krok wstecz z letniej kuchni Gulnary*. To nietypowy tekst. Zwykle bowiem antropolodzy opisują swoje doświadczenia osobiste, zamykając je w ramy „doświadczenia terenowego”, gdzie służą im jako pomoc w rozważaniach naukowych. Badacze w tekstach raczej „odchodzą od siebie”, niżli się „do siebie zbliżają” – przytaczają książki, cytują rozmówców, budują teoretyczne modele, próbując wpasować w nie „potok” życia, którego doświadczyli, rzadko dzieląc się tym, co przeżyli i co odczuli. W rezultacie teksty antropologiczne są czymś odległym od tego, co pamięta nasze ciało i umysł. Doświadczenie rychło przeobraża się w anegdotę, opowieść opowiadaną na sali wykładowej czy nawet podczas występów w pubie, jak zjadliwie zauważa Geertz (2000), pisząc o Edwardzie Evans-Pritchardzie. Inaczej mówiąc, to, co żywotne i egzystencjalne przekształca się w narrację rządzącą się swoim regułami i wykorzystywaną do budowy naszego autorytetu etnograficznego à la James Clifford. Tymczasem Pietrowiak decyduje się podzielić (to słowo wydaje mi się tu najwłaściwsze) swoimi odczuciami i wątpliwościami, kwestiami, których typowy tekst naukowy jest pozbawiony. Albowiem wbrew deklaracjom znacznej części antropologów, że model pozytywistyczny pozostawiliśmy za sobą, w myśleniu i pisaniu jest on ciągle obecny i dążność do unaukowania naszej działalności nie zanika. Dlatego też ujęcie zaproponowane przez Pietrowiak wydaje się ciekawą alternatywą wobec aktualnych kanonów pisarstwa antropologicznego. Na plan pierwszy wybijają

się w nim refleksywność, emocje i myśli zawarte w przeżytych sytuacjach oraz poczucie poznawczej i etycznej niepewności. Wszystko to razem dobrze oddaje, czym antropologia bywa, gdy pozbawimy ją naukowej lub podróżniczej narracji, a zostawimy samo doświadczenie konkretnego człowieka. Jest przeżyciem, które miałoby prawdziwą ofertę autentyczności.

Artykuł Pietrowiak w niezamierzony sposób uzupełniają fragmenty obecne w dwóch tekstach umiejscowionych w innych działach czasopisma. Pierwszy z nich to tekst Jędrzeja Lichoty pt. *Inna strona ludowej muzyki (dziennik terenowy – fragmenty)*, osoby dopiero stawiającej pierwsze kroki na antropologicznej drodze. Widać w nim, jak tworzyło się doświadczenie terenowe autora, widać zmagania ze sobą i innymi ludźmi, dialogiczność doświadczenia antropologa, nienaturalność technik badawczych (kwestionariusz!) skontrastowaną z tym, co jest istotą tzw. badań terenowych – kontaktem z inną osobą, którego nie da się zaplanować i skontrolować. Z kart dziennika od czasu do czasu wyzieraają emocje i nieprzewidziane interakcje. W mikroskali widać w nim to, co w dojrzałej formie pojawia się w tekście Pietrowiak – etnografia jest spontanicznym, emocjonalnym spotkaniem odległych od siebie osób o niedających się przewidzieć konsekwencjach. Spotkanie to jest pełne niewiadomych dla obu stron i nie przynosi kojących rozstrzygnięć poznawczych i emocjonalnych. Jest jednak ruchem, który zmienia osoby biorące w nim udział i powoduje przeobrażenia osobiste. Puentę zaś przynosi tekst Zofii Sokolewicz, o którym już była mowa przy okazji artykułu Kaczmarka. Badaczki, której doświadczenie naukowe i życiowe wielokrotnie przewyższa doświadczenia Lichoty, Pietrowiak czy moje własne. Profesor kończy swoją refleksję na temat metody etnograficznej przeniesieniem kwestii naukowych na poziom osobisty i bezpośredni. „Nazywam się jak się nazywam i robię to, co robię” brzmi ostatnie zdanie. Trudno o lepszy komentarz. Antropologia, czymkolwiek jest i czymkolwiek mogłaby być, jest w pierwszym rzędzie życiem konkretnej osoby. Jej losem i wyborem.

IV

Oprócz artykułów poruszających trzy powyższe wątki drugi numer „Etnografii” zawiera także inne teksty. Przede wszystkim są to artykuły relacjonujące efekty badań terenowych obiecujących młodych badaczy. Na plan pierwszy wybijają się tu teksty sytuujące się w ramach szeroko rozumianej antropologii medycznej. Justyna Szymańska w artykule pt. *Wiara, nadzieja, autorytet. Praktyki uzdrowicielskie na Podolu Wschodnim* przygląda się dzisiejszemu funkcjonowaniu medycyny komplementarnej na Ukrainie. Pokazuje praktyki uzdrowicielskie poprzez pryzmat ich miejsca w życiu pacjentów, strategii stosowanych przez uzdrowicieli oraz medycyny oficjalnej związanej z instytucją państwa. Szczególnie warty uwagi jest sposób, w jaki autorka przedstawia sprawczość ludzi praktykujących medycynę komplementarną i to zarówno uzdrowicieli, jak i osób leczących się. Z kolei Karolina Kuberska w tekście pt. *Sobreparto and the lonely childbirth: Postpartum illness and embodiment of emotions among Andean migrants in Santa Cruz de la Sierra,*

Bolivia przedstawia zespół chorobowy pojawiający się po porodzie wśród kobiet – migrantek w Santa Cruz w Boliwii. Autorka poszerza klasyczne etnograficzne ujęcie tej choroby o jej wymiar społeczny, w którym indywidualne dolegliwości cielesne są połączone z niedostatkami więzów społecznych i poczuciem osamotnienia w czasie porodu i połogu. Godny uwagi jest sposób, w jaki Kuberska umiejscawia doświadczenia choroby w szerszym kontekście społecznym – wychodzi od indywidualnych narracji, by analizę zakotwiczyć w realiach codziennego życia migrantów z gór, w jego niedostatkach społecznych i emocjonalnych, czy wreszcie w procesach konstruowania tego, co dla bohaterki tekstu oznacza być kobietą, matką czy krewną.

Inną tematykę porusza Piotr Hus w tekście *Wspólnota znaczeń czy nowoplemię? Etnograficzne badania warszawskiej społeczności couchsurfingowej*. Autor zajmuje się w nim na wskroś współczesnym tematem turystyki alternatywnej, czyli podróżowania z noclegami u osób, które bezpłatnie udostępniają swój dom i czas, dzięki czemu podróżnik ma okazję poznać odwiedzane miejsca „oczami” ludzi mieszkających tam na co dzień. Hus przybliżył nam wiele aspektów społeczności, jaka powstała wokół portalu internetowego Couchsurfing. Nie ogranicza się przy tym do jej statycznego obrazu, pokazując nam przeobrażenia, jakim podlega ona na przestrzeni ostatnich lat. To dobry przykład, jak powinny wyglądać rzetelne badania etnograficzne i oparty na nich tekst.

Z kolei artykuł Ewy Hübner pt. *Wypisywanie życia. Etnograficzne spotkanie z Walerią Prochownik – pisarką z żywieckiego Sporysza* jest autorskim zastosowaniem idei etnografii opartej na współpracy Luke’a Lassitera. Tekst dotyczy poszukiwania tego, czym jest pisanie poezji i prozy pisarki ludowej – Walerii Prochownik – dla niej samej oraz dla autorki tekstu. Jest to więc próba urzeczywistnienia etnografii, której naczelną cechą jest dialog i dążenie do wypracowania sensu zdarzeń akceptowanego przez osoby o odmiennych perspektywach i doświadczeniach. Warte zauważenia jest konsekwentne unikanie przez Hübner przyjmowania w tekście postawy „ja wiem lepiej” – artykuł nie oferuje prostych odpowiedzi, choć niewątpliwie przybliżył Czytelnikowi punkty widzenia i przeżywania obu stron spotkania.

Osobną kwestią jest tekst JoAnn D’Alisera pt. *Teren marzeń. Antropolog daleko od domu*. Jest to pierwszy przekład tekstu obcojęzycznego w „Etnografii” autorstwa Michała Żerkowskiego. Zdecydowaliśmy się na ten tekst z kilku względów. Po pierwsze, dlatego że zgrabnie wprowadza on problematykę antropologii u siebie (*anthropology at home*), z którą mierzy się większość polskich studentów antropologii prowadzących przecież badania u siebie, a nie w Afryce czy Nowej Gwinei. D’Alisera zmagają się z mitem „prawdziwych badań terenowych”, które powinny być prowadzone gdzieś daleko, najlepiej w afrykańskiej wiosce. Opisuje swoje rozterki, zwątpienia i trudności, gdy okazało się, że jej klasyczny projekt badań terenowych wśród ludu Susu w Sierra Leone się nie powiódł. I gdy postanowiła ten sam problem przebadać u siebie, w Waszyngtonie, wśród imigrantów z Sierra Leone. Pytania, które sobie zadawała (np. „Czy można powadzić intensywne badania terenowe u siebie?” „Czy wspólne oglądanie oper mydlanych

w telewizji jest już badaniem terenowym?”), nie będą nam obce i wielu z nas się z nimi stykało we własnej praktyce badawczej. Po drugie, dlatego że artykuł wprowadza potrzebne dzisiaj zagadnienia z zakresu antropologii transnarodowych. Kłopot metodologiczny autorki („Gdzie szukać terenu badań?” „Czy da się odnaleźć u siebie konkretną namacalną społeczność ludzi, którą można umiejscowić w przestrzeni, nadać jej granice?”) jest znany wszystkim, którzy podejmują temat społeczności mobilnych, rozdzielonych przestrzenią, miejscem życia, lecz podobnych praktykami kulturowymi i bliskością społeczną. Warto zatem się przyjrzeć, w jaki sposób D’Alisera „odkryła” teren w swoim otoczeniu, jak to, co jej znane zaczęło nabierać innych sensów, stawać się obcym i nierozpoznanym. Warto też prześledzić jej zadziwienia tym, jak ludzie z innej kultury mogą używać tych samych technicznych narzędzi, takich jak np. telefon komórkowy. Pytanie, które sobie stawia, wydaje się zasadne i żywotne: „Czy można uczestniczyć w obcej kulturze, nie mówiąc już o jej obserwowaniu, za pomocą kabla telefonicznego?”. I po trzecie wreszcie, *Teren marzeń* został napisany lekkim stylem ułatwiającym jego przyswojenie, pozwala to na prawdziwą „przyjemność lektury”. Czytelnik może zapoznać się niejako „od kuchni” z praktyką prowadzenia etnograficznych badań terenowych. W artykule jest sporo szczegółów praktycznych, takich jak organizowanie transportu, szukanie właściwych rozmówców, uzgadnianie projektu badań na uczelni itp., a więc kwestii, o których zazwyczaj teksty antropologiczne nie wspominają. Sądzę, że może stać się wartościową lekturą wykorzystywaną na zajęciach dydaktycznych dotyczących etnografii czy antropologii transnarodowych.

Drugi numer „Etnografii” dopełniają trzy teksty recenzyjne. Dwa pierwsze mieszczą się w szeroko rozumianej antropologii piśmiennosci oraz antropologii biurokracji. Justyna Schollenberger w tekście pt. *Władza (z) papieru – sposoby działania dokumentów pakistańskiej biurokracji* wyczerpująco przybliżyła nam książkę Matthew Hulla *Government of Paper. The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*, będącą błyskotliwą analizą antropologiczną funkcjonowania biurokracji państwowej w Pakistanie. Z kolei wspomniany już tekst Marcina Gołębia *Tony papierów...* krytycznie omawia książkę Akhila Ghupty *Red Tape* dotyczącą podobnej problematyki – relacji pomiędzy administracją państwową w Indiach a najuboższymi grupami społeczeństwa indyjskiego przełomu XX i XXI wieku. Nieco zbliżoną tematyką zajmuje się też Agata Agnieszka Konczal w tekście pt. *W cieniu Białowieskiej Puszczy. Studium z antropologii ekologicznej*. Opowiada w nim o pracy Eunice L. Blavascunas *The peasant and communist past in the making of an ecological region* referującej badania przeprowadzone na polskim Podlasiu i obrazującej splot czynników ekologicznych, kulturowych i gospodarczych wpływających na politykę społeczną państwa wobec ludzi i przyrody tego regionu.

Całość numeru zamyka sprawozdanie z badań terenowych prowadzonych przez Aleksandrę Paprot, które przybliżyła w tekście pt. *Kreowanie tożsamości regionalnej oraz lokalnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych (ze szczególnym uwzględnieniem Żuław i Powiśla) – relacja z badań*.

Literatura

- Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak, Sł. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Halemba, A. (2011). Polityka, teoria, antropologia – czyli co tworzy współczesną antropologię. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 111–130). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kubat, K. (2012). *Dyskurs szaleństwa kobiet na podstawie polskich podręczników psychiatrii 1845–2003*, praca doktorska w archiwum UJ, Uniwersytet Jagielloński.
- Ingold, T. (2003). Kultura i postrzeganie środowiska. Przeł. G. Pożarlik. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii kultury* (s. 73–86). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingold, T. (2012). Materiały przeciwko materialności. Przeł. M. Wawrzyńczak. W: K. Gutfrański, A. Hendriks, I. Moreiry, A. Szyłek, L. Vergary (red.), *Materialność* (s. 95–125). Gdańsk: Instytut Sztuki Wyspa.
- Ingold, T. (2014). „Człowieczyć” to czasownik. Przeł. E. Klekot. W: M. Buchowski, A. Bentkowski (red.), *Colloquia Anthropologica. Problemy współczesnej antropologii społecznej* (s. 527–544). Poznań: Wyd. Nauka i Innowacje.
- Ingold, T. (2015a). Rysowanie, pisanie i kaligrafia. Przeł. M. Rakoczy. *Teksty Drugie*, 4, 371–392.
- Ingold, T. (2015b). O klockach i węzłach. Architektura jako tkanie. Przeł. M. Choptiany. *Autoportet*, 4(51), 34–35.
- Ingold T., Hallam E. (2014). Twórczość i improwizacja kulturowa. Przeł. M. Rakoczy. W: G. Godlewski, A. Karpowicz, M. Rakoczy, P. Rodak (red.), *Communicare: Almanach antropologiczny, t. IV. Twórczość słowna. Literatura. Performance, tekst, hipertekst* (s. 15–24). Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nowicka, M., Franczak, K. (red.). (2016). Perspektywa Foucaultowska we współczesnej refleksji badawczej. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 12(1).
- Wala, K., Zych, M. (2014). Ruch, którym jesteśmy, zawiera też ruch naszych myśli – z Timem Ingoldem rozmawiają Katarzyna Wala i Magdalena Zych. *Autoportet*, 2(45), 11–13.

SUMMARY

Anthropology: Method, theory, personal experience

This paper outlines three ways of understanding the specificity of cultural anthropology. The first one characterises the discipline by means of the method of understanding the world, i.e. ethnographic fieldwork. The second refers to a manner of thinking about the world, i.e. intellectual poaching and transgressing interdisciplinary boundaries. The third one shows anthropology as a way of life, foregrounding personal experience.

Keywords: cultural anthropology, identity, fieldwork, ethnographic experience, theory

STUDIA
I ROZPRAWY

JUSTYNA SZYMAŃSKA
Uniwersytet Warszawski

Wiara, nadzieja, autorytet. Praktyki uzdrowicielskie na Podolu Wschodnim

W artykule chciałabym przedstawić i przeanalizować praktyki osób leczących metodami komplementarnymi na przykładach zebranych podczas badań terenowych prowadzonych w ukraińskiej wsi Murafa oraz w mieście Winnica, położonych na historycznym Podolu Wschodnim.

W tekście zajmę się lokalnym wymiarem zjawiska, jakim są uzdrowiciele, czyli osoby leczące metodami nieuznawanymi na gruncie oficjalnej medycyny. Samo słowo „uzdrowiciel” czy „znachor” może przywoływać egzotyczne skojarzenia lub zdawać się być świadectwem odległej przeszłości, związanym z „mityczną ludowością” (zob. Penkala-Gawęcka 1995). Jednak powszechność – a nawet powszedniość – uzdrowicieli nie jest czymś niezwykłym ani w Ukrainie, ani w reszcie krajów byłego ZSRR. Fenomen znachorów w kontekście białoruskim opisywała już Grębecka (2006), o przykład moskiewskich wrózek i uzdrowicielek swoją analizę oparła Lindquist (2006), a Penkala-Gawęcka (2006) pisała o lecznictwie ludowym i religijnym we współczesnym Kazachstanie. W trakcie swoich badań starałam się przyjrzeć temu, jaki czynnik wyróżnia wśród uzdrowicieli tych „autentycznych”, co pozwala ludziom odróżnić „prawdziwych” znachorów od „szarlatanów”, co przekonuje ich do tego, by właśnie w ich rękach złożyć swoje zdrowie? Przede wszystkim zaś, dlaczego ludzie w ogóle zwracają się do uzdrowicieli? Na jakie ludzkie potrzeby udaje im się odpowiedzieć? W czasie badań interesowały mnie zarówno strategie wykorzystywane przez znachorów w ich pracy, jak i zachowania pacjentów, zwłaszcza pod kątem postrzegania miejsca uzdrowiciela wśród innych instytucji obdarzanych autorytetem, takich jak Kościół i oficjalna medycyna.

Teren badań

Murafa jest dużą wsią o charakterze typowo rolniczym, składającą się z historycznego centrum i wchłoniętych później okolicznych przysiółków. Według

spisu powszechnego z 2001 roku zamieszkiwało ją 2739 osób – w większości wyznania rzymskokatolickiego („Polaków”) oraz mniejszość prawosławną („Ruskich”). Wynika to w równej mierze z historii tych ziem – Podole Wschodnie do II rozbioru pozostawało pod panowaniem Rzeczypospolitej – jak i z działalności polskich księży, wysyłanych na te tereny na misje. Msze święte przez długi czas odprawiane były wyłącznie w języku polskim, dopiero od kilkunastu lat językiem liturgii jest również ukraiński. Wielu mieszkańców do dzisiaj odwołuje się do polskiego dziedzictwa, zachowuje tradycję polskiego języka i posiada Kartę Polaka (lub się o nią stara). Dość intensywne kontakty łączą mieszkańców Murafy z najbliższym dużym miastem – Winnicą. Dla wielu z nich Winnica jest najbliższym „miejskim” punktem odniesienia, noszącym znamię pewnego prestiżu. To do stolicy obwodu jeździ się w poważniejszych wypadkach do szpitala, tam robi się większe zakupy, wysyła się dzieci do szkoły, szuka pracy. Tam również podążali ludzie szukający uzdrowiciela, gdy nie pomogli im miejscowi znachorzy.

Winnica jest z kolei jednym z ważniejszych miast Podola, od 1931 roku stolicą obwodu. Zamieszkuje ją 352 tys. mieszkańców, w większości prawosławnych, a na ulicy można usłyszeć zarówno język ukraiński, jak i rosyjski. Po rozpadzie Związku Radzieckiego w mieście pojawiło się duże bezrobocie, które było wynikiem upadku wielkich państwowych zakładów. Lukę tę z czasem zaczęły wypełniać prywatne usługi i handel, na których do dzisiaj opiera się winnicka gospodarka. Co ciekawe, obecnie jednym z największych pracodawców w Winnicy jest fabryka należąca do koncernu Roshen, słynnego producenta ukraińskich słodyczy, którego właścicielem jest obecny prezydent Petro Poroszenko.

Metody badawcze i rozmówcy

Metody, na których opierałam swoje badania, to przede wszystkim wywiad pogłębiony i obserwacje uczestniczące i nieuczestniczące. Nie tylko przeprowadziłam kilkadziesiąt wywiadów z uzdrowicielami i ich pacjentami, ale także uczestniczyłam w wielu uzdrowicielskich seansach (za zgodą wszystkich zainteresowanych) i byłam świadkiem praktyk uzdrowicielskich w działaniu. Możliwość dotarcia do osób zajmujących się leczeniem metodami komplementarnymi zawdzięczałam sieci kontaktów, jakie udało mi się nawiązać podczas pierwszych wyjazdów badawczych. W czasie pierwszych, dość ogólnych rozmów szybko pojawiał się wątek zdrowia, a raczej utyskiwania na jego brak. Temat ten prędko zbaczał w stronę skarg na lekarzy, szpitale i służbę zdrowia w ogólności. Z początku owe narzekania nie wydały mi się niczym niezwykłym – wytykano lekarzom skłonność do brania łapówek, kumoterstwa, zmów z farmaceutami, niekompetencję itp. Jednak słuchając historii o przypadkach dość dramatycznych, w których komuś odmówiono operacji ratującej życie albo domagano się za nią nieosiągalnej dla zwykłego człowieka sumy pieniędzy, uświadomiły mi, że sytuacja różni się jednak od tego, z czym spotykałam się wcześniej. System

nieoficjalnych opłat wnoszonych lekarzom tak wrósł w świadomość pacjentów, że często nie odróżniali oni już, które należności są pobierane legalnie, a które nie. O reformach w ukraińskiej służbie zdrowia co prawda dużo się mówi, ale w rzeczywistości niewiele się zmienia (por. Bazylevych 2009: 65). Z tym związany może być fakt, że żaden z moich rozmówców nie wypowiedział się o państwowej służbie zdrowia przychylnie, uważając, że nie spełnia ona swojego obowiązku, to znaczy dbania o ich zdrowie – dotyczyło to również jej lokalnych „emanacji”, czyli przychodni lekarskiej w Murafie oraz w niedalekiej Klekotynie. Wyczuwalny w tym przypadku brak zaufania kontrastował z na ogół pozytywnym wyrażaniem się o praktykach uzdrowicielskich, które potrafiły wypełnić tę lukę. Podkreślając, jak kosztowni i nieuczciwi są lekarze, rozmowa nierzadko przechodziła potem płynnie do opisu ich tańszych i bardziej godnych zaufania odpowiedników – uzdrowicieli.

Terminologia

Kwestia nazewnictwa, którego używali moi rozmówcy, była sprawą bardzo znaczącą, jako że znaczenie poszczególnych terminów często odbiegało od moich wyobrażeń o nich. Przede wszystkim musiałam na początku wypracować wspólny z moimi rozmówcami język, w efekcie w tym artykule staram się jak najczęściej posługiwać terminami *emic*. Wyjątkiem może być przewijające się określenie samej medycyny komplementarnej, która w trakcie badań była nazywana przeze mnie emicznym mianem *narodnej medycyny* – medycyny ludowej. W analizie jednak nie używam tego terminu, jako niosącego zbyt duży bagaż znaczeń i wywołującego dość określone skojarzenia, pozostając w zamian przy okrzeplej w tradycji antropologicznej terminologii. Medycyna komplementarna – *narodna medycyna* – była więc na przykład określana jako „nietradycyjna” w odróżnieniu od „tradycyjnej”, czyli tej oferowanej w placówkach służby zdrowia przez państwowych lekarzy.

W ogóle ją [medycynę ludową] nazywają medycyną nietradycyjną, ale przecież dla Ukraińców to ona jest właśnie tradycyjna, bo wcześniej nią przeważnie większość się leczyła (K-30)¹.

Możliwe, że wywodzi się to jeszcze z czasów ZSSR, kiedy w kraju upowszechniała się państwowa służba zdrowia, natomiast „zabobonne” praktyki oraz ich wykonawcy byli potępiani (Wigzell 2009: 9). Dopiero po uzyskaniu przez Ukrainę niepodległości w 1991 r. ludowa medycyna przebiła się do oficjalnego dyskursu i wydobyła z dotychczasowego niebytu – w społecznej świadomości nastąpiło jej swoiste odrodzenie. Wcześniej traktowana tylko użytkowo, jako dopełnienie właściwej nauki, a do tego wybiórczo, nie była samodzielnym bytem.

¹ Pierwsza litera oznacza płeć (K – kobieta, M – mężczyzna), cyfra oznacza wiek respondenta.

Dlatego może być postrzegana jako coś relatywnie nowego, „nietradycyjnego”, mimo że obecnego gdzieś w zbiorowej pamięci. Nie było to tematem moich badań, nie mam więc bogatych materiałów terenowych potwierdzających tę tezę, wnioskuje tak jedynie z luźnych rozmów i odczuć, jakimi dzielili się ze mną rozmówcy.

Medycynę tradycyjną, czyli państwową służbę zdrowia, określa się również mianem oficjalnej, taką też terminologię stosuję najczęściej. Wydaje mi się, że ten termin najlepiej oddaje jej relacje z medycyną w formie praktykowanej przez uzdrowicieli – nie podkreśla hierarchii czy naukowości jednej kosztem drugiej (co można wyczuć w określeniu „biomedycyna”), podkreśla natomiast podstawową, moim zdaniem, różnicę między nimi – uznanie przez władze państwowe jednej formy za dopuszczalną i „użyczenie” jej swojego autorytetu, deprecjonowanie zaś drugiej jako „zabobonów” (mimo że bywa ona elementem dyskursu państwowego, to zazwyczaj wtedy, gdy jest wzięta w karby legislacyjne i sygnowana przez władze; przykładem może być próba licencjonowania uzdrowicieli medycyny komplementarnej). Podobnie używam określeń „medycyna komplementarna” czy „alternatywna” odnośnie do praktyk znachorskich, zamiast rozpowszechnionego wśród moich rozmówców terminu „medycyna ludowa” (*narodna medycyna*), robiąc tu wyjątek w używaniu nazw emicznych. Używam tych dwóch terminów nie tylko ze względu na ugruntowaną tradycję ich stosowania w etnologii, ale także jako najmniej nacechowanych ideologicznie ze względu na autorytarny podział na medyczne i niemedyczne, ludowe i nowoczesne (a taki wydzźwięk mają epitety typu „naturalna”, „niemedyczna”, „ludowa”) (Penkala-Gawęcka 2006).

W wywiadach niezwykle rzadko pojawiała się natomiast nazwa osoby leczącej. Padały słowa, takie jak „babka” lub „dziad” (choćby leczących mężczyzn było zdecydowanie mniej), jednak wzbudzały one raczej negatywne konotacje, a konkretne osoby, do których rozmówcy zwracali się osobiście, pozostały najczęściej nienazwane lub określane po prostu jako *taka żinka* lub *takij czolowik szo likuje*. Wystrzegano się określeń uznanych powszechnie za „ludowe”, czyli „zabobonne”, spotykałam się raczej z opisami konkretnych osób niż z ogólnymi ich określeniami (por. Musiatewicz 2003: 176). W Winnicy spotkałam się też z terminem *narodnyj likar*, czyli ludowy lekarz. Miałam wrażenie, że mieszkańcy Winnicy częściej też używają takich słów, jak „znachorka” czy „babka” jako określenia niewartościującego w stosunku do osób leczących. Przyczyną tej różnicy może być silna pozycja Kościoła katolickiego w Murafie, który przez długi czas miał misję wypłeniczenia „zabobonu” z miejscowej ludności. Kościół – jak miałam okazję dowiedzieć się z relacji wiernych oraz samych księży – dość intensywnie walczy z praktykami „babeł” czy „znachorek”. Same te nazwy, używane często przez księży, mają w zamierzeniu zabarwienie pejoratywne, podkreślające „szarlatanerie” praktykujących i może z tego powodu nie przyjęły się w lokalnej narracji o zdrowiu i chorobie. Wydaje się jednak, że działania księży nie do końca przynoszą pożądany przez nich skutek, w efekcie bowiem wierni unikają po prostu „zabobonnej” terminologii, nie rezygnując z samych wizyt u uzdrowicieli.

Praktyka nienazywania może być więc jednym ze sposobów na obejście kościelnych konsekwencji związanych z udziałem w uzdrowicielskich praktykach. Ponieważ to funkcjonowanie osób leczących jako swoistych „nienazwanych” jest dla potrzeb etnograficznego opisu problematyczne, zdecydowałam się używać w tekście zamiennie określeń „znachor/ka” oraz „uzdrowiciel/ka” jako pojęć ugruntowanych w antropologii, określających osoby leczące metodami medycyny komplementarnej, funkcjonujące poza kręgiem oficjalnej medycyny (por. Musiatewicz 2003; Penkala-Gawęcka 2006; Grębecka 2006).

Teoria

Podstawowe zjawisko, do którego odwołuję się w artykule, można określić ogólnym mianem pluralizmu medycznego. Jest to jedna z ram określających przedmiot mojego zainteresowania, a rozumiem przez nią zjawisko współwystępowania różnych tradycji medycznych na danym terenie. Pojęcie pluralizmu nie może być przy tym rozumiane jako sytuacja, gdzie owe tradycje stoją na równoprawnych pozycjach, lecz podkreśla ono jedynie wielość ich występowania na danym terenie. Celem swoich rozważań uczyniłam więc za definicją Penkali-Gawęckiej (2006: 27) „relacje między różnymi współwystępującymi typami medycyny, ich miejsce w układzie społeczno-politycznym, motywy wyborów podejmowanych przez pacjentów, a więc różne aspekty sytuacji, którą określono właśnie mianem pluralizmu medycznego”. Za podstawę interpretacji badanych przeze mnie źródeł pluralizmu medycznego obrałam teorię bricolage’u Lévi-Straussa (1969), która podkreśla różnorodność środków stosowanych w uzdrowicielskich praktykach, biorąc przy tym pod uwagę kontekst kraju poradzieckiego, ze szczególną mieszkanką elementów ludowości, religijności i naukowości (por. Grębecka 2006).

Kwestie uwarunkowanego kulturowo pluralizmu medycznego opisywał już w latach 70. i 80. znany psycholog i antropolog Arthur Kleinman. Jako jeden z pierwszych badaczy określił sposoby radzenia sobie z chorobą uwikłane w społeczne sieci znaczeń mianem systemu kulturowego (na podobieństwo ugruntowanych w antropologii systemów kulturowych, takich jak religia, język czy systemy pokrewieństwa) i postulował uznanie medycyny za jeden z nich – *health care system*. Ów lokalny system opieki medycznej rozumiał jako kulturowo uwarunkowane relacje i zależności między chorobą (*illness*) a sposobami radzenia sobie z nią, między osobami doświadczającymi choroby a tymi, którzy zajmują się jej leczeniem, z jednoczesnym udziałem wszystkich instytucji, które są systemowo powiązane ze zjawiskiem choroby (Kleinman 1980: 24). Takie właśnie holistyczne spojrzenie na medycynę towarzyszyło mi podczas analizy danych dotyczących spojrzenia na system opieki zdrowotnej funkcjonujący w badanym przeze mnie terenie.

Istotną koncepcją, przez pryzmat której staram się spojrzeć na zjawisko uzdrowicieli, jest także kwestia autorytetu. Traktuję go dość szeroko – autorytet

opisywany przeze mnie nie ma sztywnych ram, w których muszą funkcjonować osoby chcące cieszyć się społecznym zaufaniem, jest raczej ogólnie zarysowanym obszarem wartości, skąd mogą one czerpać inspiracje dla formy swojego działania. Za Weberem uznaję charyzmę i autorytet za nieposiadające racjonalnej, naładowanej merytorycznie bazy, czegoś, co definitywnie przesądzałoby o pozytywnym postrzeganiu danej osoby – jest to raczej element pozostający poza zrozumieniem i kontrolą (za: Dow Jr 1978: 83–84). Uznaję też autorytet za wyrosły z odczucia odmienności, wyjątkowości jego posiadaczy, za wyróżniający spośród społeczeństwa, w którym funkcjonuje, sugerujący wręcz cechy boskości (Smith 2000: 103). Ścisłe powiązany jest z tym pierwiastek „daru”, „boskiej mocy”. Pochodzenie owego daru niemal zawsze owiane jest tajemnicą i pozostaje na granicy ludzkiego pojęcia, co nie jest bez znaczenia dla statusu uzdrowiciela: to, jak ludzie postrzegają jego możliwości w odniesieniu do swoich tworzy istotny kontekst, w którym owa moc funkcjonuje (Lindquist 2006: 17). O ile jednak klasyczna argumentacja Webera łączy wątki zarówno socjologiczne, jak i psychologiczne, skupiając się bardziej na czystej charyzmie oraz postaci charyzmatycznego przywódcy i jego poplecznikach (patrz krytyka Webera w: Friedland 1964: 20), to w swojej pracy autorytet opisuję raczej jako przynależny działaniu, w które uzdrowiciel się wpisuje, niż samej jednostce. Za Skalnikiem (1999: 162) opisuję też autorytet jako przeciwstawny usankcjonowanej władzy (jaką w tym przypadku może prezentować państwowe leczenie), za rozpoznawany przez ludzi spontanicznie i dobrowolnie. Nie zakłada on odgórnego aspektu dominacji w relacjach zwykłych ludzi z wyjątkowymi jednostkami, jak postulował Weber, raczej zasadza się na obopólnym poszanowaniu i dostosowywaniu się do wzajemnych oczekiwań (Skalnik 1999: 161).

Podnosząc kwestię autorytetu, nie mogłam pominąć dominującego w obszarze leczenia autorytetu państwa i jego instytucji. Idea państwa zdolna jest do generowania fantazji i nieuświadomionego przywiązania do przejawów swojej władzy (Navaro-Yashin 2002), co łączy się z profitami czerpanymi przez inne podmioty mające charakter quasi-państwowy. Dzieje się tak zwłaszcza w przypadku słabości samego państwa, a takie opinie na temat Ukrainy przewijały się w wielu rozmowach. Teza Artexagi (2003) dotycząca odtwarzania na własną rękę niewydolnych struktur państwowych wydaje się więc w tej sytuacji wyjątkowo trafna. Skoro państwo nie jest w stanie zadbać o zdrowie obywateli, zwrócili się oni do kogoś innego. Słabe państwo daje ludziom niewiele nadziei na przyszłość, a nadzieja jest jedną z podstawowych form przetrwania w sytuacji kryzysu i bezsilności. Wypracowane na gruncie rosyjskim przez Lindquist (2006) pojęcie nadziei, czyli wizji jutra, która napędza ludzkie działania, sprzężone jest z ideą sprawczości – posiadania poczucia władzy nad własnym losem. To, czego nie jest w stanie dać państwo, a więc nadziei i sprawczości właśnie, mogą dać uzdrowiciele i ich praktyki.

Mówiąc o tak fizycznym przeżyciu, jakim jest wizyta u znachora, nie sposób pominąć kwestii predyspozycji czy też – według terminologii Csordasa (1988) – dyspozycji pacjentów oraz ich wcześniejszych doświadczeń. To, z jakim nastą-

wieniem przyjdzie chory często stanowi o być albo nie być terapii, o późniejszych rezultatach. Przy tym sprawy tak całościowej i wszechogarniającej jak zdrowie nie można rozumieć na zasadzie kartezjańskiego rozróżnienia między *res cogitans* i *res extensa*, umysłem i ciałem. Ucieleśnione doświadczenie nie należy też do żadnego z kantowskich porządków wiedzy – wiedzy czystej, oderwanej od doświadczenia, oraz wiedzy empirycznej, zdobytej dzięki doświadczeniu. Poznanie i bycie, jako nierozzerwalnie związane zarówno ze sobą nawzajem, jak i z ciałem, tworzą pojęcie ciała własnego, podmiotu percepcji, a nie tylko jego nośnika (Merleau-Ponty 2001).

Uzdrowicielski bricolage

Emiczne, stosowane przez moich rozmówców określenie „medycyna ludowa” nasuwa skojarzenia z potocznie rozumianą tradycyjnością, która jeszcze do niedawna przeciwstawiana była wszelkim formom nowoczesności. Jednak medycynę nieoficjalną, świadczoną poza powołanymi do tego instytucjami państwa i określaną jako tradycyjną, rozumiem nie jako utrwaloną w swej XIX-wiecznej postaci praktykę rodem z opracowań Libery (2003), lecz jawi mi się ona raczej jako mozaika złożona z elementów pochodzących z różnych źródeł, odwołujących się do różnych wartości i paradygmatów; jest dynamiczna, tak jak dynamiczny jest świat otaczający korzystających z niej ludzi. Uzdrowiciele, z którymi rozmawiałam, tak samo korzystali w swoich praktykach z różnych źródeł wiedzy i doświadczenia, działając na zasadzie swoistego bricolage’u, to znaczy posługując się „środkami zastępczymi w porównaniu z środkami zawodowców” (w tym przypadku lekarzy). Bricoleur w swoich działaniach posiada więc cechy myślenia, które Claude Lévi-Strauss nazywa „mitycznym”: korzysta on z różnych dostępnych mu środków, by zapewnić sobie sukces w danym przedsięwzięciu, na przykład w leczeniu (Lévi-Strauss 1969: 32). Jasne przy tym jest, że współcześni uzdrowiciele nie mają pod ręką jedynie zasobu wiedzy tradycyjnej, ludowej, „nieskażonej” zdobyciami nauki, techniki czy wpływami religii. Dlatego też w swoich działaniach odwołują się do wszystkiego, co „może się przydać”, a co w mniej lub bardziej bezpośredni sposób ich otacza.

Różnych uzdrowicieli łączy często wspólne źródło autorytetu, na którym bazują w swoich praktykach. W artykule wyróżniłam cztery główne rodzaje takich praktyk. Są to kolejno: praktyki „ludowe”, mające źródło w przekazywanej (najczęściej ustnie) wiedzy praktycznej; praktyki „duchowe”, mające fundamenty religijne, opierające się na autorytecie kościoła; „naukowe”, bazujące najczęściej na prestiżu biomedycyny i nauk ścisłych, oraz „bioenergetyczne”, podpierające się autorytetem energoterapii, zasadzające się na koncepcji posiadanego w rękach daru uzdrawiania, zwanego biotokami. Opisywane przeze mnie osoby parające się lecznictwem komplementarnym rzadko ograniczają swoje działania tylko do jednego pola. Zazwyczaj, uwierzytelniając swoje działania, zwracają się do kilku z nich, czerpiąc z nich zależnie od swoich przekonań, możliwości,

oczekiwań swoich i pacjentów. Najczęściej bywa tak, że wpisując się w ludowy schemat uzdrawiania, łączy go z praktykami uwierzytelniającymi rodem z obszaru religijnego, biomedycznego lub bioenergetycznego (zależy, który w danym kontekście jest silniejszy), często też wpisują się w nie wszystkie.

Praktyki ludowe

Ot, przychodzi człowiek. Kładę go na łóżko. Modłę się do Boga, modłę się Ojcie Nasz i Bogurodzica Dziewica. Wstałam, pomodliłam się i mówię: Matko Boża, pomóż mi wyleczyć tego człowieka, no jak się tam on nazywa. Wtedy kładę to [konopię] na nodze czy ręce, na twarzy. Biorę zapałkę, zapalam, mówię: W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen. Tak trzy razy. Zaczyna płonąć. Podnoszę do nogi czy ręki, żeby ta strona była ciepła. I tak ja robię trzy razy po trzy. Dziewięć razy (K-55).

Ten opis spalania beszychu, czyli leczenia opuchlizn, usłyszałam od emerytowanej pracownicy lokalnej przetwórci owocowo-warzywnej Marusi. Polega ono na spalaniu suszonych łądyg konopi rozłożonych na czerwonej chustce, którą z kolei kładzie się na opuchnięte miejsce. Łodygi spala się po trzy, razem jest ich dziewięć, przy odmawianych za każdym razem modlitwach. Marusia, oprócz spalania beszychu, toczy czasem dzieciom jajka (*kaczaje jajce*). Surowe jajko, toczone wokół chorego, „zbiera” z niego przestrach (*pereliak*). Po jego rozbiciu chory może potem na własne oczy rozpoznać w zmienionej strukturze jajka ów „zebrany” z niego przestrach. Coś, co wcześniej było bytem abstrakcyjnym nabiera wymiaru jak najbardziej fizycznego, namacalnego. Najczęściej stosuje się tę terapię u małych dzieci, które przestraszyły się czegoś (np. psa, koguta, traktora) i z tego powodu nie mówią bądź są ogólnie zaleknione. Wtedy rodzice takiego dziecka zgłaszają się albo do księdza, by wyczytał w intencji wyzdrowienia dziecka modlitwę w kościele, albo do kobiety, takiej jak Marusia.

J: A co jeszcze robi się z dzieckiem, jak u niego jest przestrach?

M: Ot, należało się i ludzie przychodzą. Pomodłę się i proszę Matkę Boską o pomoc. Potem wokół głowy toczę jajkiem, w imię ojca, Syna i Ducha Świętego, amen. Po raz pierwszy, w Bożym czasie Matko Boża, Chrystusowa Królowo, pomóż wymodlić – tu wymieniam imię. Przestrachy i niemoc, sarka-tatarka, ustec-porostec, febra i różna boleści. Czy ty z zimna, czy z głodu, czy ty ze spania, czy z wiatru, czy od wroga, czy od psa. Tu tobie nie chłodzić, tu tobie nie rosnać, duszy nie wywiać, kostek nie łamać, krwi nie psuć, serca nie suszyć. Sarka-tatarka, ustec-porostec, febra i różna boleści. Ja ciebie wymadlam na lasy, na puszcze odsyłam, gdzie parobek drzew nie rąbie, gdzie dziewczę warkocza nie czesze, gdzie kury i gęsi nie gęgają, tam tobie być, tam tobie hodować przestrach i niemoc. A teraz: ja ciebie wymadlam z głowy, spod głowy, z oczu, spod oczu, z zębów, spod zębów, z szyji, spod szyji, z serca, spod serca, z kiszek, spod kiszek, z pleców, z pod pleców, z dłoni, spod dłoni, z pazurów, spod pazurów, z kolana,

spod kolana, z każdej żyłki, z każdego staweczka, ja ciebie wymadlam, na lasy, na puszcze wysyłam. I tak trzy razy (K-55).

Przytoczona powyżej modlitwa jest przykładem wyganiania choroby z każdej części ciała po kolei, powstałej z każdej możliwej przyczyny. Takie wymadlanie, to znaczy wyganianie choroby na puste, jałowe obszary, tam, gdzie nic nie ma, jest też typowe dla tego typu zamów w przypadku przestרחu (por. Paluch 1995: 89). Nie jest to zwykła modlitwa, ale przeznaczona specjalnie na tę okazję zamowa, czyli modlitwa lecznicza. Zamowy odwołują się do sacrum i mogą być postrzegane zarówno jako wyraz postawy magicznej, jak i religijnej (Musiatewicz 2003: 186). Słowa w ogóle same w sobie posiadają moc, a ich użycie wprawia ową moc w ruch. Istotne jest nie tylko samo ich użycie, ale także sposób, w jaki są wypowiedziane. Użycie powtórzeń (najczęściej trzech) tworzy typ litanii, zwiększa moc słów (Leeuw van der 2003: 325). W każdym razie ideą stojącą za tymi praktykami – która w pewien sposób uwierzytelnia moc uzdrowiciela – może być przeanalizowana przez Tokarską-Bakir koncepcja sensualizmu, która „zasadza się na tendencji do nierozróżnialności rzeczywistości sakralnej od jej przestrzennej, dostępnej zmysłom interpretacji” (za: Hall 2007: 292), czyli sposobie interpretacji świata opartym na utożsamianiu słowa i rzeczy, wiary i wiedzy, na ścisłym połączeniu rzeczy i reprezentującego ją znaku (Musiatewicz 2003: 182). To dlatego przestרח jak najbardziej może przybrać postać fizyczną, stać się rzeczą. Taka zależność może też wynikać z rozpoznawania i interpretacji przez ludzi mocy uzdrowiciela jako indeksu (*index*), czyli odwołania, rezultatu owej mocy (Lindquist 2006: 18). Powszechne rozpoznawanie i uznawanie rezultatów władzy – w tym wypadku wypływających z mocy znachora – jest kluczem do utrzymania przez niego autorytetu. Inną metodą stosowaną przy przestרחu jest wylewanie wosku – wosk leje się na wodę, przez cały czas modląc się. Z kształtu wosku można wywnioskować, co było przyczyną *pereliaku*. Po trzech takich zabiegach dziecko zazwyczaj wraca do normy. Inną praktyką, która często przewijała się w rozmowach, jest leczenie *wolokna*. *Wolokno* to ciało obce, długie i cienkie jak nitka, które dostaje się w ranę i boleśnie toczy ją od środka – najczęściej atakuje palce u ręki lub u nogi. Leczenie polega na *wymowlianiu na kolosky*, czyli wyciąganiu *wolokna* z pomocą modlitwy, owijając je na przyłożony do rany kłos zboża. Tradycyjne metody leczenia charakteryzuje to, że nie pomagają one tylko przy chorobach – można nimi zwalczać uroki, *zglaz* („złe oko”) czy opętania, czyli przypadłości, których oficjalna medycyna nie uznaje za wyleczalne, a często w ogóle nie potwierdza ich istnienia. Opisane metody leczenia nazwałam roboczo „ludowymi”, ponieważ ich rodowód moi rozmówcy wywodzili z dawnej, wręcz pradawnej kultury ukraińskiej wsi – w narracjach o nich przewija się cecha wręcz odwieczności, stosowania ich „od zawsze”, a umiejętność ich praktykowania przekazywana jest najczęściej w obrębie rodziny od pokoleń. Z owymi metodami wiążą się też konkretne bóleczki (nie zawsze bowiem są określane mianem chorób), czyli właśnie takie jak *beszych*, *pereliak*, *wolokno*. Te dolegliwości, pozostając nieznanne lekarzom, są więc w pewnym

sensie ucieleśnieniem ludowej wiedzy o świecie, ciele i zdrowiu, ucieleśnionym doświadczeniem, które samo w sobie poświadcza o ich prawdziwości.

Praktyki duchowe

Metody, które określiłam jako „duchowe”, bazują przede wszystkim na autorytecie Kościoła, czy to katolickiego, czy prawosławnego. Osoby działające na tym polu powołują się głównie na posiadany dar od Boga, którego są jedynie nosicielami. Zazwyczaj są postrzegane jako te, których modlitwa „działa” skuteczniej niż przeciętnego człowieka, są nawet alternatywą dla księży – ich modlitwa działa równie skutecznie co wyczytywane z ambony przez księdza intencje. Jedną z takich osób, które poznałam, była Nina, matka i babcia wielodzietnej rodziny, osoba bardzo religijna i pobożna. Udzielała się we wspólnotach kościelnych, wszyscy jej synowie byli ministrantami, a cała rodzina pomagała w kościele w razie potrzeby, przy okazji świąt czy ślubów. Swój dar odkryła przy okazji choroby córki, którą udało jej się uzdrowić swoją modlitwą.

Mam dwie córki, dorosłe już, i jedna jak była mała to zachorowała, wtedy ja zrozumiałam że modlitwa pomaga bardziej niż lekarze. Kiedyś w nocy ja zasnęłam, a u niej temperatura. Była gdzieś 2-3 w nocy. Zabrałam ją do przychodni lekarskiej, bo dziecko w gorączce, rozmawia przez sen przez tę temperaturę. Bardzo mi było szkoda, że obudzę wszystkich w przychodni. Przychodnia u nas mała, pielęgniarki mogą spać. Pomyślałam, że jeszcze pomodlę się nad nią, bo dałam jej tabletkę, wytarłam wodą, nic nie pomaga, ona leżała na łóżku, i jak ja przy niej pomodliłam się i nie wiem jak, ale jak klęczałam na kolanach tak i zasnęłam. Kiedy się obudziłam dziecko było zdrowe. I tak modliłam się nad swoimi dziećmi (K-50).

Wiadomość o tym cudownym uzdrowieniu szybko rozeszła się wśród sąsiadów, teraz więc dużo osób zwraca się do niej z prośbą o pomoc. Często jest ich ostatnią instancją – zniechęceni długimi tułaczkami po lekarzach, często po wizytach u różnych charyzmatyków i księży, dopiero u niej znajdują pomoc. Kiedyś Nina praktykowała metodę grupowej modlitwy nad ludźmi we wspólnocie kościelnej „Słowo Boże” – była to tzw. *zastupnycka molytwa*. Potem, według jej opowieści, taka modlitwa została w murafskim kościele zakazana, ponieważ większość księży bała się, że na jej gruncie może wyrosnąć niezgodna z dogmatami herezja, czyli utożsamianie mocy uzdrawiania z człowiekiem, a nie z Bogiem. Dopóki jednak udzielała się w grupowych modlitwach, także tam jej szczególnie dar był zauważany i wraz z każdą modlitwą zakończoną sukcesem jej sława rosła. Chociaż przykład Niny jest jednym z jaskrawszych, jeśli chodzi o wykorzystywanie motywów religijnych, to właściwie każdy z uzdrowicieli, z którymi miałam kontakt, odwoływał się do religii w taki lub inny sposób – najczęściej przez modlitwę, znak krzyża, Biblię czy powtarzanie imion Jezusa, Maryi i świętych.

Nina w swojej praktyce nie ograniczała się jednak tylko do terminologii religijnej – jednym z jej akcesoriów przy wypalaniu róży (*spalniu rozy*) była na przykład czerwona chustka. Róża to poważna choroba zapalna skóry, przez co zaatakowane nią miejsce robi się intensywnie czerwone – stąd jej nazwa. Tradycyjnie leczy się ją podobnie jak *beszych*, czyli spala suche łądygi ułożone na chustce zakrywającej chore miejsce, odmawiając stosowne modlitwy. Chustka powinna być w obu przypadkach czerwona, bo tylko taka „zabiera” chorobę. W opracowaniu Musiatewicz dotyczącym lecznictwa ludowego na Podolu w podobnym przypadku wytłumaczone jest to zasadą „leczenia podobnym”, czyli kuracji czerwonych zmian na skórze czerwonym materiałem, a także wiedzy potocznej o czerwonym jako „ogólnie znanym kolorze ochronnym” (Musiatewicz 2003: 183). Żaden z moich rozmówców nie stosował jednak takiej argumentacji. Część osób przyznała, że nie wie, dlaczego akurat czerwony, jednak większość zapytanych mówiła o szczególnych właściwościach koloru czerwonego jako obdarzonego specjalną energią, uznanego przez naukowców za uzdrawiający z powodu emitowanych promieni. Chociaż cała procedura ma swoje korzenie w tradycji, to jednak kolor chustki tłumaczony jest względami naukowymi:

J: Słyszałam, że coś czerwonego trzeba...

N: Tak, jak spalam różę, kiedy już ten dymek... to nakrywam czerwoną szmatką albo kawałkiem materiału, a potem zawiązuję nim to miejsce, które boli. Czerwone po naukowemu ma jakieś ultrapromienie, może to i pomaga. Ja myślę, że tu też niczego nie ma, Bóg stworzył kolory, one od niczego nie zależą, tylko od tego co Bóg stworzył. Czerwony jest czerwonym, czarny jest czarny. Niczego tu takiego nie ma. Może ja prosty człowiek i nie wiem. Gdzieś tam czytałam, że to jest jakieś lepsze (K-50).

Zatem w sposobie leczenia choroby uważanej za uleczalną jedynie ludowymi sposobami można natknąć się na wytłumaczenie, które przyporządkować można raczej do porządku naukowego, bo znajdowało się „pod ręką”. Język nauki wydaje się podobnie tajemniczy i niezrozumiały, co sprawy magiczne czy zjawiska mirakularne, dlatego nie jest on bynajmniej czymś rozsadzającym logikę myślenia w kategoriach sacrum, raczej przynależy do podobnego porządku czegoś niepojętego, „przy czym tajemnica w zasadzie pozostaje nietknięta” (Hall 2007: 325), a „język nauki nie wynosi ich jednak poza nierozróżnialność” (Hall 2007: 320). W tym przypadku dobrze widać, jak duża jest komplementarność metod używanych w leczeniu nietradycyjnym i jak uzdrowiciele ostrożnie dobierają do zasobów swoich praktyk elementy, które są zgodne z ich światopoglądem i jednocześnie mogą utrwalić ich autorytet w oczach pacjentów.

Praktyki naukowe

Osobą, która w największym stopniu opierała się na autorytecie nauki, była Olena, uzdrowicielka z Winnicy. Możliwe, że wynikało to z innego kontekstu jej

praktyki bycia „miejskim” uzdrowicielem. Olena przed otwarciem prywatnej praktyki znachorskiej była lekarzem w państwowej przychodni (zapewne z poprzedniej pracy pochodzi jej zwyczaj zakładania wszystkim chorym „karty pacjenta” przy pierwszej wizycie). Jednak chociaż nauka jest ważną częścią repertuaru Oleny, to nie jest bynajmniej jedyną – ma ona bardzo szerokie spektrum działań, włączając w to numerologię, użycie „ródźki” (przedmiot, który tak nazwałam, a który służył całościowej diagnozie pacjenta) oraz bioenergoterapię; jednak nawet większość z nich tłumaczy, odwołując się do nauk ścisłych i społecznych, np. psychologii. Jak wyjaśnił mi podczas pierwszej wizyty u Oleny jej mąż, który zajmował się głównie wymadlaniem pacjentów przed seansem:

O, tu się wydaje że to takie mistyczne, że to takie niepojęte, wszystko to... to wszystko naukowe. Tylko to nauka wyższego porządku. To nie... zwykle, fizyka trochę wymiarowego świata, o. To kwantowa fizyka. Chcecie zrozumieć, uczcie się kwantowej fizyki. Wszystko... tak! Wszystkie te procesy wyjaśnia kwantowa fizyka. (...) To naukowe podejście. Tutaj jest, my nie uważamy, że to nie naukowe, my uważamy że to naukowa podstawa. Że ta medycyna przyszłościowa. Ot. Kiedy wszyscy będą rozumieć kwantową fizykę... To wtedy będzie jasne, jak pracujemy (M-60).

Może mieć to swoje źródło w poradzieckim kontekście terenu, zwłaszcza zaś w dużym szacunku, jaki wobec nauki żywi współczesna kultura ludowa na terenach byłego ZSRR (Grębecka 2006: 171). Obycie z osiągnięciami nauki czy zjawiskami fizycznymi było czymś, co moi rozmówcy nie tyle wynieśli ze szkoły (por. Hall 2007: 315), jako że większość z nich miała za sobą jedynie podstawówkę, o ile było to coś, co otaczało ich przez całe życie w kontekście oficjalnej propagandy, państwowej afirmacji racjonalności i nauki, która była z kolei stosowana przez komunistyczne państwo w walce z irracjonalną religią i innymi „zabobonami”. Stąd mogła wziąć się obecna tendencja do uzasadniania wszelkich tez z wykorzystaniem języka nauki, który wcale nie łączy się przy tym z racjonalnym podejściem czy krytycznym myśleniem. Podpieranie w przeszłości (czyli w czasach młodości większości moich rozmówców) treści ideologicznych autorytetem nauki mogło wykształcić w dużej mierze przyzwyczajenie nie do kwestionowania, lecz wręcz do bezgranicznego zaufania do treści naukowych lub mających jedynie znamiona naukowości (Grębecka 2006: 171–176).

Praktyki bioenergetyczne

Praktyki bioenergetyczne są ostatnią wyróżnioną przeze mnie kategorią. Nazwałam je tak, ponieważ ich zasadą jest posiadanie przez uzdrowiciela „daru w rękach”, „czucia w rękach”, czyli biotoków, specjalnej mocy, energii, dzięki której zarówno diagnozuje („czuje”), jak i leczy chorobę. Biotoki zazwyczaj są darem z urodzenia, ale można też otrzymać go później, na przykład poprzez przeżycie objawienia lub przeżycie śmierci klinicznej – jak Julia, przyjaciółka mojej

znajomej Swietłany, która od tamtego momentu stała się silnym *ekstrasensem* (osobą posiadającą *biotoki*, „czującą więcej”) mającym nawet zdolność czytania w ludzkich myślach. W ten pierwszy sposób z kolei uzyskała go Jadzia, której podczas przechodzenia ciężkiej choroby ukazała się w szpitalu Matka Boska.

(...) A ona mówi: daj słowo, że będziesz uzdrawiać ludzi, to wstaniesz, a tak nie wstaniesz. Jak ja mogę uzdrawiać, jak wcześniej się tego nie uczyłam. Ja 8 klas skończyłam. Ona drugi raz mnie pyta: przysięgnij, to wstaniesz. Ja mówię, że się nie uczyłam. Ona trzeci raz pyta. Ja mówię przysięgam, ale nie wiem czy pomoże. Jedna pani wstała z łóżka, pobiegła że jakaś nienormalna może być, pielęgniarki zbiegły się, lekarze, co wam, co wam? Nic. Kiedy pielęgniarka wyszła zobaczyłam, jak one rozminęły się w drzwiach, a nikt jej nie widział. W czarnym ubraniu, taka niziutka, przyszła i mnie spytała. I odtąd dziękować Bogu do dzisiaj pracuję z ludźmi (K-60).

Dar od urodzenia posiadała z kolei wspomniana już Olena, której praktyka polegała głównie na „wyciąganiu” choroby poprzez kładzenie dłoni na ciele pacjenta. Na *biotokach* opierała się też praktyka Adeli – jednej ze znanych w całym obwodzie uzdrowicielek z Murafy. Niektórzy określali Adelę mianem *ekstrasensa*, czyli właśnie osoby posiadającej w rękach uzdrowicielską energię. To właśnie posiadanie daru odróżnia *ekstrasensów* od zwykłych masażystów i kręgarzy, którzy swojego fachu się tylko nauczyli.

Biotoki, energia często były podpierane autorytetem naukowym – powoływano się na potwierdzone przez naukowców istnienie ultrapromieni, które są emitowane przez kolory (jak w przypadku wykorzystania czerwonej chustki) czy istnienie biopola wokół każdego człowieka, któremu można zrobić zdjęcie w specjalnym aparacie.

Chyba wiecie, teraz jest aparat, który fotografuje [biopole]. I to skonstruował nasz, Ukrainiec, on teraz pracuje w Ameryce, z żoną. I oni fotografują różnych ludzi. I dobrych, i złych, i moralnych, i niemoralnych, i mogą od razu powiedzieć całą biografię. (...) Nawet tak jak zwierzęciu, jeżeli to jest *pienicu*, jeśli jest złodziej... energia wokoło niego. To mogą być żaby, węże nawet. I z tych jakby... z tych chmurek, szare, zielone, czerwone (...). Nawet wierzącego fotografują, jeśli on często przy tym krzyżu modli się, to nawet w tym obłoku widać krzyż (M-73).

Świadczy to tym dobitniej o tym, jak eklektyczny charakter ma nietradycyjne leczenie i pokazuje, jak poszczególne obdarzone autorytetem źródła są do niego inkorporowane na zasadzie *bricolage'u*. Podpierając się schematami Buchowskiego (1993: 29–32), można przyjąć, że w kulturze nowoczesnego społeczeństwa ukształtowanego w epoce nowożytnej porządek sfery praktycznej i sfer symbolicznych są wyraźnie rozdzielne i traktowane zupełnie osobno jako sfera praktyczna, komunikacyjna i światopoglądowa. Te same sfery w kontekście religii są już jednością w zakresie praktyczno-komunikacyjnym, natomiast w kulturze magicznej wszystkie trzy tworzą przenikającą się całość. Poza tym można zauważyć, że dyskusje odnośnie tego, co jest „naukowe” a co „pseudonaukowe”

(np. dotyczące istnienia biopola) do tej pory budzą emocje także w zachodnich środowiskach naukowych.

Uzdrowiciele, lekarze i państwo

Zdrowie często było postrzegane przez moich rozmówców w kategoriach wysokiej – o ile nie najwyższej – wartości, czegoś, czego należy strzec, a co raz utracone nie jest łatwe do odzyskania. Gra, w której stawką jest zachowanie bądź odzyskanie utraconego zdrowia, toczy się w bardzo delikatnym polu nazwanym ogólnie „medycyną”. Zawiera ono w sobie zarówno oficjalną, jak i alternatywną jej formę, wszelkie działania, które ludzie podejmują dla zachowania lub odzyskania zdrowia. W obrębie tego pola konkurują ze sobą oraz próbują budować swój autorytet szczególnie osoby zajmujące się medycyną komplementarną, na których to działaniach skupiam się w swojej pracy. Te osoby nie mają „odgórnego” uwierzytelnienia w postaci autorytetu państwa czy szeroko rozpoznawanego autorytetu nauki, jak to ma miejsce w przypadku lekarzy oficjalnej medycyny. Owo „pole gry” uznaję za Bourdieu, jak już wcześniej wspominałam, za szczególny obszar ludzkich działań skupiający jednostki na dążeniu do określonego celu. Co jednak w obrębie tego pola również uznaję za istotne to stawka w grze – *illusio* (Bourdieu, Wacquant 2006). *Illusio* jest czymś nakierowanym na przyszłość, czymś dopiero mającym być powołanym do życia, związanym z ludzkimi planami i pragnieniami, a dodatkowo w tym przypadku utożsamianym z czymś tak ważnym jak zdrowie – a więc wiąże się ono z nadzieją. Nadzieja również nieodłącznie związana jest z przeszłością, jest swoistą projekcją terażniejszości w przyszłość – jest wiarą, że jutro ma coś do zaoferowania (Lindquist 2006: 6). Jednym słowem, jest podstawą ludzkiej egzystencji. To wiara w dzień jutrzejszy napędza ludzką chęć działania. Aby jednak być podmiotem działającym (*agent*), człowiek nie tylko musi mieć nadzieję, ale także rzeczywistą możliwość działania. Problem pojawia się, gdy kanały tego działania są zablokowane. Sprawczość postrzegana jest bowiem dwojako: jako wola działania i faktyczna możliwość wcielenia owego działania w życie (Bourdieu, Wacquant 2006: 7). O ile nie jest problemem zaistnienie woli, o tyle możliwości działania w obrębie oficjalnej, państwowej medycyny w przypadku moich rozmówców były postrzegane jako praktycznie nieistniejące – niemal każda rozmowa zawierała elementy skarg na bezduszne zachowanie lekarzy, nieprawidłową pracę szpitali, złe traktowanie pacjentów, odmowę udzielenia pomocy lub utrudnianie przez personel jej uzyskania, oczekiwanie dodatkowych pieniędzy. Powtarzał się więc w trakcie rozmów schemat, kiedy to w przypadku zablokowania możliwości działania w ramach oficjalnych instytucji, przy równoczesnym braku poczucia bezpieczeństwa – a takie wrażenie opisywali moi rozmówcy, mówiąc o służbie zdrowia – oficjalne kanały zostają zastępowane przez alternatywne formy nadziei, a więc w tym przypadku alternatywne formy leczenia. Przedstawiciele medycyny komplementarnej wycho-

dążą naprzeciw oczekiwaniom zawiedzionych pacjentów, oferując im to, czego ci oczekują – bezpieczeństwo, szacunek i zainteresowanie ich problemami.

Jednym z najczęstszych zarzutów wobec lekarzy jest szerząca się wśród nich korupcja i interesowność – postrzegani są jako łasi na pieniądze oraz niezainteresowani losem pacjenta, o ile nie ma on pieniędzy. Pacjenci płacą za wszystko – lekarzom za każdy zabieg czy choćby zdiagnozowanie, pielęgniarce za opiekę, personelowi za „przyspieszenie” oczekiwania w kolejce, za drogie leki, które lekarz przepisuje do wykupienia z konkretnej apteki itd. Jednocześnie służba zdrowia pozostaje oficjalnie bezpłatna i dostępna dla wszystkich (Bazylewych 2009: 66). To między innymi właśnie te sprzeczne sygnały docierające z państwowych instytucji są źródłem bardzo niskiego zaufania do nich i antypatii. Nie bez przyczyny służba zdrowia jawi się więc ludziom jako niewydolna, od której nie ma co oczekiwać pomocy, a odpowiedzialność za zdrowie pacjentów, nawet w najbardziej podstawowym zakresie, spada na nich samych (Bazylewych 2009: 68–69). Przy tym zdrowie i pieniądze często były przedstawiane jako wartości do siebie nieprzystające, jak należące do innych kategorii – można by je określić jako *sacrum* i *profanum*. Możliwe, że to właśnie dlatego moi rozmówcy z takim oburzeniem przyjmowali mieszanie tych dwóch porządków, nie wspominając nawet o sprzeczności między rzeczywistością a deklaracjami państwa o bezpłatnej służbie zdrowia. Uzdrowiciele, których spotkałam i o których słyszałam, często albo nie przyjmowali zapłaty za swoją pracę, zadowolając się dobrowolnymi darami od pacjentów (w postaci np. miodu, jajek czy mleka), albo też opłata nie była na żadnym etapie wizyty eksponowana; cena nie była wypowiedzana na głos, płaciło się dopiero pod koniec, bez słów. Ponadto jej uiszczenie nie decyduje o odbyciu seansu – kwestię opłaty zawsze można „dogadać”, jak dowiedziałam się od Iriny.

Niektóre dolegliwości uważane są po prostu za nieuleczalne na gruncie oficjalnej medycyny, wręcz sama ich etiologia klasyfikuje je pod kompetencje znachorów. Tak dzieje się w przypadku, gdy choroba jest „porobiona”, czyli nasłana przez osobę źle życzącą choremu (może to być np. *zglaz*, czyli rzucenie uroku, „złe oko”). Wtedy oficjalna medycyna jest bezsilna i choremu pozostaje tylko zwrócić się do znachora, osoby posługującej się podobnymi metodami co nasyłający, by „odczyścić” chorobę (podobnie „leczy się” przestרח, mimo że nie jest to dolegliwość nasłana). Uważa się, że takiej dolegliwości lekarze po prostu nie uznają (*ne przyznajut*) jako choroby, patrząc z punktu widzenia oficjalnej wiedzy medycznej – „w szkołach ich tego nie uczą”. Tutaj chciałabym zaznaczyć, że w czasie badań do kategorii „choroby” zaliczałam wszystkie dolegliwości, które klasyfikowali w ten sposób moi rozmówcy, to znaczy traktowałam chorobę jako kategorię kulturową (*illness*), a nie biomedyczną (*disease*) w rozumieniu zachodniej nauki (Penkala-Gawęcka 2006: 9). Zabierając się za leczenie przypadków zaliczanych do kategorii tzw. *folk illness*, które nie leżą w granicach ich kompetencji, lekarze mogą nie tylko nie być w stanie pomóc, ale jeszcze bardziej swoją niewiedzą zaszkodzić.

N: Oni nie uznają przestrachu, *wołokno*, *beszychu*, nie rozumieją tego.

J: Nie umieją?

N: *Wołokno* pójdziesz do nich wyczyścić, to jeszcze gorzej będzie. I *beszycha* tak samo (K-70).

Można więc stwierdzić, że wszystkie przytoczone powyżej czynniki składają się na atmosferę braku zaufania do instytucji państwowej służby medycznej i zniechęcają ludzi do korzystania z tych oficjalnych kanałów działania. Uzupełnia je jednak jeszcze jedna, często przytaczana w rozmowach, jak również bogato udokumentowana w literaturze antropologicznej, znacząca rzecz – jest to fragmentaryczne, niecałościowe traktowanie pacjenta przez lekarzy, wzmacniane jego poczucia bezpodmiotowości i wyabstrahowania z kontekstu, w którym funkcjonuje; lekceważenie jego własnych spostrzeżeń dotyczących swojego ciała. Lekarze mają tendencję do traktowania choroby w duchu obiektywnej nauki – w kategorii *disease*, czegoś ahistorycznego, akulturowego, oddzielania ciała od spraw duszy i umysłu, podczas gdy nietradycyjna medycyna prezentuje podejście holistyczne (Engebretson 1994: 242). Jeżeli nawet lekarz uzna problem za niedotyczący tylko ciała, to odsyła pacjenta do uzdrowicieli prezentujących inne niż jego podejście – ponieważ sam nie ma kompetencji do leczenia innymi niż biomedyczne sposobami, a te czasem okazują się niewystarczające. Za szkodliwą uważana jest też ich wąska – zbyt wąska – specjalizacja, przez co często zawodzi diagnostyka.

Wiem, że teraz pojawiło się dużo prywatnych klinik, jakie mają pozwolenia i bardziej specjalizują się w diagnostyce. Ja też raz tam byłam. Oni pokazują skutki, ale nie pokazują przyczyn. Więc jak skutków dużo, to nie wiadomo od czego zacząć leczenie. Co było początkiem oni nie pokazują. Gubisz się. Ja też w takim byłam, zaczęłam leczenie, a potem spotkałam się ze znajomymi i wyszło, że na różne diagnozy wszystkim zalecają takie samo leczenie. Oni nie liczą się z wyjątkowością każdej osoby. Tutaj [u znachora] ty rozmawiasz z człowiekiem, można wyjaśnić, jaka była przyczyna, a lekarze leczą objawy i nie wyjaśniają, co było przyczyną (K-30).

Medycyna komplementarna, podchodząc do pacjenta holistycznie, traktując go jak jednolity system, jest postrzegana jako bardziej uniwersalna i skuteczniejsza, bo leczy nie tylko ciało, ale także duszę i umysł, gdzie mogą sięgać korzenie choroby. A nawet gdy przyczyna choroby leży w ciele, to wąska specjalizacja lekarzy nie pozwala dostrzec im tego, co może zauważyć uzdrowiciel. W tym właśnie osiągają oni przewagę nad lekarzami – są w stanie ustalić przyczynę choroby tam, gdzie nikt by się jej nie spodziewał, potrafią spojrzeć dalej, nie zatrzymywać się tylko na wycinku ludzkiego ciała, którego dosięgły objawy choroby, lecz dojść bezpośrednich jej przyczyn. Autorytet uzdrowicieli zdaje się leżeć też w tym niepojętym dla zwykłych śmiertelników sposobie diagnozy, w „czuciu” choroby, które wypływa bezpośrednio z posiadanego daru. Zarówno umiejscowienie przyczyny choroby, jak i sposoby diagnozy bywają dla laika za-

skakujące, nawet jeżeli są uwierzytelniane naukowo. Posiadająca biotoki w rękach Adela umiała na przykład odpowiednim uciskiem przywracać prawidłowe krążenie krwi w żyłach, które zaburzone codziennymi czynnościami mogło powodować takie dolegliwości, jak różnego rodzaju bóle czy nawet zawał. Potrafiła również zaskakująco połączyć – z punktu widzenia biomedycznej logiki – przesunięcie narządów wewnętrznych z konkretnymi dolegliwościami.

Zaraz sprawdzę czy żołądek na miejscu. Kiedy on nie na miejscu, on napiera macicę, macica ciśnie i człowiek często chodzi się wypróżniać, a to nie powinno tak być. Jak puls o tu bije, to on na miejscu, jak nie bije – to on nie na miejscu. Jak on idzie pod pierś to zapiera. Wszystko to związane (K-75).

Nie ulega wątpliwości, że podkreślając powiązanie każdego elementu w organizmie z innym, prezentowała podejście diametralnie różne od tego, z jakim wcześniej większość jej pacjentów stykała się w gabinetach lekarskich. Chory ma wytłumaczone przyczyny swojej choroby, które często okazują się niezwiązane z dotychczasowymi sugestiami lekarzy, a dodatkowo często odczuwa autentyczną zmianę – co jest jednym z kluczowych elementów efektywnego leczenia (Csordas 1988: 135). Połączenie bioenergoterapii, bardzo cielesnego w swej istocie doświadczenia „nastawiania”, oraz elementów naukowej argumentacji dawały pacjentom pewność, że Adela dobrze wie co robi, a sama idea przesunięcia jakiegoś narządu wewnątrz ciała jest w lecnictwie ludowym od dawna znana i dokładnie opisana (por. Paluch 1995: 55).

„Dobry doktor”

Pomimo jednak zawodu, jaki często sprawiali moim rozmówcom lekarze, w ich wypowiedziach wciąż pojawiały się wyrazy szacunku i podziwu dla ludzi, którzy wybrali ten zawód – uznawany za bardzo ciężki i wymagający, a w dodatku prestiżowy. Każdy kto miał dziecko lub wnuka na studiach medycznych mówił o tym z nieskrywaną dumą. Studia medyczne są uznawane za jedno z najdroższych, jednak otwierają drogę do zawodu, który pozwala dobrze zarobić. Inwestycja zawsze więc wydawała się warta późniejszych korzyści – zwłaszcza korzyści finansowych, ale również prestiżu, szacunku i pozycji społecznej. Profesja lekarza, choć wciąż dekonstruowana w narracjach pacjentów, stale przejawia znamiona posiadania specyficznego autorytetu. Takie przywiązanie do zdekonstruowanych w świadomości pojęć Navaro-Yashin (2002: 4) nazywa za Žižkiem fantazjami. Czyni to co prawda, analizując pojęcie państwa, które choć zdekonstruowane w świadomości, wciąż jest postrzegane jako wartość, jednak ma to moim zdaniem swoje odzwierciedlenie także w postrzeganiu lekarzy czy w ogóle służby zdrowia w grupie osób, wśród których prowadziłam badania. Fantazja to według Žižka symptom psychiczny, który przetrwa analizę, krytykę i dekonstrukcję. Fantazje generują podświadome przywiązanie do obiektu, który został zdekonstruowany w świadomości. Podobnie wydaje się

wyglądać ambiwalentne postrzeganie osoby lekarza – odbieranego negatywnie, ale wciąż posiadającego społeczny autorytet. Z tego też powodu wielu uzdrowicieli używa w swojej praktyce pojęć naukowych (czy też raczej popularnonaukowych, zaczerpniętych z gazet i telewizji), a niektóre elementy przeprowadzanych sesji leczniczych przypominają te znane z gabinetów lekarskich. Tak kreowana postać „dobrego doktora” wydaje się opierać głównie na wspomnianych fantazjach, które projektują wizerunek idealnego lekarza takiego, jakim powinien być, to znaczy troskliwym, bezinteresownym, skupionym na człowieku, a jednocześnie doskonale przygotowanym merytorycznie do swojego zawodu, potrafiącym wyjaśnić pacjentowi wszelkie wątpliwości związane z jego chorobą. W przypadku braku takich ideałów w oficjalnych instytucjach, przez które obywatele czują się opuszczeni, ich rolę przejmują niektórzy uzdrowiciele, kształtując swoją praktykę na wzór „dobrego doktora”.

W efekcie uzdrowiciele, kreując swe działania, opierają się na praktykach mających charakter państwowy (*statehood practices*), działają więc tym samym jako państwo, będąc jednocześnie poza nim. Państwo, jak rozumiem je za Artexagą, jest nie tylko siecią instytucji, ale podmiotem codziennego życia; jest obecne i reprodukowane poprzez „dyskursy i praktyki władzy (*power*), wytwarzane w kontaktach lokalnych na poziomie codziennego życia” (Artexaga 2003: 398; tłum. własne). Pokazuje to, że podział na państwo i społeczeństwo obywatelskie (rozumiane jako ruchy oddolne) w rzeczywistości nie istnieje. Państwo jest przede wszystkim rozpoznawane poprzez efekty swoich działań, a gdy obecnie utraciło ono swój weberowski charakter wraz z wieloma funkcjami, które takie efekty władzy wytwarzają (m.in. monopol na użycie siły, służbę zdrowia, produkcję itp.), wiele podmiotów zachowuje się jak państwo i wytwarza te efekty poza nim (Artexaga 2003: 394–398). W podobny sposób działają też uzdrowiciele – odtwarzając praktyki państwowe tam, gdzie oficjalne instytucje są słabe – wytwarzając efekt w postaci opiekuńczości oraz dbałości o zdrowie i życie ludzi.

Najlepszym przykładem ucieleśnienia tego modelu „dobrego doktora”, z którym się zetknęłam, była Olena, uzdrowicielka z Winnicy. Przyjmowała ona pacjentów w niskim chruszczowskim bloku, w małym mieszkanku przerobionym na gabinet. W pokoju było mnóstwo ikon, przed krzesłem przeznaczonym dla pacjenta stał stolik, na którym paliła się świeczka, a obok znajdowała się leżanka i biurko uzdrowicielki. Olena miała ułatwiony start w profesję uzdrowiciela w typie „dobrego doktora”, jako że posiadała medyczne wykształcenie i pracowała wcześniej wiele lat jako lekarz, a w dodatku oboje jej dzieci są lekarzami. To dało jej nie tylko merytoryczne podstawy, ale także wiedzę o tym, co ludzie uważają w placówkach medycznych za dobre i co warte było przeniesienia na nowy grunt. Pierwszą rzeczą, z jaką się zetknęłam u Oleny, było wypisywanie przez nią pacjentom kart. Znajdowało się tam nie tylko imię, nazwisko i data urodzenia, ale także dokładna analiza stanu organizmu. Po wymadlaniu (co jest standardową procedurą przed każdym seansem) Olena za pomocą różdżki – zakrzywionego, metalowego pręcika z drewnianą rączką skierowanego w moją stronę, który obracał się horyzontalnie po okręgu – trzymanej w prawej

ręce, lewą wskazując pacjenta, wyznaczyła poziom wszystkich substancji w organizmie, wystawiając jednocześnie ogólną diagnozę. Wszystkiego można było dowiedzieć się po diagnozie trwającej ok. pół godziny – skompletowanie wyników takich badań u lekarzy byłoby nieporównywalnie trudniejsze, droższe i bardziej czasochłonne. Po diagnozie znów przyszedł czas na wymadlanie – ten element powtarzał się często, jak również zalecenie rozluźnienia ciała, strzepywania rąk, nóg, tupania, klaskania aby pozbyć się napięcia, ułatwić przepływ energii w organizmie. Obie te rzeczy miały wpływać zarówno na komfort psychiczny, uwalniać od ciężkich myśli, dawać ulgę dla ducha i ciała. Miały również przygotować organizm do fazy właściwego leczenia. Następnie nadszedł czas na seans z wykorzystaniem biotoków, kiedy to Olena przykładła do pacjenta dłoń i czytając coś po cichu z zeszytu, „wyciągała” delikatnymi ruchami dłoni chorobę z ciała. Zauważyłam iż to, że Olena, zachowując w swoich działaniach niektóre wzorce pochodzące z tradycyjnej medycyny, dbała jednocześnie o kompleksowe podejście do chorego, nie lekceważąc jego potrzeb duchowych, bardzo pozytywnie wpływało zarówno na samopoczucie jej pacjentów, jak i na postrzeganie przez nich jej praktyk.

J: U niej na wszystkie choroby seans zaczyna się tak samo?

I: Tak, na początku idzie wyczytywanie, człowiek powinien poradzić sobie ze swoimi psychologicznymi problemami. Ona mówi, że nie wystarczy spowiadać się, ale trzeba odpuścić złośliwość, obraz i wtedy będzie lżej. I organizm zaczyna normalnie funkcjonować. Ona pokazuje, że duchowe i cielesne bardzo powiązane. A lekarze twierdzą, że to nie ma związku. U nas znajomy miał drugi zawał, dość młody człowiek. U niego był bardziej psychologiczny problem, jaki uwidacznia się na poziomie cielesnym. Kilka lat temu u nich zabił się w wypadku samochodowym syn. I to wpłynęło. Ona mówi, że widać, że w jego mózgu zakorzenił się jeden problem. On ma tylko odpuścić, bo nic nie może zrobić, ma się uspokoić. To trudne, ale innego wyjścia nie ma. Dlatego mówią, że młodzi ludzie często z tego wychodzą, bo nie mają złości na świat. A starsi ludzie za życia dużo wycierpieli i to ich nie odpuszcza. Mówi, że jak człowiek choruje, to zaczyna zgadywać kto ją obraził. Dlatego Olena namawia szczerze prosić, odpuścić. Ona czyta modlitwy, ty powtarzasz za nią, jakby prosisz wybaczenia i prosisz o bycie w pokoju z duszą tej osoby. I tobie robi się lżej. Wszystkie nasze problemy wpływają na organizm. Ludzie jak szybciej wybaczą – mniej chorują. O tym mówi cerkiew. Ona to wszystko ciasno wiąże ze sobą. Tradycyjna medycyna, nietradycyjna religia (K-30).

Dobry lekarz jest więc każdym specjalistą po trochu, potrafi przynieść ulgę we wszystkich sferach życia, nie tylko w jednej. Przede wszystkim zaś tłumaczy – tłumaczy nie tylko istotę choroby jej leczenie, ale także tłumaczy świat, podpowiada jak żyć, by być zdrowym i by wszystko tak w organizmie, jak i w życiu funkcjonowało w harmonii. Jego wiedza nie jest więc poza pacjentem, niepojęta i niewytłumaczalna, jak opisuje to Grębecka, a metafizyk służący do opisu tych zjawisk jest zbudowany na zasadzie bricolage’u, podobnie jak same praktyki uzdrowicieli nie pozostawia po sobie pustki, którą zapełnia się inną narracją (por.

Grębecka 2006: 176). Ponadto w odróżnieniu od wizyty w gabinecie lekarskim u Oleny chory nie był izolowany od innych i nie zostawał z uzdrowicielką sam na sam – z przedpokoju, który służy za poczekalnię, każdy oczekujący może doskonale widzieć i słyszeć co się dzieje, w samym gabinecie są dodatkowo krzesła przeznaczone dla rodziny pacjenta.

J: Wymadlanie – to oczyszczenie?

I: Tak, oczyszczenie duszy, rozumu (...). Oni jeszcze dobre rady dają, jak psycholodzy. W niej można zobaczyć i lekarza, i terapeutę, i psychologa. Dużo porad daje, jak duchowy doradca. Bywa, że surowo mówi, bywa delikatnie. Dużo religijnych pytań zrozumiałam dzięki nim, a nie dzięki cerkwi. Dlaczego warto spowiadać się. Bóg i tak zna wszystkie nasze grzechy. A kiedy ty sam to powiesz w modlitwie, to zaraz komuś przebaczysz, odpuścisz. Ona naumyślnie nie rozdziela ludzi podczas seansu. Kiedy słuchasz problemów innych, to sam się uczysz. Ona to robi dlatego, że życiowe sytuacje często się powielają i człowiek będzie miał lekcję z tego, co usłyszysz (K-30).

Również tutaj widać, jak eklektyczny charakter mają nauki dawane przez Olenę – uzdrowicielka nie tylko tłumaczy swoje działania, ale również objaśnia świat, w tym zalecenia religii, w duchu racjonalnym, nieco psychologicznym. Jej zalecenia mają wsparcie zarówno w autorytecie religii, nauki, jak i osobistej charyzmie, dzięki której jest w stanie zdobyć zaufanie swoich pacjentów. Owo objaśnianie chorób i ich etiologii może być postrzegane w tym przypadku nie tylko jako praktyka „dobrego doktora”, który w odróżnieniu od państwowych lekarzy wyraża w ten sposób troskę o swoich pacjentów, ale też tworzy ono całkiem nowy rodzaj więzi między uzdrowicielem a pacjentem na poziomie nie tylko metafizycznym, ale także światopoglądowym.

Nie do przecenienia wydaje się także kwestia posiadanego przez Olenę daru – to właśnie posiadany dar czyni ją tym, kim jest. W przypadku Oleny dar to po części zasługa odziedziczenia go po babci, a częściowo osobistego daru od Boga. Inne znane mi uzdrowicielki również postrzegały swój dar jako najważniejszy element w swojej praktyce, jako coś, bez czego sama wiedza nigdy nie będzie wystarczająca. Dobrym przykładem może być tu mąż Oleny, który często wyręczał ją w wymadlaniu pacjenta przed właściwym seansem leczniczym. Jednak nie posiadając jej daru, nie był w stanie uzdrawiać, mimo że miał podobną do żony wiedzę i uchodził za bardzo uduchowionego człowieka. Jednak nawet największa wiedza bez daru na nic się nie zda – również w przypadkach praktyk opartych na tradycji, które mogą wydawać się oparte wyłącznie na przekazywanej wiedzy, element daru jest kluczowy. Bez niego nie ma tego, co definiuje uzdrowiciela, co sprawia, że jest on inny niż wszyscy, że czuje i rozumie więcej. Dar niejako definiuje więc „ja”, osobowość znachora, stanowi sedno jego postrzegania i wyobrażeń o nim. Niektóre ze znanych mi znacherek z darem już się narodziły, inne otrzymały go później, dla każdej jednak jest on taką samą tajemnicą jak dla ich pacjentów, której nie potrafiły w większości wyjaśnić. Jak tłumaczył mąż Oleny, praktyka znachorska składa się z „widzialnej” i „niewidzialnej” czę-

ści – widzialna jest sferą gestów i słów, której każdy postronny może doświadczyć, niewidzialna natomiast jest częścią decydującą w największym stopniu o skuteczności praktyki uzdrowiciela, o jego mocy – jest tym nieopisanym, niepoznanym do końca darem, mocą, której nie można zobaczyć, a jedynie poczuć, o ile się ją posiada. Dar, będąc jednocześnie czymś mistycznym i niepojętym, często bywał przedstawiany w kontekście naukowym. Nawet gdy w pierwszym momencie pojawiała się popularna fraza mówiąca o „darze od Boga”, to duża część moich rozmówców szybko odwoływała się potem do jakichś faktów naukowych, mających ją potwierdzić. Szczególnie widoczne było to w przypadku Oleny i jej męża, a więc osób w dużym stopniu podpierających się autorytetem nauki i biomedycyny. Jak często słyszałam, nośnikiem daru przez pokolenia są więc geny. Z kolei według samej Oleny i jej męża, zamawiacza, sama natura i możliwość wystąpienia daru jest wynikiem tego, że „normalny” człowiek wykorzystuje jedynie 5% możliwości swojego mózgu – znachor natomiast wykorzystuje dużo więcej, dlatego jego poznanie nie ogranicza się do świata dostępnego zwykłymi ludziami.

Wychodząc więc w przypadku Oleny od praktyki „dobrego doktora”, uzdrowicielka rozszerza ją o czynnik daru, niedostępny zwykłemu lekarzowi. Jednocześnie, grając naukową terminologią kojarzoną z biomedycyną i prezentując ją jako „swoją”, to znaczy przynależną porządkowi uzdrowicielskiemu, niejako konstytuując siebie jako Innego wobec państwa, jego lustrzane odbicie. W efekcie państwo i uzdrowiciele stają się dla siebie samych fetyszami², „konstruując rzeczywistość jako niekończącą się grę lustrzanych obrazów” (Artexaga 2003: 402). Owa gra ma swoje korzenie, jak już wcześniej wspominałam, w słabości instytucji państwowej, która nie jest w stanie wytworzyć odpowiednich efektów władzy i która w rezultacie jest oddolnie odtwarzana. Gdy autorytet państwa jest systematycznie podkopywany, wiele czynników działa na korzyść uzdrowicieli i w efekcie to właśnie oni, wykorzystując narzędzia przynależne wcześniej jedynie państwu, zyskują nad nim przewagę.

Dyspozycja i doświadczenie zmiany

Nastawienie pacjenta wobec możliwości leczenia i – co istotniejsze – wobec możliwości uzdrowiciela przed zwróceniem się do niego o pomoc jest czymś, co Csordas określa mianem dyspozycji. Dyspozycja to jednak nie tylko osobiste nastawienie osoby przed leczeniem, jej wyabstrahowana z kontekstu wiara w uzdrowienie, będąca raczej czynnikiem psychologicznym. Jest to raczej nastawienie osoby wobec procesu leczenia, biorąc pod uwagę społeczne więzy, które mogą się z ową zależnością pacjent–uzdrowiciel łączyć, oraz wszelkie symboliczne zasoby w niej

² W rozumieniu tego terminu na gruncie antropologii politycznej, który teoretyzuje zjawisko symbolicznego przeniesienia władzy na instytucje państwa. Więcej o państwie jako fetyszu: Taussig (1992) i Artexaga (2003).

zawarte (Csordas 1988: 132). Zaufanie do wielu uzdrowicieli zbudowane było na takich właśnie dyspozycjach, z czego wypływające później pozytywne doświadczenie zmiany, o którym już wspominałam, budowało ich autorytet. Widać to dobrze znów na przykładzie Oleny i Iriny. Irina rzadko zwracała się zarówno do lekarzy, jak i do uzdrowicieli, ale z jej wypowiedzi odniosłam wrażenie, że większym zaufaniem darzyła mimo wszystko przedstawicieli nietradycyjnej medycyny. Podstawą jej nastawienia mogła być korelacja rodzinna – jej praprababcia była znaną znachorką, jej dziadek do dzisiaj leczy ludzi w swojej wsi, a samej Irinie inny uzdrowiciel powiedział, patrząc na jej dłonie, że ma ona predyspozycje, by sama leczyła ludzi. Irina zresztą sama wcześniej odkryła dar swoich dłoni, który wykorzystywała wśród swojej rodziny do uśmierzenia bólu głowy lub leczniczych masaży. Dyspozycja Iriny, jej wcześniejsze obeznanie i oswojenie się z przejawami nietradycyjnej medycyny, sprzyjała więc pozytywnemu doświadczeniu zmiany, mimo że nie wszystko w praktyce Oleny było dla niej od razu zrozumiałe. Duży wkład miało tu także to, o czym pisałam wcześniej – życzliwe nastawienie do pacjenta, tłumaczenie zarówno przyczyn dolegliwości, jak i sposobów leczenia, inne podejście do chorego. Nie miały wpływ miało także to, że osoby bliskie, członkowie rodziny, pozytywnie wypowiadały się o Olenie i jej leczeniu, jak również to, że Irina dowiedziała się o Olenie od swojej ciotki. Polecenia rodzinne i zaufanie, jakie zazwyczaj towarzyszy deklaracjom osób bliskich, bardzo sprzyjało ostatecznemu przekonaniu się Iriny do praktyk tej konkretnie uzdrowicielki i pozytywnemu doświadczeniu zmiany.

J: Chciałam zapytać jeszcze o Olenę. Co o niej myślałyście zanim do niej trafiłyście?

I: Niczego takiego o niej nie myślałam, jak jeszcze jej nie znałam. Pierwszy raz do niej trafiłam jak przywiozłam swoją babcie, moja babcia bardzo chorowała. Potem małą woziliam, a potem już sama. Dla mnie z początku dziwne były te ruchy, dlatego trzeba było rękami, nogami stukać. Nie mogłam zrozumieć co to takiego. A potem, ona w ogóle mało z kim się spoufala, tylko wyjaśnia. I tak się zdarzyło, że jak z babcią chodziłam, to zobaczyłam, że to pomaga, ale mnie się zdawało, że to magia jakaś. U mnie ciotka bardzo chorowała, nie mogli jej nijak postawić diagnozy. Analizy niczego nie pokazywały, a stan był ciężki. Były przypadki, kiedy zawoziliśmy ją w nocy do Oleny i z rana ciotka sama wracała do domu. I potem ona ją leczyła i więcej coś takiego się nie powtórzyło. Ale moja ciotka jest taka, że ona nie wypytuje czemu tak, a nie inaczej. A ja na przykład z moimi problemami, problemami córki pytałam co i jak, szukałam związku. Ona dostępnie to wyjaśnia. Dała kilka porad. Zrozumiałam, że ona nie czarodziej, a po prostu osoba, która na głębokim poziomie interesuje się medycyną, zna różne metody leczenia. Kiedyś zapytałam ją o jakąś chorobę, to dała mi encyklopedię. Dużo u niej książek (K-30).

Zatem choć z początku praktyki Oleny wydawały się Irinie niezrozumiałe, szybko przekonała się ona do umiejętności uzdrowicielki. Zauważyłam powszechną tendencję do uznawania uzdrowicieli „z polecenia” za lepszych, bardziej godnych zaufania, prawdziwszych niż ci znani tylko z ogłoszeń. To uwiary-

godnienie wynikające z więzi społecznych było znane znachorom, z którymi rozmawiałam, żaden z nich nie próbował też popularyzować swoich praktyk przez ogłoszenia, polegali raczej na systemie poleceń wśród rodziny i znajomych swoich pacjentów. Olena, chociaż oferowała swoje usługi najbardziej profesjonalnie, nie miała w żaden sposób oznaczonego gabinetu – nawet tabliczka na drzwiach nie zdradzała, że za tymi drzwiami w zwykłym bloku mieści się gabinet uzdrowicielki. Mimo to nie mogła narzekać na brak pracy, raczej wręcz przeciwnie.

Zasada zawierania osobom czy instytucjom, które zyskały przychyłność bliskich osób i które są niejako „sprawdzone”, wydaje się być powszechna i dobrze funkcjonować. Obdarzanie takich osób autorytetem opiera się na poczuciu bliskości, na współdzielonych więzach społecznych. Takie relacje cechuje zupełnie inna jakość niż z osobami nieznanymi, niesprawdzonymi lub podpierającymi się tylko autorytetem usankcjonowanej władzy, na przykład państwa, przejawiającego się w oficjalnej medycynie (Skalnik 1999: 162). „Sprawdzeni” przez bliższych lub dalszych znajomych uzdrowiciele wydają się bliżsi, bardziej znani czyli mniej skłonni do oszustwa. Wraz z rosnącą popularnością komplementarnej medycyny rosła też liczba uzdrowicieli, zarówno na wsi, jak i w mieście. Ten pogląd przeważał wśród moich rozmówców, chociaż często zdarzało mi się słyszeć dwie przeciwstawne opinie, że kiedyś było ich mniej (bo takie praktyki były zabronione) lub wręcz przeciwnie, więcej (bo teraz młodzi nie garną się, by kontynuować dzieło swoich dziadków). Większość osób zgadzała się jednak z tym, że liczba zamieszczanych w prasie, telewizji lub po prostu porozwieszanych na słupach ogłoszeń jest bardzo duża. Szarlatanów, podszywających się tylko pod prawdziwych uzdrowicieli, cechowała nie tylko „obcość”, czyli znajomość jedynie z ogłoszeń i brak wspólnych z pacjentem więzi społecznych, ale też zarzut stawiany wcześniej lekarzom – chciwość i chęć wyłudzenia pieniędzy.

J: Dużo jest teraz szarlatanów?

IG: Bardzo dużo. Bo jak ludziom nie pomaga medycyna i człowiek szuka innego wyjścia, za to biorą wielkie pieniądze. Naprawdę to nie pomaga, a oni jeżdżą z miasta do miasta. Są ogłoszenia, że przyjeżdża taka to uzdrowicielka. Oni zarabiają pieniądze, szarlatany (M-22).

J: Jak można rozróżnić czy on prawdziwy czy szarlatan?

S: Ot byłam u babki z Chomenki, ona zupełnie inna. U mojej przyjaciółki było chore dziecko. Gdzie ona tam nie była! Jeden raz pojechali do Winnicy. I ja pojechałam z nimi. Oni kilka razy jeździły do tej Ludy. I kiedyś przyjechali a ona na nich nakrzyczała i przegnała. Jeszcze jest tam taka Wala, Luda i Wala. One posyłają jedna do drugiej. Pieniądze biorą według cennika. Takie oszustki. Widać po nich. Mówi, że trzeba jeszcze do tej pojechać. Od razu widać (K-40).

Zarabianie na ludzkiej chorobie jest uznawane więc za jawną oznakę oszustwa, zwłaszcza płacenie według ustalonego cennika. Natomiast w przypadku gdy już akceptuje się możliwość płatności za leczenie, musi być ona stosunkowo niska, jak przykładowo u Oleny. Tak jak w jej przypadku najlepiej też, by była

to opłata stała (taka sama za każdą dolegliwość), aby zdrowie nie było postrzegane jak towar, przy czym powinna jednocześnie podlegać negocjacji (aby pacjent nie tracił poczucia sprawczości i nie miał poczucia bezsilności, gdy go chwilowo nie stać na seans). Olenie w ogóle udało się dzięki swojej strategii (m.in. „dobrego doktora”) utrzymać autorytet i zaufanie pacjentów mimo zarabiania na swoich praktykach. Udało jej się to także mimo wejścia w strefę profesjonalizacji, co oznacza koneksje z państwowymi organami władzy. Biorąc pod uwagę nie najlepsze postrzeganie państwowych instytucji i wspomniane już przeze mnie większe zaufanie kładzione w spontanicznie rozpoznawanym autorytecie niż usankcjonowanej władzy, nie było to wcale takie oczywiste. Wprowadzone na Ukrainie jakiś czas temu licencjonowanie uzdrowicieli również nie wpływa na zaufanie pacjentów do posiadaczy takich dyplomów – powszechnie uważa się, że wszystko można przecież kupić, łącznie z takim certyfikatem. Wiejscy uzdrowiciele, z którymi prowadziłam rozmowy, nie mieli żadnych wymaganych od licencjonowanych przedstawicieli nietradycyjnej medycyny certyfikatów ani dyplomów, co było im poczytywane raczej na plus niż na minus. Ponieważ dyplomy tak łatwo kupić, nie przedstawiają one dla pacjentów wielkiej wartości, a już z pewnością nie są podstawą autorytetu uzdrowiciela. Są raczej postrzegane jako jeszcze jeden sposób wyłudzenia pieniędzy. „Nieprawdziwych” uzdrowicieli wyróżnia więc głównie chęć zysku, która przeważa nad potrzebą pomocy choremu – analogie z postrzeganiem lekarzy nasuwają się tu same.

Zrozumiałe jest, kiedy człowiek płaci mu [uzdrowicielowi] pieniądze i on pracuje z nim jakiś czas, ale oni to by chcieli w jednym czasie od razu mnóstwo ludzi, to bardziej podobne do szachrajstwa. Tam gdzie są pieniądze, to Ukraińcy uważają, że jest też coś negatywnego, podejrzanego, nieufność jest, szczególnie jeśli to duże pieniądze. Na przykład do ludzi władzy jest nieufność, z miastowymi tak samo jak z wiejskimi lekarzami: ty go znasz, wiesz jak pracuje i ufasz mu. Nie wierzą ludzie, że mogą być wielkie pieniądze zarobione uczciwie. Tak samo mówią o ludowych lekarzach. Popularność bardziej działa jak antyreklama. Często jak ludzie przychodzą, to zapisują sobie numer licencji, numer telefonu, żeby w razie czego wiedzieć kogo i gdzie szukać. Jest jeszcze tak, że do tych licencjonowanych ludowych uzdrowicieli mogą się w ogóle nie zwracać, jeśli ta osoba zajmuje się poza tym jeszcze jakimś biznesem. Od razu jest podejrzenie, że to dla tej osoby tylko biznes. Bo to wymaga dużo czasu. Także jak widać, że to biznesmen, to do takiego się nie zwracają (K-30).

Cechy osobiste uzdrowiciela są więc w tym przypadku nie bez znaczenia, ponieważ o prawdziwości świadczy nie tylko brak chęci szybkiego i łatwego zysku, ale też uczciwość i skromność. Wiąże się to z postrzeganiem uzdrowicieli (tych prawdziwych) jako mających do spełnienia szczególną misję. Ich profesja powinna być misją właśnie, a nie zawodem traktowanym jak zwykła praca, a do tego potrzeba szczególnych cech charakteru. Przede wszystkim liczy się życzliwość dla ludzi, zrozumienie ich potrzeb i bolączek, pochylenie się nad ich problemami i poświęcanie każdemu tyle czasu, ile potrzebuje.

Kwestią powiązaną z odpowiednią dyspozycją pacjenta jest również stawiana mu diagnoza – a konkretniej, jego postrzeganie tejże diagnozy. Rozpoznanie i opisanie pacjentowi etiologii jego choroby, a następnie powzięcie prawidłowego leczenia, często stanowi o być albo nie być kuracji i jest decydujące w postrzeganiu konkretnego uzdrowiciela. Bywa, że to znachor jest pierwszym, który rozpoznaje chorobę i nadaje jej nazwę – ta semiotyczna zmiana (*semiotic change*) jest pierwszym krokiem do określenia choroby, a pacjent może wtedy na nią w odpowiedni sposób zareagować, będąc już wyposażonym w odpowiedni język (Lindquist 2006: 54). Wyposażenie chorego w odpowiedni język ma więc moc szeregowania jego przypadłości, podniesienia jej do poziomu świadomego; zdarza się, że ukazanie przyczyny choroby w określonym świetle zmienia postrzeganie świata, a przynajmniej przebudowuje część myślenia o nim, o rządzących nimi zasadami (Lindquist 2006: 70). Przez to chory uczy się unikać rzeczy i sytuacji, na które wcześniej nie zwracał uwagi, inne z kolei zaczyna postrzegać jako przydatne. Słowa konstruują pojęcia rzeczy, „nadanie nazwy przedmiotowi lub czynności oznacza podciągnięcie ich pod pojęcie pewnej klasy” (Cassirer 2003: 280). Kategoryzując, słowa mają moc określenia pewnego aspektu przedmiotu, nie wyczerpują wszystkich jego potencjalnych odniesień – dzięki temu nazwa może być na tyle elastyczna, by pomieścić dokładnie to, co chce nazywający. Połączenie czynności nadawania nazwy z językiem specjalistycznym (naukowym, odwołującym się do sacrum, tradycji) daje wynik w postaci określenia nowej rzeczywistości, odpornej na logiczną dekonstrukcję.

Gdy u Oleny leczyla się mała Nastia, córka Iriny, celem było przede wszystkim odkrycie przyczyny jej uporczywego kaszlu. Po standardowym badaniu winne okazały się pasożyty, których Olena wykryła w organizmie dziewczynki aż szesnaście. Olena zwróciła wtedy uwagę na cysty, które są obecne w mięsie, a które mogą być przyczyną spadku odporności i zasugerowała, że to właśnie spożycie zanieczyszczonego mięsa jest przyczyną dolegliwości. Irina natychmiast powiązała to ze słoniną, którą Nastia pierwszy raz w życiu jadła w poprzedni weekend u babci na wsi. W ten sposób pojawiło się w ich życiu nowe zagrożenie i nowa rzecz, na którą trzeba uważać, a która wcześniej wydawała się zupełnie naturalna i nieszkodliwa. Podobne zaskoczenie przeżyła przy diagnozowaniu syna inna moja rozmówczyni, Swietłana. Jego nieustający płacz po urodzeniu, z którym nikt nie potrafił sobie poradzić, okazał się wynikiem podstepu, jakiego Swietłana padła ofiarą jeszcze w ciąży. Wszystko wyjaśniło się dzięki diagnozie znajomej znachorki.

U mnie jak syn się urodził, to przez pierwsze 3 miesiące bardzo płakał. Tak się mężczyliśmy... Jedna kobieta poradziła jedną babkę. Pojechaliliśmy. On tak krzyczał! Babka zaczęła toczyć jajka, potem godzinę modliła się, on tak krzyczał, myślałam, że tam nie wysiedzę. Jak ona rozbiła jajka, to mi mówi: nie macie dobrej kумы, tobie w wino na Nowy Rok podlano w wino, to przeszło na dziecko. On tak do rana krzyczał, myślałam, że nie dożyję ranka. Następny raz pojechaliliśmy, zrobiło się lepiej. Na trzeci raz kazała przywieźć ze studni wody. Jak przywieźliśmy

butelkę z wodą, to babka mi mówi: widzisz ile tych bąbelków, to niedobrze. To źle. Przywieź jeszcze raz. Tak trzy razy woziłam. Byłam oniemiała, nie widziałam że można człowiekowi tak zrobić (K-40).

Takie „nakierowanie” przez znachora często pozwala pacjentowi lepiej zrozumieć, dlaczego akurat jemu przytrafiła się dana choroba, wytłumaczyć to, co niezrozumiałe. Poza tym jest on wyposażony na przyszłość w wiedzę, jak jej unikać. Zyskuje na tym oczywiście również autorytet uzdrowiciela, który zazwyczaj szczegółowo objaśnia pacjentowi, jak dostosować się do „nowego” świata, tłumaczy nowe zasady, jest swoistą tarczą chroniącą przed czyhającym nieznanym.

Ciało własne

W całym procesie leczenia nie mniej ważne od objaśniania choroby jest doświadczenie cielesne pacjenta; zmieniające się doświadczenie jego ciała i postrzeganie tego procesu poprzez „ciało własne”. Ciało własne, jak opisywał je Merleau-Ponty, to sposób, w jaki niepodzielnie i w sposób całkowity postrzegamy go w przestrzeni, w jaki funkcjonujemy i w jaki doświadczamy schematu swojego ciała. Jest ono „pierwszym przyzwyczajeniem, które warunkuje wszystkie inne i pozwala je zrozumieć” (Merleau-Ponty 2001: 110). Ponieważ ciało nie jest tylko środkiem poznania, ale samym byciem-poznaniem, określanym jako bycie-w-świecie, „wnosi ono swój wkład w świat w którym żyjemy takim samym stopniu, w jakim świat wnosi swój wkład w budowę naszego ciała” (Dillon 1991, za: Becker 2004: 127). Doświadczenie ciała jest więc na tyle autentyczne, na ile pacjenci wyniosą od uzdrowiciela przekonanie o jego autentyczności. To, że niektóre choroby pojawiły się w świadomości pacjentów dopiero w chwili ich objaśnienia przez uzdrowiciela oraz nie zostały potwierdzone przez żadnego lekarza nie świadczyło bynajmniej na ich niekorzyść. Ważniejsze od oficjalnej legitymizacji było doświadczenie – doświadczenie ciałem, doświadczenie zmiany. Pojawiając się w ludzkiej świadomości i stając się częścią życia – owym ucieleśnionym doświadczeniem właśnie – „obiektywne”, naukowe stwierdzenie istnienia choroby nie ma wiele do rzeczy. Przykładów na moc cielesnego doświadczenia jest wiele, jednym z nich może być historia Iriny, u której Olena pomogła zdiagnozować polineuryt nerek, którego nie rozpoznali lekarze, a ból w kręgosłupie przypisali reumatyzmowi. Chociaż choroba nie miała innego uzasadnienia niż diagnoza Oleny, Irina po leczeniu odczuła autentyczną zmianę na lepsze. Podobnie było z jej córką, u której lekarze po prześwietleniu nogi rozpoznali tylko naciągnięcie więzadeł. Irina czuła jednak, że coś wciąż jest nie tak, noga stale puchła, zwróciła się więc do zaufanej uzdrowicielki. Po krótkiej rozmowie i badaniu okazało się, że oprócz zwykłego naciągnięcia Nastia ma również złamanie, czego nie wykrył rentgen. Już po jednym dniu leczenia biotokami Oleny Irina zauważyła poprawę w stanie nogi córki, a po tygodniu kość

się zrosła. Całemu procesowi towarzyszyło nie tylko zaufanie i odpowiednie nastawienie do leczenia uzdrowicielki, ale także brak doświadczenia zmiany na lepsze po diagnozie postawionej przez lekarzy i przepisany przez nich leczeniu. Tak więc gdy stan córki mimo zapewnień doktorów nie ulegał poprawie, Irina ponownie zawierzyła osobie, która posiada w jej odczuciu odpowiednie kompetencje, która „czuje” chorobę i działa na innym poziomie cielesności niż lekarze, którzy nie byli w stanie pomóc nawet mimo użycia specjalistycznego sprzętu. Wydaje się, że w obu przytoczonych przypadkach (polineurytu nerek i złamania) problem leżał w tym, że początkowo nie działano na prawdziwe przyczyny bólu. Z kolei o samej „prawdziwości” przyczyn można się było przekonać dopiero po odczuciu, o którym informowało ciało – do tej pory chore, a następnie wyleczone samo wystawiało najlepsze świadectwo.

Wszystkie dolegliwości, z którymi pacjenci zwracają się do uzdrowicieli, mają więc związek z funkcjonującym społecznym konstruktem ciała, który determinuje sposób postrzegania ich etiologii i sposobów leczenia. W przypadku uzdrowicieli podstawą diagnozy jest tu spojrzenie z perspektywy pacjenta, zwrócenie uwagi na jego historię i wzięcie pod uwagę wszystkich dodatkowych, okalających samą dolegliwość czynników, które są często w odczuciu pacjentów lekceważone przez lekarzy. To właśnie skupienie na opowieści, postrzeganie ciała i choroby w kategorii *illness* pozwala uzdrowicielom dotrzeć do przyczyny, która będzie przez chorego odczuwana i realnie doświadczana.

Podsumowanie

Opisując swoje obserwacje i poddając je analizie, starałam się pokazać, jak uzdrowiciele funkcjonują na badanym przeze mnie terenie oraz jak można postrzegać ich działanie jako próbę umiejscowienia się w określonej przestrzeni życia. Mieszanie i swobodne łączenie elementów czterech typów autorytetu (ludowego, duchowego, naukowego i bioenergetycznego) na zasadzie bricolage'u było wśród znanych mi uzdrowicieli raczej regułą niż wyjątkiem. Zasada ta pozwalała znachorom poszerzać swój repertuar po to, by zdobywać większe zaufanie wśród szerokiej rzeszy potencjalnych pacjentów i jednocześnie odróżnić się od lekarzy, którym z kolei często nie dowierzano z powodu ich zbyt wąskiej specjalizacji. Pacjenci zmuszeni do wizyty u tych ostatnich, definiowani i hierarchizowani według ilości posiadanych pieniędzy, odczuwali zrozumiałą złość i bezsilność, czuli się traktowani przedmiotowo, opuszczeni przez instytucje, które miały im pomóc. Większość czuła się wówczas odarta z nadziei, ale przede wszystkim pozbawiona poczucia sprawczości, panowania nad swoim życiem i możliwości decydowania o nim. W tej sytuacji tę sprawczość przywracali im uzdrowiciele, którzy dzięki swojemu podejściu sprawiali, że chorym wracała nadzieja – ta wizja jutra, która napędza ludzką egzystencję. Mam nadzieję, że udało mi się pokazać sposób, w jaki osoby leczące metodami komplementarnymi organizują swoje działania związane z leczeniem, jak budują zaufanie swoich pacjentów i jakich narzędzi używają w walce o miejsce w systemie zwanym medycyną.

Literatura

- Artexaga, B. (2003). Maddening States. *Annual Review of Anthropology*, 32, 393–410.
- Bazylevych, M. (2009). Who is responsible for our health? Changing concepts of state and the individual in post-soviet Ukraine. *Anthropology of East Europe Review*, 27(1), 65–75.
- Becker, G. (2004). Phenomenology of health and illness. W: C.R. Ember, M. Ember (eds.), *Encyclopedia of medical anthropology. Health and illness in the world's cultures* (pp. 125–136). New York: Springer Science & Business Media.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przeł. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Buchowski, M. (1993). *Magia i rytuał*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury.
- Cassirer, E. (2003). Nazywanie. Przeł. E. Staniewska. W: G. Godlewski, A. Mencil, R. Sulima (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 279–282). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Csordas, T. (1988). Elements of charismatic persuasion and healing. *Medical Anthropology Quarterly*, 2(2), 121–142.
- Dow Jnr, T. (1978). An analysis of Weber's work on charisma. *The British Journal of Sociology*, 29(1), 83–93.
- Engelbreton, J. (1994). Folk healing and biomedicine: culture clash or complimentary approach? *Journal of Holistic Nursing*, 12(3), 240–250.
- Friedland, W. (1964). For a sociological concept of charisma. *Social Forces*, 43(1), 18–26.
- Grębecka, Z. (2006). *Słowo magiczne poddane technologii*. Kraków: Nomos.
- Hall, D. (2007). *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. London: University of California Press.
- Leeuw van der, G. (2003). Słowo święte i uświęcające. Przeł. Jerzy Prokopiuk. W: G. Godlewski, A. Mencil, R. Sulima (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 325–331). Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Mysł nieoswojona*. Przeł. Andrzej Zajączkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Libera, Z. (2003). *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX–XX wieku*. Wrocław: Ossolineum.
- Lindquist, G. (2006). *Conjuring hope. Healing and magic in contemporary Russia*. New York-Oxford: Berghahn Books.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migański. Warszawa: Aletheia.
- Musiatawicz, J. (2003). Święte słowa i „biotoki”. Eklektyczny charakter lecznictwa ludowego. W: Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne* (s. 175–188). Warszawa: DiG.
- Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the state: secularism and public life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Paluch, A. (1995). *Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób*. Wrocław: Wydawnictwo UW.
- Penkala-Gawęcka, D. (2006). *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Penkala-Gawęcka, D. (1995). Medycyna ludowa i komplementarna w polskich badaniach etnologicznych. *Lud*, 78, 169–191.
- Skalnik, P. (1999). Authority versus power. A view from sociological anthropology. In: A. Cheater (red.), *The anthropology of power. Empowerment and disempowerment in changing structures* (pp. 163–174). London: Psychology Press.

- Taussig, M. (1992). *The Nervous System*. New York: Routledge.
- Wigzell, F. (2009). Traditional magic or European occultism? Commercial fortune-telling and magic in post-Soviet Russia and their relationship to Russian tradition. *Folklorica*, 14, 57–90.

Źródła internetowe:

- <http://ukrainian.su/istoriya-vinnitskoy-oblasti/vinnitskaya-oblast-vo-vremena-sssr.html>
[dostęp: 25.01.2016].
- <http://www.ukrcensus.gov.ua/> [dostęp: 25.01.2016].

SUMMARY

Faith, hope, authority: Healing practices in Eastern Podolia region

The article describes the practices of people using complementary medicine and alternative methods of healing in a Ukrainian village of Murafa and the city of Vinnytsa, both situated in historical Eastern Podolia. I analyse the figure of healer and also attempt to scrutinise local complementary medicine market. In my analysis I use the concept of bricolage and combining practices based on discourses of science, folk, traditions, and spirituality. I also examine the ways in which healers use practices usually related to institutions such as the church or state in order to make sense of their work. The example of state and its institutions serves as an illustration of an object deconstructed in common consciousness, but still generating subliminal attachment to its manifestations; similarly I try to look at the question of complementary medicine and healers acting in this field. I conclude my reflections analysing the embodied experience of change that seems to be essential in a successful process of healing.

Keywords: healers, complementary medicine, folk medicine, healing practices, medical pluralism, state, Ukraine

KAROLINA KUBERSKA
University of St Andrews

Sobreparto and the lonely childbirth: Postpartum illness and embodiment of emotions among Andean migrants in Santa Cruz de la Sierra, Bolivia

Introduction

Pregnancy, childbirth, and the postpartum period have received considerable attention in ethnographies of the Andean region. Although they are usually analysed through the lens of traditional Andean understandings of the body, health, and illness (e.g. Loza & Álvarez 2011; Larme & Leatherman 2003; Bradby & Murphy-Lawless 2002), or, occasionally, mytho-history (Platt 2002), it is also analytically worthwhile to foreground the social dimension of these phenomena. Narratives on pregnancy and childbirth among Andean migrants in a lowland Bolivian city reveal the importance of social support during those moments of life. These individual accounts highlight a strong correlation between a perceived loneliness during childbirth and the postpartum period as well as a traditionally Andean postpartum condition known as *sobreparto*. In this paper, I would like to focus on childbirth and *sobreparto* in the light of the remembered emotional trajectories of these events among Andean migrants in Santa Cruz de la Sierra. While it is clear that *sobreparto* can be analysed in categories of health and illness, it is especially productive to consider it as a lens for wider, non-medical processes at work in migrant women's lives, such as motherhood and womanhood, emotions and sociality, or the biomedicalisation of pregnancy and childbirth.

Sobreparto is a potentially dangerous postpartum condition that typically occurs in the Andes. The available ethnographic data on *sobreparto* suggest that women who do not observe postpartum rules, such as staying warm, not touching water, avoiding exposure to cold air or winds, or eating appropriate foods risk falling ill with *sobreparto* (e.g. Loza & Álvarez 2011; Larme & Leatherman 2003; Bradby & Murphy-Lawless 2002). With its symptoms of chills, cold sweats, fever, and general weakness, *sobreparto* can render a woman temporarily unable to take care of her newborn baby. The traditional cure involves drinking hot herbal infusions and massaging the body with fat. Left untreated, *sobreparto* can have

permanent consequences in the form of chronic debility or proneness to all kinds of ailments. *Sobrepardo* usually occurs during the puerperium, a vulnerable point in a woman's life that goes beyond the physical strain of childbirth. Significantly, it is also a time when a woman might like to rely on her social network, which may be more difficult if one is a migrant in a large city.

Central to the understanding of *sobrepardo* proposed here is an analysis of this postpartum condition with respect to the social world. In their research on health and illness in Delhi, India, Veena Das and Ranendra K. Das focused on "the relation between failure in the body to failures in one's social world" (2007: 69), and it is useful to apply this approach to the context of reproduction in a lowland Bolivian city. While pregnancy is not explicitly considered to be a medical condition in Santa Cruz¹, women are encouraged to have antenatal checks as well as to give birth in biomedical hospitals or clinics. This, in turn, situates the processes of pregnancy and childbirth closer to biomedical understandings of health and illness. At the same time, most accounts of *sobrepardo* I heard featured a motif of a woman who was unable to rely on the help of the members of her household, including her closest relatives. Narratives of this postpartum condition revealed material and emotional instabilities underpinning the lives of these female migrants.

This paper is concerned with understanding how reproduction and loneliness intersect in the shape of a postpartum illness known as *sobrepardo*, which befalls migrant Andean women in the lowland Bolivian city of Santa Cruz de la Sierra. This postpartum condition embodies the hardships of women's fates but also implicitly symbolises perseverance and the importance of other people in one's life. While narrating their individual experiences of *sobrepardo*, female migrants in Santa Cruz pointed to aspects of women's lives beyond the episodes of illness, revealing the complex landscapes of their everyday existence. On the one hand, it is possible to look at *sobrepardo* at the micro-level – in terms of an understanding of the body, individual reproductive histories, or the availability of support from other people. On the other hand, *sobrepardo* also constitutes a commentary on phenomena occurring at the macro-level, such as large-scale internal migration in Bolivia or the increasing domination of biomedicine as a model of health and illness (Tapias 2015). However, by pointing to what is important in these women's lives (Kleinman 1992, 2006), migrant women's narratives of this illness demonstrate how these micro- and macro-level processes become connected to each other through episodes of *sobrepardo*.

¹ However, pregnant women are described in Quechua as *mana sanuchu* (not healthy) or *unqu-sqa* (ill). The root of that latter word, *unqu*, points to a bodily disequilibrium (Platt 2002: 132).

Methodology: Intimate memories and treasured pasts

The ethnographic research that this paper draws on was conducted in semi-urban zones of Santa Cruz de la Sierra between March 2012 and May 2013. I focused on registering women's life stories that included *sobrepardo*, making sure that data on women's experiences of ailments following childbirth contained longer timelines and details beyond the somatic symptoms. Even with my main interest centred on *sobrepardo*, I understood that it was important to collect entire life histories through multiple and repetitive conversations with a number of women. This decision was motivated by my desire to be able to reconstruct detailed life stories whose chronologies I verified in subsequent conversations. Additionally, positioning the illness within the context of events preceding labour, as well as following it, allowed more memories to surface. By extending the scope of my interests I was able to gain insight not only into the illness, but also many more subtle changes about women's attitudes towards their consecutive pregnancies.

I did not witness an episode of *sobrepardo* during my fieldwork, neither did I seek to observe one when I was planning the research. While I experienced some of the unsatisfied curiosity of a researcher who has to rely on second-hand accounts, I must also admit that I was relieved that none of my informants who had given birth during my fieldwork experienced a bout of *sobrepardo*. As a result, my fieldwork data relies on narratives of individual experiences of that illness as told by Andean migrant women who were fortunate enough to recover. This limitation influenced the kind of information I had access to, but, at the same time, opened up different interpretative avenues of *sobrepardo*, locating it within the time frame of the entire pregnancy and postpartum (or beyond), and linking it to emotions experienced during that period.

Santa Cruz de la Sierra, migrants, and medical pluralism

The lowland Bolivian city of Santa Cruz de la Sierra may not be the first choice for the study of a phenomenon typical of the Andean zone. However, the last sixty years of population growth in Santa Cruz were significantly fuelled by incomers from Western Bolivia, who compose a diverse population of Andean migrants. While it is possible to come across migrants from the Andes everywhere in the city of Santa Cruz, many of them live in marginally located zones, such as Plan 3000, where I conducted my fieldwork. In addition to their own ways of living, Andean migrants also brought new ways of healing. As a result, both traditional Andean healers and illnesses have secured their place in the lives of Santa Cruz inhabitants. Some of the largest markets have entire sections dedicated to traditional Andean medicines, and almost every local market has at least a few small stalls with herbs and incenses for everyday ailments. This situation is made even more complex – and particularly interesting – by the ostensible dominance of biomedicine in Santa Cruz, embodying the city's (and country's) claims

to progress and modernity. Formally, these strategies were legally ensured by the Bolivian Constitution from 2009, which recognises all medical systems as equal, as well as official government structures, such as the Vice-Ministry of Traditional Medicine and Interculturality. At the same time, many pregnant women (and their children) have access to government-funded universal biomedical health-care cover called *SUMI* (*Seguro Universal Materno-Infantil*, Universal Mother-Infant Insurance) (Galindo Soza 2010). Given this context, it is particularly interesting that Andean migrants in Santa Cruz unanimously say that biomedical doctors do not know how to cure *sobrepardo*.

There are multiple dimensions of the significance of *sobrepardo* in women's lives. It is almost intuitive to categorise it as an illness – especially bearing in mind how *sobrepardo* is usually presented with reference to competing traditional and scientific/biomedical systems. Furthermore, the biomedical point of view, encouraged by free, state-offered health services and the proliferation of private biomedical clinics, promotes an understanding of a patient as an individual (rather than as part of a reciprocal social network) who is largely, if not explicitly, responsible for their condition, then at least for making attempts at getting better (by using biomedical services). This makes it even more complicated to remove *sobrepardo* from the discourse of aetiologies, symptoms, and diagnoses and to position it as a life event, which is strongly intertwined with the local social network, the importance of reciprocity, and the intentional testing of one's own capacities. Emphasising the social dimension of this postpartum condition has been addressed in the ethnographies of the Andean zone (e.g. Larmer & Leatherman 2003), where biomedical interventions surrounding childbirth did not tend to be taken for granted (e.g. Bradby 1999). I would like to argue that interpreting *sobrepardo* as a life event may shed new light on the social dynamics of *sobrepardo* among Andean migrants in Santa Cruz de la Sierra. In fact, looking at this condition as a situation in which social networks are tested – not just by and for the woman, but also by and for others – offers insights into people's lives without reducing their bodies to medical objects.

Reciprocity, biomedicine, and well-being

In order to better understand the relationship between the postpartum illness in question and the position of a woman who has just given birth within the bounds of her social network, it is necessary to look at the way in which the concept of the body has traditionally been constructed in the Andes. It was clear during my fieldwork that there were few – if any – Andean migrants in Santa Cruz whose understanding of how the body functions did not include at least some elements of the biomedical model. At the same time, an analytical separation of these understandings may offer an insight into medical conditions falling beyond the scope of biomedicine, such as *sobrepardo*, illnesses whose aetiologies are not restricted to individual bodies.

According to ethnographic literature, an Andean body is a manifestation of a balance between humanity, the environment, and the spiritual world (Bastien 1978, 1987; Allen 1982). There is a web of reciprocal duties, which connects people, spirits, mountains, earth, and stars. These mutual obligations are fundamental to well-being and are satisfied with acts of reciprocity, which characterise traditional Andean social relations (see e.g. Miles & Leatherman 2003; Tousignant 1989). The corollary of understanding the body as interrelated with other bodies and elements of the landscape is that reciprocity – and following other social rules concerning other people, the spiritual world, and the landscape – ensures health and protects from illness. On the other hand, a disruption of the social harmony or a transgression of accepted rules, for instance through the refusal of communal duties or the expression of negative emotions, exposes the body to a reprimand from the spiritual world, often in the form of illness (Cooley 2008: 138–139; Greenway 1998, Larme 1998). While the occurrence of rules of reciprocity is by no means confined to highland Bolivia, Andean migrants in Santa Cruz may struggle while trying to satisfy the requirements of such interchanges due to the pressures of living in a large city.

The social networks of Andean migrants to Santa Cruz de la Sierra are frequently weakened as a result of relocation, especially in the initial phase of migration. While family networks usually remain very important sources of support, and are actively acknowledged through visits, phone calls, and family gatherings, the demands of city life (such as the time spent working and commuting) limit the amount of time, energy, and enthusiasm that people are able or willing to devote to this part of their lives. Most of the women who spoke to me had relatively intensive contacts with their closest neighbours, co-workers, or vendors in adjacent stalls at the markets, although these relationships were rarely able to match the strength of kinship ties. Within the household where I lived during fieldwork, mutual help between family members was both intensive and generously dispensed: my landlady Doña Paula's daughters and her daughter-in-law assisted in the shop, her partner, Don Pedro, accompanied her in the early mornings to the markets to restock supplies, and hardly did anyone ever refuse to take care of baby Raquel for hours on end. While helping each other was constant, it did not remain unquestioned: sometimes comments were made about giving or accepting more than necessary, or taking advantage of a situation. For instance, it was acknowledged that Rosa and Roberto, who both had jobs, had the right to ask someone to take care of Raquel when they were both at work at the same time (Roberto, a medical student, was then in his last year at university and also had a part-time job while Rosa worked as a nurse). However, when they asked Silvia, Roberto's sister, to babysit Raquel when they wanted to go out for dinner with friends for the second time since their 11-month-old daughter was born, the request was met with fierce opposition. It is interesting that it was Rosa (rather than the couple, or Roberto himself) who decided that they did not have the right to insist on this kind of help, a favour rather than a real necessity, from immediate family members, who were Roberto's blood relatives. In the end, Rosa asked me

(at that point I had only been living with them for three and a half months) and I happily agreed, but I heard some comments about my decision which were directed towards Rosa and Roberto who apparently were *disfrutándose demasiado*, having too much fun, and *aprovechándose de mi*, taking advantage of me.

An interesting difference in attitude could be observed in situations when Sara, Doña Paula's distant niece, visited the household. She was always accompanied by Lucía, her three-year-old daughter. Initially, they would stay for an afternoon but then Sara began to drop Lucía off for several hours, without informing anyone when she would be back. Because Sara never really explained why she needed somebody else to take care of Lucía, Doña Paula and Rosa inferred that she probably had some business to take care of and lugging her fussy daughter along through the city offices would slow everything down. Although this speculative explanation might have been considered probable, Rosa once said: *Pero eso ya es abusivo, de Doña Paula y de la niña*, but this is already abusive, of Doña Paula and the girl. It is interesting that she left herself out of this situation of "abuse," despite the fact that she would usually undertake some of the activities related to caring for Lucía, such as feeding her, offering her a jacket when it got chilly in the evening and sometimes putting her down for an afternoon nap. Still, Doña Paula and Rosa had little enthusiasm for taking care of Lucía, which made them complain to me about Sara's behaviour. For instance, they would say to me that they too were busy but did not resort to dropping Raquel off with other relatives (i.e. not her main caretakers). I never witnessed a direct confrontation between Doña Paula, Rosa, and Sara, and the most aggressive phrase I heard (although I was not always present when Sara finally returned to pick up her daughter) was when Rosa said to her: *su hija le extrañaba*, your daughter missed you². In general, it seemed to me that although reciprocity and family obligations are readily recognised aspects of social life, there are often perceived difficulties with satisfying these demands on a daily basis.

Living in a city such as Santa Cruz may contribute to the notion that doing favours, such as those described above, is rather troublesome. In other words, helping each other in everyday activities is not taken for granted beyond the closest family and friends. However, there is another factor undermining the importance of reciprocity, traditionally understood as ensuring personal and community well-being. The validity of such a positioning of reciprocity in social life is challenged by the increasing presence of biomedicalised notions of health and illness in Santa Cruz, which do not take reciprocity as a factor of well-being into account. Moreover, while biomedicalised understandings are readily combined with traditional understandings, certain fundamental contradictions remain. One of the

² This translation does not (and cannot) reflect the use of the polite – or distancing – form of address, *Usted (Ud.)* (3rd person singular). *Ud.* is often used synonymously with *tú* (2nd person singular, equivalent to the singular "you" in English) in Bolivia. In fact, *Ud.* is acceptable between spouses or friends (and not just strangers) when politeness is an important aspect of the interaction. In this situation, the use of *Ud.* by Rosa implies social distance, unwarranted between affines and women of similar age.

fundamental contradictions between biomedicine and traditional medical systems is the individualisation of the patient favoured by the former. In other words, while the quality of interpersonal relationships is sometimes recognised as a factor in the healing process, it is hardly ever understood as a cause of an illness in and of itself.

There are two general tendencies which feed into each other in the process of transforming the way in which health and illness are conceptualised by migrants from the Andes to Santa Cruz. On the one hand, people frequently believe in both non-biomedical and biomedical explanations in roughly equal measure but they also recognise that some medical systems deal better with certain conditions than others. For instance, there was a common consensus among my informants that biomedicine does not know how to cure *sobreparto*³, but that it is able to deal with certain conditions which require surgical solutions, such as appendicitis or a complicated delivery. On the other hand, the authority of scientific biomedicine increases due to the privileged support it receives from the Bolivian government, not just through legislation, but also through informational campaigns in the media or developments of health infrastructure, such as constructing new hospitals. In other words, people's knowledge about the fallibility of biomedicine makes them aware of its inability to cure every medical problem; nonetheless, its strong presence in everyday life normalises it as the first resource when it comes to issues of health and illness.

In this respect, Andean migrants in Santa Cruz experience two kinds of tensions. First, they find themselves torn between the demands of the city life and the importance of mutual help and support in the community network. Second, they experience the contradiction situated in considerably different ideas of health: one that is a matter of social harmony, achieved through reciprocity among other factors, and another, in which health is, to a large extent, dependent on individual choices or misfortunes, as biomedical science would like to have it. In this context, it is interesting to look at the occurrence of *sobreparto* among Andean migrants in Santa Cruz de la Sierra as an attempt to bridge these tensions while maintaining their highlander identity.

Loneliness, embodiment, and postpartum illness

The case studies collected during my fieldwork consist of accounts of women who migrated to Santa Cruz de la Sierra from the Andean zone in Bolivia and who fell ill with as well as recovered from *sobreparto*. I argue that the condition of migration, with its inherently reduced social network, may accentuate the precariousness of women's circumstances, especially the feeling of loneliness, and make *sobreparto* more likely on the one hand, and more significant, on the other

³ This conviction is also common in the Andes, see e.g. Loza & Álvarez (2011); Larme & Leatherman (2003); Bradby & Murphy-Lawless (2002).

(Loza & Álvarez 2011). In fact, in the urban context of Santa Cruz, women I interviewed spoke of loneliness as much as their bodily experiences. The account of *sobrepardo*, as told by Doña María, will hopefully illuminate the complexity embedded in reproductive life, beyond the postpartum illness.

Doña María

I had seen Doña María many times before we properly met. She had a small stand, selling home-made *empanadas*, fried dumplings, filled with cheese or meat, and *refresco*, sweet drink made from fruit juice, such as lime or passion fruit, iced water, and copious amounts of sugar. I would stop by her stand more often to talk while sipping the cold sweet drink she sold. Even though I told Doña María that the reason I was living in Santa Cruz was because I was interested in understanding *sobrepardo*, it was only a couple of months after our first encounter that she confessed to me that it had happened to her. It felt like she had decided it was time I asked her about her story.

Doña María, now in her fifties, came to Montero, a town close to the capital of Santa Cruz, from Chapare in Cochabamba department, when she was only fifteen. She met her first husband there and had her first three children with him, all boys. The couple divorced and Doña María became pregnant by another man, who left her a year after their daughter was born. Armed with willpower and Pentecostal faith, Doña María worked very hard to make a living and provide for her four children. Several years later, she began a relationship with a new partner and became pregnant again. The new man was gone before the baby Laura was born. Doña María saved money to give birth in a private clinic. She proudly said:

All my children but the first one were born in a clinic – with the first one, they didn't take care of me well in hospital, so I didn't go back there, I didn't want to risk that they treat me badly. For example, with the second son, he didn't want to come out, he was born after ten months and ten days and weighed 5800 grams, but I gave birth the normal way, the normal way. They wanted to operate on me, but I didn't want them to operate on me. But in a clinic, I could decide, I could tell them: No, I don't want surgery [C-section]. So they didn't operate.

I asked what happened after Laura was born.

They didn't operate either. But it was different that time. ¡Ay, me puse mal! Oh, I got so ill! When my daughter was born, Laura, the one that weighed 3800 grams, then, it was then that I fell ill with *sobrepardo*. Because when I give birth, I don't like [to stay in] bed! I just don't like it. I am a hard-working woman. Any other day, any other day I can go home tired, I lie down, I sleep, but on the day when I give birth to a baby, it seems like my blood smells bad, I feel... I don't know.

She paused for a good minute.

Well, I take a shower immediately, I wash myself, I start cleaning myself. My relatives were saying: "You're gonna get *sobrepardo*, *este sobrepardo duele feo*⁴, this *sobrepardo* hurts like hell, it's worse than childbirth," but I didn't listen to them at all. I would tell them: "You are lazy, dirty, how can you stay in bed, lazybones, lying down all day!" But the day when I fell ill with *sobrepardo* I understood it, I understood that they were right.

It went like this – Doña María stopped to take a deep breath – I left the clinic as usual – normally they make you stay for 3 days but I went home on the same day, the same day when Laura was born. So my daughter was born at a quarter past five in the afternoon and I was ready to go home by eight or nine o'clock. I told the doctor that I knew what was going on, it's a familiar situation, so they didn't keep me in the clinic.

The next morning I started doing what I normally did – I began cleaning myself, the whole house, I cleaned everything, I did not stay in bed, oh no! Then I washed myself, I had a shower, but around 10 a.m., or maybe around noon, I started feeling *escalorfrío*, chills and shivers, they would not stop. "Oh, – I was asking myself – what's going on with me?" I was having *escalorfrío*, a lot of *escalorfrío*. My spine hurt again, this part – she placed the palm of her hand on the lumbar curve – my bones hurt. And it [the pain] wasn't going away, and it wasn't going away. And it was a strong pain, very strong. But it was like when the labour's coming, you know, the labour pains, it would hurt like this, stronger, and stronger, and stronger, until I couldn't bear it anymore... Like contractions, although nothing was coming out, there was only the bone pain. How can I explain it to you? – Doña María looked at me quizzically – I didn't understand it myself at the time.

My head hurt but the bones hurt even more, it was as if I was being squeezed or crushed, as if I was being wrung, everything hurt, I thought I was going mad, I couldn't stand it any longer, I was shouting and shouting, my teeth, my teeth were chattering from the cold, I didn't understand, I cried and cried because it was unbearable, from here – Doña María pointed to the top of her head – to here – she bent to reach the tip of her big toe with her finger – There was pain in my head and in my bones, and inside me. And because I didn't know, I drank water and I took *novalgina*⁵, because back then there was *novalgina*, so I bought myself one pill of *novalgina*⁶, but one lady said: "No, Doña María, no..." And I felt cold and the *escalorfrío*, but she said "That's not what really hurts, that's not it," she said. "You are having *sobrepardo*," she said. That's what she called it: *sobrepardo*, "Because you are not taking care of yourself!" the lady scolded me.

I asked if that lady was a healer. Doña María quickly said:

No, no, she wasn't. They say that she had this illness, *sobrepardo*, this is why she knew what to do. ¡jovencita! She was so young! She would tell me: "The doctors don't know it, they had no idea how to cure it when I got it the first time!" It was she [the young girl], she said, that she got ill with it, and this is how she knew what to buy and what to do.

⁴ Lit. it hurts ugly.

⁵ A type of analgesic, antipyretic, and anti-inflammatory medication.

⁶ It is common in Bolivia to buy medication per pill rather than the entire packet.

She came to my house and rubbed my whole body with Mentisán, even the head, she rubbed the head well, and also, she brought all kinds of stuff, they sell it in the market, you know, I don't know what it was exactly but they sell it in the market. El sahumero, an incense, I think. She did something like this: she lit the incense mixture on fire and when it was burning, she fumigated me with it, she waved it over me, she covered me with a thick blanket, she told me to lie down on my bed again, and then she scraped my nails.

Doña María saw my puzzled look, took a small vegetable knife and scraped the surface of my thumb nail with the sharp edge, muttering softly as the blade glided over my nail: „Así, así no más. Like this, just like this”. Tiny scrapings of my nail fell to the ground.

She made a small fire in the room with all kinds of herbs and something else that they sell here – but I don't know what it was. She took a burning twig and held it in her hand, like this –

Doña María extended her right arm in front of her, holding the imaginary twig at the level of her knees.

And she made me stand above it, with my legs spread apart, and she moved it [the burning twig], here, so that it enters the womb, so that all this smoke is absorbed.

Doña María was standing now, her legs apart, her hands moving her skirt energetically to direct the imaginary smoke towards her womb.

Then she rubbed my head towards the back. They [women who heal] know. And then she grabbed me and put me down on my bed and covered me with the same thick blanket. Then she scraped my nails.

I asked if the lady used a knife. Doña María shook her head.

No, con vidriecito, with a piece of glass, she did it with a piece of glass and I heard her saying, she was saying: you have to toast half of it [the nail scrapings] and leave the other half untoasted. Then she took a bit of my hair from here – Doña María touched a small area behind the left ear – my own hair. Then she sent to buy somebody's nails, I don't remember – no, I do, I remember, it was pig's hoof⁷.

As I was feeling very bad, I just heard her sending someone to buy those things, I think maybe she sent my son to do it. And they did it as well, they did all that, they made an infusion of all those things. And they made me drink it calentito, hot! She told me not to get up, they put socks on my feet, they put a jumper on me, they put... They bound my head, my hair, all that. Since then I stopped getting up from bed to do things [after childbirth], I started being afraid. This is how, this is how I had my sobrepardo, what they say it is.

⁷ In Spanish, the words for nail and hoof are similar, *uña* and *pezuña* respectively, hence, Doña Carmen could categorise hoof, *pezuña*, as some kind of nail, *uña*.

I asked how long the treatment took.

Since noon, I cried for three hours. But they cured me fast, very fast. I slept well that night, I was already healthy. They cured me fast because... It's good to live here, you know, people help you, there were lots of neighbours, so I didn't live alone, I didn't have to live alone. When I got pregnant again, I was afraid about it. I left the hospital, I showered and I would buy rosemary, my aunts were telling me about it, that you have to wash yourself with rosemary [infusion] before washing yourself with water that isn't pure. So I washed myself with rosemary infusion, hot rosemary infusion. Because I was afraid.

Doña María looked me in the eyes and repeated under her breath: „I was afraid.”

In her narrative, Doña María positions herself as a single mother, a woman on her own, who can – and, more importantly, must – primarily rely on herself, and for whom this strength and independence are a source of pride. These features of her personality seem to be the reason for her emphasis on the speed with which she recuperated from her bout of illness. What is interesting in her story is a crucial absence of a husband (or husband-like partners) beyond what can be deduced from the fact that she became pregnant a number of times. This image is contrasted with other people supporting Doña María in her time of need – and she is explicit in appreciating the value of a tight-knit community in the neighbourhood. Before she suffered an episode of *sobreparto*, her indirect knowledge of this condition was based on her relatives' critical comments about her reluctance to observe traditional postpartum proscriptions. Nonetheless, when she became ill, it was other people (rather than her absent husband) who came to the rescue – and I argue that the demonstration of the reliability of the social network is no less important than the appropriate cure. In the absence of a life partner, it was the community she joined and co-created as a migrant in Santa Cruz that proved to be able to offer help and support. These motifs appear in other life stories I collected in various combinations, revealing the complicated landscape of issues accompanying bouts of *sobreparto*, exposing the inadequacy of interpreting it as an illness.

Caring about the body: Perils of the postnatal period

In such a context, pregnancy leads something of a double life. In the shadow of biomedicine, there are restrictions concerning the postpartum period, which reflect traditional understandings of the body in multiple ways⁸. In the Andes the postpartum body is traditionally considered to be open. This female openness is due to the additional orifice, the vagina, which is seen as a channel through which

⁸ The information in this paragraph has been compiled from the following sources: Loza & Álvarez (2011); Bradby & Murphy-Lawless (2002); Arnold, De Dios Yapita et al. (2002); Arnold, Murphy-Lawless et al. (2001); Yon Leau (2000); Leatherman (1998); Larme (1993, 1998); Luerksen (1993); Gonzales et al. (1991); Lira (1985); Plath (1981); and Frisancho Pineda (1973). This summary focuses on elements which occur in multiple ethnographic accounts.

illnesses may find their way in (see e.g. Cooley 2008: 141; Bradby & Murphy-Lawless 2002: 46–47). Childbirth, accompanied by the loss of blood, leading to a certain level of bodily disequilibrium, exposes the woman to additional dangers, such as *wayras*, illnesses carried by cold, malevolent winds (Larme 1998; Platt 2002). The woman should be kept warm both during and after childbirth, which is achieved by heating the room in which labour takes place as well as covering her with thick blankets. Exposure to cold air, winds, or even excessive exposure to sun should be avoided. The heat must also be maintained through appropriate nutrition; various kinds of broths (e.g. mutton or chicken) and other foods considered hot, aid in restoring bodily equilibrium.

Conversely, foods categorised as “cold” are prohibited – these, depending on the region, may include: *aji* (spicy condiment), onions, potatoes, plantains, papaya, etc. Furthermore, contact with water (especially cold water) is explicitly stated to be dangerous: my informants commonly referred to it as *no hurgar/agarrar/tocar agua*, not to poke [one’s fingers in]/hold on to/touch water. This restriction requires the woman to refrain from taking showers (although she can wash her body with a cloth soaked in a warm herbal infusion, with rosemary as the herb most often mentioned) as well as doing the laundry. The first prohibition requires a lot of willpower in the sultry Santa Cruz summers, when almost everyone showers at least a couple of times a day⁹. What makes the second prohibition difficult to observe for prolonged periods of time, in addition to the speed with which babies are able to generate dirty clothes, is the fact that it is specifically women who are expected to hand wash the laundry¹⁰. In fact, doing the laundry was amongst the most common causes of *sobrepardo* mentioned by migrant women in Santa Cruz in our conversations about this condition.

Ethnographic data collected in various parts of the Andes generally contends that once the placenta is delivered, it should be inspected for missing pieces (which is indicative of complications, such as postpartum haemorrhage). If it is expelled in its entirety, it should be buried or burnt – which will prevent the baby from developing infections (Bradby 2002: 183; Platt 2002: 133, 144; Murphy-Law-

⁹ Some of the research participants expressed ideas about the danger of showering too often, irrespective of weather. One said that even though the water in Santa Cruz seems warm, it is not truly warm. According to her, frequent showers could lead to arthritis in future. When I told her that the baby living in my house was bathed two or three times a day during heat waves, she commented that this baby would be sick a lot in future due to excessive exposure to the coldness in the water.

¹⁰ One of my research participants has a husband who is willing to do their family laundry to help her out – however, he always hangs a large sheet next to the laundry sinks so as to conceal his activity from people in the street, which he fears would be detrimental to his *macho* reputation. While some studies in the Andean zone document occasions in which men are likely to help their partners in times of need, including situations related to parenting (see e.g. Platt 2013; Dibbitts 2003), there is a very strong *macho* ethos in Santa Cruz, to which migrants sometimes gravitate, which in turn influences their intimate relationships.

less 1998: 5–6; Gonzales et al. 1991: 26)¹¹. Contemporary Bolivian “intercultural health” regulations concerning childbirth recognise the existence of local understandings of the significances of the placenta for certain indigenous groups in the country (Galindo Soza 2010: 164–165; Ministerio de Salud y Deportes 2006); however, in practice, it is still the prerogative of particular hospitals to comply with their patients’ demands (Rubén Vaca Vaca 2013, personal communication). When I asked migrant women in Santa Cruz about it, they talked about a wide range of experiences: some claimed that it is disgusting and *muy del campo*, very much countryside-like, others did not even know about this custom. There were women who asked for, received, and buried their baby’s placenta, but also others who complied with the tradition with their first couple of children and abandoned it with the following births. Finally, some migrants were given the placenta without requesting it, and it was thrown out with other rubbish. Based on the data I collected, it is clear that there is knowledge about the traditional significance of the placenta, however, it is becoming increasingly less common for migrants to follow Andean customs concerning its disposal.

The transformations of ways of handling the afterbirth reveal considerable influences of rationalism, understood as science-based knowledge and reasoning, fuelled by biomedical sciences. From the point of view of biomedicine, the role of the human placenta ends abruptly once the foetus leaves the uterus (see e.g. Hrdy 1999). While it is very important that the placenta is expelled in its entirety or that measures are taken to clean its fragments from the uterus, once it is out, it becomes medical waste. Some hospitals in Santa Cruz do just that, irrespective of the government’s intercultural health regulations concerning other medical traditions¹². Most healthcare facilities in Santa Cruz, however, are willing to accommodate requests for the placenta although it is significant that these requests are frequently considered to be non-standard, especially outside of impoverished neighbourhoods. This further reinforces the dominance of the biomedical stance with respect to how this aspect of childbirth is viewed both by Andean migrants in Santa Cruz and by the remainder of the city’s population.

¹¹ There is, however, ethnographic evidence that incorrect handling of the placenta may influence the mother. For instance, Platt (2002) documents a belief in *q’ara wawas* (Qu. naked babies), predatory spirits or goblins in Macha, Potosí, Bolivia, which emerge from a placenta which was not disposed of in a correct manner or aborted foetuses. “Without the Christian salt of baptism, [buried aborted foetus or unbaptised placenta] grow into a ‘naked baby’ ([Qu.] *q’ara wawa* or *q’ara uña*) or ‘goblin’ ([Qu.] *twinti*, Sp. *duende*), which kills its mother by returning to eat blood in the womb and continuing to eat until it consumes the heart ([Qu.] *kurason*, Sp. *corazón*)” (Platt 1997). Similar beliefs have been documented for other areas in Latin America (see e.g. Morgan 1997).

¹² Based on my conversations with migrant women from different social classes, private clinics tend to disregard any traditional manners of disposing of the placenta as superstition. On the other hand, both private and public health institutions in Plan 3000, where a large part of the population is of Andean origin, readily accommodated people’s requests for the afterbirth (or simply handed the placenta to the families without asking whether or not they wanted it).

While proscriptions concerning the afterbirth may have been losing their significance for the migrants in Santa Cruz de la Sierra, as evidenced in Doña María's narrative, the belief that the puerperal female body should be bound in a certain way remains very strong. Despite the fact that women I spoke to were often aware of the difference between the practice and the rules, they usually had a considerable degree of clarity as to what should be done regarding the postpartum binding of various body parts. Firstly, it is generally advisable that the head remains covered with some kind of a headscarf or a hat to protect it from exposure to the cold, wind, or sun (although my informants in Santa Cruz often confessed to not following this rule too scrupulously¹³). Secondly – and more importantly – the abdomen should be bound for a period following childbirth (my informants suggested periods between a month and six months as ideal) in order to prevent a variety of ailments related to the shifting of internal organs.

There are differences regarding the item used to bind the abdomen, although it tends to be referred to as a *faja*. It could be a thin, woven strap, in which case its primary function is stopping the womb from moving upwards in the body and asphyxiating the woman;¹⁴ alternatively, it could be a large square piece of fabric, folded diagonally in half to form a triangle, wrapped two or three times around the woman's abdomen. These latter kinds of *fajas* in Santa Cruz were also said to keep the loose skin tighter and to help restore the pre-pregnancy figure. Many women who spoke to me would attribute or explain the presence of abdominal fat (in themselves and other women) to not having bound their abdomens with *fajas* in this crucial postpartum period or not having done it for an appropriate length of time. A few of my younger informants used a modern version of *faja* in the form of shapewear, a cross between a one-piece swimsuit and underwear, made of elastic fabric in colours typical of lingerie. Some of my research participants explained that *faja* alleviates the pain felt during the *re-acomodación de los órganos*, the movement of the internal organs during the postpartum, when the uterus is shrinking and the organs, can, as one of my informants phrased it, "finally go back to their right places". In any case, it seems that the binding of the abdomen remained a more observed postpartum behaviour than the burying or burning of the placenta, although it has acquired new important functions for women, consistent with ideas more popular in urban areas – such as regaining one's pre-pregnancy figure after childbirth.

While the postnatal period is considered special, in particular with regard to the restrictions surrounding a woman's behaviour, it constitutes only a small part of a person's life. Moreover, this person is implicated in an intricate web of the lives of other people, who impact and transform each other through interac-

¹³ Neither did they distinguish clearly between kinds of malevolent winds causing different illnesses (Sp. *soplas*, Qu. *wayras*), described in ethnographies of the Andean region (see e.g. Larme 1998).

¹⁴ See e.g. Arnold & de Dios Yapita (2002: 91); Bradby & Murphy-Lawless (2002: 43–46); Gonzales et al. (1991: 28); Suárez (1974: 45).

tions. *Sobrepardo*, a condition following a transgression of postpartum rules, constitutes an instance of such an impactful event.

If it can be argued that a healthy Andean body is a matter of mindful negotiation and persistence, then what about pregnancy? According to Andean medical systems, pregnancy is a hot state; childbirth, on the other hand, usually accompanied by the loss of blood, is considered cold (see e.g. Bradby 2002: 179). While this understanding was never expressed explicitly in this form by any of my research participants (although it is regularly mentioned in the anthropological literature on the Andean region), they unanimously emphasised the importance of keeping warm in the period following childbirth in order to mitigate the puerperal risks or complications (for instance, of haemorrhaging). This would involve staying inside, wearing warm clothes, especially socks and a hat (or binding the head with a scarf), drinking herbal infusions and taking certain kinds of foods – women who spoke to me frequently mentioned meaty broths and chicken or beef stews¹⁵, i.e. dishes which are eaten hot and take a long time to prepare¹⁶. These actions are taken to keep the woman warm and to ensure that the equilibrium of the body is restored. However, I would like to argue that it is significant that women I spoke to often transgress the postpartum restrictions in a manner that was deliberate, and that their consequent falling ill with *sobrepardo* may be symptomatic of something more than just a failure to observe the rules of puerperal care.

An analysis of accounts of *sobrepardo* I collected draws attention to a recurring feature: the traumatic experience or difficult conditions faced during pregnancy or puerperium, often relatively close to childbirth. The following bout of illness was accompanied by diagnosis and treatment involving making use of social relations with neighbours or relatives. After getting better, the problem would somehow dissipate or move into the realm of relative insignificance, into the background of women's life histories. Perhaps I am projecting my own expectations of some kind of dissolution or a closure for life events, but it often seemed as though the bouts of *sobrepardo* had cathartic characteristics: each was violent, its outcome was uncertain, and it tested reality in an unapologetic manner. The Quechua term for *sobrepardo*, *kutipa*, means "return" (Cuaresma Sánchez 2005: 216). One of my informants explained the pain felt during *sobrepardo* in the following manner:

¹⁵ Chicken (*pollo*) and beef (*carne*) are the main kinds of meat available in Santa Cruz because of the hot climate.

¹⁶ Additionally, there is a set of prohibitions which complement the postpartum proscriptions: a woman who has recently given birth should avoid exposure to cold air or drafts (referred to as *aire*), touching water (for instance, by doing the laundry or showering), as well as manipulating metal objects. Metal is considered to be "cold" and is thus able to cause illnesses. Those women in Bolivia who express fear of giving birth in hospital pointed to the fact that hospital rooms are very often chilly (especially in comparison to the traditional childbirth setting, where the room is purposefully well heated) and that the beds are made of metal, which adds to the general perception of hospitals as "cold" places (see e.g. Bradby 1999: 293, 296–299).

It's like another childbirth, but worse, because you're already in so much pain after the first one. But the doctors don't know how to cure it. They give you anti-inflammatory pills, but they don't work, but you're suffering and suffering, as if you were to die... Sometimes women die...

The anguish and a considerable lack of control, coupled with the emotional turmoil of having a new baby in one's life (and, hence, new responsibilities of and towards the social network) manifests itself through the peculiar suspense in the course of life created by a postpartum illness.

In various accounts of *sobrepardo* which I collected during my fieldwork, those episodes of illness are located within a wider framework of life circumstances as well as on a longer timeline, one which involved not only the entire pregnancy and childbirth but also the situation of the woman before she became pregnant. The stories that I heard shared some features, one of which was that there was almost invariably another person – a relative or a neighbour – who diagnosed the ailment and offered a cure, which points to the significance of the social network. At the same time, basically everyone with whom I discussed *sobrepardo*, both men and women, insisted that biomedical doctors do not know how to cure it and only make unsuccessful attempts with anti-inflammatory pills, which informs an understanding of this condition as remaining beyond the scope of biomedicine. Furthermore, *sobrepardo* was confined to Andean migrants, which highlights ties to highlander identity embodied in rules of pregnancy.

When I listened to the collected recordings, I realised that my interlocutors addressed my questions in ways that initially seemed slightly off-topic. I would ask: *¿Y cómo se sentía Ud. durante su embarazo?*, And how did you feel during your pregnancy?, but the answers described chains of interconnected and accumulative events, ending in an illness, from which my informants were fortunate enough to recover. The stories I heard typically contained very few unprompted descriptors of emotional states – although it was not uncommon that the woman recounting her experiences had tears in her eyes or spoke in a way that was different from her normal way of talking: sometimes more quietly, sometimes in a trembling voice, sometimes looking away.

When I asked different women about their feelings at the time of pregnancy¹⁷, they gave various answers, some of which seemed more insightful than others. For instance, it was intuitively easy for me to understand replies which explicitly mentioned emotions, such as fear, joy, or anticipation, but I was startled when my question was answered with *Me sentía normal, no me dolía nada*, I felt normal, nothing hurt me. In the beginning, I thought that it would be fair to assume that the answers which mentioned emotions were inspired by social standards of how one is supposed to feel in a similar situation, that I was being told what they thought I wanted to hear. However, perhaps it is more significant that most women did not articulate their emotions in categories which I had been anticipating, such as

¹⁷ *¿Qué sentía Ud. durante su embarazo?*, What did you feel during your pregnancy?

joy or fear, but instead talked about their painful or pain-free bodies, and about being alone. What if, I wondered, asking about how they felt was a mistake made as the result of a wrong assumption about what emotions are? What if they were telling me about their emotions all the time, but I just failed to understand this because I expected to hear specific words? What if being lonely was not how they were, but how they *felt*?

Sobrepardo: *There is more at risk than a woman's life*

As maternal and perinatal mortality rates¹⁸ in Bolivia continue to be very high by world standards, the fact that *sobrepardo* occurs after childbirth implies additional danger. Childbirth is a precarious moment of change, especially in the suburbs of Santa Cruz where mothers (rather than the couple or the father) are expected to take care of children¹⁹. Therefore, it is not difficult to envision the potential threat an illness of the mother would pose at that special time, when the newborn baby requires constant care and attention, some of which – such as breastfeeding – are not easily delegated. *Sobrepardo* creates a suspense in the life paths of both the woman and her infant. Perhaps it is possible to think of this suspense evoked by an illness²⁰ as a test of one's realities, a time where the strength of one's social network is verified. People who show up to help are not necessarily the closest relatives – most of my research participants were diagnosed by a neighbour, a colleague, a friend, a sister-in-law – but they were not complete strangers either, which emphasises the significance of relying on extensive social networks created in new places, in this case by migrants to Santa Cruz²¹.

¹⁸ World Health Organisation defines perinatal mortality as “the number of stillbirths and deaths in the first week of life (early neonatal mortality)” (WHO 2015). The basis for calculating maternal mortality rate is the number of maternal deaths (see e.g. WHO 2014), defined as “[t]he death of a woman while pregnant or within 42 days of termination of pregnancy, irrespective of the duration and site of the pregnancy, from any cause related to or aggravated by the pregnancy or its management but not from accidental or incidental causes” (WHO 2010). According to the WHO report analyzing data from the 1980–2008 period, the Maternal Mortality Ratio (MMR) for Bolivia decreased from 547 (with 344 in urban areas and 845 in rural areas per 100,000 births) in 1980 to 439 (276–666) in 1990, to 269 (168–413) in 2000, and down to 180 (110–284) in 2008 (Hogan et al. 2010: 1616). The most recent collaborative report by WHO, UNICEF, United Nations Population Fund and The World Bank (2014) estimates it at 200 per 100,000 births. Curiously, another WHO Mortality Country Fact Sheet puts Bolivia's MMR in 2006 at 420 (WHO 2006). Yet another estimate, prepared in collaboration between the WHO and UNICEF in 1990, calculated MMR at 650 rather than 439 (WHO/UNICEF 1990).

¹⁹ This is changing, and I should say that I have met fathers who participated in child-rearing. However, the transformation is rather slow-paced.

²⁰ See e.g. Irving (2005).

²¹ One of my informants, Doña Gloria, was diagnosed by her sister-in-law on the phone. Doña Gloria telephoned her sister-in-law a couple of days after giving birth to her second baby and complained about the pain, chills and shivers she was experiencing. Her sister-in-law recognised the condition as *sobrepardo* and advised drinking and washing her body with rosemary in-

In the accounts of *sobrepardo* I collected, women were often alone (or, perhaps more importantly, felt alone) around the time when they gave birth. After childbirth, they were visited by a relative or a neighbour, who would notice that they were unwell, diagnose the condition as well as, more often than not, offer or seek out a cure, guiding the woman out of her illness. As mentioned above, the traditional cure for *sobrepardo* consists in drinking hot herbal infusions as well as rubbing the body with chicken or beef fat. The infusions are made using herbs considered to be hot in Andean medicine (Balladelli 1988); my informants provided different lists of ingredients for the cure for *sobrepardo* – the only plant which appeared in most of them was *romero*, rosemary²². Fat, next to blood, is a vital liquid in the human body for Andean medicine and people are wary of losing it in an uncontrolled manner²³.

Some researchers emphasise the relationship between blood and fat and indicate that in certain areas in the Andes *kharisiris* are believed to steal fat as well as suck out blood (see Canessa 2000: 718; Abercrombie 1998: 64–65; Wachtel 1994: 72–74). Fat and blood have also been interpreted as idioms used to talk about social politics (Crandon-Malamud 1991). Joseph Bastien states that “[b]lood and fat empower the body: blood (Qu. *yawar*) is the life principle and fat (Qu. *wira*) is the energy principle” (1978: 45) and that “images of fat-snatching and blood-sucking are used by Andeans to describe causes of sickness” (2003: 173). However, it is possible to argue that the part of the cure which included rubbing the body with some kind of fat or even commercially-produced ointment, such as

infusions as well as rubbing the body with fat. Doña Gloria’s neighbour helped her to buy the ingredients for the cure and assisted in the treatment. While this is an example somewhat contrary to my argument (the person who recognised *sobrepardo* in the symptoms did not visit Doña Gloria), it is clear that people who are physically near-by can help in a much more tangible manner, by bringing food or doing the laundry, thus alleviating the burden of daily life.

²² In highland Bolivia, rosemary infusions are considered to be able to cure colds, general body and joint pains, *maldición* (curse), and pains after childbirth (Macía, García & Vidaurre 2005: 344). In highland Ecuador, the uses of rosemary infusions included *mal aire* and *mal viento*, ailments caused by cold, malevolent winds entering the body (Cavender & Albán 2009: 5).

²³ Cf. e.g. Bastien (1978, 1987). Although none of my informants mentioned this explicitly, Andean mythology contains a figure of the “grease stealer” (see e.g. Bradby 1999: 293). This malevolent – and, more importantly, non-human – being, usually referred to in Aymara as *lik’ichiri* or *kharisiri*, is said to act at night and steal fat from sleeping people which causes them to lose strength and even die if the condition remains untreated by a healer (Sikkink 2010: 78; Canessa 2000: 705ff.; Bastien 1978: 54). Andrew Canessa discusses the phenomenon of *kharisiri* in more detail. He states that rather than the (usually invisible) blood it is (visible) body fat that is considered to be the vital force in the Andean culture and that *kharisiris* only steal fat from people in the prime of life (which coincides with reproductive age) rather than “[c]hildren or old people [who] simply do not have enough fat” (2000: 713; see also Rivière 1991: 27, and esp. 28–29, for an excellent ethnographic comparison of *lik’ichiri* in various parts of the Andean zone). Other authors emphasise medical (and other) properties of another type of fat, *linki*, the vernix caseosa covering the newborn’s skin (Platt 2002; Molinié Fioravanti 1991). It seems, however, that in the case of women who have given birth, the fear concerns the removal of their own body fat which could disappear unnoticed unless too late.

Mentisán²⁴, is significant beyond the curative powers of fat. The body of an ill person is massaged by another person, who makes sure that the fat or ointment is distributed in the right areas, the touch being a demonstration of unquestionable physical closeness. This mode of treatment has another significant aspect as well: being taken care of by somebody else, on the one hand, allows the woman to rest, and, on the other hand, constitutes a tangible, palpable demonstration of support on the part of one's social network.

Nonetheless, the bodily aspect of *sobretudo*, such as cold sweats, chills, fever, general weakness, should not be overlooked. The undeniable somatic character of *sobretudo* reminds us of the way the anxiety, precariousness, and incertitude are deeply grounded in the body, almost beyond control. If it is possible to think about "childbirth as the ultimate involuntary act [where women] have no choice but to surrender [their] bodies" (Figs 2008 [1998]: 28), perhaps *sobretudo* could be considered as an extension of this surrender into the social network, the time taken to make a decision not only to bring a child into the world but also to bring it up. And since children are not raised by individual people but within social networks²⁵, it is important to make sure that other people are there to help the mother in that decision-making process.

It is vital to remember that all this occurs in a context where speaking about emotions (outside of the anthropologist's inquisitive questioning), just for the sake of speaking about them, is not a widely occurring practice. It is clear that so many people have a hard life that dissecting it with words may potentially have an unintended adverse effect; spilling one's guts could be interpreted as complaining or burdening others with one's problems, especially if those problems do not really have solutions. Time and time again, I would hear *No me puedo quejar*, I've got nothing to complain about, [lit. I can't complain], or *No me gusta quejarme*, I don't like complaining. But, as the experiences of migrant women in the city of Santa Cruz de la Sierra may have shown, there may be ways of feeling – and dealing with feeling – that do not need words.

Conclusions

Doña María – and many more migrant women – sees her existential condition wrapped in what she perceives as being alone. This is not to say that she ignores her children or does not recognise the fact she has relatives, friends, or neighbours. At the same time, rather than implying literal aloneness, being lonely means not having anyone who can cook, and do the laundry, someone who can relieve the burden of everyday life in difficult times. She would say: *estaba solita*, I was alone, implying lack of help but also loneliness rooted in only being able to rely on oneself. While there is a specific word for "lonely" in Bolivian Spanish (*solitario/solitaria*), it is very rarely heard. On the other hand, *solito/solita*, the di-

²⁴ A type of mentholated topical ointment.

²⁵ See e.g. Barlow & Chapin (2010); or, for an evolutionary perspective, Hrdy (2009, 1999).

minutive of the word *solo/sola*, is used frequently to express notions of aloneness and loneliness. These states may partially overlap by definition; however, in most of the life stories shared with me, their feelings of loneliness emerged despite being surrounded by people. Loneliness, for those women, meant making potentially dangerous choices – be it touching water, going outside to bring in gas, or taking a shower – in spite of the knowledge of the possible consequences. This loneliness, despite the fact that it may look like strength and independence, embodies vulnerability and precariousness, and culminates in an episode of illness whose course asks and answers the ultimate question of the woman's position in her social world, the question of whether she is truly alone.

This paper focused on the phenomenon of *sobrepardo* as captured in women's narratives about this particular illness. This approach allowed the location of *sobrepardo* within a wider frame of life trajectories, exposing motifs beyond the temporarily dysfunctional body (see Mattingly & Garro 2001; Garro 1992; Kleinman 1992). I argued that it is possible to use narratives of *sobrepardo* as a springboard for a study of dimensions of life such as motherhood, migration, social networks, as well as emotions. Simultaneously, in addition to revealing more general themes, these narratives sometimes allowed the women themselves to make sense of their lives. By trying to explain what happened to them through their accounts of *sobrepardo*, women articulated their personal understanding of these events (Good 1992; Becker 1997). While arriving at an explanation cannot undo what has already occurred, it offers the possibility of accepting the past and moving on (Mattingly & Garro 2001). These individual stories of frequently difficult and challenging lives, punctuated by pregnancies, touch upon phenomena beyond the idiosyncrasies of particular life trajectories, such as modernity or understandings of gender. While motherhood remains a central aspect of womanhood, it is also characterised by inherent hardships and dangers. Whether manifesting itself as an illness or the feeling of being alone, suffering is frequently perceived to be an inescapable aspect of being a mother (Bourque & Warren 1981). In this sense, *sobrepardo* constitutes one of the potential risks of womanhood, further emphasised by the fact that its occurrence is inextricably related with acts of reproduction. *Sobrepardo* exposes these issues and sheds light on their intricate complexity in the context of Andean migrants in the lowland city of Santa Cruz.

Through close analysis of an ethnographic account of *sobrepardo*, it was possible to see the connections between the ill body, the troubled mind, and imperfect social relationships. In the Andes, the puerperal body is considered to be open (see e.g. Loza & Álvarez 2011), and thus vulnerable to all kinds of influences. This understanding is present among Andean migrant women in Santa Cruz, although it is rarely articulated in an explicit manner. In fact, the openness of the body was expressed through narratives about failures to ensure that the body is protected during the postnatal period. However, these failures were often attributed to insufficient support on the part of one's social network, which also caused negative emotions, including feeling alone. Although never the main thread

of the story, loneliness or feeling alone, frequently featured in women's narratives. I argued that the foregrounding of loneliness in the analysis revealed it as an existential condition, normalised through the hardships of life. Recognising the role of feeling alone in individual stories of *sobrepardo* showed its place in the unfolding of the events that led to this postpartum illness. While I do not want to suggest that loneliness is the sole cause for *sobrepardo*, I believe that including it in the analysis uncovers new dimensions of this phenomenon.

Sobrepardo constitutes an interesting anomaly in the increasingly biomedicalised realities of Santa Cruz de la Sierra. Although it may look like an illness to biomedical personnel, it remains an important aspect of Andean understandings of well-being found among highlander migrants to the city. Recognising emotions and social relationships in the analysis of a phenomenon that is often classified as an illness enables the inclusion of wider and more complex sets of meanings into the interpretation. Central to this understanding is consideration of somatic states as expressions beyond physiology (Tapias 2006, 2015). If strong emotions can cause bodily distress, then it is also possible to look at illnesses as expressions of emotions – perhaps even too complex to be articulated with words. In such an understanding, *sobrepardo* can be read as an intense expression of an extremely complex set of feelings and circumstances. *Sobrepardo* may be an illness, but it is not simply an illness of the body.

Acknowledgements

I would like to thank Katarzyna Byłów-Antkowiak, Margaret Loney, Saarthak Singh as well as anonymous reviewers for their thoughtful comments and advice.

References

- Abercrombie, T.A. (1998). *Pathways of memory and power: Ethnography and history among an Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Allen, C.J. (1982). Body and soul in Quechua thought, *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179–196.
- Arnold, D.Y., Murphy-Lawless, J. et al. (2001). *Hacia un modelo social del parto: Debates obstétricos interculturales en el altiplano boliviano*. La Paz: ILCA.
- Arnold, D.Y., de Dios Yapita, J. et al. (2002). *Las wawas del Inka: Hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*. La Paz: ILCA.
- Balladelli, P. P. (1988). *Entre lo mágico y lo natural*. Quito: Abya-Yala.
- Barlow, K., Chapin B.L. (2010). The practice of mothering: An introduction, *Ethos*, 38(4), 324–338.
- Bastien, J.W. (1978). *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. St Paul: West Publishing Co.
- Bastien, J.W. (1987). *Healers of the Andes: Kallawaya herbalists and their medicinal plants*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Bastien, J.W. (2003). Sucking blood or snatching fat: Chagas' disease in Bolivia. In: J.D. Koss-Chioino, T. Leatherman, Ch. Greenway (eds.), *Medical pluralism in the Andes* (pp. 166–187). New York: Routledge.

- Becker, G. (1997). *Disrupted lives: How people create meaning in a chaotic world*. Berkeley: University of California Press.
- Bourque, S.C. & Warren, K.B. (1981). *Women of the Andes: Patriarchy and social change in two Peruvian towns*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bradby, B. & Murphy-Lawless, J. (2002). *Reducing maternal mortality and morbidity in Bolivia: Appropriate birth practices in the formal and informal sectors of perinatal care*. La Paz: ILCA.
- Bradby, B. (1999). Will I return or not?: Migrant women in Bolivia negotiate hospital birth, *Women's Studies International Forum*, 22(3), 287–301.
- Bradby, B. (2002). Local knowledge in health: The case of Andean midwifery. In: H. Stobart & R. Howard (eds.), *Knowledge and learning in the Andes: Ethnographic perspectives* (pp. 166–193). Liverpool: Liverpool University Press.
- Canessa, A. (2000). Fear and loathing on the *kharisiri* trail: Alterity and identity in the Andes, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(4), 705–720.
- Cavender, A.P. & Albán, M. (2009). The use of magical plants by *curanderos* in the Ecuador highlands, *Journal of Ethnobiology & Ethnomedicine*, 5(3), 1–9.
- Cooley, S. (2008). Bringing body to bear in the Andes: Ethnicity, gender, and health in Highland Ecuador, *Michigan Discussions in Anthropology*, 17(1), 132–160.
- Crandon-Malamud, L. (1991). *From the fat of four souls: Social change, political process and medical pluralism in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Cuaresma, S., Ricardo, C. (eds.) (2005). *Diccionario quechua-español-quechua*. Cuzco: Gobierno Regional Cusco.
- Das, V, Kleinman, A. & Lock, M.M. (eds.) (2001). *Remaking a world: violence, social suffering, and recovery*. Berkeley: University of California Press.
- Dibbitts, I. (2003). *Uno de dos: El involucramiento de los hombres en la atención de la salud perinatal, revelaciones desde Santa Rosa y Rosas Pampa, el Alto, Bolivia*. La Paz: TAHIPAMU.
- Figes, K. (2008) [1998]. *Life after birth*. London: Virago.
- Frisancho Pineda, D. (1973). *Medicina indígena y popular*. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- Galindo Soza, M. (2010). *El progreso invisible. El Seguro Universal Materno Infantil*. La Paz: Fundación Milenio.
- Garro, L.C. (1992). Chronic illness and the construction on narratives. In: M.-J. DelVecchio Good, P.E. Brodwin, B.J. Good & A. Kleinman (eds.). *Pain as human experience: An anthropological perspective* (pp. 100–137). Berkeley: University of California Press.
- Gonzales, S.F. et al. (1991). Qualitative research on knowledge, attitudes, and practices related to women's reproductive health, Working paper no. 9. Prepared by Centro de Investigación Análisis y Estudios Socioeconómicos and MotherCare Project, Cochabamba, Bolivia.
- Good, B.J. (1992). The body in pain: The making of a world of chronic pain. In: M.J. DelVecchio Good, P.E. Brodwin, B.J. Good & A. Kleinman (eds.), *Pain as human experience: An anthropological perspective* (pp. 29–48). Berkeley: University of California Press.
- Greenway, Ch. (1998). Hungry earth and vengeful stars: Soul loss and identity in the Peruvian Andes, *Social Science & Medicine*, 47(8), 993–1004.
- Hogan, M.C. (ed.) (2014). *Prosopis alba*. South American Mestique, http://eol.org/pages/695196/names/common_names [accessed on: 07.10.2014].
- Hrdy, S.B. (1999). *Mother nature: Natural selection and the female of the species*. London: Chatto & Windus.
- Hrdy, S.B. (2009). *Mothers and others: The evolutionary origins of mutual understanding*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Irving, A. (2005). Life made strange: An essay on the re-inhabitation of bodies and landscapes. In: W. James & D. Mills (eds.), *The qualities of time: Anthropological approaches* (pp. 317–329). Oxford: Berg.
- Kleinman, A. (1992). Pain and resistance: The delegitimation and relegitimation of local worlds In: M.-J. DelVecchio Good, P.E. Brodwin, B.J. Good, & A. Kleinman (eds.), *Pain as human experience: An anthropological perspective* (pp. 169–197), Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A. (2006). *What really matters. Living a moral life amidst uncertainty and danger*. New York: Oxford University Press.
- Larme, A.C. & Leatherman T. (2003). Why *sobrepardo*? Women's work, health and reproduction in two districts of southern Peru. In: J.D. Koss-Chioino, T. Leatherman, Ch. Greenway (eds.), *Medical pluralism in the Andes* (pp. 191–208). New York: Routledge.
- Larme, A.C. (1993). Work, reproduction, and health in two Andean communities (Department of Puno, Peru). Working Paper No. 5. Production, storage, and exchange project. University of North Carolina Department of Anthropology, Chapel Hill, NC.
- Larme, A.C. (1998). Environment, vulnerability and gender in Andean ethnomedicine, *Social Science & Medicine*, 47(8), 1005–1015.
- Leatherman, T. (1998). Changing biocultural perspectives on health in the Andes. *Social Science & Medicine*, 47(8), 1031–1041.
- Lira, J.A. (1985). *Medicina andina. Farmacopoea y ritual*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos.
- Loza, C.B. & Álvarez, W. (2011). *Sobrepardo de la mujer indígena, saberes y prácticas para reducir la muerte materna*. La Paz: INBOMETRAKA.
- Luerssen, J.S. (1993). Illness and household reproduction in a highly monetized rural economy: A case from the Southern Peruvian Highlands, *Journal of Anthropological Research*, 49(3), 255–281.
- Macía, M.J., García, E. & Vidaurre, P.J. (2005). An ethnobotanical survey of medicinal plants commercialized in the markets of La Paz and El Alto, Bolivia, *Journal of Ethnopharmacology*, 97, 337–350.
- Mattingly, Ch. & Garro, L.C. (2001). Narrative as construct and construction. In: Ch. Mattingly & L.C. Garro (eds.), *Narrative and the cultural construction of illness and healing* (pp. 1–49). Berkeley: University of California Press.
- Miles, A. & Leatherman, T. (2003). Perspectives on medical anthropology in the Andes. In: J.D. Koss-Chioino, T. Leatherman & Ch. Greenway (eds.), *Medical pluralism in the Andes* (pp. 3–15), New York: Routledge.
- Ministerio de Salud y Deportes. (2006). *Protocolos de atención materna y neonatal culturalmente adecuados*. La Paz: Ministerio de Salud y Deportes/Organización Panamericana de Salud – Organización Mundial de Salud/Causananchispaj.
- Molinié Fioravanti, A. (1991). Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina, *Bulletin de l'Institut d'Études Andines*, 20(1), 79–92.
- Morgan, L. (1997). Imagining the unborn in the Ecuadorian Andes, *Feminist Studies*, 23(2), 322–350.
- Murphy-Lawless, J. (1998). *Reading birth and death. A history of obstetric thinking*. Cork: Cork University Press.
- Plath, O. (1981). *Folclor médico chileno: Antropología y salud*. Santiago de Chile: Editorial Grijalbo.
- Platt, T. (1997). The sound of light: Emergent communication through Quechua shamanic dialogue. In: R. Howard-Malverde (ed.), *Creating context in Andean cultures* (pp. 196–226). New York: Oxford University Press.
- Platt, T. (2002). El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mitohistoria en los Andes, *Estudios Atacameños*, 22, 127–155.

- Platt, T. (2013). Care and carelessness in rural Bolivia: Silence and emotion in Quechua childbirth testimonies, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 42(3), 333–351.
- Rivière, G. (1991). Lik'ichiri y kharisiri... A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad Aymara, *Bulletin de l'Institut d'Études Andines*, 20(1), 23–40.
- Sikkink, L. (2010). *New cures, old medicines: Women and the commercialization of traditional medicine in Bolivia*. Belmont: Wadsworth/Cengage Learning.
- Suárez, M.M. (1974). Etiology, hunger, and folk disease in the Venezuelan Andes, *Journal of Anthropological Research*, 30(1), 41–54.
- Tapias, M. (2006). Emotions and the intergenerational embodiment of social suffering in rural Bolivia, *Medical Anthropology Quarterly*, 20(3), 399–415.
- Tapias, M. (2015). *Embodied protests: Emotions and women's health in Bolivia*. Urbana: University of Illinois Press.
- Tousignant, M. (1989). Sadness, depression and social reciprocity in Highland Ecuador, *Social Science & Medicine*, 28(9), 899–904.
- Wachtel, N. (1994). *Gods and vampires: Return to Chipaya*, transl. by C. Volk. Chicago: University of Chicago Press.
- WHO, UNICEF, United Nations Population Fund & The World Bank (2014). *Trends in maternal mortality: 1990 to 2013*. Geneva: WHO.
- WHO (2006). "Mortality country fact sheet 2006: Bolivia", http://www.who.int/whosis/mort/profiles/mort_amro_bol_bolivia.pdf [accessed on: 13.12.2011].
- WHO (2010). *International statistical classification of diseases and related health problems, tenth revision. Vol. 1: Tabular list. Vol. 2: Instruction manual*. Geneva: WHO.
- WHO (2014). *Trends in maternal mortality: 1990 to 2013. Estimates by WHO, UNICEF, UNFPA, The World Bank and the United Nations Population Division*, http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/112682/2/9789241507226_eng.pdf?ua=1 [accessed on: 25.04.2015].
- WHO (2015). "Maternal, newborn, child and adolescent health: Maternal and perinatal health", http://www.who.int/maternal_child_adolescent/topics/maternal/maternal_perinatal/en/ [accessed on: 04.04.2015].
- WHO/UNICEF (1990). "Revised 1990 estimates of maternal mortality: A new approach by WHO and UNICEF", http://whqlibdoc.who.int/hq/1996/WHO_FRH_MSM_96.11.pdf [accessed on: 13.12.2011].
- Yon Leau, C. (2000). *Hablan las mujeres andinas: Preferencias reproductivas y anticoncepción*. Lima: Movimiento Manuela Ramos.

SUMMARY

Sobreparto and the lonely childbirth: Postpartum illness and embodiment of emotions among Andean migrants in Santa Cruz de la Sierra, Bolivia

The goal of this paper is to analyse the phenomenon of *sobreparto*, a traditionally Andean postpartum condition, among Andean migrants to the lowland city of Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Although matters of maternal health have usually be examined through the lens of traditional Andean understandings of the body, health, and illness, it is also analytically worthwhile to foreground the social and emotional dimensions of this postpartum illness. This is especially important given the fact that most research participants emphasised that biomedical doctors do not know how to cure *sobreparto*. In particular, it is especially productive to consider it as a lens for wider, not necessarily medical, processes at work in migrant women's lives, such as motherhood and womanhood, emotions and sociality, or the biomedicalisation of pregnancy and childbirth. While narrating their indi-

vidual experiences of *sobrepardo*, female migrants in Santa Cruz pointed to aspects of women's lives beyond the episodes of illness, revealing the complex landscapes of their everyday existence. Using migrants' accounts of their experiences of childbirth, I argue that *sobrepardo* may be read as a way of dealing with the feeling of loneliness within a weakened social network, so common among migrants to urban areas. Furthermore, this postpartum illness becomes an emblem of ethnicity for the Andean migrants in the increasingly biomedicalised landscape of childbirth in Santa Cruz, enabling them to articulate an embodied commentary on the social realities they experience.

Keywords: *sobrepardo*, postpartum illness, childbirth, embodiment of emotions, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia

PIOTR HUS

Uniwersytet Warszawski

Wspólnota znaczeń czy nowoplemię? Etnograficzne badania warszawskiej społeczności couchsurfingowej

W niniejszym artykule dokonuję charakterystyki warszawskiej społeczności couchsurfingowej, bazując na badaniach etnograficznych, które przeprowadziłem w latach 2012–2014¹. Porządek prezentowanej pracy będzie następujący: w pierwszej kolejności postaram się przybliżyć Czytelnikowi, czym jest couchsurfing oraz wytłumaczyć znaczenie statusu wspólnoty, jaki mu nadaję. Później opiszę metodologię przeprowadzonych badań oraz założenia teoretyczne, ze szczególnym uwzględnieniem kluczowej dla tego artykułu koncepcji „wspólnoty znaczeń” Anthony’ego P. Cohena. Następnie, bazując na materiale etnograficznym, przybliżę obraz tego, czym jest couchsurfing i couchsurfer według członków społeczności couchsurfingowej, podejmę temat podróżowania przy użyciu couchsurfingu oraz opiszę warszawską społeczność couchsurfingową. W dalszej części tekstu przedstawię rozwój funkcjonowania społeczności couchsurfingowej w czasie, skupiając się przede wszystkim na jej organizacyjnych przemianach i ich konsekwencjach. Na koniec zastanowię się nad tym, która z teorii dotyczących pojęcia wspólnoty najlepiej oddaje specyfikę couchsurfingu.

Czym jest couchsurfing?

Couchsurfing.com jest stroną internetową założoną w 2003 r. przez młodego Amerykanina Caseya Fentona. Jest ona jedną z wielu istniejących dziś sieci społecznościowych, określanych jako *hospitality services*. Sieci te zrzeszają osoby szukające oraz oferujące bezpłatny nocleg. Jest to więc forma turystyki alternatywnej – zamiast korzystać z konwencjonalnych form zakwaterowania osoby zarejestrowane na stronie przyjmowane są w mieszkaniu innego członka

¹ Badania zostały przeprowadzone w ramach programu studiów licencjackich na kierunku Etnologia i Antropologia Kulturowa UW. Ich wynikiem była praca licencjacka, obroniona we wrześniu 2015 r., pod kierunkiem dr Karoliny Bielenin-Lenczowskiej. Praca dostępna jest w Archiwum IEiAK UW.

społeczności, dzięki czemu mają okazję poznać odwiedzane miejsca niejako „oczami” osób mieszkających tam na co dzień. Choć już w ubiegłym stuleciu istniały podobne inicjatywy², to bez wątpienia największy rozkwit sieci gościnności przypada na XXI wiek, co związane jest z upowszechnieniem się Internetu. Powstają wtedy trzy portale mogące pochwalić się dziś największą liczbą użytkowników, czyli Hospitality Club (2000), Couchsurfing (2002) oraz Bewelcome (2007). Zdecydowanie najpopularniejszym z nich jest dzisiaj Couchsurfing.com, który zrzesza około 10 milionów użytkowników.

Couchsurfing jako wspólnota

„Nawet to, co dziś najbardziej zbliża się do »wspólnoty« odbiega daleko od sytuacji, którą rozważali Tönnies i Durkheim, gdy odwoływali się do *Gemeinschaft* lub mechanicznej solidarności” pisze Małgorzata Dmochowska (2012: 63). Jak słusznie zauważa badaczka, wspólnoty tradycyjne, charakteryzujące się trwałością, ekskluzywnością, bezwarunkowym charakterem przynależności, wspólnotą terytorialną czy silną rolą tradycji, różnią się w sposób oczywisty od współczesnych społeczności internetowych, takich jak Couchsurfing.com. Chcąc uchwycić specyfikę grup organizujących się w przestrzeni online, warto pochylić się nad koncepcją „wspólnoty wyobrażonej” ukutej przez amerykańskiego historyka Benedicta Andersona (1997). Zgodnie z nią wspólnota nie musi wcale oznaczać wspólnoty pochodzenia, zamieszkania czy historii. Warunkiem, aby można było o niej mówić, jest natomiast istnienie poczucia więzi wśród członków danej grupy. Fundamenty tego uczucia mogą nadal zasadzać się na wspólnym języku, historii czy pochodzeniu, jak w przypadku wspólnot tradycyjnych, ale równie dobrze mogą mieć związek na przykład ze wspólnymi zainteresowaniami bądź celami. Inną istotną cechą takich wspólnot, która łatwo daje się odnieść do wielomilionowej społeczności couchsurferów, jest ich „wyobrażony” charakter: „członkowie nawet najmniejszego narodu nigdy nie znają większości swych rodaków, nie spotykają ich, nic o nich nie wiedzą a mimo to pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty” (Anderson 1997: 19). Przytoczony tu cytat zdradza, że Andersonowskie pojęcie „wspólnot wyobrażonych” wiąże się ściśle z koncepcją narodu, w związku z czym zastosowanie myśli Andersona do analizy społeczności internetowych wiąże się nieuchronnie z ograniczeniami na poziomie teorii oraz metodologii. Niemniej jednak pewne cechy „wspólnot wyobrażonych”, które tutaj przywołałem (a które, jak jeszcze zobaczymy, pokrywają się ze specyfiką omawianej grupy), stanowiły grunt pod późniejsze teorie, które jeszcze lepiej pozwalają oddać naturę społeczności doby Internetu.

² Już w 1949 r. powstał Servas International – pozarządowa organizacja non profit zrzeszająca gospodarzy oraz podróżujących. Portal powstał jako odpowiedź na tragedię II wojny światowej – jego pacyfistyczny charakter oraz podkreślanie chęci budowania ogólnoswiatowego dialogu z poszanowaniem praw człowieka będą od tej pory widoczne w filozofii większości powstających później podobnych sieci, z Couchsurfing.com włącznie.

Szczególnie ciekawego kontekstu do rozważań na temat couchsurfingu dostarcza myśl francuskiego socjologa Michela Maffesolego (2008) dotycząca charakteru współczesnych wspólnot. Odwołam się do niej szerzej w trakcie omawiania materiału etnograficznego, gdyż stanowi ona dobrą ilustrację procesów zachodzących w obrębie omawianej społeczności. Termin „wspólnota”, którym posługuję się w odniesieniu do omawianej grupy, oprócz inspiracji myślą Benedicta Andersona i Michela Maffesolego, związany jest również z koncepcją „wspólnoty znaczeń” Anthony’ego P. Cohena (2003). Ze względu na kluczowe znaczenie myśli tego brytyjskiego antropologa w procesie kształtowania się mojej teoretycznej i metodologicznej perspektywy, temat „wspólnoty znaczeń” rozwijam szerzej w części „Założenia teoretyczne”.

Pisząc o couchsurfingu jako wspólnocie, nie można zapomnieć o roli, jaką odgrywa w niej zaufanie. Większość teoretyków zgadza się bowiem co do tego, że stanowi ono podstawowy element współczesnego życia społecznego, potrzebny do budowania trwałych relacji społecznych. David Good pisze: „codzienne życie społeczne, które uznajemy za naturalne, jest bez zaufania po prostu niemożliwe” (za: Sztompka 2007: 12). W zależności od założeń badawczych oraz skali ujęcia zjawiska zaufanie definiowane było w różny sposób. Benjamin Barber pisze na przykład, że na zaufanie składają się „społecznie nabyte i potwierdzone oczekiwania, jakie ludzie żywią wobec siebie nawzajem, wobec instytucji i organizacji, wśród których żyją, oraz wobec moralnych reguł życia społecznego, które ustalają podstawowe zasady ich życia” (za: Frykowski 2007: 14). Powyższa definicja ujmuje problematykę zaufania całościowo, w ujęciu systemowym. Możemy też przedstawić omawiane zjawisko w węższym planie, stwierdzając, że „zaufanie jest zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi” (Sztompka 2007: 70). Na użytek niniejszego artykułu obydwie ujęcia przedstawiają wartość operatywną. Pierwsze z nich podkreśla rolę wspólnych norm i wartości przestrzeganych przez couchsurferów i będzie miało szczególne znaczenie przy okazji omawiania struktury couchsurfingu. Drugie natomiast ma wymiar jednostkowy i jego zastosowanie widzę w kontekście analizy diadycznych relacji, czyli formy interakcji, która dominuje w społeczności couchsurfingowej (relacja pomiędzy osobą goszczoną a goszczącą).

Duże znaczenie zaufania znajduje również swoje potwierdzenie w publikacjach dotyczących couchsurfingu. W ostatnich latach możemy obserwować rosnące zainteresowanie badaczy omawianą społecznością. Najczęściej podejmowane w pracach zagadnienia dotyczą z jednej strony analizy couchsurfingu jako alternatywnej formy turystyki (np. Gnevosa 2011; Picard 2013), a z drugiej właśnie mechanizmów wytwarzania się i funkcjonowania zaufania w obrębie społeczności (np. Lauterbach 2009; Rosen 2011).

W tym kontekście należy podkreślić znaczenie, jakie odgrywa sam portal Couchsurfing.com. Dostarcza on bowiem zestawu narzędzi umożliwiających budowanie sieci zaufania. Wśród tych narzędzi kluczową rolę odgrywa konto użytkownika. Profil jest cennym źródłem informacji na temat naszego

potencjalnego surfera³ (w języku couchsurfingowym surfer to osoba, która jest goszczona przez innego członka wspólnoty) lub hosta (osoby, która przyjmuje w swoim mieszkaniu innego użytkownika). Informacje w nim zawarte to imię, nazwisko i wiek użytkownika, miejsce pochodzenia i zamieszkania, miejsce i data ostatniego logowania, informacja na temat daty zarejestrowania się na stronie, znajomości języków, wykształcenia, a także dane pozwalające potencjalnym hostom i surferom ocenić, czy znajdą wspólną płaszczyznę porozumienia; do wypełnienia są między innymi takie rubryki, jak „o mnie”, „filozofia”, „zainteresowania”, „muzyka, filmy i książki”, „odwiedzone kraje”, „jedna wyjątkowa rzecz, którą zrobiłem/zrobiłam” oraz „co mogę zaoferować gospodarzom” (wiedza i doświadczenia, którymi chcę się podzielić ze swoim hostem). Ponadto na profilu opisana jest sytuacja mieszkaniowa surfera (lokalizacja i przestrzeń przeznaczona dla gościa) oraz zasady panujące w mieszkaniu.

Poza samym opisem istnieje jeszcze kilka elementów odgrywających istotną rolę w budowaniu wizerunku użytkownika. Jednym z nich są zamieszczane zdjęcia – często z couchsurfingowych podróży. Jeszcze ważniejsze są tak zwane referencje, czyli opinie wystawiane użytkownikowi przez osoby, które gościły bądź były goszczone przez danego członka społeczności. Referencje przybierają formę opisu doświadczeń ze spotkania z couchsurferem, a ogólne wrażenie podsumowuje się poprzez wybranie jednej z trzech kategorii: „pozytywne”, „neutralne” bądź „negatywne”. Posiadanie choćby jednej negatywnej referencji zdecydowanie obniża status profilowy potencjalnego surfera bądź hosta.

W końcu, przeglądając konto użytkownika, widzimy czy jest „zweryfikowany”. Poddanie się weryfikacji jest płatne (choć nieobowiązkowe) i polega na potwierdzeniu swojego miejsca zamieszkania poprzez dokonanie przelewu bankowego z karty, na której widnieje imię, nazwisko oraz adres osoby dokonującej transakcji. W odpowiedzi na wskazany adres otrzymuje się kod aktywacyjny, po którego wprowadzeniu na koncie użytkownika pojawia się informacja, że dany użytkownik został zweryfikowany.

Metodyka badań

W ramach badań przeprowadziłem 28 pogłębionych wywiadów z couchsurferami, którzy w trakcie badań mieszkali w Warszawie. Łącznie miałem okazję porozmawiać z przedstawicielami 11 krajów. Wśród moich rozmówców znalazło się 15 osób narodowości polskiej, 2 Hiszpanów, 2 Brazylijczyków, a także po jednej osobie z następujących krajów: Stany Zjednoczone, Anglia, Holandia, Włochy, Irlandia, Turcja, Chile i Japonia. Wśród couchsurferów, którzy zgodzili się na rozmowę, znalazło się 13 kobiet i 16 mężczyzn. Średnia długość prze-

³ Terminy, takie jak „surfer”, „host”, „surfować”, „hostować”, „couchrequest” oraz „freeloader”, weszły na stałe do języka polskich couchsurferów, dlatego pozwalam sobie na operowanie powyższymi anglicyzmami.

prorowadzonych wywiadów wyniosła około 45 minut, zaś najdłuższy z nich liczył sobie 75 minut. Wywiady zostały przeprowadzone w języku polskim (10), angielskim (15) i hiszpańskim (3); wszystkie były pogłębione i nieustrukturyzowane. Swobodzie zadawania pytań i udzielania odpowiedzi sprzyjał fakt nieformalnego charakteru relacji panujących między couchsurferami. Dodatkowo, jeszcze przed rozpoczęciem wywiadu, starałem się poświęcić około kwadransu na rozmowę, w trakcie której nie tylko przedstawiałem cel swoich badań, ale również starałem się zawiązać rozmowę na dowolny temat niezwiązany z moimi badaniami. Wydaje mi się, że ten zabieg pozwalał poczuć się swobodniej moim rozmówcom. Ponadto rozmowy były prowadzone w wybranej przez nich przestrzeni; w zależności od ich preferencji umawialiśmy się w warszawskich kawiarniach, w domu rozmówcy bądź w moim mieszkaniu.

Prowadziłem także obserwacje uczestniczące w trakcie licznych spotkań couchsurfingowych odbywających się w Warszawie. Tutaj niezwykle pomocna okazała się moja pozycja badawcza: od 2011 r. jestem członkiem couchsurfingu, zaś jeszcze przed rozpoczęciem badań uczestniczyłem od ponad roku w życiu warszawskiej społeczności, uczęszczając na spotkania oraz oprowadzając po mieście couchsurferów przyjeżdżających do Warszawy. Ponadto miałem okazję dwukrotnie wcielić się w rolę hosta, goszcząc couchsurferów z Chin i Holandii, oraz wielokrotnie podróżować przy użyciu couchsurfingu. Zdobyte doświadczenie pozwoliło mi zatem dużo szybciej odnaleźć się w przestrzeni badawczej; miało wpływ na łatwość nawiązywania kontaktów oraz na spontaniczny i swobodny charakter relacji z innymi couchsurferami w trakcie spotkań couchsurfingowych. Obecność na nich była więc dla mnie okazją do zaangażowania się w życie wspólnoty. Choć nie informowałem każdego z osobna o podwójnej roli, jaką odgrywałem w trakcie tych spotkań, to jednak często, rozmawiając w szerszym gronie, wspominałem, że prowadzę badania. Zazwyczaj spotykało się to z zainteresowaniem uczestników eventów i było okazją do znalezienia osób chętnych do rozmowy. W związku z tym zdecydowana większość moich rozmówców miała okazję poznać mnie jeszcze przed wywiadem, co było jeszcze jednym czynnikiem wpływającym pozytywnie na charakter rozmów.

Ważnym polem badań był również Internet. Przeglądałem się aktywnościom użytkowników na stronie warszawskiej społeczności couchsurferów oraz dokonałem analizy treści, których dostarcza portal: regulaminu, misji i wartości zapisanych w statucie strony. Na materiały, którymi się posłużyłem, złożyły się również artykuły prasowe, strony internetowe oraz blogi podejmujące temat couchsurfingu.

Założenia teoretyczne

Gdy dwa lata temu zaczynałem badania nad warszawską społecznością couchsurfingową, byłem już couchsurferem z trzyletnim doświadczeniem. Niemniej jednak mimo wielomiesięcznej przynależności do badanej grupy wiele kwestii

wciąż pozostawało dla mnie niejasnych: Co tak naprawdę łączy użytkowników zarejestrowanych na portalu Couchsurfing.com? Jakim rysem osobowościowym charakteryzują się te osoby? Jak rozumieją społeczność, której są częścią? Co motywuje ich do uczestniczenia w tym międzynarodowym projekcie?

Dzisiaj, z perspektywy czasu, mogę powiedzieć, że powyższe pytania były efektem błędnych założeń na temat natury couchsurfingu. Zakładałem bowiem *a priori* wewnętrzną spójność społeczności. Stawiając sobie za cel wyszukanie zbioru wspólnych cech, które miałyby charakteryzować członków badanej grupy, w rzeczywistości z góry dokonałem ich esencjalizacji. Ponadto tak sformułowane pytania badawcze niosły za sobą *implicite* statyczne ujęcie społeczności.

Proces, który przeszedłem od tamtej pory, najprościej można ująć jako przejście od strukturalnego do symbolicznego potraktowania wspólnoty couchsurferów. Po wielu miesiącach manewrowania bez większego postępu przez labirynt strukturalnych ograniczeń, zapoznałem się wreszcie z książką Anthony'ego P. Cohena pt. *The symbolic construction of community* (1985). Zagadnienia, które ten brytyjski antropolog społeczny porusza w swoim dziele, uważam za kluczowe w kontekście zrozumienia natury społeczności couchsurfingowej. Cohen przedstawia tradycje myślowe, które jeszcze do II połowy XX wieku kształtowały sposób, w jaki socjologowie i antropologowie ujmowali zjawisko wspólnoty. Najprościej mówiąc, dominowało przekonanie, iż rzeczywistość społeczna jest zewnętrzna w stosunku do jednostki. To zaś wiązało się z założeniem, że struktura danej grupy determinuje zachowanie jej członków; osoby podobnie ulokowane w strukturze społecznej miały zachowywać się w ten sam sposób i nadawać swoim zachowaniom te same znaczenia. Jak zauważa Cohen, takie podejście wykluczało możliwość wewnętrznej różnorodności w obrębie grupy, prowadząc do esencjalizacji postaw.

Na poziomie metodologii przełamanie tego deterministycznego myślenia wiązało się z przeniesieniem akcentu ze struktury na znaczenia oraz na ekspresję owych znaczeń – symbolikę. Owo przesłanie badacz ubiera w szaty istnego manifestu: „Wspólnota nie może już nigdy więcej być trafnie opisana w kategoriach jej instytucji i komponentów, gdyż teraz uznajemy ją za symbol, któremu różni jej uczestnicy przypisują własne znaczenia. Wszyscy oni mogą wyrażać swoje współuczestnictwo w tej samej wspólnotcie, używać tego samego słowa, ale dopasowują je do własnych, niepowtarzalnych doświadczeń i osobowości” (Cohen 2003: 195). Nie znaczy to oczywiście, że dawniej badacze społeczni w ogóle nie dostrzegali tego rodzaju braku zgodności w obrębie społeczności. Niemniej jednak nie traktowano obecności owej polifonii znaczeń jako immanentnej właściwości wspólnot, lecz – wręcz przeciwnie – jako antytezę wspólnotowości, jako przejaw braku równowagi wewnętrznej. Zgodnie z arbitralnie narzuconą gramatyką zakładającą, że „struktura determinuje znaczenie” uznawano, że jeśli wśród członków danej społeczności zaczyna brakować jednomyślności, to taka sytuacja skutkuje niewydolnością w kierowaniu zachowaniami jednostek i może prowadzić do załamania danego systemu norm, a nawet do zaniku więzi społecznej.

Emil Durkheim taki stan osłabienia bądź wzajemnej sprzeczności norm społecznych określał mianem „anonii”.

Natomiast według Cohena przynależność jest związana nie tyle z zachowaniem i działaniem, co z pewną wspólnotą znaczeń i nie musi ona oznaczać jednomyślności. Zapewnienie ciągłości grupy wiąże się natomiast według Cohena z uniwersalną cechą interakcji międzyludzkich:

Jako członkowie społeczeństwa jesteśmy wszyscy nieustannie zaangażowani w walkę o zrozumienie zachowań innych ludzi. To co uchodzi za rozumienie, jest często oparte na interpretacji, a interpretacja polega głównie na rekonstrukcji zachowania innych ludzi przez pryzmat naszych własnych zachowań (...) Stąd, jeśli inni ludzie posługują się takimi samymi słowami jak my, interpretujemy ich zamierzone znaczenie, zakładając, że koresponduje ono z naszym. Czasem może ono korespondować, niekiedy zaś nie, ale nawet gdy nie ma owej zgodności, możemy być całkiem nieświadomi jej braku – jak w przypadku wspólnoty współwyznawców postępujących na pierwszy rzut oka identycznie i wierzących w to „samo” (Cohen 2003: 194).

To, o czym mówi brytyjski antropolog, psychologowie społeczni określają mianem efektu fałszywej jednomyślności (*false-consensus effect*). Za jego istnieniem przemawiają liczne badania przeprowadzone przez takich psychologów społecznych, jak Lee D. Ross (1977).

Refleksja nad proponowanym przez Cohena rozumieniem wspólnoty pozwoliła mi uświadomić sobie, że to, co na początkowym etapie badań uważałem za wewnętrzną sprzeczność, było po prostu zestawem negocjowanych w obrębie grupy znaczeń. Zacząłem rozumieć społeczność couchsurferów jako wspólnotę znaczeń i zastanawiać się nad poszczególnymi aspektami tego conceptualnego modelu. Zgłębiałem kwestię wspólnych couchsurfingowych symboli, badałem ścieżki, którymi dokonuje się ich transmisja, wsłuchiwałem się w polifonię symboliki oraz obserwowałem konkretne działania i zachowania będące przejawami nadawania indywidualnych znaczeń. W końcu zdołałem też uchwycić całą gamę symbolicznych zachowań mających na celu przywrócenie granicy wspólnoty, której podstawy, jak wynika z moich badań, są na dzień dzisiejszy mocno osłabione. Wszystkie te wątki omawiam w niniejszym artykule.

Wyobrażenia na temat couchsurfingu i sylwetki couchsurfera

Dwa główne aspekty odzwierciedlające znaczenia, jakie couchsurferzy nadają symbolom, to wyobrażenia na temat sylwetki couchsurfera oraz kwestia tego, jak użytkownicy rozumieją sam projekt couchsurfingowy. Jedno z pytań, które postawiłem wszystkim rozmówcom, brzmiało: „Co pomyślałeś/pomyślałaś, gdy pierwszy raz dowiedziałeś/dowiedziałas się o istnieniu couchsurfingu?”.

W ten sposób chciałem zachęcić rozmówców, którzy nierzadko zdążyli już dokonać naturalizacji wielu elementów rzeczywistości couchsurfingowej, aby

spróbowali przywołać emocje i myśli, które im wtedy towarzyszyły. W odpowiedzi najczęściej mogłem usłyszeć takie określenia w odniesieniu do projektu couchsurfingowego, jak „dziwne”, „ryzykowne”, „niebezpieczne” czy nawet „szalone”. Rozmówcy wymieniali potencjalne zagrożenia związane z podróżowaniem przy użyciu couchsurfingu, takie jak możliwość kradzieży oraz gwałtu. Wielu z nich nie rozumiało, jak ludzie mogą zaufać drugiemu człowiekowi do tego stopnia, że decydują się przyjąć pod swój dach zupełnie obcą osobę. Oczywiście nie we wszystkich rozmowach projekt couchsurfingowy wzbudził poznawczy niepokój – część z nich odczuła ekscytację na myśl o podróżowaniu w taki sposób i, nie zastanawiając się długo, wyruszyła w pierwszą, spontaniczną, couchsurfingową wyprawę. Nawiasem mówiąc, sam jestem przykładem takiej osoby.

Z relacji moich rozmówców wynika, że doświadczenia couchsurfingowe mają moc zmieniania ludzi. Jedną z najczęściej sygnalizowanych zmian było nabranie większej ufności do ludzi w wyniku pozytywnych doświadczeń w kontaktach z innymi couchsurferami; osoby, z którymi rozmawiałem, spotykały się z dużą otwartością i bezinteresownością ze strony poznanych przez couchsurfing osób. Jedną z rozmówczyń zdradza na przykład:

Dzięki couchsurfingowi otwierasz się na ludzi (...) spotykasz ludzi w tramwaju, obcych i masz to podejście jednak, którego się nauczyłeś na couchu, że ta osoba na pewno będzie dobra i umówisz się z kimś na kawę, i tak dalej, mimo że może wcześniej bym tego nie zrobiła (M-27-Japonia)⁴.

W kontekście konceptualizacji granic wspólnoty ciekawiło mnie, czy moi rozmówcy dokonują rozróżnienia między couchsurferami a „resztą świata”. Zadając to pytanie, miałem okazję poznać cały repertuar możliwych postaw. Pewna część rozmówców – przykładem może być couchsurferka, której wypowiedź przytoczyłem powyżej – deklaruje wysoki poziom zaufania i otwartości do ludzi, bez względu na to, czy są couchsurferami. Miałem jednak okazję rozmawiać i z takimi osobami, które stawiają wyraźną granicę między couchsurferami a ludźmi niezarejestrowanymi na stronie. W przypadku jednej z moich rozmówczyń rozróżnienie to wiąże się z przekonaniem, że couchsurferzy są bardziej otwarci na innych i tolerancyjni. W trakcie naszej rozmowy Zofia stwierdziła w pewnym momencie: „ja naprawdę postrzegam ludzi jako... Boże jak to było... że świat jest podzielony na ludzi, którzy są couchsurferami i którzy nimi nie są” (K-38-Polska), Zofia podzieliła się ze mną ciekawym doświadczeniem, które pozwoliło jej uświadomić sobie ten fakt. Moja rozmówczyni już od jakiegoś czasu chodziła na zajęcia tanga – cotygodniowe wydarzenie couchsurfingowe. W związku z bezpłatnym charakterem spotkań właściciel lokalu, w którym odbywały się zajęcia, licząc na dodatkowe dochody, poczynił kroki w celu promocji wydarze-

⁴ Pierwsza litera oznacza płeć (K – kobieta, M – mężczyzna), cyfra oznacza wiek respondenta, podany jest także kraj pochodzenia.

nia również wśród ludzi nienależących do couchsurfingu. Spotkało się to z dużym niepokojem mojej rozmówczynie:

W pewnym momencie okazało się, że na następne zajęcia przyjdzie tak gdzieś z 60 nowych osób i muszę powiedzieć, że ja się bałam tego doświadczenia (...) żyję w takim przekonaniu, że ludzie spoza couchsurfingu są prawdopodobnie mniej otwarci na innych, mniej akceptujący innych, na przykład mnie, bo ja jestem dosyć niskiego wzrostu (K-38-Polska).

W podobnym tonie wypowiada się także couchsurferka Aldona, charakteryzując sylwetkę couchsurfera:

Jest osobą dużo bardziej otwartą na świat niż przeciętny człowiek, sam jak gdyby darzy ludzi dużo większym kredytem zaufania, więc też jest łatwiej być w pewnym sensie sobą, bo taka osoba nie bardzo sądzi, znaczy taka osoba nie bardzo jest *judgemental* (K-28-Polska).

Dla innych natomiast pytanie o dokonywaniu podziału na couchsurferów i całą resztą jest zwyczajnie źle postawione, ponieważ couchsurfing stał się ich sposobem na życie. Takim couchsurferem jest 34-letni Andrzej, który stwierdza:

Tak naprawdę większość moich znajomych w tej chwili to są właśnie couchsurfingowcy, w jakimś tam stopniu właśnie... swój ciągnie do swego, tak? Jeśli poznałeś kulturę osób otwartych na świat to już jakoś się nie wpasujesz do kultury, która ma bardzo ograniczone spojrzenie na niego, tak? Już będzie cię to uwierało w jakiś tam sposób (M-34-Polska).

Bardzo dobrze znaczenie wspomnianej przez Andrzeja „kultury otwartości” ilustruje wypowiedź jednej z warszawskich couchsurferek – Alicji, dla której, podobnie jak dla Andrzeja, couchsurfing stał się swoistą filozofią życia. Owa filozofia wiąże się natomiast z charakterem interakcji międzyludzkich, które odznaczać się mają ciekawością, tolerancją, otwartością, bezinteresownością i zaufaniem. Alicja zauważa:

bo couchsurfing to jest masa, masa ludzi, ty jesteś przyjaźnie nastawiony z założenia, bo jesteś na nich otwarty, a oni są otwarci na ciebie (...) Ten dystans jest maksymalnie... on nawet nie jest skrócony, on jest po prostu usunięty, tego dystansu nie ma, bo inaczej to by nie hulało... dlatego couchsurfing ma wielką siłę, że ci, którzy raz to przeżyli, to w tym chętnie zostają mimo tego, że zmieniają się im... to jest jak choroba, taki prawdziwy, prawdziwy couchsurfing, kiedy rzeczywiście doznasz tego obcowania z innymi ludźmi, doznasz tego zrozumienia, jak to wpływa na twoje życie (K-30-Polska).

W powyższej wypowiedzi, podobnie jak w wypowiedzi Andrzeja, można zauważyć, że zdobywanie doświadczenia couchsurfingowego jest pewnym procesem, który stopniowo zmienia człowieka – couchsurfer wypracowuje w sobie

specyficzne nastawienie do świata i innych ludzi. Jest to jednocześnie swoisty rytuał przejścia:

jeśli poznałeś kulturę osób otwartych na świat, to już jakoś się nie wpasujesz do kultury, która ma bardzo ograniczone spojrzenie na niego, tak? Już będzie cię to uwierało w jakiś tam sposób (M-34-Polska).

Różne głosy, które tutaj prezentuję, ujawniają kilka płaszczyzn, na których couchsurferzy mogą odbierać swoje uczestnictwo w społeczności. Jedni rysują jasną granicę między couchsurferami a „całą resztą”, odnajdując w bezpiecznych murach couchsurfingu swój azyl. Dla innych couchsurfing jest po prostu społecznością podróżników, a jeszcze dla innych filozofią życia. Jeszcze inne rozumienie projektu prezentuje Daniel – couchsurfer z Irlandii. Dla niego couchsurfing jest znakiem nowej kultury otwartości i wymiany, która rodzi się jako odpowiedź na agresywny system kapitalistyczny wytwarzający bariery między ludźmi i nie pozostawiający miejsca na bezinteresowność:

Myszę, że jest to bardzo pozytywny znak na przyszłość, w której moglibyśmy organizować się między sobą, bez konieczności pośrednika (...) Robimy to po prostu *peer to peer*, na poziomie platformy couchsurfingowej. Tego właśnie nam potrzeba w dzisiejszej kulturze (K-34-Irlandia).

Powyższe wizje nie wyczerpują jeszcze całego repertuaru konceptualizacji, których dokonują couchsurferzy. Pozostałe zaobserwowane przeze mnie sposoby rozumienia couchsurfingu podejmę w dalszej części tekstu, pisząc o podróżowaniu przy użyciu couchsurfingu oraz analizując życie warszawskiej społeczności couchsurfingowej.

Podróżowanie przy użyciu couchsurfingu

Jakkolwiek piszę ten tekst z zamiarem pokazania, że pod terminem „couchsurfing” kryje się dużo więcej niż tylko alternatywna forma turystyki, to wciąż hostowanie i surfowanie od początku były i nadal pozostają centralnymi aktywnościami wśród couchsurferów, a zarazem główną motywacją do uczestnictwa w tej międzynarodowej społeczności.

Zgodnie z profilem „wzorowego” surfera i hosta, wpisanym w sekcji „tips” na stronie couchsurfing.com, ważną motywacją do podróżowania za pomocą couchsurfingu powinna być szeroko rozumiana wymiana kulturowa. Relacja host-surfer powinna odznaczać się między innymi ciekawością, otwartością na drugą osobę oraz chęcią wspólnego spędzania czasu. Kontrafigurą „wzorowego” surfera jest tak zwany freeloader, czyli osoba, która traktuje couchsurfing jedynie w kategoriach portalu umożliwiającego znalezienie darmowego noclegu. Wielu użytkowników ucieleśniających pierwotne wartości przekazywane przez couchsurfing, widząc, że freeloadersi stanowią coraz większe zagrożenie dla symbo-

licznych granic wspólnoty, zaczyna podejmować przeróżne kroki w celu ograniczenia tego zjawiska. Na stronie społeczności warszawskiej powstają grupy dyskusyjne, na których użytkownicy zastanawiają się, jak poradzić sobie z tym zjawiskiem. W rozmowach tych często poruszany jest wątek tak zwanych couchrequestów, czyli wiadomości wysyłanych do potencjalnych hostów z prośbą o ugoszczenie. Treść takiego zapytania odzwierciedla bowiem często intencje i nastawienie wysyłającej go osoby. Niepersonalizowane couchrequesty, czyli takie, w których brakuje bezpośredniego odniesienia do osoby hosta oraz argumentacji, dlaczego wysyłający zdecydował się napisać właśnie do tego użytkownika, z dużym prawdopodobieństwem pozwalają określić, że szukający noclegu nie zapoznał się z profilem hosta i nie jest zainteresowany ideą wymiany kulturowej. W tym świetle ciekawa jest propozycja, która pojawiła się na forum warszawskiej grupy. Dotyczyła ona ustalenia limitu czasowego uniemożliwiającego wysyłanie dwóch zapytań o kanapę w odstępie mniejszym niż pięć minut. To miałyby uniemożliwić „hurtowe” wysyłanie wiadomości o tej samej treści do kilkudziesięciu hostów, co jest częstą praktyką wśród freeloadersów. Innym zabiegiem stosowanym przez niektórych użytkowników jest zawieranie w opisie swojego profilu tak zwanego „keyword”, słowa klucza, które potencjalny surfer musi zamieścić w tytule zapytania o kanapę, aby jego wiadomość została rozpatrzona. W ten sposób host zyskuje pewność, że osoba prosząca o przenocowanie zapoznała się przynajmniej z jego profilem. Wielu couchsurferów w odpowiedzi na bezosobowe zapytanie o kanapę wysyła wiadomość z linkiem do podstrony couchsurfing.com, na której znajduje się pakiet wskazówek jak napisać dobrego couchrequesta. Punktem zapalnym jest również korzystanie z couchsurfingu podczas podróży służbowych oraz przy okazji przyjazdów na koncerty. Pierwsza sytuacja rodzi problemy natury moralnej – darmowy nocleg w trakcie podróży służbowej, za którą surfer dostaje pieniądze, jest według części rozmówców zarabianiem na czyjeś dobroci. Natomiast w przypadku koncertów couchsurfer ma jasno określony cel przyjazdu i zazwyczaj nie przyjeżdża sam, lecz z grupą znajomych. W związku z tym czas, który mógłby spędzić z hostem, jest ograniczony.

Oczywiście pomiędzy wzorowym hostem a freeloaderem istnieje cała gama pośrednich postaw. Nie dziwią mnie więc gorące dyskusje dotyczące tego, czy i kiedy powinniśmy zaakceptować zaproszenie osoby wysyłającej niepersonalizowane zapytanie o kanapę, czy posiadającej ubogo wypełniony profil. Użytkownicy bardziej elastyczni w tej kwestii powołują się na couchsurfingową wartość bezinteresowności. Na przykład jeden z moich rozmówców ubiera to w następujące słowa:

Wiem, że niektórzy ludzie jakby kierują się... kierunek tylko jeden, tak? Jak jedziesz do kogoś to powinienesz z nim spędzać czas (...) ale tak naprawdę wszystko zależy od sytuacji, w jakiej ludzie są, tak? Niektórzy potrzebują szybkiego noclegu i do tego Couchsurfing też się nadaje (M-34-Polska).

Jest jednak również spora grupa couchsurferów trzymająca się bardziej tradycyjnych zasad; stoją oni na straży wartości, które obowiązywały od początku istnienia portalu, a które w dobie rosnącej liczby użytkowników ulegają coraz większemu rozmyciu. Takie osoby są świadome faktu, że przyjmowanie u siebie surferów posiadających ubogo wypełnione profile, przyjeżdżających w ramach podróży służbowej czy wysyłających niespersonalizowane zapytania o kanapę, przyczynia się do osłabiania i przesuwania granic wspólnoty.

W tym kontekście duże obawy budzi też ostatnio zjawisko poszukiwania relacji o charakterze seksualnym za pomocą portalu. Na stronie rejestrują się coraz częściej osoby, których celem jest znalezienie przygodnego partnera seksualnego, choć jeden z podstawowych punktów regulaminu strony głosi: „couchsurfing nie jest portalem randkowym”⁵. Z tego powodu ze względów bezpieczeństwa coraz mniej dziewczyn jest skłonnych przyjmować w domu surferów płci przeciwnej. Jednocześnie mężczyźni zwykle wolą gościć kobiety. W rezultacie samotnie podróżujący panowie zmagają się dziś z ogromnym problemem znalezienia noclegu na portalu Couchsurfing.com. Warto zauważyć, że w profilu istnieje możliwość ustalenia preferencji płci naszego gościa. Co ciekawe, zaznaczenie takiego priorytetu staje się kolejnym narzędziem sprzeciwu wobec dzisiejszej kondycji couchsurfingu w momencie, gdy mężczyźni ustalają priorytet dla couchsurferów, a nie couchsurferek, wiedząc, że tym pierwszym zdecydowanie trudniej byłoby znaleźć nocleg.

Jednym z ważniejszych wydarzeń na mojej drodze badawczej było uświadomienie sobie, że znaczna część dyskusji i sporów dotyczących kodeksu postępowania dotyczącego podróżowania za pomocą couchsurfingu, a w jeszcze większym stopniu kontrowersji obecnych na polu warszawskiej społeczności couchsurfingowej, w rzeczywistości ma swoje źródło w różnych odpowiedziach na jedno pytanie: W jakim stopniu couchsurferem jest osoba mająca doświadczenie w podróżowaniu i goszczeniu za pomocą couchsurfingu, a w jakim stopniu termin ten określa po prostu człowieka, posiadającego pewne cechy wpisane w projekt couchsurfingowy, takie jak otwartość, życzliwość i bezinteresowność, niekoniecznie natomiast zaangażowanego w podróżniczy aspekt społeczności? Ten drugi sposób rozumienia tego, kim jest couchsurfer, najwyraźniej ujawnił się przy okazji analizy motywacji couchsurferów do uczestnictwa w życiu warszawskiej społeczności. Sądzę, że dopiero prześledzenie treści negocjowanych w obrębie lokalnych społeczności couchsurfingowych pozwala w pełni zrozumieć, że znaczenia, jakie wielu użytkowników nadaje wspólnocie, wykraczają daleko poza rozumienie jej czysto w kategoriach grupy podróżników. Jedynie poprzez zanurzenie się w tej przestrzeni możliwe jest odsłonięcie couchsurfingowej „mas-

⁵ Zjawisko to, ochrzczone mianem „sexsurfingu”, zostało przedstawione przez publicystów jako kolejny etap po tak zwanej „seksurystyce”. Na przykład w reportażu we „Wprost” pojawiają się liczne wypowiedzi warszawskich couchsurferek, które wykorzystują couchsurfing jako okazję na przelotny seks (zob. Socha-Jakubowska 2014).

ki przedstawionej przez wspólnotę świata zewnętrznemu” (Cohen 2003) – a więc domniemanego stricte podróźniczego charakteru społeczności.

Warszawska społeczność couchsurfingowa

Warszawska społeczność couchsurferów jest przestrzenią interakcji pomiędzy couchsurferami mieszkającymi w Warszawie oraz osobami, które przyjeżdżają do stolicy w trakcie podróży. Regularne spotkania, czyli główna aktywność w ramach działania grupy, są okazją do wymiany doświadczeń z wyjazdów, praktyki języków i zawarcia nowych znajomości.

Wystarczy spojrzeć na stronę internetową warszawskiej społeczności couchsurfingowej, żeby zauważyć szeroką gamę spotkań proponowanych przez członków wspólnoty pozostałym couchsurferom. Tematykę wielu z tych wydarzeń nie sposób określić jako spotkania podróźników; możemy tam znaleźć między innymi cotygodniowe spotkania miłośników gier planszowych, wycieczki rowerowe, warsztaty tanga, wyjścia na dyskotekę, wspólne picie piwa nad Wisłą czy wycieczki w góry. Ponadto w życiu warszawskiej społeczności couchsurfingowej angażuje się coraz więcej osób niemających żadnych doświadczeń związanych z podróżowaniem przy użyciu couchsurfingu. W związku z tym, z czego wynika podkreślany przez moich rozmówców wyjątkowy charakter spotkań couchsurfingowych? Jaką rolę w ich kształcie odgrywa wątek podróży? Na te i inne pytania poszukam odpowiedzi poniżej.

Szeroki zakres tematyczny spotkań spotyka się z bardzo różnymi opiniami ze strony członków społeczności. Pierwsza grupa osób, którą postanowiłem wyodrębnić, zdecydowanie wyraża swoje niezadowolenie z kształtu, jaki przybierają niektóre spotkania. Tę postawę prezentują osoby utożsamiające couchsurfing przede wszystkim z podróżowaniem. Pytałem moich rozmówców o to, czy wyobrażają sobie spotkania couchsurfingowe w gronie osób tylko z jednego kraju – na przykład w przypadku warszawskiej społeczności – Polaków. Analizując różne wypowiedzi, zauważyłem ciekawą zależność. Rozmówcy rozumiejący couchsurfing przede wszystkim w kategorii społeczności podróźniczej byli bardziej skłonni do zaakceptowania takich spotkań. Twierdzili, że mimo braku obcokrajowców spotkania spełniałyby swoją rolę. Z drugiej strony osoby nieprzykładające tak dużej wagi do wątku podróźniczego i akceptujące szeroką tematykę spotkań couchsurfingowych kładły większy nacisk na wymianę międzykulturową. Jeden z moich rozmówców, który nigdy nie podróżował przy użyciu couchsurfingu, ale uczestniczy w życiu warszawskiej społeczności, stwierdza na przykład:

No cóż, cały sens jest w tym, że jest to międzynarodowa społeczność, tak? Trudno więc byłoby mi wyobrazić sobie, żeby były (na spotkaniach) osoby tylko jednego kraju (...) Gdyby tak było... nie, nie byłoby to tak interesujące, ponieważ ja jestem przede wszystkim zainteresowany dialogiem, językiem, różnicami kulturowymi (M-39-Holandia).

Oczywiście miałem również okazję rozmawiać z couchsurferami, którzy, choć rozumieją couchsurfing głównie przez pryzmat podróży, to jednak akceptują szeroki wachlarz tematyczny spotkań:

Są też takie eventy podróżnicze, a samo doświadczenie podróżnicze, to, że mamy spotkanie kajaczki czy rowerki w niczym nie przeszkadza (...) więc naprawdę nie wiem dlaczego ludziom coś takiego przeszkadza, nie? (M-40-Polska).

W tym miejscu dochodzimy do bardzo istotnej kwestii – uważam, że u podstaw myślenia, zgodnie z którym wspólnota lokalna powinna zachować swój podróżniczy charakter, leży przekonanie o pewnych immanentnych cechach charakteryzujących podróżników. Te cechy to ciekawość i otwartość na świat i ludzi. Podążając za tą logiką – szeroki wachlarz tematyczny spotkań w naturalny sposób przyciąga również uwagę osób niezainteresowanych wątkiem podróżniczym. W tej grupie zaś szansa na spotkanie ludzi nieodznaczających się taką otwartością i ciekawością świata jest, zgodnie z tym rozumowaniem, dużo większa. W przedstawiony tutaj sposób myślenia wpisane jest silnie przekonanie o tym, że couchsurfingowa społeczność lokalna jest nośnikiem wartości couchsurfingowych – obraz wspólnoty, jaki nowy członek wyniesie z doświadczeń w obrębie społeczności lokalnej, przełoży się bezpośrednio na to, jak będzie on rozumiał couchsurfingową społeczność. Przyjrzyjmy się poniższej wypowiedzi:

Myślałam, że o Jezu jacy tam ludzie będą, ale stwierdziłam, no dobra pójdę, udowodnię jej, że było beznadziejnie i już nie przyjdę, niech mi da święty spokój.(...) Natomiast okazało się, że pierwsze spotkanie zrobiło na mnie wielkie wrażenie, że właśnie te... ludzie z najróżniejszych zakątków świata snuli różne opowieści (...) Więc faktycznie to wszystko zrobiło na mnie wrażenie i odtąd stałam się regularnym członkiem, powiedzmy regularnie zaczęłam udzielać się w tej społeczności (K-28-Polska).

Nowy członek społeczności, przychodząc pierwszy raz na spotkanie couchsurfingowe, często nie wie, czego się spodziewać. Przychodzi bez wstępnych założeń na temat charakteru wspólnoty. Wszystko to, z czym spotka się na miejscu, będzie miało swoje przełożenie na jego rozumienie couchsurfingu i sylwetki couchsurfera. Pytając moich rozmówców o to, co najbardziej podoba im się w spotkaniach, mogłem tylko utwierdzić się w przekonaniu, że to właśnie owa ciekawość i wynikająca z niej otwartość oraz bezpośredniość wpisane w relacje między couchsurferami są tymi elementami, które stanowią dla moich rozmówców o wyjątkowości wspólnoty couchsurfingowej. Poniżej chciałbym przytoczyć wypowiedzi stanowiące dobrą ilustrację tych przekonań. Na przykład Rafael, 29-letni Hiszpan pracujący w Warszawie, stwierdza:

Jeśli idziesz przez ulicę w Warszawie czy jakimkolwiek dużym mieście, każdy jest zajęty sobą, idą do pracy i nie zatrzymasz kogoś, jeśli nie wiesz kim jest, żeby z nim porozmawiać. Może ta osoba wcale nie chce rozmawiać. Jeśli jesteś na

spotkaniu couchsurfingowym wiesz, że ludzie są tam właśnie, żeby rozmawiać, żeby się poznać albo żeby coś wspólnie robić. Tak więc jeśli wiesz, że macie podobne oczekiwania, to bardzo łatwo rozpocząć jakąś znajomość, w przeciwieństwie do sytuacji kiedy nawet chcesz rozmawiać, ale nie wiesz czy ktoś chce, czy nie będziesz przeszkadzał i jak zareaguje druga osoba, czy się przestraszy czy po prostu nie chce z nikim rozmawiać... Tak więc na couchsurfingu wiesz, że to się nie zdarzy, że są tam osoby, które szukają trochę właśnie tego (M-29-Hiszpania).

Kolejny couchsurfer dzielący się ze mną doświadczeniem ze swojego pierwszego spotkania również podkreślił łatwość nawiązywania kontaktu z innymi couchsurferami. Brazylijczyk, będący do tej pory osobą bardzo nieśmiałą, zauważył, że dzięki pozytywnym doświadczeniom w kontakcie z couchsurferami zdecydowanie otworzył się na ludzi.

Więc powiedziałem sobie... no tak, nie jestem zbyt społeczną osobą, zwykle czuję się onieśmielony nawet jak wychodzę do pubu ze znajomymi, nie mówiąc już o pójściu gdzieś samemu... ale skoro spotkanie odbywa się naprzeciwko mojego mieszkania, po prostu założę spodnie i pójdę tam i jeśli nie zdołam się z nikim zintegrować to zwyczajnie czegoś się napiję i wrócę do domu, jaki problem? Myślę, że to właśnie tamto doświadczenie sprawiło, że stałem się aktywnym couchsurferem, ponieważ pierwszy raz w moim życiu poszedłem do miejsca, w którym nie miałem trudności, żeby zintegrować się z ludźmi (M-29-Brazylia).

Prezentowane przeze mnie w tej części artykułu cechy couchsurfera oraz będący konsekwencją tych cech charakter interakcji między członkami grupy w trakcie spotkań warszawskich stanowią jedynie pewien model – są wizją społeczności, która, jak pokazują moje doświadczenia, często bardziej niż jej rzeczywisty kształt odzwierciedla oczekiwania couchsurferów i pozwala określić pierwotne wartości, w które wielu wciąż wierzy i które uosabia. Wielokrotnie bowiem na spotkaniach warszawskich miałem okazję być świadkiem sytuacji, które przeczyły tej utopijnej wizji. Szeroki zakres tematyczny spotkań couchsurfingowych oraz fakt ogłaszania ich od jakiegoś czasu na Facebooku sprawiają, że coraz częściej można na nich spotkać osoby nieposiadające konta na Couchsurfing.com. Na jednym ze spotkań rozmawiałem na przykład z chłopakiem, który z uśmiechem na twarzy mówił, że nie interesują go podróże, a przyszedł na wydarzenie, ponieważ nie wiedział co zrobić z wolnym czasem. Gdy opowiadałem mu o swoich doświadczeniach z podróży, w pewnym momencie odwrócił się do mnie plecami i zaczął rozmawiać z inną osobą. Powołując się na wypowiedź jednej z moich rozmówczyń: „Každemu kto był w tym dłużej, to zapala się lampka, że to nie jest moja grupa” (K-30-Polska).

W dalszej części artykułu postaram się zarysować szerszy kontekst, w jakim można umiejscowić couchsurfingowe społeczności lokalne.

Couchsurfingowa społeczność lokalna jako oddolnie działający projekt wymiany międzykulturowej

W tej części tekstu będę dowodził, że couchsurfing nie tylko zrewolucjonizował sposób, w jaki możemy podróżować. Moim zdaniem projekt couchsurfingowy stwarza zupełnie nowy kontekst, w ramach którego możemy badać tematykę migracji w dzisiejszych czasach. Couchsurferzy są dziś zarejestrowani w ponad 100 tysiącach miast na całym świecie. We wszystkich większych ośrodkach europejskich działają społeczności lokalne na kształt wspólnoty warszawskiej. Jak pokazują moje badania, owe społeczności mogą być niezastąpionym narzędziem dla wielu osób stawiających swoje pierwsze kroki w nowym miejscu zamieszkania. W przestrzeni couchsurfingowej mogą one dużo łatwiej zawierać nowe znajomości, poznawać kulturę oraz język kraju przyjmującego, a także liczyć na pomoc i bezinteresowność couchsurferów. W trakcie badań miałem okazję zaobserwować, jak codzienne życie wielu obcokrajowców mieszkających w Warszawie jest nierozzerwalnie związane ze stołeczną społecznością couchsurferów. Jako przykład może posłużyć historia dwóch młodych Hiszpanów, którzy przyjechali do Warszawy w poszukiwaniu pracy. Do stolicy Polski przyjechali w 2013 r. Wybór padł na Warszawę, ponieważ mieszkał tu ich znajomy, który zaoferował im pomoc w odnalezieniu się w nowej rzeczywistości i znalezieniu pracy. Niestety, los chciał, że tuż po tym, jak przyjechali do Warszawy, wspomniany kolega z przyczyn osobistych musiał wrócić do Hiszpanii. Mimo niesprzyjającego losu bohaterowie tej opowieści postanowili zostać w Polsce i poszukać szczęścia. Przez pierwszy tydzień tułali się od jednego hostelu do drugiego, jednocześnie bezskutecznie szukając zatrudnienia oraz mieszkania. W końcu ktoś w hostelu powiedział im o couchsurfingu. Podążając za radą, wysłali wiadomości, w których opisali swoją sytuację couchsurferom, którzy w profilu mieli zaznaczony aktywny status goszczenia oraz znajomość języka hiszpańskiego. W rezultacie zostali przyjęci na siedem dni przez jedną z warszawskich couchsurferek, która oprócz zakwaterowania pomogła im w znalezieniu mieszkania (wybrała się z nimi, aby obejrzeć mieszkanie oraz przeczytać umowę) oraz w kwestiach związanych z poszukiwaniem pracy. Ta opowieść jest świadectwem tego, jak duże znaczenie może w takich okolicznościach odegrać couchsurfing.

W społeczności każdy couchsurfer ma możliwość zorganizowania spotkania dla pozostałych jej członków. Część z tych spotkań organizują couchsurferzy z zagranicy, którzy w ten sposób promują kulturę swojego kraju. Przykładem takiego wydarzenia są wspomniane już przeze mnie warsztaty tanga. Do tej kategorii moglibyśmy zaliczyć również liczne spotkania kulinarne organizowane w prywatnych domach przez gospodarzy z różnych krajów, którzy zapraszają couchsurferów na wspólne przyrządzanie dań swojej kuchni. Jeszcze inny przykład stanowią cotygodniowe spotkania osób posługujących się językiem hiszpańskim – *chela y español*. Ich inicjatorami byli właśnie wspomniani przeze mnie Hiszpanie. Spotkania odbywają się już od dwóch lat, a często oprócz cotygodniowego spotkania w barze członkowie grupy zapraszają się wzajemnie do swoich

mieszkań na wspólne gotowanie. Jeden z inicjatorów tych spotkań podkreśla ich przyjacielski charakter. Poniższa wypowiedź daje ciekawy obraz relacji, które potrafią wytworzyć się pomiędzy couchsurferami:

I ty być może... pierwszy raz kiedy przyszedłeś na *chela y español*, powiedziałeś sobie: Ale super, będę mógł poćwiczyć hiszpański, nauczyć się... Ale potem przychodzisz tam, poznajesz ludzi, nawiązujesz przyjaźnie, relacje, i sądzę, że gdybyśmy z Antonim przestali chodzić na *chela* (...) ludzie nie przestaliby się spotykać, ponieważ już masz tu dobrych znajomych, stworzyłeś jakieś więzi, są osoby, chciałbyś wiedzieć, co słyszą u tych osób i ... spotykaliście się (M-27-Hiszpania).

Jeszcze inny obcokrajowiec pracujący w Warszawie w ten sposób mówi o charakterze znajomości:

Prawda jest też taka, że większość osób, które znam, poznałem ich także dzięki couchsurfingowi, ale to nie znaczy, że jeśli teraz coś z nimi robię, to że to jest couchsurfing albo nie jest couchsurfing. Rozumiesz, nie? (M-29-Hiszpania).

Wydaje się więc, że couchsurfing wytwarza przestrzeń wymiany międzykulturowej – nie chodzi tu jedynie o afirmację odmienności, co może w skrajnych formach prowadzić do segregacji w imię „poszanowania” innych kultur niż nasza, lecz o rzeczywisty dialog, wspólną naukę i wzbogacanie swoich doświadczeń dzięki poznawaniu ludzi z różnych krajów, przyswajaniu odmiennych kulturowych perspektyw – taka relacja jest więc horyzontalna i symetryczna.

Do tej optymistycznej wizji, którą przedstawiam, niezbędne jest dodanie kilku zastrzeżeń. Pierwsze z nich wiąże się z wykluczającym w pewnym stopniu część użytkowników ograniczeniem językowym – obowiązującym językiem wspólnoty couchsurfingowej jest język angielski. Odzwierciedlają to doskonale regulamin oraz wartości couchsurfingowe, które dostępne są na stronie tylko w języku angielskim, a także pretensje couchsurferów w stosunku do użytkowników zamieszczaćcych na forum warszawskiej społeczności wiadomości w innym języku niż angielski. Po drugie, w świetle zmian, które przedstawiam dalej, dialog międzykulturowy oparty na couchsurfingowych wartościach otwartości, ciekawości i bezinteresowności wydaje się dzisiaj poważnie zagrożony.

Couchsurfing a model *sharing economy*

W celu zrozumienia obecności tak szerokiego wachlarza konceptualizacji w obrębie wspólnoty niezbędne jest prześledzeniu rozwoju funkcjonowania społeczności w czasie. Proponuję teraz przyjrzeć się historii couchsurfingu w kontekście organizacyjnych przemian. Couchsurfing International został założony w kwietniu 2003 roku jako organizacja non profit. Prężny rozwój portalu nie byłby możliwy bez zaangażowania ze strony członków wspólnoty. Wolontariusze poświęcili swój czas i talent, pomagając w tworzeniu i programowaniu strony

internetowej oraz budując wspólnotę poprzez promowanie couchsurfingu w trakcie podróży, powoływanie do życia lokalnych społeczności oraz wprowadzanie nowych użytkowników w ideę projektu. Przede wszystkim jednak odegrali kluczową rolę przy stworzeniu i promocji zestawu wspólnych wartości. W couchsurfingowy etos, jak możemy przeczytać w liście wystosowanym przez couchsurferów w październiku 2011 roku⁶, zostały wpisane między innymi afirmacja szeroko rozumianej różnorodności, wartość zaufania wewnątrz wspólnoty oraz bezinteresowne ofiarowywanie siebie (swojego czasu, doświadczeń, wiedzy) innym w celu tworzenia nieformalnej, egalitarnej sieci i budowania przyjaźni.

Gdy dokonuje się zmiana społeczna i w efekcie granice wspólnoty zostają naruszone, „ludzie w coraz większym stopniu uciekają się do symbolicznych zachowań, mających na celu przywrócenie granicy”, jak stwierdza Cohen (2003: 192). Momentem, w którym bez wątplenia najwyraźniej można było się przekonać o poczuciu wspólnoty obecnym wśród couchsurferów, był sierpień 2011 rok, gdy Couchsurfing.com ogłosił zmianę swojego statusu na organizację for profit. We wspomnianym już liście możemy przeczytać:

Reprezentujemy w tym miejscu tysiące członków Couchsurfingu, darczyńców i wolontariuszy. Wszyscy włożyliśmy wiele wysiłku w tworzenie globalnych powiązań, zgodnie z ideałami wpisanymi w Couchsurfing, organizację non profit. Trudno jest nam uwierzyć, że dochód z systemu weryfikacji był niewystarczający, aby można było prowadzić podróżniczą stronę i nie zgadzamy się, aby dary te były sprzedane inwestorom. Wierzymy, że owe dary⁷ należą do wspólnoty, która tę stronę stworzyła. Sądzimy, że zmiany te są naruszeniem relacji, jaka istniała między organizacją, a jej wolontariuszami i członkami. Relacji, która kształtowała Couchsurfing aż do postaci, którą miała do tej pory społeczność. Obawiamy się, że jej wartości mogą nie przetrwać⁸.

Podpisujący się pod listem, couchsurferzy wyrażali swoje przekonanie, że w świetle zmian, jakie zaszły, powinni stać się udziałowcami w nowej organizacji, gdyż to właśnie oni powołali ją do życia i umożliwili jej rozkwit. Jednak po licznych rozmowach z couchsurferami oraz po prześledzeniu treści, które pojawiały się na forum warszawskiej społeczności, mogą stwierdzić, że dla wielu osób kluczem w tej sprawie było naruszenie wartości couchsurfingowych, stanowiących trzon wspólnoty. Te zasady to zaufanie oraz bezinteresowność.

Inna rzecz, która przykuwa uwagę w powyższej przytoczonym fragmencie, to obawa dotycząca wartości couchsurfingowych, które w kontekście zmiany statusu stają według couchsurferów pod znakiem zapytania. W celu wytłumaczenia tych niepokojów niezbędne będzie dokonanie kontekstualizacji zmian,

⁶ List był protestem na zmiany, jakie zaszły w tym czasie na portalu Couchsurfing.com.

⁷ „Darami” (w liście użyto słowa *gifts*) są pieniądze wpłacone dobrowolnie przez osoby, które zdecydowały poddać się weryfikacji.

⁸ Pełna treść petycji dostępna na stronie: <https://www.change.org/>; przeł. P. Hus.

jakie zaszyły na portalu, poprzez ujęcie projektu couchsurfingowego w kontekście szerszego zjawiska – ekonomii dzielenia się.

Ekonomia dzielenia się (*sharing economy*), określana również jako wspólna konsumpcja, to termin odnoszący się do nowego modelu w gospodarce, polegającego na bezpośredniej wymianie dóbr i usług między konsumentami, czy to w formie bezinteresownego dzielenia się, czy też w formie zapłaty za produkty bądź usługi. Komunikacja odbywa się w przeważającej części za pośrednictwem Internetu, poprzez specjalne serwisy internetowe. Juliet Schor (2015), od wielu lat badająca to nowe zjawisko, stwierdza, że nie sposób przedstawić jednej uniwersalnej definicji *sharing economy*. Zamiast więc przedstawiać szeroki wachlarz definicji proponowanych przez teoretyków, przyjrzyć się różnym przejawom ekonomii dzielenia się. Podążając za charakterystyką dokonaną przez Schor we wspomnianym eseju, możemy wyróżnić cztery kategorie, w których ujawnia się omawiany model. Każda z nich jest w pewien sposób odpowiedzią na dominujący we współczesnej gospodarce model, który bazuje na posiadaniu rzeczy na własność i promuje konsumpcjonizm. Pierwszą kategorią jest krążenie dóbr (*recirculation of goods*). Za przykład bliski czytelnikom może tutaj posłużyć portal Allegro.pl. Jak zauważa Schor, powstanie tego typu stron jest rezultatem intensywnego nabywania tanich importowanych produktów, charakteryzującego działania konsumentów na przestrzeni ostatnich dwóch dekad, co doprowadziło do nagromadzenia niepotrzebnych, nieużywanych już przedmiotów. Kolejna kategoria wiąże się z bardziej intensywnym użytkowaniem dóbr (*increased utilization of durable assets*). Przykładowo portal RelayRides.com umożliwia osobom posiadającym samochód wynajmowanie go innym użytkownikom. W grupie tej mieści się również popularny portal Blablacar – platforma działająca na zasadzie tak zwanego carpoolingu. Użytkownicy odbywający podróż samochodem i posiadający wolne miejsce oferują wspólny przejazd innym osobom, które dzielą koszty podróży. Trzecia praktyka, którą dostrzega Schor, dotyczy wymiany usług. Przykładem mogą być liczne strony wymiany umiejętności, gdzie walutą za otrzymaną wiedzę jest podzielenie się inną wiedzą z użytkownikiem portalu (np. Swapit.pl). Ostatnią kategorią jest dzielenie się zasobami bądź przestrzenią w celu promowania produkcji a nie konsumpcji. W tę grupę wpisuje się choćby idea coworkingu, czyli indywidualnej bądź zespołowej pracy we wspólnie wynajmowanym lokalu, wykorzystywana przede wszystkim przez freelancerów. Doskonałą egzemplifikacją tej kategorii jest również portal Coursera.org, który oferuje bezpłatne bądź niedrogie kursy online prowadzone przez uniwersytety i instytuty naukowe, łącznie z najbardziej prestiżowymi placówkami tego typu na świecie. Na jednym ze spotkań couchsurfingowych poznałem Hindusa, który zdobył w Warszawie pracę jako informatyk, a całą wiedzę zawdzięczał takim kursom.

Przykładem platformy działającej na zasadzie *sharing economy*, która skutecznie przekształca dzisiejszy rynek, jest Uber. Użytkownicy tego serwisu komunikują się między sobą za pomocą aplikacji mobilnych, oferując przewozy taksówkarskie prywatnymi samochodami. Ich oferta jest na tyle konkurencyjna

w stosunku do korporacji taksówkarskich, że w efekcie doszło do strajków taksówkarzy w wielu miastach, takich jak Paryż, Londyn, Madryt czy Berlin. Innym wielkim graczem na rynku jest portal Airbnb, który na podobnej zasadzie stanowi zagrożenie dla branży hotelarskiej. Status prawny platform działających w ramach ekonomii dzielenia się może mieć zarówno charakter non profit, jak i for profit. Platformy typu for profit (między innymi wspomniany Airbnb czy Uber) działają przy finansowym wsparciu tak zwanego venture capital. Polskie Stowarzyszenie Inwestorów Kapitałowych definiuje venture capital jako „inwestycje na niepublicznym rynku kapitałowym, w celu osiągnięcia średnio- i długoterminowych zysków z przyrostu wartości kapitału (...) są to inwestycje dokonywane we wczesnych stadiach rozwoju przedsiębiorstw, służące uruchomieniu danej spółki lub jej ekspansji” (*Venture capital/private equity* 2015). Jest to więc forma finansowania, w której zysk wynika z samej wartości przedsiębiorstwa, nie zaś z działalności produkcyjnej bądź usługowej. Spółka zostaje zasilona kapitałem poprzez objęcie jej akcji bądź udziałów. W rezultacie zarząd takiej spółki zwykle stara się tak nią sterować, aby maksymalizować zyski dla udziałowców.

Couchsurfing, wraz z ogłoszeniem nowego statusu w październiku 2011 r., przyjął omawiany tutaj model venture capital. Jego udziały zostały sprzedane organizacji for profit Better World Through Travel, dzisiaj znanej jako Couchsurfing International Inc. Już rok później firma została zasilona pokaźną sumą ponad 22 milionów dolarów (Gallagher 2012). Wśród inwestorów można wymienić tak poważnych partnerów, jak General Catalyst czy Benchmark (ci ostatni finansowali między innymi Twittera, Dropboxa i Instagram). Co może zrobić zarząd, aby spełnić oczekiwania swoich inwestorów i maksymalizować zyski? Couchsurfing większość dochodów zawdzięcza dobrowolnemu procesowi weryfikacji konta, którego koszt to około 19 dolarów rocznie. W związku z tym w interesie zarządu jest ciągły wzrost liczby użytkowników, a następnie przekonanie osób, które założyły konto, do poddania się weryfikacji. I rzeczywiście od 2011 r. liczba członków wspólnoty rośnie w zawrotnym tempie. Jednocześnie możemy usłyszeć liczne głosy couchsurferów, którzy twierdzą, że wraz z liczebnym wzrostem społeczności zdecydowanie spada jej jakość. Warto przytoczyć w tym miejscu pracę doktorską Simona Schopfa (2014), której część jest poświęcona prezentacji ilościowych i jakościowych badań przeprowadzonych w celu ukazania dynamiki zmian na Couchsurfingu. Jedno z pytań dotyczyło tego, czy z perspektywy osobistych doświadczeń na przestrzeni ostatnich lat (tj. lat 2011–2014) użytkownicy odczuli jakościową zmianę projektu couchsurfingowego. Tylko 17% użytkowników posiadających konto mniej niż 3 lata stwierdziło, że jakość couchsurfingu spadła. Natomiast w grupie couchsurferów ze stażem od 3 do 10 lat tego zdania było już aż 54% użytkowników. Bardziej doświadczeni użytkownicy są rozzarowani wieloma elementami rzeczywistości couchsurfingowej: rosnącą liczbą couchsurferów szukających jedynie darmowego noclegu, wzrastającą liczbą ubogo wypełnionych profili nieposiadających żadnych referencji, wykorzystywaniem couchsurfingu jako portalu randkowego czy niespersonalizowanym charakterem couchrequestów. Na dzień 11 lipca 2015 z 43 088 członków

warszawskiej społeczności couchsurfingowej zaledwie 7714 posiadało co najmniej jedną referencję. Tymczasem osoby odpowiedzialne za kształt strony, choć upominają użytkowników o fakcie posiadania niewypełnionych profili (informacja pojawia się na stronie startowej), to robią to przede wszystkim przy okazji braku połączenia konta couchsurfingowego z Facebookiem bądź też braku weryfikacji konta (każda weryfikacja to dodatkowa opłata).

W tabeli ilustruję różnice pomiędzy pierwotnymi wartościami couchsurfingowymi a dzisiejszym charakterem funkcjonowania firmy Couchsurfing International.

Tab. 1. Charakterystyka wartości i sposobu funkcjonowania społeczności couchsurfingowej i firmy Couchsurfing International

| Społeczność couchsurfingowa | Couchsurfing International Inc |
|--|---|
| non profit, bezinteresowność | for profit, dążenie do maksymalizacji zysków |
| grupa nieformalna | formalny, scentralizowany organizm |
| akcent położony na jakość interakcji | akcent położony na liczbę użytkowników |
| wartość dialogu między użytkownikami, horyzontalny charakter relacji | brak dialogu pomiędzy zarządem CS a użytkownikami; cenzura ⁹ |

Źródło: Opracowanie własne.

Komentując tę tabelę, na początek chciałbym się odnieść do ostatniego z wyszczególnionych elementów – braku dialogu. W wypowiedziach moich rozmówców, gdy odnosili się do ciała zarządzającego wspólnotą, przeważały takie określenia, jak „oni”, „ktoś” czy „góra”. Taki dyskurs odzwierciedla poczucie braku kontroli nad kształtem wspólnoty, której jest się częścią. Od 2011 r. miało miejsce wiele kontrowersyjnych decyzji podejmowanych przez zarząd. Oprócz działań związanych z cenzurą należy też wspomnieć o bardziej subtelnych działaniach, takich jak usuwanie oraz modyfikacja zestawu stron, które zawierały instrukcje dla nowych użytkowników (sekcja zwana *tips*) – w pierwotnej wersji były elementarzem wartości wpisanych w projekt couchsurfingowy oraz zawierały pakiet cennych wskazówek związanych z tym, jak być dobrym hostem.

Inny aspekt dotyczy konfliktu między jakością projektu a liczbą użytkowników. Od momentu, gdy wzrosła popularność couchsurfingu (od 2011 r.), powstały setki artykułów prasowych podejmujących temat couchsurfingu. Niestety – w dużej części są one napisane w sposób, który określiłbym jako „język rynku”,

⁹ Cenzura Couchsurfingu dotyczy między innymi usuwania poszczególnych postów, usuwania grup dyskusyjnych (np. w grudniu 2012 usunięto grupę „Leaving CS for Bewelcome”, na której niezadowoleni zmianami użytkownicy dyskutowali nt. przeniesienia się na konkurencyjny portal), usuwanie kont użytkowników, którzy wyrażali swoją krytykę wobec projektu couchsurfingowego, blokowanie opcji dodawania postów na facebookowej tablicy Couchsurfingu w marcu 2013 roku. Obszerny artykuł na ten temat: (CouchSurfing Censorship 2013).

a ich treść kształtuje wyobrażenia przyszłych couchsurferów. O ile kiedyś przeważająca część nowych użytkowników dowiadywała się o couchsurfingu dzięki innym użytkownikom, na zasadzie rekomendacji, to prowadząc badania, miałem często okazję rozmawiać z osobami, które dowiedziały się o portalu przez serwisy, takie jak Lonelyplanet czy Facebook. Przykładem tekstu, w którym ujawnia się „język rynku”, może być artykuł, który ukazał się w sierpniu 2013 r. na portalu dziennikzachodni.pl:

Coraz większym zainteresowaniem cieszą się bezpłatne noclegi oferowane przez użytkowników zarejestrowanych na portalach takich jak Couchsurfing czy Hospitality Club. Oferty w Polsce są bardzo zróżnicowane: stosunkowo łatwo jest znaleźć nocleg w dużych ośrodkach, takich jak Warszawa czy Trójmiasto, trudniej – w małych miastach. Zdarzają się też oferty gościny w nieodkrytych jeszcze dla turystów miejscach, np. w okolicach Puszczy Niepołomickiej (Couchsurfing tanim sposobem... 2013).

Osoba nieznająca wartości wymiany kulturowej przyświecającej wspólnocie couchsurferów mogłaby pomyśleć, że Couchsurfing czy Hospitality Club jest darmową wersją Airbnb. Sformułowanie „zróżnicowane oferty” mniej ma wspólnego z duchem couchsurfingu, więcej zaś z folderem biura podróży. Z dalszej części tekstu przyszedł użytkownik może dowiedzieć się, że zaoszczędzenie pieniędzy jest w rzeczywistości celem samym w sobie: „Danuta Gryka w książce *Pół świata z plecakiem i mężem* opisuje doświadczenia z HC i CS¹⁰ (korzystała z obydwu form) głównie w Australii i Nowej Zelandii. Bo też te formy najlepiej sprawdzają się w krajach «cywilizowanych», w miarę bezpiecznych, a jednocześnie tych, gdzie hotele są stosunkowo drogie”.

Ciekawe jest również rozróżnienie na z jednej strony nieformalną grupę couchsurferów, a z drugiej na sformalizowaną organizację for profit. Waga, jaką doświadczeni couchsurferzy przykładają do tej cechy couchsurfingu, ujawniała się przy okazji wypowiedzi moich rozmówców. Marcelo nie jest jedynym couchsurferem krytykującym określenie „oficjalne spotkanie”:

Na to środowe spotkanie oni (czyli couchsurferzy organizujący to cotygodniowe wydarzenie) wciąż mają ten sam tekst, co od kilku lat: „och, zapraszamy na oficjalne spotkanie”... tylko wiesz, co sprawia, że to wydarzenie jest bardziej „oficjalne” niż pozostałe? (M-36-Brazylia).

Podobną wrażliwość miałem okazję zaobserwować w przypadku kategorii for profit oraz non profit. Na przykład jedna z couchsurferek odnosiła się negatywnie do cotygodniowych wydarzeń kulinarnych. W ramach spotkań każdego tygodnia couchsurfer z innego kraju oferował się jako „szef kuchni” i zapraszał do swojego domu innych użytkowników na degustację zrobionych przez siebie dań. Każdy gość natomiast wpłacał składkę na jedzenie. Ten ostatni element

¹⁰ „HC” i „CS” to skróty kolejno od Hospitality Club i Couchsurfing.

według mojej rozmówczynie wchodził w dysonans z charakterem non profit, który wciąż obowiązuje na poziomie użytkowników couchsurfingu.

Warto na koniec dodać, że w przypadku couchsurferów niezgadających się z nową polityką firmy omawiany opór – uciekanie się do symbolicznych zachowań – przyjmuje przede wszystkim formę pasywną. Owszem, opisałem tutaj przeróżne aktywne formy sprzeciwu, jednak w przeważającej części ten opór jest bierny, co wyraża tylko coraz większą bezradność użytkowników: na profilach niektórych członków wspólnoty można przeczytać rekomendacje podobnych, lecz bardziej szanujących swoich użytkowników portali *hospitality exchange*. U jeszcze innych jedyną informacją, która widnieje, to sugestywna grafika „C\$”, symbolizująca zmonetaryzowanie projektu. Również wielu z nich w ramach protestu usuwa swój couchsurfingowy profil, często przenosząc się na inny portal.

Refleksja końcowa: couchsurfing jako nowoplemię?

Na początku tekstu obiecałem, że w odpowiednim momencie odwołam się do myśli Michela Maffesolego. Teraz, gdy zdążyłem już przedstawić szeroki kontekst związany z couchsurfingiem, chciałbym pokrótce przybliżyć pojęcie nowoplemion, wprowadzone przez tego francuskiego socjologa¹¹, a następnie zastanowić się nad możliwością zastosowania go do społeczności couchsurferów.

W przeciwieństwie do wielu współczesnych socjologów, akcentujących zjawisko indywidualizacji w warunkach ponowoczesności (Beck, 2002; Giddens, 2001), Maffesoli przekornie głosi odwrotną tezę, mówiąc o upadku indywidualizmu poprzez udział we współczesnych wspólnotach – tzw. nowych plemionach. Mają się one opierać przede wszystkim na intersubiektywnie odczuwanym, przeżywanym uczuciu oraz na „przyjemności bycia razem” (Maffesoli, 2008: 7). Charakteryzuje je ulotność i względnie mała formalność. Uczestnictwo w nich wiąże się z dzieleniem pewnego światopoglądu i stylu życia – uczestnictwo w takiej grupie kreuje więc tożsamość jednostki. Warto jednak zaznaczyć, że nie oznacza to, że indywidualizm zanika gdzieś we wspólnotowości. Chodzi tutaj bardziej o konstatację, której dokonywali już pierwsi interakcyoniści, że nasza tożsamość, nasze wyobrażenia o nas samych, konstruowane są dopiero w relacji z innymi, nie zaś poprzez jednostkowe doświadczenia czy uczucia. „Wobec egzystencjalnej anemii, pogłębianej przez zbyt zracjonalizowane społeczeństwo, plemiona akcentują pilną potrzebę empatycznego życia społecznego: dzielenia uczuć, dzielenia afektów” (Maffesoli 2008: 10).

Czy warszawska społeczność couchsurfingowa mogłaby być przykładem współczesnego nowoplemienia? Jej ulotność, mały stopień sformalizowania oraz

¹¹ Pojęcie nowoplemion przyjęło się w polskiej literaturze socjologicznej za sprawą opracowań idei Michela Maffesolego przez Zygmunta Baumaną. Inne stosowane określenia to „nowe plemiona” czy „neotrybalizm”.

akcentowanie przez jej członków wspólnego „przeżywania”, „przyjemności bycia razem”, sugeruje zasadność rozważenia tego pytania.

Maffesoli stwierdza, że nowe plemiona otacza swoista „aura estetyczna”. Chcąc zobrazować ten termin, odwołuje się do pojęcia „atmosfery” (*Stimmung*), mającego swoje korzenie w romantyzmie niemieckim oraz do angielskiego terminu *feeling*. Według francuskiego myśliciela warunkiem uczestniczenia we wspólnocie jest otwarcie się na innych i wspólne doświadczanie owej aury. To właśnie ten czar, ta „bezosobowa moc proksemii” (Maffesoli 2008: 36) sprawia, że zaczynamy utożsamiać się z grupą, odczuwać z nią solidarność.

Wbrew bowiem temu, co przyznawać było dotąd kwestią dobrego tonu, można się zgodzić, iż rozum odgrywa dość niewielką rolę w tworzeniu i rozpowszechnianiu opinii. Ich rozprzestrzenianie się, niezależnie od tego, czy mówimy o pierwszych chrześcijanach, czy też o dziewiętnastowiecznych działaczach socjalistycznych, zawdzięcza o wiele więcej mechanizmom zarażania się wspólnie przeżywanym sentymentem czy emocją (Maffesoli 2008: 37).

Wspomniany tu *feeling*, otwarcie się na innych i wspólne doświadczanie „aury estetycznej”, pozornie zdają się dobrze oddawać atmosferę warszawskich spotkań couchsurfingowych, przeżywaną przez moich rozmówców. Przekraczając „magiczne” drzwi lokalu, w którym odbywa się couchsurfingowe wydarzenie, członkowie wspólnoty żywią wiarę w to, że zastaną tam osoby wyznające podobne wartości i styl życia. Jak jednak dowodziłem, takie przekonanie w mniejszym stopniu oddaje faktyczny stan, a bardziej odzwierciedla oczekiwania wielu osób i pozwala określić pierwotne wartości, w które wielu wciąż wierzy i potwierdza swoją postawą. Doskonale pasuje w tym miejscu komentarz Małgorzaty Dmochowskiej (2012: 68): „Nowoplemiona są właściwie ideą, obietnicą i oczekiwaniem jedynomyślności. Wspólnoty te istnieją tak długo, jak długo pozostaje nadzieja, »fałszywa obietnica« owej jedynomyślności”.

W świetle tych słów wydaje się, że projekt couchsurfingowy od samego początku był utopią. Portal zrzesza dziś miliony użytkowników, którzy stanowią cały przekrój społeczeństwa i reprezentują przeróżne style życia i wartości. Nie brakuje użytkowników, którzy godzą się z takim rozwojem kierunku Couchsurfingu, uważając go za nieuchronną konsekwencję popularyzacji strony. Jednocześnie dostrzegają oni liczne, pozytywne konsekwencje takiej wewnętrznej różnorodności. Dzisiejszy brak ideologicznej spójności w obrębie społeczności couchsurferów jest pierwszym powodem, dla którego nie mogę nadać jej statusu nowoplemienia. Drugi argument związany jest ze stopniem zaangażowania się w życie wspólnoty. W początkowych latach istnienia projektu większość członków grupy była aktywna (hostowała bądź surfowała, udzielała się przy organizacji spotkań couchsurfingowych, uczestniczyła w nich, oprowadzała turystów po swoim mieście, tworzyła stronę, brała udział w lokalnych grupach dyskusyjnych itd.). Aktualnie odsetek osób angażujących się w życie wspólnoty jest

dużo mniejszy. Jak natomiast zauważa Zygmunt Bauman, istnienie nowych ple-mion jest zależne od ciągłej inicjatywy podsycanej przez ich członków:

Muszą być budowane każdego ranka na nowo i odnawiane co godzina, płynne paliwo emocji jest jedyną krwią, jaka krąży w ich żyłach. Nikła jest więc nadzieja na to, by mogły sobie pozwolić na luksus zrezygnowania z wojowniczości i nietolerancji i wyzbyć się kompulsywnej troski o własne bezpieczeństwo (za: Dmochowska 2012: 39).

Wspomniane „płynne paliwo emocji” wciąż jednak płynie w żyłach wielu couchsurferów. Żywym dowodem na to, że couchsurfingowa utopia jest wciąż obecna w umysłach wielu osób jest fakt wyodrębnienia się w ostatnich latach z grupy couchsurferów nowej grupy. Jej członkowie twierdzą, że nowa przestrzeń, którą współtworzą, jest ostatnim miejscem, w którym można poczuć „ducha dawnego couchsurfingu”. Elementem organizującym życie grupy są wspólne wyjazdy na tzw. campy couchsurfingowe. Każdego roku ma miejsce około 50 takich zjazdów. Trwają one zwykle od 3 do 6 dni, a każdy z nich odbywa się w innym miejscu. Lokalizacja zależy od gościnności lokalnych couchsurferów-wolontariuszy, którzy podejmują się organizacji wydarzenia. W campach uczestniczą użytkownicy Couchsurfingu oraz innych sieci gościnności (Bewelcome, Hospitality Club itp.), gdyż znaczenie ma podzielenie wspólnych wartości i stylu życia, nie zaś przynależność do określonego portalu. Osoby przyjeżdżające na takie campy goszczone są zwykle przez lokalnych couchsurferów. W trakcie takich zjazdów w ciągu dnia zapewniony jest bogaty program kulturalno-rozrywkowy (gry miejskie, zwiedzanie miasta itp.), a wieczorami odbywają się imprezy. Niektóre campy mają lokalny charakter i gromadzą kilkadziesiąt osób, inne cieszą się ogromną popularnością, skupiając nawet kilkuset uczestników. Zdecydowana większość uczestników takich campów zna się między sobą, a główną motywacją do wyjazdu na kolejny obóz jest chęć ponownego spotkania się z przyjaciółmi i odczuwanie „przyjemności bycia razem” (Maffesoli, 2008, s. 7). W większości są to osoby pamiętające czasy tworzenia się couchsurfingu i będące zdania, że kształt wspólnoty na przestrzeni lat uległ zniekształceniu.

Jedna z couchsurferek, regularnie jeżdżąca na campy, powiedziała mi, że na skalę Europy (bo to w Europie odbywa się większość zjazdów) grupę tę tworzy około 500 członków. Choć, podobnie jak w przypadku lokalnych społeczności couchsurfingowych, omawiana grupa ma inkluzywny charakter i następuje w niej płynna wymiana członków, to odróżniający element stanowi fakt, że jej trzon tworzy stała grupa osób, które spotykają się cyklicznie przy okazji campów, a tuż po powrocie z takich zjazdu zaraz zaczyna się ożywiona dyskusja nad najbliższym spotkaniem. „Estetyczną aurę” obecną na takich zjazdach obrazuje doskonale wypowiedź jednej z warszawskich couchsurferek:

Jedziesz tam po to, żeby przez te kilka dni intensywnie żyć, intensywnie się spotykać i odczuwać... odczuwać...odczuwać... no cały świat w jednym miejscu (...) odczuwać to, że my jesteśmy *community*, my jesteśmy wspólnotą, ludzie

często mówią rodziną... i zdarzają się na przykład campy, na których... ostatnio był taki camp, gdzie praktycznie wszyscy znają wszystkich (...) kurczę, ale będzie słabo, jesteśmy jak jedna wielka rodzina. Ani tu się nie da nikogo pocałować, ani nic. Wszystkich znam, więc z siostrą się po krzakach włóczyć nie będę... więc to też było spostrzeżenie humorystyczne, ale bardzo bliskie prawdy również. Tak się czujemy (K-30-Polska).

To, co przykuwa moją uwagę w powyższej wypowiedzi, to formy czasownikowe „czujemy” i „jesteśmy” wyrażające przynależność do grupy. Na podstawie przeprowadzonych wywiadów mogę jednoznacznie stwierdzić, że język członków warszawskiej społeczności couchsurfingowej nie odzwierciedlał podobnego poczucia jedności i solidarności. O ile społeczność couchsurfingowych campów wydaje się być doskonałą egzemplifikacją „nowych plemion”, o tyle charakter warszawskiej społeczności couchsurfingowej z większą trafnością oddaje koncepcja „wspólnoty wyobrażonej” Andersona czy „wspólnoty znaczeń” Cohena.

„Camperska” społeczność w ostatnich latach rośnie w siłę. Jednocześnie, wciąż występując pod szyldem couchsurfingu, zdaje się szukać nowej tożsamości. Co jakiś czas na Facebookowej grupie wspólnoty powracają, niczym bumerang, głosy nawołujące do utworzenia, na bazie tej społeczności, nowego portalu działającego na zasadach sieci gościnności. To właśnie tam ostatnie, pilnie chronione przez grupę ziarenko couchsurfingowych wartości miałyby wypuścić pąki i zacząć na nowo rozkwitać. Czyżby utopijny cykl miał zatoczyć koło?

Literatura

- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Warszawa-Kraków: Znak.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, U. (2002). *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Bialski, P., Batorski, D. (2009). From Online Familiarity to Offline Trust. How a Virtual Community Creates Familiarity and Trust between Strangers. W: P. Zaphiris i Ch.S. Ang, *Social Computing and Virtual Communities*. Chapman and Hall.
- Cohen, A.P. (1985). *The symbolic construction of Community*. London: Tavistock Publications.
- Cohen, A.P. (2003). Wspólnoty znaczeń, W: M. Kempna, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Przeł. K. Warmińska (s. 192–215). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Couchsurfing tanim sposobem na wakacyjny wyjazd* (2013). <http://www.dziennikzachodni.pl/artykul/973179,couchsurfing-tanim-sposobem-nawakacyjnywyjazd,id,t.html> [dostęp: 21.08.2013].
- Dmochowska, M. (2012). *Nowe wspólnoty w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. Między Platonem, Amwayem a trollami*. Warszawa: IFiS PAN.
- Frykowski, M. (2007). *Zaufanie społeczne mieszkańców Łodzi*. Łódź: Wyd. UŁ.
- Gallagher, B. (2012), Couchsurfing Raises \$15 Million Series B From General Catalyst Partners, Menjo Ventures, Others, <http://techcrunch.com/2012/08/22/couchsurfing-raises-15-million-series-b-from-general-catalyst-partners-others> [dostęp: 20.07.2015].

- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gnevosa, S. (2011). *Phenomenon of Couchsurfing as alternative tourism*. Tuluza.
- Lauterbach, D. (red.). (2009). *Surfing a web of trust: Reputation and Reciprocity on Couchsurfing.Com*. International Conference on Computational Science and Engineering. Vancouver.
- Maffesoli, M. (2008). *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Picard, D., Buchberger, S. (eds.) (2013). *Couchsurfing Cosmopolitanisms. Can Tourism Make a Better World?* Bielefeld: Transcript Verlag.
- Rosen, D. (2011). *CouchSurfing: Belonging and trust in a globally cooperative online social network*. *New Media & Society*, 13(6), 981-998.
- Ross, L. (1977). The false consensus effect: An egocentric bias in social perception and attribution processes. *Journal of Experimental Social Psychology*, 13(3), 279-301.
- Schopf, S. (2014). *The Commodification of the Couch. The Commons vs. Commodification: A Dialectical Analysis of Hospitality Exchange Networks*. Uniwersytet w Uppsali.
- Schor, J. (2014). *Debating the Sharing Economy*. <http://www.greattransition.org/publication/debating-the-sharing-economy> [dostęp: 01.08.2015].
- Socha-Jakubowska, P. (2014). *Sexsurfing po polsku*. <http://www.wprost.pl/ar/438190/Sexsurfing-po-polsku/> [dostęp: 14.07.2015].
- Wężyk, K. (2014). *O lewicowych marzeniach i ciężkich pieniądzach*. http://wyborcza.pl/magazyn/1,140582,16594618,O_lewicowych_marzeniach_i_ciezkich_pieniadzach.html [dostęp: 14.02.2015].
- Venture capital / private equity, http://www.pi.gov.pl/Finanse/chapter_95011.asp [dostęp: 28.07.2015].

Źródła internetowe:

- <https://www.change.org/p/petition-against-the-new-legal-status-of-couchsurfing> [dostęp: 28.07.2015]
- <http://www.couchsurfing.com>
- <https://infogr.am/couchsurfing-statistics> [dostęp: 24.10.2015]
- <http://en.wikipedia.org/wiki/CouchSurfing>
- http://couchwiki.org/en/CouchSurfing_censorship [dostęp: 02.09.2015]

SUMMARY

A community of meaning or a new tribe? Ethnographic study of the couchsurfing community in Warsaw

The goal of this paper is to describe the community of couchsurfers – members of the hospitality exchange website Couchsurfing.com. The article is the result of a 2-year-long ethnographic fieldwork that I conducted among the members of Warsaw couchsurfing community. The analysis finds its basis in a conceptual theory of “symbolic community” (Cohen, 1985). Not only do I try to show the aspect of using the website for travelling purpose (which is present in many papers on Couchsurfing), but I also explore the context of local communities of couchsurfers. Through this I show that it is exactly where the process of negotiation and definition of the couchsurfing values and principles takes place. I also focus on the emerging concerns caused by the change of the financial model

of Couchsurfing.com in 2011 and I try to present a broad repertoire of symbolic devices used by couchsurfers in order to affirm and reinforce the boundaries of their community.

Keywords: couchsurfing, symbolic community, neotribalism, sharing economy

EWA HÜBNER

Uniwersytet Wrocławski

Wypisywanie życia. Etnograficzne spotkanie z Walerią Prochownik – pisarką z żywieckiego Sporysza

Wprowadzenie

Poznać świat drugiego człowieka – przewodnia myśl, która zrodziła się podczas mojego pierwszego etnograficznego wyjazdu terenowego – w ogromnej mierze wyznaczyła charakter przyszłych etnologicznych poszukiwań. Spotkanie z Walerią Prochownik zaowocowało trwalszą znajomością, dzięki której stopniowo dążyliśmy do tego, by – jak pisze Paul Rabinow (2010: 57) – „pojawiła się wzajemnie konstruowana podstawa doświadczenia i rozumienia, królestwo słabego i niepewnego zdrowego rozsądku, który stale ulegał załamaniu, łataniu, ponownemu badaniu, najpierw tu, potem tam”.

Początkowym celem mojego wyjazdu na Żywiecczyznę (maj 2013 r.) były spotkania z ludźmi, którzy tworzą współczesne opowieści legendarne lub kontynuują tradycję przekazu legend dawnych. Chciałam doświadczyć tego, jak oni żyją, w jaki sposób opowiadają, a przede wszystkim dlaczego to robią – jakie znaczenie mają dla nich wspomniane historie, ich kreowanie, spisywanie i dzielenie się nimi. Pierwsze rozmowy zarysowały przede mną szerszy kontekst życia w Sporyszu (obecnie dzielnica Żywca) oraz umożliwiły spotkanie z Walerią Prochownik, na które umówiliśmy się telefonicznie. Następnego dnia, zaraz po wzajemnym przedstawieniu, zostałam obdarowana jej opowieścią, co nakierowało moje etnograficzne poszukiwania na nieco inny niż planowany tor.

Pani Waleria, przez wiele osób nazywana „gawędziarką” i „poetką”, sama siebie określa mianem „typowego twórcy ludowego”¹ lub „twórcy ludowego z krwi i kości” – „bez żadnych naleciałości”. Uważa również, że jest pisarką: „nie chcę się robić poetką. Możliwe, że tam coś z poezji jest, ale też mi się wydaje, że za bardzo szafujemy tym słowem «poeta»”. Choć Donat Niewiadomski (2011) precyzyjnie charakteryzuje jej twórczość, nasze początkowe rozmowy szybko

¹ Wszystkie poniższe cytaty, które nie są oznaczone przypisem, stanowią słowa Walerii Prochownik.

ujawniły, że autorka nie lubi szczegółowo klasyfikować własnych utworów i przyporządkowywać ich do konkretnego gatunku. Wszystkie swoje teksty mówione i czytane traktuje jako całość – pisarstwo. I to właśnie pisarstwo uczyniłyśmy wiodącym tematem naszych rozmów, toczonej na przestrzeni dwóch lat znajomości². Podstawowym celem tych poszukiwań, wyznaczającym także kierunek niniejszego tekstu, było odpowiedzenie na pytanie: czym jest pisarstwo dla Walerii Prochownik?

W czasie pierwszych spotkań, najczęściej popołudniami, zasiadałyśmy przy kuchennym stole – towarzyskim centrum domu pisarki – gdzie do późnych godzin zanurzałyśmy się w świecie opowieści. Nie tylko literackich, które czytała bądź recytowała podczas rozmów, lecz przede wszystkim opowieści o własnych losach, myślach, dylematach, odczuciach czy potrzebach. Staralam się, aby moje pytania były odpowiedzią na jej słowa; by to ona nakreślała obszar znaczących dla niej zagadnień czy historii, które potem uczyniłyśmy przedmiotem głębszych rozmyślań.

Z biegiem czasu nasza relacja zmieniała się. W moim odczuciu pisarka coraz rzadziej zastanawiała się, czy – jak to ujmowała – jej „twarde myśli” na coś mi się przydadzą. Równocześnie sama uwalniałam się od poczucia, że zawsze powinienam mieć w zanadrzu kolejne pytanie, które świadczyłoby o moim uważnym wsłuchaniu w jej słowa i tłumaczyłoby sens moich wizyt. W trakcie następnych rozmów nie próbowałyśmy już sprostać wyimaginowanym – a może także realnym – wzajemnym oczekiwaniom. Rozmawiałyśmy, swobodnie wymieniając poglądy, historie oraz wątpliwości. Wielość podejmowanych wątków nie oddalała nas jednak od zasadniczego tematu badań, ponieważ w świecie Pani Walerii nie ma wyraźnego podziału na sferę pisarską i... jakąkolwiek inną, którą mogłabym jednoznacznie wyodrębnić. Sprawy codzienne czy pozornie od pisarstwa odległe w ostateczności okazywały się być z nim ściśle powiązane.

Podczas kolejnych spotkań podzieliłam się z Panią Walerią moim rozumieniem „etnografii opartej na współpracy”, którą zdecydowałyśmy się wspólnie i na swój sposób realizować (Lassiter 2005; Pietrowiak 2014; Rappaport 2013; Wyka 1993). Jej efektem miała stać się praca licencjacka wzbogacona o komentarz pisarki. Wspólnie omawiałyśmy również raporty z badań, które pisałam w ramach zajęć z metodyki etnograficznych badań terenowych. W ten sposób konfrontowałyśmy wzajemne interpretacje naszych wcześniejszych rozmyślań oraz rozszerzałyśmy je o nowe wątki wspólnych rozważań (zob. Lassiter 2005; Wyka 1993: 38–39, 60–61). Równocześnie starałyśmy się wyznaczyć granicę opisywanych zagadnień, która pozwoliłaby zachować sferę prywatności pisarki i wskazać, którymi historiami nie chce dzielić się z innymi odbiorcami.

W moim odczuciu decyzja o realizowaniu etnograficznej współpracy wypłynęła ze specyfiki sporadycznych spotkań (zob. Wyka 1993: 29), przede wszystkim

² Spotkałyśmy się: 15–16 i 18–19.05.2013 r.; 4–6 i 8–9.04.2014 r.; 13–14.12.2014 r.; 7–8.02.2015 r.; 17–19.07.2015 r.; 20–21.08.2015 r. Uzupełnieniem były również rozmowy telefoniczne i korespondencja listowna.

ze wspólnie podjętego tematu oraz wzajemnej otwartości na odmienny sposób postrzegania i rozumienia. Nie uważam, że metoda ta – jak według Luke’a Erica Lassitera często przekonują jej przeciwnicy – „prowadzi do banalnego i jałowego poznawczo kompromisu” (zob. Pietrowiak 2014: 32), lecz przeciwnie – poszerza przestrzeń dialogu pomiędzy uczestnikami badań, o pole, które dla samego podejścia dialogicznego pozostaje zamknięte. Ponadto nie narzuca ona konieczności wypracowania wspólnego stanowiska uczestników badań, ale stwarza możliwość konfrontacji wniosków badacza z oceną (również krytyczną) partnera rozmów.

W trakcie dalszych spotkań rozpatrywałyśmy poglądy i kategoryzacje dotyczące ogólnie pojętego pisarstwa, sformułowane przez różnego rodzaju badaczy. Przedstawiałam rozmówcy wypowiedzi filozofów, historyków, etnologów czy pisarzy, które na rozmaity sposób korespondowały z naszymi wcześniejszymi rozmowami. Prosiłam pisarkę o odniesienie się do zaproponowanych przeze mnie myśli oraz wyrażałam własne rozumienie jej słów i naukowych rozważań.

Poniżej przybliżę efekty rozmów z Panią Walerią oraz proces wypracowywania wspólnej płaszczyzny rozumienia. Ukażę je z perspektywy moich doświadczeń, co wynika z osobistego poglądu, że – jak dowodzi Clifford Geertz (2003: 44–46) – całkowite wyzbycie się subiektywizmu w żadnym etnograficznym poznawaniu drugiego człowieka nie jest możliwe.

Sporysz – specyfika miejsca

Sporysz to obecnie jedna z południowo-wschodnich dzielnic Żywca, zamieszkała przez górali żywieckich, którzy stworzyli własną gwarę, ukształtowaną pod wpływem „słownictwa osadników wołoskich i mowy śląskiej” (Futoma, Cebrat 2006). Do 1950 r. stanowił odrębną wieś (zob. Figiel i in. 2006: 436), lecz według Pani Walerii miejskie wpływy szerzej uwidoczniły się dopiero w latach 70. XX wieku. Jak twierdzi, najoporniej przebiegały zmiany w mentalności mieszkańców. Trudne do wykorzenia okazało się na przykład przeświadczenie, że „dziewczynie nie można nic, a mężczyźni wszystko”.

Górski obszar Żywca stanowił niegdyś podatny grunt do powstawania tajemniczych – a co za tym idzie – atrakcyjnych w odbiorze opowieści. W XVI-wiecznych Karpatach, na pograniczu państwa polskiego, węgierskiego i czeskiego – a więc w okolicach dzisiejszego Żywca – grasowały liczne bandy zbójów, których życie stopniowo przybierało formę protestu przeciw wyzyskowi władzy. Zbójckie poczucie wolności, związane z wyrwaniem się spod zależności feudalnych, wzbudzało podziw i rozniecało marzenia miejscowych górali. Z tego względu w XVII i XVIII wieku w lokalnych tradycjach zaczęły się rodzić rozmaite legendy (zob. Kastelik-Herbuś 2007; Młodzianowski 2009–2012), które kształtowały się przez kolejne stulecia; niektóre z nich przetrwały do dziś przede wszystkim za sprawą przekazu ustnego. Temat zbójnictwa wielokrotnie podejmowała

również Pani Waleria, próbując – zazwyczaj poprzez pisanie gawęd – zrozumieć losy dawnych harnasi.

Przed spotkaniem z pisarką okoliczni mieszkańcy mówili mi o coraz większym rozluźnieniu kontaktów międzyludzkich w Żywcu. Tłumaczyli, że zjawisko przybrało na sile w ciągu ostatnich dziesięcioleci, co – jak mówił Mariusz Kąkol³ – wynikało z tego, że „ludzie łożeszli łód gospodorki i poszli robić we fabrykach”. Wcześniej sąsiedzi spotykali się przy darciu pierza czy świniobiciu, a ponieważ – dodał rozmówca – „nie było prądu, telewizora, no to siadali ludzie, starzy przychodzili i opowiadali o byle jakich rzeczach: ło diabłach, ło strzygach, ło urokach”. Według Pani Walerii opowieści straciły swoją powszechność również za sprawą przekazu gwarowego, który wychodząc stopniowo z użycia, „umierał tą swoją śmiercią naturalną”. Takimi historiami „interesują się tylko dzieci z tych wiosek tutaj, gdzie w domach rodzice mówią jeszcze gwarą”. Według pisarki

można powiedzieć, że kto zna gwarę, to tak w połowie jakby znał obcy język. Bo to nie tylko wyrazy są inne, ale fonia głosu, to jest coś specyficznego (...). To trzeba wypić z mlekiem matki (...). Kto tak nie zna tutejszych terenów, nie ma tak z gwarą do czynienia, to bardzo trudno mu się jej nauczyć.

Pani Waleria sama używa nie tylko języka lokalnego, ale płynnie przechodzi także do mowy i pisma niegwarowego. Moi rozmówcy jednogłośnie twierdzili, że w tym względzie zarysowuje się wyraźna różnica między Żywcem a okalającymi go wsiami, które są jeszcze ostoją słownej tradycji. Niejednokrotnie do tej drugiej grupy częściowo zaliczali również Sporysz, który w ich pamięci zachował się jako teren wiejski.

Waleria Prochownik

Pani Waleria urodziła się w 1943 r. Całe życie mieszka w Sporyszu. Zaczęła pisać już jako dziecko. Gdy w audycji radiowej *Podwieczorek przy mikrofonie* usłyszała „na żywo głos Gałczyńskiego”, a w odpowiedzi na jego słowa równie „żywą reakcję publiczności”, postanowiła, że będzie prezentować swoje utwory na scenie: „Owce szłam paść, a w podomce, w kieszeni miałam ołówek czy długopis, no i zeszyt (...). Gdyby to wykazywała takie umiejętności dziewczyna z Żywca, to nauczyciele może by się nią interesowali. Mną się nie interesował nikt”.

Lata młodości pisarki mocno wyznaczyła ciężka choroba mamy. W tych czasach

gdy baba robiła chłopską robotę, to mogło być. On babskiej roboty się nie chytał (...). Dawniej po wsiach bywało, że mężczyźni do domowych prac to kompletnie

³ Muzyk, twórca legend i współtwórca Zbójnickiej Kompanii, pochodzący z Cięciny. Rozmowa przeprowadzona w 2013 r.

mieli takie ręce, że nic nie potrafili zrobić sobie. A tata mój za bardzo się nie brał, on tam był zaabsorbowany więcej sobą. Tak, że ja musiałam za tę mamę być. I gotować, i popierać, i jeszcze do tego mieliśmy takie hektarowe gospodarstwo, krowa była. I to wszystko na mojej głowie [ponieważ w domu oprócz dwóch braci mieszkała młodsza siostra]. (...) Nie na darmo się gadało, że kobieta w chałpie trzy węgły, trzy rogi trzyma, a chłop ino jeden. Jak się chłopiec urodził, to było ojejku, jak dziewczę to nie, bo to jest kłopot. A dziewczę wydać... Dziurę gnoja⁴ łód chałpy wywieść to na jedno – kłopotu się pozbyć, marasu⁵. Takie panowało przeświadczenie i taki był ten pieterny⁶ babski żywot.

Pani Waleria ukończyła siedem klas szkoły podstawowej. Sprawy rodzinne nie pozwoliły jej na dalszą edukację, dlatego wiele razy podkreślała, że w dziedzinie pisarstwa jest „samoukiem”. Porzuciła swoją pasję na blisko 20 lat. Zaczęła prowadzić z mężem gospodarstwo rolne. Ciężka praca nie zaspokajała jednak jej ambicji. Czuła się niespełniona: „czegoś mi w życiu brakowało. O czymś marzyłam. Jeszcze nie wiedziałam o czym”.

Pewnego razu podczas grabienia siana zobaczyła w wyobraźni pegaza, który dopytywał: „Dlaczego się poddałaś i nic nie robisz?”. Ze zdziwieniem wyjaśniła, że przecież pracuje w polu, zajmuje się zwierzętami, ma czworo dzieci... „I ja nic nie robię?!” – zapytała. „Zapomniałaś, że nie samym chlebem się żyje” – usłyszała w odpowiedzi. „Poczułam jakby mi zasłona z oczu spadła. Po przyjeździe z pola od razu coś napisałam” – wspominała z uśmiechem. Zaczęła od wierszy: „gdzie jakby zamknięty rozdział mojego życia jest – kiedy pracowałam w polu i [pisałam] nawet o polnej drodze, o sianokosach, o żniwach. Starłam się w poezji uwiecznić te czynności tak bardzo przyziemne”. Przeszkodę w realizacji pasji – prócz natłoku pracy – stanowił jednak nieprzychylny stosunek męża do takiego „marnowania czasu”. Przez rok tworzyła w ukryciu, mając poczucie funkcjonowania w dwóch rzeczywistościach. Był „świat realny”, przeznaczony dla „zahukanej wiejskiej kobiety”, oraz „świat myślowy”, który stanowił odskocznnię od codzienności, a jednocześnie zachęcał do jej literackiego opisu. Jak mówiła: „każdego dnia najpierw chodziłam po stajni i robiłam swoje, a zanim się do obiadu siadało, to musiałam wykroić trochę czasu na pisanie, co odbywało się kosztem niepomytych garów, czegoś niezrobionego”. Każdy członek rodziny równo pracował na roli „a to, co w domu, to się nie liczyło”. Tego typu obowiązki należały tylko do niej.

Do dziś pamięta słowa recenzji pierwszych prób poetyckich w „Zielonym Sztandarze”:

Pani wiersze są poprawne formalnie, choć można mieć zastrzeżenia do zbyt banalnych, powtarzających się środków wyrazu. Ale przede wszystkim są zbyt

⁴ Dziura gnoja – gwar. gnojowisko.

⁵ Maras, marasy – gwar. błoto, mokradła (Gąsiorek, Juraszek 2011: 63).

⁶ Pieterne – gwar. trudne do wykonania, uciążliwe (Gąsiorek, Juraszek 2011: 91).

werbalne, zbyt deklaratywne, jak gdyby opowiedziane do końca. Siłą poezji jest chęć sięgnięcia ponownie po wiersz. Nie odczułam jej po lekturze Pani wierszy.

Po zapoznaniu się z tymi słowami „ta gazeta to poleciała w kąt”. Po chwili zastanowienia początkująca pisarka podniosła druk z ziemi. Spojrzała na własny tekst, potem ponownie na jego ocenę i zaczęła się śmiać. Pokornie przyznała rację recenzentce. To wydarzenie pozwoliło jej na inny ogląd własnego pisarstwa. Kolejny jej wiersz zamieszczono w następnym wydaniu tego samego tygodnika już bez żadnych zastrzeżeń.

Po prezentacji własnych utworów w Grupie Literackiej „Gronie” zaczęła tworzyć jawnie. Jej decyzja nie spotkała się z sąsiedzkim zrozumieniem. Całe otoczenie trochę się z niej naśmiewało. Pisała wiersze „dla męża”, lecz ujmowała w nich przede wszystkim swoją „zależność” od niego. Potem „dał mi tak w kość, że nie było sensu” – wspominała. Powoli odchodziła od poetyckiej formy tekstów, by odnaleźć się w języku innego rodzaju opowieści. Jako gawędziarka zadebiutowała na scenie w wieku 42 lat. Jak tłumaczyła:

Zaczęło mi w tych wierszach być za ciasno. Bo to jakby takie pewne ograniczenie daje, a moja wybujała wyobraźnia leciała gdzieś dalej (...). [W większości] poezja do ludzi stąd nie przemawia. Poezja jest do ludzi, którzy więcej myślą, mają ten umysł jakoś bardziej rozwinięty. A tutaj to życie jest za twarde, ono nie sprzyja jakimś głębszym przemyśleniom (...). Mnie zależy, żeby ten odbiorca wiedział o czym ja mówię, żeby coś z tego wynosił.

Równocześnie nigdy całkowicie nie porzuciła poezji. Nadal dostrzega ją wszędzie: „Ja nieraz sobie myślałam: po co? Nie będę wierszy pisać. Ale one same wychodzą”. Niejednokrotnie pretekstem do ich powstania czyni zdarzenia krótkie i z pozoru błahe (Prochownik, *Ostatnie słowo do rozbitej szklanki po winie*):

Z brzękiem zakończyłaś życie kolorowe.
Zmienna i niestała, chociaż krucha istoto.
(Buty ciągle nosząc na wysokiej szpilce,
włosy przepasane cienką wstążką złotą).
Wspominając, zbieram okruchy rozkoszy.
Rocznik ten a ten, kolor purpurowy,
krew wulkanem kipi,
w mózgu chęć do czynu,
który teraz mi w palcach cichuteńko skrzypi.
Wiem, wiem, że ty byłaś aż nadto pieszczona,
te pocałunki liczone na kopy.
Niejeden twym czarem boskim napojony
świat cały z rozmachem rzucał ci pod stopy.
Film się urywa.
Z wyżyn spadasz na kolana.
Wołasz: pokuty!
A wszystko to jest bańka mydlana.

Jak zatem udało jej się pogodzić życie w tutejszym – „niesprzyjającym głębszym przemyśleniom” – klimacie z pisaniem wierszy? Pomimo częstego kontaktu z innymi ludźmi – głównie za sprawą konkursów gawędziarskich czy występów okolicznościowych – wybrała życie nieco na uboczu i świat swoich opowieści. Na ojcowiznie męża „nigdy tu z nikim nie miałam wspólnego języka” – stwierdziła. Prócz odwiedzin „po mleko czy jajko” nie czuła potrzeby, „żeby iść, posiedzieć, z kimś porozmawiać; tak jak się kiedyś chodziło na plotki”.

Sukcesy w konkursach⁷ nie poprawiły nastawienia rodziny i sąsiadów do jej pisarskiej pasji. Mężowi nie podobało się, że żona przestaje być od niego zależna. Dodatkowo zmagą się z innymi, dotkliwymi przeszkodami, o których nie chce opowiadać szerszemu gronu odbiorców: „Wystarczy, że ja się z tym całe życie męczę”. Jednocześnie przekonywała:

Twórczość jest jakby publiczną spowiedzią. Chcąc nie chcąc, obnażamy stan swojej duszy, to, co myślimy, co nas nurtuje (...). Ale musimy wiedzieć jedno. Zawsze musi być ta granica. Nie wolno za bardzo się obnażać, bo to nikomu do niczego nie jest potrzebne i nikt tego nie zrozumie, bo to są nasze osobiste przeżycia.

Podobną myśl zawarła w utworze *Przestroga*:

(...) Nie rozdawaj siebie do ostatniej koszuli,
bo ona bliższa ciału niż futrzana toga.
Nie wypruwaj żył na najbliższych żądania.
Nigdy nie zaspokoisz apetytu,
który rośnie w miarę jedzenia.

Gdy okazało się, że z pracy twórczej nie będzie miała emerytury, „wiedziałam, że ja już nie przestanę” – przekonywała z uśmiechem skromnej satysfakcji. Zazwyczaj zarabiała dzięki temu „parę złotych”, jednak pisanie przynosiło jej głównie poczucie spełnienia i siłę: „przez to jakoś żem się uratowała. Bo tak to było nie do wytrzymania”. Wielokrotnie miała dosyć tych zmagania. Mówiła sobie: „Za co i po co ty się bijesz?”. Za chwilę znów robiła swoje. Czasami utwory stanowią dla niej „łocysceni”⁸, jednak zapisany tekst nie sprawia, że problem znika – „zawsze coś pozostaje”. Powracając do pewnych wydarzeń czy przeżyć, próbuje rozprawić się z nimi poprzez zapis. Przykładem jest opowiadanie „Johannino krzywda” (Prochownik 2002), stanowiące próbę zadośćuczynienia za dziecięce wyśmiewanie się z kobiety, której cierpienie i ciężkie życie uświadomiła sobie dopiero po wielu latach.

⁷ Warto dodać, że osiągnięcia literackie zaowocowały w 2015 r. decyzją o przyznaniu pisarce Nagrody im. Oskara Kolberga (zob. *Nagrody im. Oskara Kolberga „Za zasługi dla kultury ludowej”* 2015).

⁸ Łocysceni – gwar. oczyszczenie.

Myślę, że pisanie jest moim przeznaczeniem... I cieszę się, że pomimo takich różnych przeciwności losu tak jakby dopięłam swego. To jest chyba ważne, to się chyba liczy (...). Tak się bardzo boję, że gdyby na przykład życie moje było takie szczęśliwe, łatwe, a nie tak obarczone, takie ciężkie, to być może nie chwyciłabym się za pisanie... Może nie czułabym, że coś mi umyka. A to jednak chyba było potrzebne. Potrzebne były te moje zawirowania.

Według autorki nic nie dzieje się bez przyczyny, a czynników sprawczych należy upatrywać w „boskiej pomocy”. To, co inni nazywają talentem, dla niej stanowi „iskrę bożą”, dlatego teraz spłaca „ten dług” i dziękuje Bogu, że przetrwała to wszystko. Jak przekonywała:

Ja do pewnego czasu miałam dwie osobowości, a teraz mam ten komfort, że mogę mieć tę jedną osobowość. One się splotły, nie muszą się kryć (...). Dopóki będę pisać, będę żyła. Gdy coś się stanie mi z głową – bo przecież różnie się może zdarzyć, nie jestem nieśmiertelna – to gdy przestanę pisać, bardzo szybko się mi śmiertnie.

Hypomneumata: czym jest pisanie?

Pani Waleria – jak mówiła – czerpie wiedzę ze wszystkiego, co ją otacza. Czyta wiele różnorodnych książek i czasopism. Nawet gazety, które uznaje za „marnej jakości”, podsuwają jej pisarskie pomysły, ponieważ ukazują zjawiska w odmiennym świetle i pomagają rozróżnić wydarzenia realne od tego, co „naciągane”. Gromadzi przemyślenia w pamięci lub nosi „w podświadomości”, czerpiąc z nich na bieżąco – pisze „jakby na żywo”. Daleka jest od notowania cudzych sentencji. Chce mieć „spokojne sumienie”. Jednocześnie nie ukrywa, że czasami inspiruje się pewnymi wątkami, na przykład ze starej, „około stuletniej” książki *100 baśni*, zawierającej opowieści z całej Polski. Wybrany wątek nie stanowi jednak głównego przesłania jej tekstu, lecz jest on jedynie pewnym zaczątkiem, myślą, która zostaje rozwinięta w inny, bogaty sposób, lub stanowi drobny epizod utworu.

Jak pisałam we wstępie, rozmawialiśmy z Panią Walerią na temat filozoficznych i naukowych rozważań dotyczących natury pisma i pisarstwa. Wówczas okazało się, że „nie do przyjęcia” jest dla niej stanowisko Platona, który w *Fajdrosie* wyraża nieprzychylny stosunek do wynalazku pisma, jednocześnie gloryfikując mowę. Walter Ong (2003a: 369), podsumowując tę myśl filozofa, stwierdza wręcz, że „pismo (...) jest niehumanitarne”.

Pani Waleria przekonuje, że zapisane przez nią opowieści „wypływają” z jej przemyśleń i jej „natury”: „Nigdy nie ma, żeby one były całkowicie wysane z palca”; każda „oparta jest na prawdzie” i skrywa w sobie „kawałeczek życia”. Można w nich znaleźć nie tylko wątki autobiograficzne, refleksje, fragmenty osobiście usłyszanych rozmów czy inspiracje zaobserwowanymi wydarzeniami, ale także myśli dotyczące doświadczeń i wypowiedzi osób, o których słyszała od

innych. W dużej mierze – choć nie wyłącznie – na bazie oralności powstają jej zapisywane historie, które nie służą jedynie do czytania – jak twierdzi, wszystkie jej utwory „można by było mówić”. Jednocześnie uważa, że „całkiem co innego jest mówić, a całkiem co innego jest pisać”. W tym przypadku ma na myśli konkretnie mowę potoczną, z której czerpie inspirację, zmieniając ją według własnych, literackich potrzeb. W jej ocenie codzienne wypowiedzi cieszą się większą wolnością językową, ale „żeby to przelać na papier, to dwie różne sprawy”.

Jak sama zauważa, „słowa mówione są ulotne, do słów pisanych można wrócić”, dlatego też z dużą ostrożnością traktuje to, co sama zapisuje. Stara się również unikać względnie „brzydkich” wyrazów. Jeśli tego typu określenia pojawiły się w zasłyszanych przez nią scenach, to na przykład „za «dupę» «zadek» można napisać”. Jak dodaje „w tej ludowości «dupa», «gówno», to jest szczyt możliwości” użycia wulgaryzmów.

Zdaniem Pani Walerii niektóre zagadnienia determinują formę ich przekazu; na przykład historie o zbójnikach woli przedstawiać ustnie: „Gwarą lepiej mi się pisze dawne dzieje. W języku literackim niektóre rzeczy brzmiałyby sztucznie”. Jednocześnie pisarka wplata język gwarowy w opowieści o wydarzeniach współczesnych. Twierdzi przy tym, że „nie można pisać tak, jak to było w przekazach starych, tylko trzeba do współczesności trochę iść. Ale to trzeba robić z głową”.

Stara się nadawać opowieściom ludzki wymiar. W odległych historiach o zbójnikach szuka „zwyczajnych ludzi” – ich realnych cech, prawdopodobnych problemów czy dylematów. Przed pisaniem o ich losach dużo czasu poświęca na poznanie kontekstu ówczesnych wydarzeń, dzięki czemu łatwiej zrozumieć motywacje niektórych harnasi i przeszkody, które napotykali. Jak mówiła: „nigdy nie piszę naprzód o tym, co się wydarzy, tylko o tym, co jest już jakby historią”, którą osadza w realiach dawnego bądź współczesnego życia. Takie umiejscowienie stosuje również w opowieściach fikcyjnych, co – według niej – nadaje im pierwiastek prawdziwości. Stąd daleka jest od stwierdzenia, że pismo „istnieje w nierzeczywistym, nienaturalnym świecie” (Ong 2003a: 369). Wielokrotnie podkreślała, że pisanie było w przeszłości jednym z jej światów, w którym odzwierciedlenie znajdowały realne sprawy. Ostatecznie światy te scalały się i teraz „żyje pisarstwem”. Nie zgadza się również z innym parafrazowanym przez Ongę stwierdzeniem Platona, według którego pismo jedynie „udaje, że stawia poza umysłem to, co naprawdę może istnieć tylko w myśli” (Ong 2003a: 369). Jej zdaniem słowa potrafią odzwierciedlać przemyślenia, a dodatkowo ich zapis może dotrzeć do innych osób, wyjść poza rozum jednego człowieka, ponieważ zapisane historie na nowo odżywają w momencie ich czytania. Jak – w opozycji do słów Platona – pisze Ong (2003a: 369), mogą one zostać wskrzeszone „w nieograniczonych żywych kontekstach dzięki potencjalnie nieskończonej liczbie żywych czytelników”. Pani Waleria uważa, że „każdy inaczej odbiera” i interpretuje słowa, dlatego „trzeba być przygotowanym, że nie do wszystkich się dotrze”. Jednocześnie twierdzi, że „im więcej ludzi dostrzeże coś w utworze, tym on ma większą wartość”.

Na moje pytanie, czy pismo – jak dowodzi Ong – „oddziela poznającego od tego, co poznawane” (2003b: 199), odpowiedziała, że sama dystansuje się od niektórych ze swoich postaci, gdy nie zgadza się z ich negatywnym postępowaniem: „Są na przykład sytuacje, w których ja się mogę z kimś utożsamiać, ale bardzo rzadko kiedy, bo... «nikt nie powieli twojego ja, nie powieli życia na twoje podobieństwo»” (Prochownik, *Przestroga*). Choć jeśli oddzielenie to rozumieć jako barierę, przez którą piszący nie może doświadczać tego, co opisuje, to Pani Waleria zdecydowanie twierdzi, że

zanurza się człowiek [w tym, co opisywane], bo chcąc nie chcąc, to są przeżycia, to są emocje. Gdyby tego nie robił, to wówczas by głęboko nie myślał nad tym, co pisze. A gdy myśli, to musi zadawać sobie pytania: Boże, dlaczego on tak zrobił? Dlaczego on taki był? Dlaczego nie było to inaczej? (...) Ja w myśli dostosowuję się do toku jego myślenia, o ile to jest możliwe. Wiesz, może to jest tak, że on myśli całkiem inaczej, ale ja się ze wszystkich sił staram utożsamiać z tym człowiekiem. Czasem przeżywam te jego klęski. Chcąc pisać naprawdę sercem, to trzeba przeżywać, bo inaczej to będzie płytkie i nigdy nie odda tego, co się chce.

W *Fajdroście* pojawia się kolejny zarzut wobec natury pisma:

(...) niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie (Platon 2000: 34).

Pani Waleria przyznaje, że ona także często „rzecz zapisaną automatycznie odsyła z pamięci”. Jednocześnie uważa, że „nigdy nie wolno pisać na siłę. Jeżeli teksty stawiają opór, jeżeli coś mi przeszkadza, to ja sobie daję spokój. Musi przyjść moment i wtedy piszę lekko. I bardzo często od razu znam na pamięć” – co przekłada się m.in. na lepszą prezentację gawęd. Autorka zapisuje opowieści nie po to, by nie musieć ich pamiętać, lecz przeciwnie – by rozbudzić pamięć i wydobyć historie z myśli w nowej, wypracowanej formie. Zapis jest dla niej również sposobem dzielenia się pamięcią z innymi. Często przywołuje w nim czasy czy osoby, które odeszły w powszechne zapomnienie – dzięki tekstom ozywają one podczas każdorazowej lektury.

Pisarstwo nie jest dla niej zwykłym środkiem na przypominanie sobie zdarzeń czy myśli. Zauważa, że niektóre z jej starszych utworów przedstawiają inne spojrzenie na świat. Zapisy wniosły coś nowego do jej świadomości i dzięki powracaniu do nich dostrzega rozwój swojej osobowości i postrzegania. Zdarza się, że po latach ten sam temat w nowych utworach przywołuje zupełnie inne myśli. „Pewne rzeczy się wyostrzają” albo okazuje się, że wcześniej „człowiek się niepotrzebnie za głęboko zastanawiał, rozwodził nad czymś” mniej istotnym, zamiast skupić się na sprawach ważniejszych. Jak dodaje, „zmieniamy się, świat się zmienia i na nas wpływa, i zmienia się postrzeżenie”.

Według Tomasza Swobody świadomość tego, że narracja jest rozpoznaniem i – co ważniejsze – ciągłym nadawaniem sensu, przejawiał w XIX wieku Gérard de Nerval. Jak tłumaczy Swoboda (2012: 3), dla francuskiego pisarza, „[w kontekście życia, któremu] opowiadanie chce nadawać sens, można mówić tylko o próbach wciąż ponawianych, nigdy niespełnionych”. W kolejnym stuleciu podobną myśl – podzielaną przez pisarkę – wyraził Paul Ricoeur, według którego powieść fikcyjna – rozumiana jako historia stworzona, lecz niekoniecznie mówiąca nieprawdę – prowadzi do życia, ponieważ proces budowania opowieści nie jest nigdy dopełniony w tekście; za każdym razem dopełnia się po stronie czytelnika. Jak parafrazuje tę myśl Dariusz Czaja, „sens opowieści pojawia się na przecięciu świata tekstu i świata czytelnika” (Czaja 2002: 13).

Z kolei dla Pani Walerii sens pisarstwa „tkwi w dowolności interpretacji”. Czując potrzebę napisania czegoś, często odkrywa głębszą myśl czy wartość swojego utworu w momencie tworzenia lub po jego powstaniu. Jak mówiła: „zawsze zdaję się unieść tej fali swojej i co z tego wychodzi, to nigdy nie jestem pewna”. Porównuje własny sposób tworzenia do procesu malarskiego Zdzisława Beksińskiego, który – jak dowiedziała się z jego biografii – w trakcie pracy nigdy nie planował ostatecznej formy obrazu⁹. Jednocześnie przyznała:

Ja długo chodzę z jakimś tematem, który dojrze we mnie i ja sobie myślę, co by z tego mogło wyniknąć. To jest takie ziarno, które dopiero trzeba zasadzić. Ono musi kiełkować, musi się rozrastać. Aż przychodzi dzień, kiedy ja siadam i ja piszę. Nie powiedziano, że napiszę wszystko od razu, ale tam do pewnego stopnia piszę i wiem, że to skończę.

Kiedy rozmawialiśmy na temat odbierania i interpretowania literatury, stwierdziła, że „ludzie nie znajdując sensu, odrzucają książkę, ale to nie znaczy, że ona nie ma sensu, tylko jest on zakamuflowany”. Jego odnalezienie zależy od „bystrości umysłu i odczytania”. Jej zdaniem znakomicie obrazują to przytoczone podczas jednej z rozmów słowa Edwarda Halla, autora pracy *Ukryty wymiar*:

Malowidła nie mogą bezpośrednio odtworzyć smaku czy zapachu owoców, dotyku i powierzchni poddającego się ciała czy tej szczególnej nuty w głosie niemowlęcia, która powoduje, że w piersiach matki zaczyna wzbierać mleko. Ale zarówno język, jak malarstwo symbolizują takie rzeczy; niekiedy aż tak skutecznie, że prowadzą do reakcji pokrewnych reakcjom wywołanym przez bodźce oryginalne. Jeśli tylko artysta jest dość utalentowany, a odbiorca należy do tej samej kultury, to potrafi wypełnić obraz tym wszystkim, co zostało w nim opuszczone (...). Celem artysty jest zniesienie przeszkód pomiędzy odbiorcami a faktami, które odtwarza (Hall 2005: 105–106).

Dystans między zapisem a tym, o czym on traktuje – a więc omawiany wcześniej problem przekładu myśli czy mowy na tekst pisany – ujawnia się w poezji

⁹ Malarskie porównania pojawiają się w jej wypowiedziach bardzo często, ponieważ jak sama pisze: „maluję myśli, maluję słowa, maluję przeżyć pejzaże” (Prochownik, *Kolory wyobraźni*).

Pani Walerii. I to właśnie do tej formy swej twórczości odnosi ona słowa etnologa. W niej dostrzega „ukryty wymiar”, czyli to, „co zostało pominięte” w utworze, a co czytelnik bądź słuchacz „może sobie dopowiedzieć, jeżeli [nadawca i odbiorca] nadają na tych samych falach”. Jak mówi: „[pisząc], nie poda się wszystkiego na talerzu”. Sama nieustannie szuka, opisuje to, czego ostatecznie wypowiedzieć się nie da. Ale „jeżeli chodzi o to [poszukiwanie], to ja miałam na myśli poezję, bo jeżeli proza, to jest całkowicie inna gałąź twórczości” – tłumaczyła. Jako kontrargument dla tych słów można uznać fragment przywoływanego *Fajdrosa*:

Ten, co myśli, że sztukę w literach zostawia, i ten, co ją chce z nich czerpać, jak gdyby z liter mogło wyjść coś jasnego i mocnego, to człowiek bardzo naiwny (...). Myśli, że słowa pisane coś więcej potrafią jak tylko przypomnieć człowiekowi, którym rzecz samą zna, to, o czym pismo traktuje (Platon 2000: 34).

Pisarka widzi w tych słowach ważną „samokrytykę”. Jak mówiła: „To jest właściwie prawda, pod pewnymi względami. Bardzo zawiłe, ale prawdziwe”. Jednocześnie czuje, że ta zgoda zaprzecza jej samej. „Co właściwie jest sztuką?” – zastanawiała się. Na pytanie, czy nazwałaby nią poezję, odparła: „poezja to moja pierwsza miłość, ona jest najbliższa sercu (...), zawieram w niej nie tylko to, co mnie wzruszyło, ale też to, co zbulwersowało”. Gdy rozmawiałyśmy o poezji w większym uogólnieniu – nie odnosząc jej bezpośrednio do twórczości pisarki – stwierdziła: „właściwie jest ona sztuką, bo próbuje wszystkie emocje zawrzeć w kilku słowach. W wierszu przekazywane są głębsze emocje niż w opowiadaniu. Poezja ma w sobie coś osobistego – narodziny wiersza to tak, jakbym dziecko urodziła”.

Poezja jest dla niej „ciągłym poszukiwaniem”, „otchłanią bez granic”. Uważa, że w tej dziedzinie twórczości „zawsze jest niedosyt” – „gdybyśmy już uchwycili pewne rzeczy, to tak, jakbyśmy się zatrzymali w miejscu”. Jak sama pisze, podobnie jest ze szczęściem: „szczęściem jest chyba do szczęścia dążenie (...) nam się tylko marzy, bo jakże go rozpoznać? Ma sto różnych twarzy” (Prochownik, *Szukam szczęścia*). Jednocześnie:

Człowiek, który nie poszukuje, który tylko opisuje przyrodę, to nie jest poeta; on pisze wiersze. Trzeba rozróżnić wiersze... i poezję... To są dwa całkowicie odrębne jakby gatunki twórczości (...). Bo wiersze to są na przykład takie rymowanki, coś całkiem prostego, jakby opowieść rymowana. A poezja... Poezja to jest coś głębszego. Coś, co mamy do przekazania. Coś, do czego trzeba mieć większą wyobraźnię.

Jak twierdzi, na poezję musi przyjść odpowiedni czas. Nie każdy dzień nadaje się na jej tworzenie. Pisząc, potrzebuje samotności – wówczas spotyka się sama ze sobą. Gdy czuje potrzebę pisania, temat narzuca się sam. Zdarza się również, że parę lat „chodzi z jakimś tematem”, który „ciężko ubrać w słowa” – wtedy czuje niedosyt i „ciężar myśli”. Natomiast wspomnienia, które układa prozą, przychodzą jej „lekką”, dlatego powstają niemal codziennie. W tym przy-

padku przekazywanie emocji nie stanowi dla niej trudności, bo – jak stwierdziła – za długo już pisze, żeby się z tym borykać. Równocześnie zdaje sobie sprawę z tego, jak wiele pracy włożyła, by osiągnąć tę łatwość, dlatego też z wielką cierpliwością słucha początkowych prób pisarskich innych osób.

Odnosząc się do kwestii upływu czasu, platoński Sokrates wyraża obawę, że zapisane słowa mogą trafić w ręce tych, którzy błędnie je rozumieją, gdyż samo pismo „(...) nie wie, do kogo warto mówić, a do kogo nie” (Platon 2000: 35); nie jest ono w stanie samo się bronić, odpierać niesłusznych ataków. Pisarka uważa, że w tym kontekście „ważne są spotkania z osobą twórcy, która pewne rzeczy naświetla” i pomaga „ukierunkować” odbiorcę. Twierdzi także, że im dłużej żyje i ma do czynienia z pisarstwem, tym bardziej zastanawia się nad każdym wypowiedzianym i napisanym słowem. Jest przekonana, że jej odpowiedzialność w tym względzie rośnie, lecz określenie swojej pracy „profesjonalną” byłoby dla niej „za dużym słowem”. Zdaje sobie sprawę, że jej utwory mogą przetrwać dłużej niż ona sama, dlatego też stara się je dopracować i „uporządkować”: „Słowa są trwalsze niż życie człowieka. Trzeba się z tym liczyć. Czy za 50 lat to będzie miało jakąś wartość?” – zastanawiała się, spoglądając na swoje rękopisy.

Pisarka nie tworzy wyłącznie dla siebie:

[Podczas prezentacji gawęd] bardzo ważny jest kontakt z odbiorcą, bo ja wówczas momentalnie mam przed oczami jakąś reakcję ludzi. Ja nie czekam tylko na to, żeby moje wystąpienie się skończyło, ja to przeżywam. Nie ważne czy mówię do dziesięciu ludzi czy do jednej osoby. Ja daję samą siebie. Całą daję. Chcę coś przekazać i to jest dla mnie bardzo ważne, że to nie leci tak o: pies szczeka, wiatr niesie. Że to ma jakąś wartość.

Gdy mówi śtucne¹⁰ sekwencje, często słychać „ryk na sali”, ale sama jest tak mocno skoncentrowana na tekście, który prezentuje z pamięci, że nie myśli o śmiechu. Uważa, że gdyby jej losy potoczyły się inaczej, być może zostałaaby aktorką – „tak czuję scenę”.

Podobnie jak Ryszard Kapuściński (2007: 162), wierzy, że pisanie może zmieniać rzeczywistość, dlatego ludzie, którzy piszą, powinni podchodzić do swej pracy z wielką odpowiedzialnością. Wiara ta nie jest jednak bezgraniczna i absolutna, ponieważ interpretacja tekstu zależy w dużej mierze od samego czytelnika czy słuchacza. Chciałaby, „żeby ludzie więcej myśleli, żeby nie byli tacy bezmyślni. Żeby przeżywali życie, a nie przeżuwali”. I właśnie te wartości stara się przekazać za sprawą swojej twórczości.

„Nowe czasy, nowe twarze, nowe nazwiska przychodzą. Ale ja wiem... czy to właściwie jest moim celem, żeby pozostawić po sobie jakiś ślad? Co jest tym śladem?” – zastanawiała się. Z jednej strony, publikacje uznaje za „marność świata tego”. Pisarstwo jest jej przede wszystkim „potrzebne do życia”. Stara się po prostu „robić swoje – pisać, a jeżeli komuś przy okazji to się podoba, to tylko

¹⁰ Śtucne – gwar. śmieszne.

się mogę cieszyć”. Jak twierdzi, nie zabiega o rozgłos, nie goni za akceptacją, nie czuje potrzeby, „żeby komuś czy sobie coś udowodnić”. Na początku pytała własne dzieci o opinię, lecz obecnie rodzina nie śledzi jej literackich przekazów. Z drugiej strony, świadomość, że za sprawą pisarstwa inni ludzie wiedzą o jej istnieniu, jest dla niej ważna:

Gdybym zapisała się w pamięci przyszłych pokoleń, to świadczyłoby, że żyłam owocnie (...). Może ktoś to kiedyś doceni. Na dzień dzisiejszy ja czuję taką potrzebę, więc się realizuję. A co z tego wyniknie, to... Pewno, że bardzo bym tego chciała, żeby móc wreszcie chwycić tę książkę do ręki, żeby móc to zobaczyć, że coś wyszło. To są dzieje mojego życia. Ale gdy nie dojdzie do tego, to przecież nie będę szat rozrywać. Ale chcę uporządkować na wypadek, gdyby teksty miały ujrzeć światło dzienne bez mojej obecności.

Jednocześnie wyjaśniała: „To jest moją potrzebą – ja żyję tym, ja żyję pisaniem – tak można powiedzieć”.

Jak pisze Michael Foucault (1999: 310), „rola pisania polega na stworzeniu, łącznie z tym, do czego doprowadziła lektura, pewnego «korpusu»”. Ten metaforyczny korpus stanowi „ciało tego, kto zapisując rezultaty swej lektury, przyswoił je sobie, a ich prawdę uczynił prawdą własną” (Foucault 1999: 310). Pisarka stara się realizować mądrości, które zapisuje: „to się kłóci z moją osobą, żebym ja coś innego pisała, a coś innego robiła (...). Nigdy nie udaję kogoś, kim nie jestem”. Do słów francuskiego myśliciela odnosi się wprost:

„(...) ich prawdę uczynił prawdą własną” ... To jest niby prawdziwe stwierdzenie, bo na przykład ja biorę do jakiegoś opowiadania – nie zawsze jest to autobiografią – wątek czyjegoś życiorysu. A resztę sobie dopowiadam. Te losy tego człowieka są oparte na mojej wyobraźni, a jego życie się mogło inaczej potoczyć. Jest to prawda moja (...). To się staje treścią mojego życia. To, że się nie czuję wyobcowana, to właśnie przez to pisanie (...). Nigdy nie czuję, że jestem sama, bo mam ten świat wyobraźni.

Pisarka zbiera w myślach najważniejsze, a także codzienne doświadczenia, spostrzeżenia i przeżycia.

I dlaczego ja wygrzebuje takie dawne sprawy? Wygrzebuje, bo tym dawniej żyła polska wieś. To było na porządku dziennym (...). Świat się bardzo zmienił, szczególnie się zmieniła wieś (...). Wzięta z życia wiedza jest częścią naszej kultury, [o której] trzeba pamiętać i ocalić od zapomnienia na podobnej zasadzie jak na przykład pamięć o powstaniach.

Równie ważne jest dla niej to, by „pokazać to upodlenie kobiet” i sytuację kobiet w czasach jej młodości, gdy „mężczyzna był na uprzywilejowanej pozycji”. Jak wspominała, panowało wówczas przekonanie, zgodnie z którym „jak się baby nie bije, to jej wątroba gnije”, dlatego mawiano, że „trzeba kobietę bić przynajmniej raz na tydzień”. I chociaż dawniej – jak wyjaśniała – nie była „na

swoim miejscu”, bo ówczesne zajęcia nie były „treścią” jej życia, to warto ukazać specyfikę tamtych lat: „żeby kobiety nie tylko dostrzegały te zmiany i potrafiły je docenić, ale by miały świadomość, że wówczas same ten los swój potęgowały, bo tych mężczyzn się tak hołubiło. Przekazywały to kolejnemu pokoleniu, dlatego nie można winić samych mężczyzn. Kobiety były biernie, poddawały się temu” – podobnie jak bohaterka wiersza *Życiowa rola* (Prochownik 2010: 4):

(...) Gra rolę szczęśliwej
 W teatrze jedyne go aktora (...)
 „Gdy maska opadnie”
 Staje się zwyczajnie CZŁOWIEKIEM
 Który strawił życie
 W roli kobiety

Zakończenie

Czym zatem jest pisarstwo dla Walerii Prochownik? Jest ono próbą przybliżenia i poznania otaczającej rzeczywistości, szukaniem w niej „czegoś swojego”, lecz także stawaniem wobec tego, czego się nie podziela czy nie pochwała. Pisanie pozwala jej nieustannie tworzyć własną tożsamość, poznawać własne miejsce w świecie – w ten sposób stając się przede wszystkim „pracą nad sobą”. Życie i pisanie Pani Walerii stanowią nierozdzielalną jedność. Pisarstwo kreuje jej osobę i charakter w takim samym stopniu, w jakim jej osobowość wpływa na kształt tekstów i opowieści. To ciągły proces dialogicznego poznawania siebie poprzez innych i innych poprzez siebie – rozumienie świata w odpowiedzi na innych, które „musi być wciąż na nowo wypowiedane” (Czaja 2002: 12).

Jak zauważyła pisarka, przed naszymi spotkaniami nie myślała nad tymi kwestiami:

Nigdy bym sobie pewnych pytań nie zadała, gdyby nie te twoje. [Teraz] na nowo przeżywam wartość tego, co przeżyłam (...). Miałam sposobność spojrzenia na tę moją drogę twórczą, cofnąć się wstecz i innymi oczami spojrzeć na tę rzeczywistość (...). Pojęłam, ile to dla mnie znaczyło. To był sens mojego życia, który był dla mnie zamknięty.

Zarówno dla pisarki, jak i dla mnie, nasze rozmowy nie były poszukiwaniem owego sensu, lecz raczej jego tworzeniem. Chcąc w zrozumiały sposób opowiedzieć mi o sobie, musiały nie tylko zinterpretować własne podejście do pisarstwa, ale także spojrzeć na nie z dystansu. W pewnym momencie zaczęła wyprzedzać moje dociekania i sama problematyzowała poszczególne kwestie. Robiła to w sposób, który wcześniej charakterystyczny był tylko dla mnie.

Michaił Bachtin dowodził, że w dialogu „każde słowo wyraża «kogoś» w stosunku do «kogoś innego». W słowie nadają sobie obiektywny kształt z punktu widzenia kogoś innego” (cyt. za: Czaplejewicz 1983: 19). Inaczej mówiąc, jak tłumaczy poglądy rosyjskiego myśliciela Eugeniusz Czaplejewicz:

(...) w człowieku nie ma wewnętrznego suwerennego terytorium, w całości jest on zawsze na granicy; zaglądnąc do swego wnętrza, patrzy w oczy innego lub oczami innego (...). Słowo ma naturę społeczną, jest aktem dwustronnym i wspólnym obszarem lub strefą graniczną między rozmówcami (Czaplewicz 1983: 15, 19).

To metaforyczne usytuowanie pomiędzy światami dotyczyło także mojej sytuacji poznawczej. Nie tylko musiałam interpretować to, co mówiła mi pisarka, ale także przekładać nasze doświadczenia na formę pisaną, która kształtowała się przede wszystkim w odpowiedzi na „to-co-już-powiedziane” (Foucault 1999: 319), tworząc w ten sposób kolejne „objaśnienia objaśnień” (Geertz 2003: 40), zależne również od moich pisarskich (nie)umiejętności.

Jak zauważyła pisarka, różni nas wiek, sposób wychowania oraz fakt, że ja jestem studentką, a ona „prostą, wiejską kobietą”. Dodałabym do tego moją nieznajomość żywieckiej gwary. Stąd też naszą postawę wobec siebie nawzajem musiała charakteryzować gotowość do uczenia się, które – zdaniem Emmanuela Lévinasa (1998: 42) – „przychodzi z zewnątrz i przynosi mi więcej, niż sam zawieram”. Także według Bachtina (1983b: 233) „aktywność poznającego łączy się z aktywnością tego, który się odkrywa (dialogowość), a umiejętność poznania – z umiejętnością wyrażania siebie”. W przypadku naszych spotkań wiedza rodziła się właśnie w sposób zdarzeniowy¹¹. Pod wpływem niektórych pytań pisarka odkrywała kolejne znaczenia wspólnie omawianych myśli, zauważając, że przed rozmowami inaczej je interpretowała. Nie powodowało to jednak przemieszania czy zatarcia naszych zdań i ocen, ponieważ w dialogu każda strona „zachowuje swoją jedność i jawną całościowość, przy czym wzajemnie wzbogacają się” (Bachtin 1983a: 370).

W tym kontekście warto przytoczyć inny – wymieniony przez Lassitera – zarzut wobec etnograficznej współpracy: „przyczynia się do nieuprawnionego mieszania naukowości i potoczności, czyli dwóch zupełnie odmiennych poziomów dyskursu” (zob. Pietrowiak 2014: 32). Pojawia się tu jednak pytanie: o czym zatem świadczy owa naukowość, która jednocześnie tak ostro odgradza się od przedmiotu swojego namysłu? Moim zdaniem konfrontacja – która jest czymś zdecydowanie różnym od dowolnego przemieszania – tych dwóch światów otwiera szerokie pole do rozważań na temat akcentowanej przez Lassitera (2005) „przepaści pomiędzy antropologią a społeczeństwami, które studiujemy”.

Uważam, że zderzenie zaproponowanych przeze mnie naukowych i filozoficznych ocen na temat natury pisarstwa z wypowiedziami Pani Walerii pozwoliło mi dosyć obrazowo przedstawić odpowiedź na postawione na wstępie pytanie. Jednocześnie ukazało moje przedwczesne zinterpretowanie niektórych poglądów mojej rozmówczynie, co wpłynęło na zamknięcie naszych rozważań w obszarze

¹¹ W tym kontekście interesujące wydaje się, że – jak zauważył Ong – „hebrajskie określenie *dābār* znaczy «słowo» oraz «zdarzenie»”. Dodatkowo ten sam filozof i historyk przytacza również spostrzeżenie Bronisława Malinowskiego, według którego „dla ludów «prymitywnych» (oralnych) język jest sposobem działania, a nie odpowiednikiem myśli” (Ong 2003b: 191–192).

jednego – wybranego w dużej mierze na zasadzie opozycji do poprzednich wypowiedzi pisarki – aspektu.

Czytanie czy słuchanie opowieści innych ludzi staje się twórczym pisaniem, kreowaniem własnego – odmiennego, lecz równoprawnego – sensu lektury (Buryńska 2006: 299–316). Doświadczenie rzeczywistości nie przynosi jedynej, niepodważalnej prawdy, lecz wiedzę cząstkową, która poprzez konfrontację z doświadczeniami innych może pogłębiać dorobek dotychczasowej wiedzy, otwierać nowe drogi poznania, zachęcać do dalszych poszukiwań. Mimo to Marcin Brocki krytykuje etnografię opartą na współpracy¹²:

Na końcu tego planu zaangażowania informatora nie ma nic – nie może przecież wiedzieć, do czego taka interakcja prowadzi, a przypuszczenie, że do wygenerowania wspólnej wiedzy (czym miałyby ona być?), jest niczym nieuzasadnionym pragnieniem, którego wcale nie muszą oboje pożądać” (Brocki 2013: 12–13).

Zgadzam się, że istnieje taka ewentualność, jednak nie oznacza ona konieczności – wszak „nie muszą pożądać” nie znaczy: „nie mogą”, „nie mają szans”, „nie warto próbować”. Być może ten rodzaj podejścia do badań nie sprawdza się we wszystkich przypadkach etnograficznego spotkania, lecz według mnie bezzasadne jest zakładać, że nie może ono wypływać z charakteru nawiązanych w terenie relacji. Potwierdzeniem tego są słowa Pani Walerii, która podsumowując nasze spotkania, stwierdziła:

Nie czułam dystansu, że jesteś studentką, a ja prostą kobietą, ale że mamy wspólne priorytety, które się dla nas liczyły. To jest bardzo ważne, jak mnie ktoś postrzega, ponieważ ja mogę mieć całkiem inne spojrzenie na pewne rzeczy (...). Ważne, że śledzę to, co o mnie piszesz. Pewne rzeczy, którymi nie chcę się dzielić, nie zostaną napisane. Wolę mieć wgląd.

Czym miałyby być wiedza, o którą pyta Brocki? Według mnie nie musi być ona dokładnie określona przez badacza, tak samo jak nie musi być ostatecznie podzielana przez rozmówców. Ważne, aby dążyć do jej ukazania, uwzględniając przy tym całą jej złożoność, różnorodność i sprzeczność.

¹² Brocki używa określenia „etnografia współpracująca”.

Postscriptum

*Rozmowy**Ewie H.¹³*

Te kilka spotkań
 usiłuje z przepaści lat
 wydobyć to co łączy
 lecz tok rozważań
 nie zmierza do przystani
 tyle nie dopowiedzianych myśli
 krąży wokół nas
 są nieuchwytnie niczym czas –
 Do wspólnego mianownika
 podążając bezwiednie
 lecz z plątaniny sprzeczności
 co rusz wylania się niewiadoma
 bo przepaść lat
 inny świat
 wciąż mąci czystą wodę
 to walka z wiatrakami
 nie posładasz mojego życia
 na twoje podobieństwo...
 To tylko przestroga
 ażeby ocalić szczerzy uśmiech
 gdy skończy się film
 o mnie
 o Tobie
 o nas!

Podczas naszego ostatniego, sierpniowego spotkania Pani Waleria nie czuła potrzeby szczegółowego komentowania mojego tekstu, ponieważ – jak powiedziała – wszystko przedstawiłam po jej myśli. Była nieco zaskoczona, że tak wiele miejsca poświęciłam jej „osobie jako człowiekowi”, lecz nie oceniała tego negatywnie. Spodziewała się, że skoncentruję się jedynie na jej „twórczości”. Jednocześnie zauważyła:

Nie ujęłaś kompletnie spraw mojej głębokiej wiary. Ale to jest twoja sprawa. Czy mi tego zabrakło? Nie, bo to jest indywidualna sprawa każdego człowieka. Moje życie, ono się teraz toczy tak, że ja dzielę dzień na twórczość i na modlitwę. To są dwie jakby zespolone ze sobą sprawy. Że ty o tym nie piszesz, to mi to absolutnie nie przeszkadza. To jest moja prywatna sprawa (...), coś tak osobistego, że jak cię tylko to nie razi, to jest dobrze.

¹³ Utwór powstał przed przeczytaniem przez pisarkę mojego tekstu, lecz z myślą o zamieszczeniu go w publikacji.

Gdy spytałam o opinię pisarki na temat zakończenia tekstu, stwierdziła: „nie czuję się kompetentna, żeby komentować naukowe myśli”. Następnego ranka powiedziała jednak z uśmiechem: „pojęłam, o co ci chodzi w zakończeniu. Jestem pełna podziwu, jak umiejętnie prowadziłaś rozmowy, żeby się nie zdradzić, o co ci naprawdę chodzi”. Wyjaśniłam, że w trakcie spotkań nie wiedziałam, dokąd nas one doprowadzą – dopiero wzajemne, stopniowe poznawanie i próba opisanie tego procesu nadawała kształt myślom i wnioskom. Odparła:

Kształtujemy swoje myśli, swoją osobowość przez te rozmowy. Jednak to jest długotrwały proces. Teraz rozumiem, dlaczego spotykałyśmy się tyle razy. Chcąc siebie poznać, jakby zajrzeć w to swoje wnętrze, myśmy musiały ze sobą ileś tych rozmów przeprowadzić (...). Ale chociażby powstało jeszcze raz tyle tekstu, to tematu i tak dogłębnie nie rozstrzygniemy.

„Odkrycie” sensu końcowej części tekstu, które nie pozwoliło jej szybko zasnąć poprzedniego wieczoru, doprowadziło do kolejnych rozmyślań:

Co się stało ze mną w trakcie tych rozmów? Ja się stałam innym człowiekiem. Do wartościowałam się. Zrozumiałam, że mam coś do powiedzenia. Zaczęłam bardziej analizować, z kim się zadaję, co robię. Ciekawa jestem, w jakim kierunku po tym odkryciu twórczość moja pójdzie, jak będzie wyglądała. To się okaże. To jest dopiero przede mną.

Na koniec poprosiła, abym zamieściła w tekście jej pisemny komentarz, co też czynię, oddając mu jednocześnie „ostatnie słowo”:

Na życiowej drodze dane mi było spotkać wielu ludzi. Różna była moja reakcja na te spotkania. Pośród osób, które nie tylko że nie wzbudziły zainteresowania, wręcz „odpychały” od siebie, spotykałam też bratnie dusze. Pani Ewa¹⁴ z pewnością do nich należy. Że nasza znajomość zaowocuje czymś tak ważnym, to tego z pewnością nie zaplanowałyśmy. Sądzę, że atutem naszej, ośmielię się tak to nazwać, współpracy jest spontaniczność. Przy czym nastąpiło też wzajemne ubogacenie naszych osobowości. Śmiem stwierdzić, że różnica pokoleń jest mocno przejawiona. Nie odczuwałam jej i od chwili poznania żadna bariera nie powstawała między nami, wręcz przeciwnie. Z pewnością nasza znajomość ubogaciła moje wnętrze i pozwoliła mi nareszcie uwierzyć w siebie. Prawdziwe jest stwierdzenie, że uczymy się do śmierci. Wiele się nauczyłam, a oprócz tego zrodziło się między nami coś pięknego – szczerą przyjaźń. Oparta ona jest na wzajemnym zrozumieniu i akceptacji. Pozostaje mi tylko życzyć p. Ewie, ażeby na swojej życiowej drodze spotkała wielu ciekawych ludzi, którzy z pewnością nadadzą sens Jej życiu.

¹⁴ Pani Waleria, mimo że zwraca się do mnie po imieniu, uznała, że w powyższym tekście – ze względu na jego naukowy kontekst – powinna zamieścić formę, która jej zdaniem będzie w tym przypadku „oznaką szacunku”.

Literatura

- Bachtin, M. (1983a). Kierować się odwagą. Przeł. D. Danek. W: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.). *Bachtin. Dialog – Język – Literatura* (s. 364–370). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bachtin, M. (1983b). O metodologii badań literackich i humanistycznych. Przeł. S. Zapaśnik. W: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.). *Bachtin. Dialog – Język – Literatura* (s. 232–240). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brocki, M. (2013). Badania oparte na współudziale, badania w działaniu i etnografia współpracująca – argumenty przeciw. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 2(19), 5–16.
- Burzyńska, A. (2006). *Anty-teoria literatury*, Kraków: Universitas.
- Czaja, D. (2002). Życie czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 56(3–4), 6–22.
- Czaplejewicz, E. (1983). Bachtin i jego idee. W: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.). *Bachtin. Dialog – Język – Literatura* (s. 9–26). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gąsiorek, J., Juraszek, T. (2011). *Słownik gwary żywieckiej*. Żywiec.
- Geertz, C. (2003). Opis gęsty. W stronę interpretatywnej teorii kultury. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 35–58). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Figiel, S. i in. (2006). *Beskid Żywiecki. Przewodnik*. Pruszków: Oficyna Wydawnicza „Re-wasz”.
- Foucault, M. (1999). Sobąpisanie. W: M. Foucault. *Szaleństwo i literatura* (s. 303–319). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Futoma, A., Cebrat, J. (2006). Bogactwo kultury górali żywieckich. *W górach*, 3(9). <http://www.wgorach.com/?id=43182&locati>. [dostęp: 31.03.2015].
- Hall, E.T. (2005). *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Muza S.A.
- Kapuściński, R. (2007). *Lapidarium VI*. Warszawa: Czytelnik.
- Kastelik-Herbuś A. (2007). Żywieccy Zbójnicy w ludowych opowiadaniach. *Literatura Ludowa*, 4–5(51), 73–82.
- Lassiter, L.E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Młodzianowski, L. (2009–2012). Harnasiowy żywot – krótko, zwięźle i na temat. *Zbójnicki Szlak*. http://www.zbojnickiszlak.pl/index.php?menu=b&id_menu=145 [dostęp: 01.04.2015].
- Nagrody im. Oskara Kolberga „Za zasługi dla kultury ludowej”. <http://www.nagrodokolberg.pl/181> [dostęp: 21.08.2015].
- Niewiadomski, D. (2011). „Kocham ziemię beskidzką miłością wierną” – życie i twórczość Walerii Prochownik. *Kultura Ludowa.pl*. <http://www.kulturaludowa.pl/widok/163/2236> [dostęp: 24.07.2015].
- Ong, W.J. (2003a). Pismo a struktura świadomości. W: A. Mencwel, R. Sulima, G. Godlewski (red.). *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 368–380). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ong, W.J. (2003b). Psychodynamika Oralności. W: A. Mencwel, R. Sulima, G. Godlewski (red.). *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 191–202). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pietrowiak, K. (2014). Etnografia oparta na współpracy. Założenia, możliwości, ograniczenia. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 4(10), 18–37.
- Platon (2000). Fajdros. W: Platon. *Dialogi* (s. 5–37). Gdańsk: Wydawnictwo Tower Press.

- Prochownik, W. (2010). *Wcielenia. O kobietach prawie wszystko*. Żywiec: Towarzystwo Miłośników Ziemi Żywieckiej, Grupa Literacka „Gronie”.
- Prochownik, W. (2002). Johanino krzywda (wspomnieni z dzieciństwa). W: M. Jurasz (red.). *Na górskich posiadach* (s. 22–25). [b.m]: Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne „GROJCOWIANIE” z Wieprza.
- Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rappaport, J. (2013). Poza obserwacją uczestniczącą – etnografia oparta na współpracy jako innowacja teoretyczna. *Tematy z Szewskiej*, 1(9), 15–37.
- Swoboda, T. (2012). Przedmowa. W: G. de Nerval. *Śnienie i życie* (s. 1–5). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Wyka, A. (1993). *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

SUMMARY

Writing a life out. An ethnographic meeting with Waleria Prochownik – a writer from Sporysz district of Żywiec

“What is writing to Waleria Prochownik?” was the leading question for hours of conversation between me and the writer from Żywiec. The following paper is the outcome of our struggle to confront the writer’s views and feelings with thoughts of philosophers, historians, ethnologists, and writers I selected about the nature of writing. It is also an attempt to reflect on mutual understanding, following the main assumptions of collaborative ethnography inspired by methodological conceptions of Luke Eric Lassiter and reflections of Anna Wyka about social research through shared experience. The paper is the result of my field research in Żywiec carried out in 2013, 2014 and 2015.

Keywords: writing, collaborative ethnography, Żywiec/Sporysz, Waleria Prochownik, dialogue

ŁUKASZ KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Między *survey research* a obserwacją uczestniczącą: rozdarcia metodologiczno-tożsamościowe w polskiej etnologii/antropologii kulturowej w XXI wieku

W polskiej etnologii i antropologii kulturowej badania terenowe tracą znaczenie *spécialité de la maison* dyscypliny. Dzieje się tak z kilku istotnych powodów. Po pierwsze, wydaje się, że w systemie polskiej nauki są wyżej cenione – jako „bardziej naukowe” – metody sformalizowane (lub takie udające) oraz profesjonalny żargon metodologiczny uwzględniający słownictwo zapożyczone na przykład z socjologii („dobór próby”, „próba reprezentatywna”, „wywiad ustrukturyzowany” czy „semiustrukturyzowany”, „informator”, „respondent”, „badany”), które nie różnią od tych stosowanych w większości nauk społecznych¹. Po drugie, wielu adeptów naszej dyscypliny nie uważa „kontaktów z żywym człowiekiem” (Buchowski 2012: 96) za niezbędny element wytwarzania wiedzy. Jest to w głównej mierze rezultatem przemian strukturalnych oraz transformacji teoretycznej środowiska etnologicznego w Polsce, które zaczęły się w końcu lat 70. XX wieku, zaś ich apogeum przypadło na lata 90. tego samego stulecia. Z jednej strony, dyscyplina upowszechniła się na polskich uniwersytetach – najstarsze katedry w większości awansowały do rangi instytutów, a w ich nazwach stopniowo przywrócono słowo „etnologia” (którą od lat 50. XX w. zastępowała „etnografia”) i dodano antropologię kulturową. Pracę i możliwość kariery naukowej w zawodzie otrzymała większa liczba osób, zaczęto też kształcić znacznie więcej studentów i doktorantów. Z drugiej strony, nastąpiło zdecydowane otwarcie na intelektualne wpływy tzw. Zachodu, co umożliwiło rekonfigurację paradygmatu dyscypliny. Zantropologizowana etnologia polska wyszła w badaniach wielu swych reprezentantów poza „tradycyjne” (w tym przypadku koncesjonowane i konserwowane z przyczyn polityczno-ideologicznych

¹ Bardzo ciekawego opisu procesu stopniowej technicyzacji procedur badawczych i związanej z nią reifikacji oraz dehumanizacji „informatorów” w polskiej etnologii dostarcza Filip Wróblewski (2015).

w okresie PRL²) zainteresowania wiejsko-folklorystyczne³. Zbigniew Jasiewicz, opisując zachodzące ówczesnie zmiany, podaje, że dopiero w 1972 r. powołano Komisję Etnograficzną Komitetu Nauk Socjologicznych PAN, przekształconą w 1975 r. w samodzielny Komitet Nauk Etnologicznych PAN, dodając:

Dotychczasowa etnologia, z silnym w niej empiryzmem, sprowadzanym często do bezrefleksyjnego opisu i prezentacji kultury ludowej, odbierana była jednak przez część środowiska jako niechętna pluralistycznej wizji nauki i nowym teoriom (...). Termin „antropologia” stał się, już od końca lat 70. XX w., hasłem i programem atrakcyjnym przede wszystkim dla młodych etnologów, domagających się zmian w sposobie uprawiania tej dyscypliny (Jasiewicz 2006: 69).

Po trzecie wreszcie, problemem naszego środowiska jest brak poważniejszej debaty dotyczącej metodologicznej istoty naszej nauki w kontekście jej celów istnienia oraz tożsamości – dyskusji, której zasięg obejmowałby wszystkie ośrodki antropologiczne i która umożliwiłaby przekonanie o celowości naszych działań również reprezentantów innych dyscyplin, którzy np. oceniają nasze projekty badawcze. Na skutek tego cechuje nas stosunkowo niska świadomość metodologiczna (np. co do tego, że etnografia w socjologii jednak różni się od tej w antropologii) oraz niedostateczna refleksja nad transformacjami, które przeszła antropologia społeczno-kulturowa w Polsce oraz na świecie w ostatnich dekadach XX i na początku XXI wieku.

O ile w sferze teoretycznej od lat 70. XX wieku nasza dyscyplina zaczęła stopniowo zbliżać się do dominujących zachodnich nurtów antropologicznych i ogólnohumanistycznych, co zaowocowało olbrzymią różnorodnością rozwijanych zainteresowań badawczych, w tym również transdyscyplinarnych, o tyle pod względem podejść metodologicznych i wykorzystywanych metod badań pozostała ona pod silnym wpływem tych, które kładą większy nacisk na sformalizowane procedury niż na unikalną jakość uzyskiwanych informacji wynikającą z antropologicznych relacji z ludźmi. Ten stan rzeczy prowadzi do funkcjonowania w polskiej etnologii i antropologii kulturowej rozdarć tożsamościowych na tle metodologii rozumianej jako refleksja nad sposobem pozyskiwania i wykorzystania danych oraz konstruowania na ich podstawie twierdzeń i teorii. Na skutek istnienia głębokich różnic w sposobie wywoływania materiałów badawczych i wyprowadzania z nich uogólnień pojawia się bowiem pytanie, czy na pewno uprawiamy tę samą dyscyplinę nauki. Wszakże studia nad człowieczeństwem, jego społecznymi i kulturowymi uwarunkowaniami oraz emanacjami prowadzą przedstawiciele wszystkich nauk humanistycznych i społecznych,

² Jak pisze Zbigniew Jasiewicz „od etnografii, traktowanej jako nauka historyczna, oczekiwano w państwie, podporządkowanym ZSRR i prowadzącym indoktrynację ideologiczną, studiów nad społeczeństwami »pierwotnymi«, a przede wszystkim dokumentacji i upowszechniania wiedzy o kulturze ludowej” (Jasiewicz 2006: 68).

³ Nastąpił również znaczny rozwój studiów zagranicznych i pozaeuropejskich, które przed końcem lat 80. XX wieku były prowadzone przez nielicznych badaczy (zob. Dzięgiel red. 1987; Posern-Zieliński red. 1993; Buchowski 2012).

których zainteresowania w wielu miejscach się pokrywają. Zatem to w metodologii i jej oddziaływaniu na etykę, epistemologię i teorię pozostaje doszukiwać się tożsamości antropologii oraz etnologii. Nie tyle w pytaniu „co/kogo badać?”, ale „jak badać?”, aby móc wyodrębnić antropologiczną perspektywę i stworzyć antropologiczną teorię. Wychodząc od tego pytania, w niniejszym tekście pragnę porównać dwie główne metody⁴ badań terenowych stosowanych w naszej dyscyplinie w Polsce. Zestawienie to ma za zadanie zilustrowanie tezy, iż podejścia antropologiczne bywają w naszej nauce dyskryminowane.

Kilkakrotnie dawałem wyraz przekonaniu (Kaczmarek 2013, 2014), iż wśród metod badawczych, które szczególnie powinny być praktykowane w etnografii antropologicznej w celu „wywoływania wiedzy”, centralne miejsce powinna zajmować nieformalna obserwacja uczestnicząca, z naciskiem na zażyłe uczestniczenie. Terenowe procedury badawcze o wyższym stopniu sformalizowania wymagają aranżowania specjalnych okoliczności. Powinny być stosowane jedynie w celu zdobycia informacji niemożliwych do pozyskania za pomocą metod etnograficznych – tak aby nie utrudniać tworzenia interaktywnych relacji między partnerami badawczymi a badaczem. Jednak antropologia społeczno-kulturowa w Polsce nie posiada autonomii pozwalającej na stosowanie w pełnym zakresie jej koronnej metody badawczej oraz dojrzałości, która pozwoliłaby bronić jej przed zarzutami o brak naukowości (Kaczmarek 2013, 2014).

Badania terenowe uchodzą za najważniejszy sposób uzyskiwania danych w polskiej tradycji nauk etnologicznych i antropologicznych, i to do tej bliżej nieokreślonej metody odnosi się wyobrażenie „badań etnograficznych”. Wydaje się, że wspólny mianownik dla praktyk badawczych stosowanych w polskim środowisku etnologów i antropologów społeczno-kulturowych to pojmowanie etnografii jako każdej metody stosowanej po to, by uzyskać wiadomości z pierwszej ręki przez etnografa, etnograf zaś to ten, kto pracuje w terenie, by uzyskać dane użyteczne dla antropologicznych rozważań. Co ważne, w kontekście tożsamości dyscypliny w Polsce prowadzenie obserwacji uczestniczącej nie stanowi u nas warunku koniecznego dla uznania badań za etnograficzne. Jest to zagadnienie istotne wobec powszechności przeciwstawnej tendencji w ważnych środowiskach nauk społecznych, w tym zwłaszcza antropologicznych (na przykład świata anglosaskiego), z którymi jesteśmy zmuszeni – i zapewne chcemy – współpracować, dyskutować i tworzyć międzynarodową społeczność naukową.

Jak wiadomo, „teren” bywa obecnie rozumiany rozmaicie (zob. np. Buliński, Kairski 2010), a w niektórych przypadkach badań wręcz przeniósł się w sfery, w których nie dochodzi do bezpośrednich kontaktów z żywymi ludźmi (np. badania wytworów kultury w oderwaniu od jej twórców, niektóre badania

⁴ W zależności od kontekstu zarówno *survey*, jak i obserwacja uczestnicząca mogą być też traktowane jako techniki pozyskiwania danych badawczych. Jest tak, gdy skupiamy się na czysto praktycznych aspektach prowadzenia badań. W większości przypadków w niniejszym tekście traktuję je jednak jako metody z uwagi na wynikające z ich stosowania skutki dla postrzegania przedmiotu i podmiotu badań oraz płynące stąd wnioski.

ethnohistoryczne, badania treści Internetu, niektóre badania kultury jako tekstu; zob. Barański 2010; Majbroda 2014). Niemniej, jak sądzę, większość antropologów jest zgodna, iż powinno się prowadzić badania terenowe, gdy tylko to możliwe oraz że powinny mieć one charakter intensywnych, długotrwałych kontaktów z członkami badanych społeczności. Również ten warunek bywa rozmaicie spełniany. Dość wspomnieć, że z uwagi na ramy instytucjonalno-finansowe polskim etnografom trudno jest spędzić więcej niż miesiąc w terenie, ogromne kłopoty sprawia uzyskanie finansowania takich badań, a otrzymanie urlopu naukowego na prowadzenie „intensywnych i długotrwałych” studiów terenowych przez okres dłuższy niż dwa miesiące graniczy z cudem. Etnografowie zatrudniani są zazwyczaj w instytucjach, dla których ich podyktowane metodologią pragnienie spędzania długiego czasu w specyficznych miejscach jest niechętnie lub niezbyt dobrze rozumiane. Swoje badania prowadzą zwykle kosztem urlopu wypoczynkowego, także wtedy, gdy są one finansowane na mocy umów pomiędzy zatrudniającą ich jednostką a instytucją zewnętrzną i służą do powiększania dorobku parametrycznego tejże jednostki, za co otrzymuje ona później kolejne fundusze z budżetu państwa.

Jednak w obrębie środowiska etnologicznego nie ma zgody co do sensowności pewnych form pracy terenowej. Konsensus środowiskowy kończy się na dość ogólnym stwierdzeniu, iż „powinno się prowadzić badania terenowe”, za którym zaczyna się sfera, jak to ujął Aleksander Posern-Zieliński (2005) „eklektyzmu metodologicznego”. Nie ma bowiem porozumienia, co oznacza „intensywność” ani „długotrwałość”, dyskusje na temat praktykowania rozmaitych technik badawczych, jeśli się odbywają, nie prowadzą do budowy konsensusu wokół tożsamości dyscypliny, rzadko znajdują też odzwierciedlenie w publikowanych tekstach. Na potrzeby tego tekstu przejrzałem uważnie dziesięć ostatnich roczników najstarszego czasopisma etnologicznego w Polsce („Lud” za lata 2004–2014) i przekonałem się, iż dominują tam artykuły naukowe oparte głównie na literaturze, natomiast teksty napisane na podstawie badań terenowych często skonstruowane są tak, iż trudno się zorientować, jakimi metodami uzyskano materiały oraz czy dochodziło do uczestniczenia autorów w etnograficznych interakcjach z przedstawicielami badanych społeczności. Nie mogłem się też oprzeć wrażeniu⁵, że dla niektórych autorów sam fakt pobytu w badanych miejscowościach był tożsamy z prowadzeniem obserwacji uczestniczącej, a w ich tekstach przywoływane są głównie źródła zastane lub fragmenty sformalizowanych

⁵ Trudno uzyskać całkowitą pewność bez prześledzenia dorobku autorów oraz rozmowy z nimi. Pragnę tutaj zaznaczyć, iż nie jest moim celem „polowanie na czarownice” i imienne wskazywanie błędów metodologicznych oraz epistemologicznych w sytuacji, gdy omawiane publikacje wpisują się w rozpowszechnione praktyki środowiska badaczy terenowych – etnologów, kulturoznawców i folklorystów oraz przedstawicieli innych nauk społecznych – w Polsce. Ponadto, jak zaznaczyłem i próbowałem wyjaśnić gdzie indziej (Kaczmarek 2014), sam również stosowałem te praktyki. Dlatego też w omawianej analizie nie wskazuję odniesień do konkretnych artykułów, a jedynie wskazałem roczniki „Ludu”, na podstawie których wyrobiłem sobie opinie.

wywiadów prowadzonych przez ich studentów lub za pośrednictwem tłumaczy. Z kolei często w tekstach tych badaczy, o których wiadomo skądinąd, iż prowadzili obserwację uczestniczącą, okoliczność ta nigdzie nie znajduje uzasadnienia, a czasem nawet wzmianki.

Osobiście uważam, że etnografowie powinni mieć nieskrępowaną wolność uzasadnionego doboru metod prowadzenia badań i rozpowszechniania ich wyników w zależności od celu i okoliczności oraz ich zmiany w trakcie prowadzenia badań. Metodyka nie powinna wpływać negatywnie na jakość uzyskiwanych danych. Nawet jeden z głównych apologetów badań surveyowych, David de Vaos (2002: 7) przypomina: *Use the method: do not let it use you*⁶. Dlatego sądzę, iż w metodologicznie świadomym, refleksyjnym eklektyzmie nie powinno się dostrzegać nic zdrożnego, a w dobie „etnografii wielomiejscowej” wypadałoby go wręcz promować jako przedsięwzięcie trans- i interdyscyplinarne, pod warunkiem jednak, że w eklektycznym zbiorze metod i technik używanych przez antropologów poczesne miejsce zostanie przewidziane dla etnografii (zob. Marcus 1991; Marcus, Fisher 1986).

Największym problemem związanym ze świadomością i tożsamością tych polskich antropologów i etnologów, którzy zgadzają się, iż to etnografia powinna być podstawowym podejściem badawczym i epistemologicznym, jest w konsekwencji wspomnianych wyżej okoliczności niedostatek dyskusji na temat jej istoty. Jest to szczególnie dolegliwe w czasach, gdy mamy znacznie łatwiejszy dostęp do tekstów światowej antropologii, możliwość współpracy z antropologami i innymi naukowcami z wielu krajów świata oraz dogodność wyboru terenu badawczego w większości zakątków świata, nieograniczonego pozycją Polski w byłym bloku państw socjalistycznych i ograniczeniami administracyjnymi. Wydaje mi się, że dociera do nas coraz silniej, że nasze, bardzo ogólne i nie-dookreślone rozumienie etnografii jest niespójne z jej znaczeniami wypracowanymi przez tych antropologów, których ujęcia teoretyczne i opinie dotyczące badanych zjawisk chętnie cytujemy i nazywamy ich kluczowymi postaciami dla rozwoju dyscypliny.

Nie zabieramy głosu w międzynarodowych dyskusjach na temat etnografii, bo nie przeprowadziliśmy ich we własnym gronie; jeśli się one toczą, to w zaciszu gabinetów lub w gremiach prywatnych. Co więcej, większość z nas ogranicza refleksję metodologiczną do bardzo ogólnych wzmianek w publikacjach, chyba że jesteśmy zmuszeni do wyjaśniania zasadności wprowadzania „nowinek” metodologicznych, takich jak „autoetnografia”, „antropologia zaangażowana”, czy „antropologia u siebie”. Osoby, które prowadzą zajęcia z metod etnograficznych, rzadko na ten temat publikują i zabierają głos na konferencjach. Główna bolączka, wynikająca z milczenia nas, antropologów, na temat naszej metodologii, przejawia się w tym, że u niektórych reprezentantów nauk społecznych czy humanistycznych istnieje mniemanie, iż nasza dyscyplina nie dysponuje żadną własną wartościową metodą badawczą. Jest to dotkliwy problem, który – jak

⁶ „Użyj metody: nie pozwól jej użyć ciebie” (przeł. Ł.K.)

sądzę – może wpływać na ocenę antropologicznie zorientowanych projektów badawczych, zwłaszcza na etapie rozpatrywania wniosków o ich finansowanie z Narodowego Centrum Nauki, które stanowi obecnie główne (obok NPRH) krajowe źródło pieniędzy na badania podstawowe, a dla badań pozaeuropejskich – praktycznie jedyne.

Survey a etnografia

Kilkukrotnie dawałem już wyraz przekonaniu (Kaczmarek 2013, 2014), że w znacznej mierze sami – jako środowisko – ponosimy winę za funkcjonowanie stereotypów krzywdzących dla dużej części osób prowadzących badania etnograficzne. Z jednej strony przywiązujemy zbyt małą wagę do prowadzenia badań (niektórzy antropologowie wcale nie prowadzą badań terenowych rozumianych jako „kontakt z żywymi ludźmi”), a z drugiej, gdy je prowadzimy, to również dla części z nas obserwacja uczestnicząca – zdawałoby się „koronna” technika etnograficzna – nie wydaje się być wystarczająco naukowa i aby wzmocnić „wiarygodność” naszych badań (przynajmniej w sferze ich opisu) sięgamy po techniki i słownictwo innych nauk społecznych, a wśród najchętniej nauczanych i stosowanych przez nas metod uderza dominacja surveyu, a przynajmniej podejść do zbierania danych oraz ich analizy charakterystycznych dla tego rodzaju badań. Słowo „survey”, do czego wrócę później, nie doczekało się jednoznacznego tłumaczenia na język polski i dlatego nie jest ono używane, jednak wymiar semantyczny tego terminu w naukach społecznych wyczerpują rozpowszechnione w polskim ludoznawstwie praktyki polegające na systematycznym i planowym gromadzeniu przeglądowych danych dotyczących wyodrębnionych zagadnień w oparciu o przygotowane kwestionariusze i ankiety, a których rezultatem było możliwie pełne opisanie badanej społeczności czy kultury lub określonego występującego w niej zjawiska (zob. Wróblewski 2015: 112).

W kontekście prowadzonych przez mnie na Jamajce badań repetycyjnych, w których podążałem śladami West Indies Social Survey, ta sfera terminologiczna i metodologiczna okazała się niezwykle brzemienne dla moich przemyśleń dotyczących specyfiki naszej dyscypliny, warunków jej uprawiania i tożsamości „metodologicznej” jej reprezentantów (Kaczmarek 2013). Przede wszystkim stało się dla mnie jasne, iż survey i współczesna etnografia to określenia znajdujące się w dwóch różnych porządkach semantycznych. Rzecz jasna zwracał już na to uwagę sam Bronisław Malinowski w swoich *Argonautach Zachodniego Pacyfiku*, założycielskim tekście współczesnej antropologii, gdy pisał:

W niektórych rodzajach badań naukowych – zwłaszcza w tzw. „badaniach powierzchniowych” [w oryginale *survey work*, zob. Malinowski 1922: 17 – przyp. Ł.K.⁷] – podany jest, że tak powiem, doskonały szkielet ustroju plemiennego, ale

⁷ W tłumaczeniu tego konkretnego użycia słowa „survey” zdecydowałbym się na użycie wyrażenia „badania kwestionariuszowe”, w którym to kontekście kwestionariusz oznacza sfor-

brak mu „ciała i krwi”. Dowiadujemy się wiele o ramach strukturalnych danego społeczeństwa, ale nie potrafimy dostrzec czy uzmysłowić sobie realiów życia ludzkiego, regularnego przebiegu codziennych wydarzeń czy okolicznościowego ożywienia nastrojów w związku z jakimś świętem, ceremonią czy szczególnym wydarzeniem. Przy określaniu norm i prawidłowości tubylczego zwyczaju i uzyskaniu precyzyjnej dla nich formuły w oparciu o zebrane dane oraz tubylcze wypowiedzi dostrzegamy, że tej właśnie precyzji brak w rzeczywistym życiu, które nigdy nie podporządkowuje się ściśle żadnym regułom. Dane te muszą być przeto uzupełnione obserwacją, w jaki sposób dany zwyczaj jest wprowadzany w życie, zachowania się tubylców w procesie podporządkowania się regułom, tak dokładnie sformułowanym przez etnografa, a wreszcie obserwacją wyjątków, które niemal zawsze występują w zjawiskach socjologicznych (Malinowski 1981: 13–14).

Jednak jego spostrzeżenia zostały ukryte w polskim przekładzie, przez ostre krytyki wobec badań surveyowych nie tylko zostało stępione – uległo wręcz unicestwieniu. Sposób przetłumaczenia tego fragmentu przez Barbarę Olszewską-Dyoniziak i Sławoja Szynkiewicza zasługuje na słowo komentarza w duchu etnohistorycznych dociekań Marshalla Sahlinsa – zakładam, że Tłumacze doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że słowo „survey” może mieć wiele znaczeń. Spośród nich wybrali jednak formułę tłumaczenia „badania powierzchniowe”, która z jednej strony, przez skojarzenie z powierzchownością, oddawała w jakiś sposób ducha oryginału, z drugiej jednak strony nie naruszała pozycji najbardziej rozpowszechnionej w ówczesnych polskich badaniach etnograficznych metody pozyskiwania danych terenowych, czyli „surveyopodobnych” badań kwestionariuszowych. Mogę jedynie spekulować, iż miało to na celu pozostawienie *status quo* i domyślać się, co by się działo, gdyby już wtedy, używając autorytetu

malizowaną procedurę badawczą – zbiór wstępnie założonych zagadnień badawczych oraz instrukcję dotyczącą metod zbierania materiałów. Badania sondażowe czy sondaże statystyczne w 1922 r. nie były jeszcze bardzo rozpowszechnione i nie sądzę, by takie znaczenie słowa „survey” miał Malinowski na myśli, a jego uwaga raczej była związana z badaniami prowadzonymi przez prekursorów antropologicznych badań terenowych (zob. wzmianka o Haddonie, Riversie i Seligmanie w: Malinowski 1922: 3; ponadto jako osoba, która w tym czasie była silnie związana z brytyjską antropologią, Malinowski musiał się świetnie orientować w charakterze „wielkich surveyów etnograficznych”, które były organizowane w różnych zakątkach imperium oraz na Wyspach Brytyjskich, a które charakteryzowały się dążeniem do uniformizacji danych oraz kryteriów i metod ich pozyskiwania – zob. Dirks 2002, Urry 1984, 2001, Stocking Jr. 2001). Warto przypomnieć, iż Malinowski uważał, iż „survey” powinien stanowić pierwszy, wstępny etap badań etnograficznych: „Zbierając krótko wyniki naszego omówienia: pierwszy zasadniczy postulat metodologiczny głosi, że każde zjawisko winno być badane w możliwie najszerszym zakresie konkretnych przejawów oraz poprzez wyczerpujący przegląd [survey – przyp. Ł.K.] szczegółowych przykładów. Jeśli to możliwe, rezultaty powinny być ujęte w formie kart synoptycznych, które służą nam zarówno jako instrumenty badawcze, jak też jako dokumentacja etnograficzna. Posługując się taką dokumentacją oraz poprzez studium konkretnów można przedstawić w sposób przejrzysty ogólne ramy kultury tubylców w najszerszym tego słowa znaczeniu oraz strukturę ich społeczeństwa. Metodę tę można by nazwać *metodą statystycznej dokumentacji* na podstawie konkretnych, świadectw” (Malinowski 1981: 47–48; wyróż. oryg.).

Malinowskiego, przeprowadzili krytykę podejść kwestionariuszowych, tłumacząc dosłownie tekst założycielski nowoczesnej etnografii lub chociażby zamieszczając komentarz dotyczący wybranego w tym fragmencie⁸ sposobu tłumaczenia terminu kluczowego dla zrozumienia całości „Wstępu”.

Słowo „survey” nie doczekało się jednoznacznego przekładu na język polski, prawdopodobnie dlatego, iż już na gruncie języka angielskiego jest bardzo wieloznaczne (de Vaus 2002: 1). Badania „surveyowe” w zależności od ich kontekstu i metodyki pojawiają się w tłumaczeniach na polski na przykład jako „badania ankietowe”, „badania sondażowe”, „badania przeglądowe”, „pomiar” (np. kartograficzne), „obmiar”, „przeгляд” (np. inwentarza czy wojsk), „spis”, „badania dokumentacyjne”.

Wobec historycznie najbardziej rozpowszechnionej oraz hegemonicznej metody badawczej w polskiej etnologii, jaką jest *survey*, wobec wiedzy, w jakiej formie jest on najczęściej stosowany, proponowałbym jako tłumaczenie „badania kwestionariuszowe”. Mam tu na myśli wszelkie formy badań społecznych prowadzonych na pewnej próbie populacji, głównie przy użyciu zestandaryzowanego narzędzia badawczego, takiego jak ankieta czy innego rodzaju kwestionariusz, mających na celu zgromadzenie danych służących dokonaniu analizy porównawczej lub syntezy. Polscy etnologowie prowadzą głównie badania jakościowe, wykorzystując charakterystyczne dla *surveyu* techniki, takie jak: wywiad (semiustrukturyzowany, ustrukturyzowany, czasem pogłębiony), porównawcze studia przypadku (np. mikrohistorie, biografie, biografie rodzinne), analiza treści, które bywają uzupełniane – lub nie – obserwacją o charakterze nieuczestniczącym. Obserwacja uczestnicząca, w której to właśnie „uczestniczenie” jest warunkiem podstawowym dla posługiwania się nazwą tej techniki, występuje zaskakująco rzadko⁹. A to właśnie ta technika jest cechą wyróżniającą badań, które współcześnie nazywamy „etnograficznymi”. Obecnie termin „etnografia” ma również szereg rozbieżnych znaczeń, ale w rozumieniu rozpowszechnionym w metodologii anglosaskiej, po którą tak często dziś sięgamy (najpopularniejszym podręcznikiem używanym w kształceniu polskich studentów etnologii jest *Ethnography: Principles in Practice* socjologów Martyna Hamersleya i Paula Atkinsona, przetłumaczony na polski przez Sławka Dymczyka jako *Metody badań terenowych*, żeby uniknąć – niepotrzebnie – dyskusji wokół znaczenia słowa

⁸ Tłumacze wydania polskiego przekładali słowo *survey* na rozmaite sposoby: i tak we wstępie na stronie 30 określenie *some such survey* jest przełożone jako „przeгляdy czy zestawienia tego rodzaju”, na stronie 40, 42 i 48 jako „przeгляд”, bez wskazania, iż Malinowskiemu chodziło o pewną technikę badawczą, a w kolejnym akapicie na stronie 48 określenie *survey work* jest tłumaczone już jako „badania powierzchniowe”.

⁹ Metodologiczne wyjątki od tej reguły proponują głównie ci polscy badacze, którzy mieli możliwość długotrwałej eksploracji wśród przedstawicieli badanych środowisk lub powrotów (re wizyt) w teren. Inaczej mówiąc, są to te osoby, które nawiązały relacje zażyłości społecznej ze swoimi partnerami badawczymi i mogły wykroczyć poza wstępny etap prowadzenia badań polegający na gromadzeniu podstawowych danych pozwalający na zdobycie wstępnej orientacji na temat interesujących ich zjawisk (zob. np. Bloch 2011, 2014; Kaczmarek 2013; Kafar 2013; Rakowski 2009; Schmidt 2009; Stanisiz 2014).

„etnografia”, Dymczyk 2001: 318), występuje ona jako metoda wymagająca przeprowadzenia obserwacji uczestniczącej. Takie rozumienie „etnografii” cechuje jednak przede wszystkim antropologów społeczno-kulturowych. W ogromnym zbiorze pt. *Ethnography* zredagowanym przez Alana Brymana (2001), w którym zebrano rozważania na temat tej metody kilkudziesięciu autorów (poczynając od Franza Boasa, przez socjologa Johna Urry’ego, po artykuły wielu badaczy społecznych, w tym antropologów), to właśnie tak rozumiana praktyka etnograficzna uzyskała niemalże kompletną dominację (zob. Bryman 2001).

Żyjemy w ciekawych czasach, gdy jesteśmy zmuszeni zaakceptować zachodocentryczne „hierarchie wiedzy” (Buchowski 2012): pisać nasze projekty badawcze po angielsku, żeby mogły one zostać poddane anglojęzycznym recenzjom (wymogi NCN) i dowodzić wartości naszego dorobku naukowego przez wykazywanie „międzynarodowych” publikacji, dlatego warto uświadomić sobie, że rozpowszechnione w naszym kraju rozumienie etnografii może nie pokrywać się z tym, którym wykazują się osoby oceniające nasze publikacje i projekty badawcze (może to działać w dwie strony: wnioski osób, które promują obserwację uczestniczącą, mogą zostać odrzucone przez własnych, polskich kolegów, którzy uważają, że np. „pobyt badawczy jest zbyt długi” albo że „nie zaplanowano przeprowadzenia wystarczającej liczby wywiadów”, tudzież, że „nie odniesiono się do reprezentatywności badawczej grupy”¹⁰). Ma to tym większe znaczenie, iż coraz częściej sami określamy się już nie jako „etnolodzy”, lecz jako „antropolodzy”, w pewnym sensie redefiniując swoją tożsamość dyscyplinarną, w którym to procesie wpływy hegemonicznej antropologii anglosaskiej mają niebagatelne znaczenie (Kaczmarek 2013, 2014). Pragnę przypomnieć, że przytłaczająca większość – również polskich – autorów upatruje źródeł specyfiki antropologii anglosaskiej w rewolucji dokonanej za sprawą Polaka, Bronisława Malinowskiego. Paradoksem jest, iż w naszej dyscyplinie w Polsce jego postulaty przeszły niezauważone lub uległy marginalizacji wobec hegemonii podejść surveyowych. Dlatego w tym miejscu wzywam do urefleksyjnienia procesu negocjowania naszej tożsamości, czego wyrazem powinna być głęboka dyskusja nad naszymi podejściami badawczymi oraz używanym słownictwem.

Biorąc pod uwagę historię badań społecznych, które w języku angielskim określane są mianem *surveys* (np. Bulmer i in. 1991; dla starszych badań tego typu zob. Dirks 2002, Urry 2001) oraz etymologię tego słowa (łac. *super-* + *videre*), być może powinno się tłumaczyć to słowo na język polski np. jako „przegląd”, ale takie użycie omawianego terminu (np. jako badania przeglądowe) nie jest upowszechnione w polskiej etnologii, w ramach której często niezwykle trudno się zorientować, czy ma się do czynienia z badaniami typu „surveyowego” (kwestionariuszowego), czy z etnografią, której wybijającą się cechą charakterystyczną w antropologii od czasu Malinowskiego jest „zanurzenie się w badanym

¹⁰ Są to cytaty z anonimowych opinii ekspertów i recenzentów NCN dotyczących różnych projektów badawczych, które dostałem do wglądu dzięki uprzejmości autorów tych wniosków (archiwum autora).

środowisku”. Zwykle nie wiadomo także, czy podjęto jakiekolwiek próby przeprowadzenia badań etnograficznych w ramach dokonywanego przez etnologów surveyu. Warto jednak zaznaczyć, że „badania sondażowe” są techniką obecnie najchętniej stosowaną w badaniach społecznych i to zwłaszcza ilościowych, i to właśnie one w języku angielskim najczęściej są dziś nazywane właśnie *surveys* (dla British English) albo *polls* (dla American English). W celu uzasadnienia tego przekonania sięgnąłem po popularny podręcznik Davida de Vausa pt. *Surveys in Social Research* (de Vaus 2002). Opisuje on survey następująco:

Survey nie jest tylko szczególną techniką gromadzenia informacji: szeroko używane są kwestionariusze, lecz także inne techniki, takie jak strukturyzowane i pogłębione wywiady, obserwacja, analiza treści itd., mogą być używane w badaniu surveyowym. Wyróżniającymi się cechami surveyów są forma danych i metoda analizy.(...)

Survey charakteryzuje się ustrukturyzowanym, czyli systematycznym zestawem danych, które nazywam siatką danych zestawiającą zmienne wobec przypadków (*variable-by-case data grid*¹¹). To oznacza, że zbieramy informacje o tych samych zmiennych, czyli właściwościach o co najmniej dwóch (zwykle o wiele więcej) przypadkach i kończymy, uzyskując siatkę danych. W tabeli każdy rząd reprezentuje przypadek (osobę), a każda kolumna przedstawia zmienną, czyli informację zebraną na temat każdego przypadku. Stąd tego samego rodzaju informacja jest uzyskiwana o każdym przypadku, przypadki są bezpośrednio porównywalne i na zakończenie uzyskujemy ustrukturyzowany, czy też „prostokątny” zestaw danych (...)

Siatka danych zawierająca zestawienie zmiennych wobec przypadków jest fundamentalna dla analizy surveyowej, która opiera się na porównaniu przypadków. To właśnie ta metoda analizy danych jest drugą wyróżniającą się cechą surveyów (...)

W jakimkolwiek poszczególnym stadium można używać całego szeregu metod badawczych. Na przykład studium na temat przyczyn konfliktów w przemyśle może obejmować survey na temat postaw zarządzających i pracowników, studium przypadku jednego ze strajków czy jednej z fabryk oraz eksperyment, w którym grupy zatrudnionych pracują w różnych warunkach, by przekonać się czy ma to wpływ na częstotliwość konfliktów (...)

Techniki pozyskiwania danych przy użyciu którejkolwiek z tych metod mogą się znacząco różnić. W surveyu możemy obserwować każdy z przypadków, przeprowadzać z każdym wywiad, wręczyć ankietę itd. (...)

Podsumowując, badanie surveyowe jest jedną z metod zbierania, organizowania i analizowania danych. Odpowiednie dane mogą być zbierane za pomocą różnorodnych technik, a w wielu badaniach może się okazać celowe użycie szeregu metod badawczych (de Vaus 2002: 2–4).

¹¹ To autorska nazwa wymyślona przez Davida de Vausa na starą, dobrą tabelę zestawienia danych, w której w kolumnach wpisywane są zmienne a w rzędach badane przypadki (kategorie), a każda komórka zawiera odpowiedź (albo wartość) poszczególnych przypadków wobec specyficznych zmiennych (zob. de Vaus 2002: 1–2).

Zakończenie. Etnografia w antropologii społeczno-kulturowej

Paul Rabinow już w latach 70. napisał wprost:

Antropologiczne badanie to nie zestaw kwestionariuszy, które są rozdawane, wypełniane i zbierane. Większość czasu pochłania antropologowi oczekiwanie na informatorów, załatwianie spraw, picie herbaty, spisywanie genealogii, występowanie w roli rozjemcy w przypadku bójek, lub kierowcy (zadreczanego prośbami o podwiezienie), daremne podejmowanie prób prowadzenia rozmów towarzyskich – a wszystko to w ramach kultury innych ludzi. Nieadekwatność pojmowania zostaje nieustannie ujawniana i jest doświadczana przez innych (Rabinow 2010 [1977]: 130).

Z kolei James Clifford w swoim artykule zamieszczonym w *Wirting Culture* stwierdził, że:

Antropologiczne badania terenowe są przedstawiane zarówno jako naukowe „laboratorium”, jak i osobisty „obrzęd przejścia”. Te dwie metafory w miły sposób ujmują niemożliwe próby dyscypliny, by połączyć praktyki obiektywne i subiektywne. Do niedawna ta niemożliwość była maskowana przez marginalizowanie intersubiektywnych założeń badań terenowych przez ich wykluczanie z poważnych etnograficznych tekstów, relegowanie ich do wstępów, wspomnień, anegdot, wyznań itd. Ten zestaw dyscyplinarnych zasad ostatnimi czasy ustępuje. Nowa tendencja do nazywania informatorów i pełniejszego ich cytowania oraz wprowadzania osobistych elementów do tekstu odmiennie dyskursywnie strategie etnografii oraz formę jej autorytetu (Clifford 1986: 109).

Z powyższych cytatów wynika, iż również w antropologii anglosaskiej uwidaczniały się omawiane przeze mnie problemy¹². Coraz powszechniejsza refleksyjność, a ściślej autorefleksyjność antropologów, doprowadziła do przewartościowania etnografii i ponownego wyeksponowania w niej roli obserwacji uczestniczącej. Przestała ona być postrzegana jedynie jako technika pozwalająca zebrać w terenie jakieś informacje, materiały, umożliwiające wgląd w kulturę Innego, a zaczęła być interpretowana jako klucz do zrozumienia człowieczeństwa zarówno napotkanych w terenie ludzi, jak i badacza, prowadząc go do uzyskania pogłębionej refleksji na temat własnej kultury i środowiska, własnej biografii oraz empatycznego doświadczenia, iż losy innych ludzi mogą być równie złożone jak jego własne. Z tego powodu większą uwagę zaczęto zwracać na sposób traktowania poznanych ludzi i ich świata w etnograficznych, a coraz częściej również autoetnograficznych opisach, a także unikać narracji ukrywających badacza za fasadą zdystansowanej naukowości, która czyniła go niewidzialnym,

¹² Zob. też Okely (ed.) 1992 i Watson (ed.) 1999 odnośnie do podobnych dyskusji w obrębie antropologii brytyjskiej oraz, na gruncie amerykańskim, np. Clifford 1986; Gupta, Ferguson 1992; Herzfeld 2004; Marcus 2004; Geertz 2000 i uwagi Renato Rosaldo przytoczone przez Jamesa Clifforda (1997: 351) o *deep hanging out* jako praktyce zapewniającej interaktywną „głębnię” badań etnograficznych, gdy nie można ich prowadzić w warunkach *extended co-residence* (długotrwałego pobytu terenowego); moja interpretacja *hanging out*: Kaczmarek 2013.

wszechwiedzącym podmiotem lirycznym. Autorzy coraz śmielej przyznają się do charakteru swoich relacji w terenie, ze spotkanymi tam ludźmi, dzięki którym mogli zrealizować cele swoich pobytów (w tym również do zażyłości). Opisują też złożoność tych relacji wynikającą z różnic w traktowaniu społecznych statusów w obrębie relacji władzy wynikających np. z traktowania wieku, płci, zawodu, cech etno-rasowych, czy uwarunkowań politycznych. Zaczęto otwarcie mówić o tym, iż powodzenie naukowe badań etnograficznych nie ma związku z realizacją postulatów reprezentatywności badanej puli populacji oraz nie zależy od zdobycia założonej wcześniej liczby wywiadów (np. Okely 1992; Watson ed. 1999; Herzfeld 2007; Khosravi 2010). Niemniej, otwarcie przedstawiając w moich projektach badawczych zamiar praktykowania tak rozumianej etnografii, liczę się z tym, iż zostaną one odrzucone przez recenzentów reprezentujących moją własną dyscyplinę lub nauki pokrewne.

Nie odrzucam jednak możliwości brania udziału w badaniach surveyowych, zwłaszcza w uznaniu potrzeby prowadzenia projektów zespołowych. Dopominam się jednak, by w tego rodzaju badaniach prowadzonych przez etnografów zapewnić miejsce dla właściwej realizacji badań charakterystycznych dla ich dyscypliny, rozwijanej w niej teorii i metodologii. Dlatego też uważam, że niezbędnie potrzebna jest w Polsce rzetelna dyskusja na temat miejsca antropologii społeczno-kulturowej i sposobu zapewnienia możliwości prowadzenia jej metodami badań.

Literatura

- Barański, J. (2010). *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielenin-Lenczowska, K. (2015). *Spaghetti z ajwarem. Translokalna codzienność muzulmanów w Macedonii i we Włoszech*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bloch, N. (2011). *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bloch, N. (2012). Poza integracją. Separacja jako uchodźcza strategia adaptacji, postkolonialny model społeczeństwa mnogiego i indyjski multikulturalizm. W: M. Buchowski, J. Schmidt *Imigranci. Między integracją a izolacją* (s. 171–186), „Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN” nr 18. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Bloch, N. (2014). Przegrzanie autentycznością. Pomiedzy swojskością a obcością w wielozmysłowym doświadczaniu Indii przez turystów trampingowych. *Lud*, 98, 181–204.
- Bourdieu, P. (2007). *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*. Przeł. W. Kroker, Kęty: Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki.
- Bryman, A. (2001). Introduction: A Review of Ethnography. W: A. Bryman (ed.) *Ethnography*, (pp. ix–xxi). London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Bulmer, M., Bales, K., Sklar, K.K. (red.) (1991). *The Social Survey in Historical Perspective, 1880–1940*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchowski, M. (2012). *Etnologia polska: historie i powinowactwa*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Buliński, T., Kairski, M. (red.) (2011). *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo UAM.

- Burawoy, M. (2003). Revisits. An outline of a theory of reflexive ethnography, *American Sociological Review*, 68, 645–679.
- Chulek, M. (2012). Nubijczycy Kenijscy z Kibery. Strategie budowania zbiorowej identyfikacji. *Lud*, 96, 227–248.
- Clifford, J. (1986). On Ethnographic Allegory. W: J. Clifford, G. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. (pp. 98–121). Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J., Marcus, G.E. (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Dirks, N.B. (2002). *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. New Delhi: Permanent Black.
- Dzięgiel, L. (red.) (1987). *Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej*. Wrocław: PTL.
- Evans-Pritchard, E.E. (1940). *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, C. (1995). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Harvard: Harvard University Press.
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1992). Beyond „Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 1(7), 6–23.
- Hamersley, M., Atkinson, P. (2001). *Metody badań terenowych*. Przeł. S. Dymczyk, Poznań: Zysk i S-ka.
- Herzfeld, M. (2007). *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*. Przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przeł. M.M. Piechniaczek, Kraków.
- Jasiewicz, Z. (2006). Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową. *Nauka*, 2, 65–80.
- Kaczmarek, Ł. (2013). Antropologiczna rewizyta terenowa. Etnografia zagrożona systemowo. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 2(19), 17–41.
- Kaczmarek, Ł. (2014). Teoria upudrowana. Wyobrażenia o etnografii a praktyki badawcze antropologii polskiej. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 2(21), 115–142.
- Kaczmarek, Ł., Ładykowski, P. (2012). Ethnographic Training in Boderland: Students Fieldwork, Serendipities, and Tight limits of Polish University System, „Cargo”. *Journal for Cultural and Social Anthropology*, 1–2(10), 99–117.
- Kafar, M. (2013). *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Khosravi, S. (2010). *‘Illegal’ Traveller: An Auto-Ethnography of Borders*. Basingstoke and New York: Palgrave MacMillan.
- Malinowski, B. (1981) [1922]. *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, *Dziela*. t. 3, Warszawa [Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise, and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: George Routledge & Sons Ltd. 1922].
- Marcus, G.E. (2004). *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Okely, J. (1999). Anthropology and autobiography: Participatory experience and embodied knowledge. W: J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and autobiography*, (pp. 1–28). London and New York: Routledge.
- Posern-Zieliński, A. (2005). Polish Anthropology Under Socialism: Intellectual Traditions, the Limits of Freedom, and New Departures. W: C. Hann, M. Sarkany, P. Skalnik (eds.). *Studying People in People’s Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*, (pp. 109–128). Munster, LIT Verlag.

- Rabinow, P. (1977). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań w Maroku*. Przeł. K. Dudek, S. Sikora, Kęty.
- Rakowski, T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Robotycki, Cz. (1992). *Etnografia wobec kultury współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rosaldo, R. (1986). From the Door of My Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. W: Clifford J., Marcus G.E. (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, (pp. 77–97). Berkeley: University of California.
- Schmidt, J. (2009). *Nowe tożsamości w czasach transformacji europejskich. Imigranci z Polski w Niemczech*. Poznań: NEWS-Witold Nowak.
- Stanisz, A. (2014). *Rodzina made in Poland. Antropologia pokrewieństwa i życia rodzinnego*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Stocking, Jr. G.W. (2001). The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: A. Bryman (ed.) *Ethnography. Sage Benchmarks in Research Methods*, (pp. 3–47). London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage.
- Szacki, J. (1981). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Urry, J. (1984). Englishmen, Celts and Iberians: The Ethnographic Survey of the United Kingdom, 1892–1899. In: G. Stocking (ed.). *Functionalism Historicized (History of Anthropology II)*. (pp. 83–105). Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Urry, J. (2001). 'Notes and Queries on Anthropology' and Development of Field Methods in British Anthropology. In: A. Bryman (ed.) *Ethnography, Sage Benchmarks in Research Methods*, (pp. 101–127). London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage.
- Watson C.W. (ed.) (1999), *Being There: Fieldwork in Anthropology*, London, Sterling, Virginia.
- Vaus de, D. (2002). *Surveys in Social Research*. 5th Edition. London: Routledge.
- Vaus de, D. (2002). *Analyzing Social Science Data: 50 Key Problems in Data Analysis*. London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage.
- Wróblewski, F. (2015). Indeksy etnograficzne w polskiej praktyce badawczej XX w., *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 1, 108–132.

SUMMARY

Between survey research and participant observation: Identity and methodological ruptures in Polish ethnology / cultural anthropology in the 21st century

Polish ethnology undergoes persistent transformation as a result of theoretical, methodological and epistemological influences from world anthropologies. While in theory it has substantially shifted towards the main stream socio-cultural anthropology, many Polish ethnologists still cultivate formalised methodological approaches developed in the first half of 20th century in Poland, symbolised by a survey. Ethnography understood as an endeavour to obtain an insight into a people's culture, largely by means of long-lasting participant observation and deep hanging out still struggles for recognition as "scientific enough" while survey approach described in a formalised and quasi-quantitative way dominates students' training and successful research grants applications. Such a situation highlights the rupture in the identities of Polish ethnographers who feel that discrimination of a participant observation by their own colleagues hinders their struggle to make anthropology an autonomous and publicly recognised discipline in Poland.

Keywords: ethnography, survey, fieldwork, participant observation, questionnaire

ZOFIA SOKOLEWICZ
Uniwersytet Warszawski

Badania terenowe jako gwarancja empiryzmu antropologii?

Komentarz do artykułu Łukasza Kaczmarka *Między survey research a obserwacją uczestniczącą: rozdarcia metodologiczno-tożsamościowe w polskiej etnologii/antropologii kulturowej w XXI wieku*

Refleksja nad sposobami dochodzenia do wiedzy i ustalania ich prawomocności towarzyszy niezmiennie wszystkim badaczom. Kolejne pokolenia ponawiają pytania o zasady naszego poznania, ich skuteczność w drodze dochodzenia do prawdy. Pytania mogą być nieco inaczej sformułowane, ale zwykle chodzi o to samo: czy wiedza jest nam objawiona – w słowie, obrazie, dźwięku, w piśmie lub we śnie – tak jak objawia się muzyka niektórym Indianom Ameryki Południowej – czy dochodzimy do niej metodą prób i błędów lub jeszcze inaczej. Czy sposób ujmowania jej w słowa jest ścisły? Jak przebiega nasze rozumowanie?

W czasie moich studiów w latach 50. XX wieku pasjonowaliśmy się metodologicznym indywidualizmem Karla Raimunda Poppera. Jego *Nęcza Historycyzmu* była antidotum na marksistowską dialektykę i teorię formacji gospodarczo-społecznych. Intrygował mnie problem indukcji i empiryzmu. To dzięki wyjazdowi do Londynu Jerzego Giedymina (UAM 1957/8) kontakt z Popperem zaowocował rozwojem filozoficznej grupy Jerzego Kmity, Leszka Nowaka, Jerzego Topolskiego i pośrednio przyczynił się – choć dopiero po wielu latach – również do intensyfikacji refleksji metodologicznej w etnografii (W.J. Burszta). Pytania o prawomocność naszej wiedzy dotyczą także wiedzy pochodzącej z badań terenowych, jednego z fundamentów antropologii. I dlatego rozważania Łukasza Kaczmarka są ważne dla nas wszystkich.

Do każdej nowej teorii podchodziliśmy emocjonalnie. Wspominałam już kiedyś rozmowę z Lucy Mair, znakomitą afrykanistką, wierną uczennicą Bronisława Malinowskiego w LSE (Sokolewicz 2011: 324). Opowiadała mi z wielkim podnieceniem o tym, jak po pojawieniu się Malinowskiego w LSE i ogłoszeniu jego metody, studenci poszli gromadnie King's Rd. do Hyde Parku, gdzie

przedstawiał swoje tezy. Wszyscy sądzili, że dzięki intensywnym badaniom terenowym została odkryta empiryczna metoda dochodzenia do prawdziwych rezultatów, zbliżenia się do prawdy o Człowieku. Byli przeciw ówczesnym autorytetom: Jamesowi G. Frazerowi i Charlesowi G. Seligmanowi. Sama mogłam obserwować w 1958 roku żywiołowe reakcje studentów London School of Economics and Political Science po grudniowym wykładzie Edmunda R. Leacha, opublikowanym później w *Rethinking Anthropology* (Leach 1961), w którym zakwestionował szereg tez Malinowskiego. Pamiętam też lata 70. XX wieku w Polsce, gdy młodzi gniewni, na spotkaniach w Skawicy (Benedyktowicz, Robotycki 1985), a także przy każdej innej okazji, głosili prawdę strukturalizmu, semiotyki i fenomenologii. Były to gorące dyskusje, niezmiernie krytyczne wobec pokolenia profesorów, zarówno wobec metody Kazimierza Moszyńskiego, jak i Kazimierza Dobrowolskiego, może więc dlatego najostrzejsze w Krakowie.

W ferworze dyskusji nie zauważono, że metody obu tych uczonych zostały wypracowane w różnych celach, tak aby uzyskać odpowiedzi na pytania odmienne od tych, które interesowały młodych gniewnych polskich uniwersytetów. Pytam więc – czy jest metoda dobra na wszystko? Na wszystkie możliwe pytania? I czy jest tylko jedna metoda badań terenowych?

Pytania zadawane przez Moszyńskiego dotyczyły genezy. Ważny był dla niego czas długi. Dobrowolski zajmował się badaniem procesu historycznego, w jego trwaniu szukał odpowiedzi na mechanizm zmian, interesował go czas ściśle określony, raczej średni lub wręcz krótki. Stosowanie metody Moszyńskiego do badań nad zmianą kulturową było błędem. Podobnie byłoby w odwrotnej sytuacji. Z jedną i drugą metodą łączyły się badania terenowe. W każdym z przypadków inaczej rozumiane. Nawiazywałam do tego, opisując dyskusje nad kolejnymi kwestionariuszami do Polskiego Atlasu Etnograficznego w 1953 i 1954 roku (Sokolewicz 1993: 130–131; 2010: 24, 26). Pytania kwestionariuszy były więc różne, bo inne były cele podjętego badania. I dlatego może różne raporty typu *survey* opracowywane są według odmiennych kwestionariuszy. A praca z kwestionariuszem nie wyklucza obserwacji uczestniczącej.

W interesującej prezentacji na Kongresie PIA Tarzycjusz Buliński (2013), wskazując na różnice między teoriami kultury (lub raczej orientacjami filozoficznymi stanowiącymi o założeniach w różnych teoriach), twierdził, że to, co je łączy, to są badania terenowe. To prawda, ale niepełna. W każdej z omawianych teorii (orientacji) badania te były inaczej rozumiane. Wymienię tu tylko jedną, choć podstawową, różnicę w sposobie traktowania rozmówców: przedmiotowo lub po partnersku. I choć funkcjonalizm nie do końca przewyciężył brak podmiotowości rozmówcy, wynikający ze wskazania Emila Durkheima, by badać stosunki społeczne jak rzeczy, to jednak jest on (badany, obserwowany, rozmówca) obecny zarówno w *Argonautach Zachodniego Pacyfiku*, jak i *Ogrodach Koralowych*. Było to skutkiem dążenia Malinowskiego, aby antropolog mówić w imieniu krajowców, niekoniecznie wysuwając ich na pierwszy plan, ale też nie ukrywając ich obecności. Dziś my chcielibyśmy oddać głos im samym. Ta prosta

konstatacja zabrała nam sporo czasu. I jest brzemienna w skutki. Również w podejściu do badań terenowych.

Czy obserwację uczestniczącą uratuje zażyłość? Mam w pamięci doświadczenie Joy Hendry, która – zaprzyjaźniona ze swoją tłumaczką, przewodniczką i – jak sądziła – przyjaciółką – Japonką, przekroczyła w odczuciu tej ostatniej pewną granicę bliskości, co zdecydowało o zmianie charakteru ich relacji. Każda kultura ma swoje rozumienie przyjaźni, zażyłości (Hendry 1992). Wprowadzone intuicyjnie przez Kaczmarską pojęcie „zażyłości” zasługuje niewątpliwie na głębsze zastanowienie się. Teren to nie tylko teoria, ale i życie badacza. I chodzi tu też o to, czy jesteśmy skłonni żyć w terenie podobnie do sposobu życia badanej społeczności czy też nie możemy zrezygnować z pewnych nawyków naszej kultury. W latach 50. i 60. XX wieku za dobrą i skuteczną praktykę badawczą uważano wyjazdy z rodziną. Dokumentują ją książki żon badaczy: Rosemary Firth, Laury Bohannon, Elizabeth Bowen i wielu innych. Rodzina antropologa pomagała mu „upodobnić” się do badanych, miał te same troski jako mąż i jako ojciec rodziny jak jego badani. Ponadto pozwalało to na uniknięcie kłopotliwych nieraz związków z miejscowymi kobietami. Moi koledzy z seminarium w LSE wielokrotnie przytaczali, ze znaczącym przymrużeniem oka, powiedzonka o skłonnościach niektórych antropologów do czarnych kobiet lub krytykując ich przyzwyczajenia do wygód cywilizacji, w tym np. korzystanie z pobliskich hotelików i dojeżdżanie „do terenu” lub rozbijanie namiotów z dala od zgiełku badanej wsi. Jeszcze w 1964 roku byłam świadkiem, jak na seminarium Claude Lévi-Strauss odpytywał powracającą z badań koleżankę, czy posługiwała się osobnymi, zarezerwowanymi tylko dla niej, naczyniami do mycia i jedzenia czy też korzystała ze wspólnych z rodziną, u której mieszkała. Teren to przecież też spanie, jedzenie, higiena intymna, seks... Codziennosc. Pytanie – do jakiego stopnia mamy pozostać „osobni”. Czy zażyłość polega na tym, że jadamy ze wspólnych talerzy? Gdy marząc o wyjeździe do Afryki, pytałam jak mam przygotować ekspedycję, znana afrykanistka odpowiedziała mi *first you must buy a lorry, Miss...* Czyli, musiałam być mobilna i niekoniecznie, wzorem badanych, chodzić pieszo lub zależeć od lokalnego transportu. Odpowiedź na tego rodzaju pytania jest oczywiście różna w różnych czasach i miejscach.

Na marginesie tych rozważań dodam, że swego czasu w pełni zaakceptowałam przyjęte przez profesora Szynkiewicza tłumaczenie *survey research* jako badania powierzchniowe. Było to w czasie, gdy archeologowie na dużą skalę rozwijali tego rodzaju badania, które miały po prostu dać im przegląd tego, czego na danym stanowisku archeologicznym mogli się spodziewać. Był to przegląd analogiczny do przeglądu treści zawartych, tytułem przykładu, w serii *Ethnographic Survey of Africa* i podobnych. Profesor Szynkiewicz w rozmowie telefonicznej w lutym 2016 roku potwierdził tę intuicję.

Już dawno zrezygnowałam z marzeń o stworzeniu jednej, ogólnej teorii kultury i tym bardziej, jednego ścisłego języka naukowego, w tym definicji takich pojęć, jak obserwacja uczestnicząca i *survey*. Malinowski dążył do wypracowania takiego naukowego języka. Sądził, że funkcjonalizm jest w humanistyce

odpowiedniością newtonowskiej fizyki. Może. Ale czy humanistyce potrzebny jest Einstein? Gdy zapoznawałam się z kolejnymi teoriami kultury, za każdym razem przenikało mnie wzruszenie, że oto mam klucz do drzwi. Ale za nimi były następne...

Krytyka kolejnych teorii powiększa nasze doświadczenie. Mamy już teraz świadomość, że dzieła człowieka (kultura?) mają charakter wielowymiarowy. Nie wszyscy jednak zgadzamy się z twierdzeniem Lévi-Straussa (2013: 28–29), że obiektywizm w antropologii oznacza nie tylko powściągnięcie własnego subiektywizmu badacza, ale też zgodę wszystkich możliwych obserwatorów w danej kwestii. Zarówno Malinowski, jak i Lévi-Strauss dążyli do ukształtowania antropologii na wzór nauk eksperymentalnych. Nie tylko oni, ale i Radcliffe-Brown, i Firth (1958) zastanawiali się, czy antropologia jest *science or art*? Dla Lévi-Straussa była *science*. I stąd takie rozumienie obiektywizmu dla wyżej wymienionych i części ich uczniów także. Z tego wynikało dążenie do utrzymania obserwacji uczestniczącej jako gwarancji empiryzmu w badaniach terenowych. I to jest podstawowa sprawa, którą w dyskusjach o terenie pomijamy. Po co on nam był? Był tą wspomnianą gwarancją empiryzmu. Czy jednak uważamy się obecnie za naukę empiryczną z jej kryteriami? Czy jesteśmy w stanie powtórzyć badanie w identycznych warunkach? Czy zgodnie z naszymi wskazówkami może powtórzyć je w celu potwierdzenia dowolny badacz na świecie, tak jak to jest w naukach eksperymentalnych?

Młodsza generacja antropologów w dużej mierze dystansuje się od koncepcji antropologii jako *science*. Sięga przede wszystkim do tradycji Diltheya, do przeżycia, do doświadczenia. Nie dąży do ustalenia praw. Ta antropologia chce nie tylko obserwować zachowania człowieka i formułować prawa (co nie udało się żadnemu z antropologów, o czym pisze m.in. Ian Jarvie w *Revolution in Anthropology*), a u nas Gerhard Kloska (1981), ale też go słuchać. Nie mówić w jego imieniu, ale jak już wspominałam, oddać mu głos. Niczego nie chcemy wyjaśniać... chcemy zrozumieć. Czy jednak z tego powodu badania terenowe stały się niepotrzebne? Chyba nie. Są nadal źródłem ważnych informacji nie do zdobycia inną drogą. Przybierają bardzo różne formy, zależnie od potrzeby. I z tego powodu mogą być stosowane przez przedstawicieli różnych dyscyplin. Ale nadal pozostają naszym wkładem w historię nauki.

Pragnąc przybliżyć studentom charakter badań terenowych, posługuję się na zajęciach tekstem Joy Hendry z jej *Introduction to Social Anthropology*:

In all such cases, the anthropologist is observing people in what we call 'face-to-face' relations. This is a great advantage, not least because such people will talk of each other as well as themselves, and this offers sources of information which reinforce each other and go deeper than a few 'one-to-one' interviews might. More importantly still, members of such groups are likely to share a system of values, and although they might disagree with one another on specific issues, there will certainly be a set of underlying assumptions which they will draw upon in their communication with each other. It is this set of shared assumptions which

defines in broad terms the language they use and the way they see the world through that language (Hendry 1999: 4-5).

Badania terenowe traktowano w antropologii jak rodzaj inicjacji, pasowania na antropologa. Czy każdy wiedział, po co jedzie i co bada? W tak cudownie dowcipny sposób opisuje to Nigel Barley w *Innocent Anthropologist*. Badania terenowe według Malinowskiego i pokolenia jego uczniów nie musiały charakteryzować się zażyłością, ale musiały być *intensive*. A więc po pierwsze, po drugie i po trzecie – długotrwałe, co najmniej rok. Z tego powodu żaden z moich zachodnich kolegów nie uważał mnie za badacza terenowego. Tak jak wszyscy polscy etnografowie wielokrotnie wyjeżdżałam w teren, do niektórych wsi powracałam wiele razy, zarówno w czasie badań Polskiego Atlasu Etnograficznego, przygotowań do Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych, badań Kurpiowszczyzny, pobytu w Bretanii, ekspedycji mongolskich, pobytów w Serbii, Macedonii i Bułgarii. Każdy z wyjazdów owocował nowymi pytaniami i inspirował do przemyśleń teoretycznych, ale nie był *intensive*. Nie, nie czuję się badaczem terenowym, choć wyjeżdżałam w teren. Moja generacja nie miała szans (a może i nie czuła potrzeby) na naprawdę intensywne badania terenowe, choć i tu były wyjątki. Takie badania na pewno prowadziła przed 1939 rokiem profesor Zawistowicz-Adamska i potem w Trześniowie Anna Kutrzeba-Pojnarowa, prowadził je Włodzimierz Winclawski (jako pedagog) we wsiach koło Nowego Targu i koło Płocka gdzie najpierw on, potem jego żona, pracowali w szkole, byli częścią społeczności. Prowadził je profesor Wojciech Bęben. Te badania były na pewno intensywne, choć nie odbiły się w środowisku takim echem, jakim powinny. Badania mojego pokolenia to ekspedycje, wyjazdy w czasie przerw w roku akademickim, wyjazdy często do tych samych miejsc. Nie spełniały jednak warunku ciągłości w tym samym czasie. Dla mojego pokolenia wzorem badacza terenowego był Andrzej Waligórski jako badacz Luo. Wśród polskich etnografów większość zasługuje na miano terenowców. Każdy ośrodek uniwersytecki i muzea prowadziły badania terenowe. Te badania miały różny charakter: badania pilotażowe, badania typu atlasowego, stacjonarne, ekspedycje... Każdorazowo dostosowane do rodzaju pytania, jakie sobie stawiali badacze.

Intensywność badań antropologicznych w XX w. wynikała w dużej mierze z tego, że były one jedynym sposobem zgromadzenia źródeł o niepiśmiennych społeczeństwach. Miały one też dodatkowe uzasadnienie natury etycznej. Wielu antropologów podejmowało badania, mając na celu pokazanie, że tak zwani „dzicy” są ludźmi takimi jak wszyscy pozostali. Pamiętam, jakie wrażenie wywarł na mnie opis zachowań Tlingitów uczyniony przez F. Boasa, w którym podkreślił, że śmieją się i płaczą tak jak my! Założenie o równości kultur przyjął też Malinowski. Ludzie są różni, ale równi. To miała potwierdzić obserwacja antropologiczna, która była rękojmnią prawdziwości zebranych informacji, antropolog był świadkiem, od którego nikt nie odbierał przysięgi, ale ją zakładał. Dlatego wszelkie próby fałszerstw były traktowane jako skandal, sprzeniewierzenie się powołaniu. Uniwersytet w Chicago dlatego odebrał stopień doktora

Carlosowi Castanedzie. Przecież coś ze średniowiecznej struktury nauki realizowanej głównie przez duchownych, pozostało w naszym o niej myśleniu, w przyśędzce doktorskiej powtarzamy „... *non sordidi lucri causa... sed quo magis veritas propagetur...*”.

Od czasów Malinowskiego przeżyliśmy zwrot lingwistyczny, literacki, performatywny... zauroczyła niektórych z nas teoria sprawczości i dyskursu... odkryliśmy podmiotowość badanego, znaczenie jednostki... Sformułowaliśmy wiele nowych pytań i do nich dostosowujemy metody, w tym badania terenowe. Nie są one już gwarantem empirycznego charakteru antropologii, ale źródłem poznania, które – z większą pokorą – uznajemy za nie tak pewne, obarczone błędem, formą narracji, naszym subiektywizmem. Interesujemy się bardziej indywidualnym doświadczeniem niż grupą, a *representations collectives* mają dla nas bardziej ograniczone znaczenie niż kiedyś, choć z nich nie rezygnujemy całkiem. Zaczepiliśmy wiele z całej humanistyki. Nie jesteśmy już wyróżniani zależnie od tego, jaki badamy „lud” czy „plemię”, Trobriandczyków, Nuerów, Tikopia, Tallensi... kto jest dla nas tym eksperymentalnym Człowiekiem, kluczem do wiedzy o całym gatunku, jak to sobie wyobrażał Malinowski.

Kim jesteśmy, czym się zajmujemy? Jesteśmy jedną z nauk o kulturze, częścią humanistyki, refleksji nad człowiekiem, Kaczmarkiem, Bulińskim, Majbrodą, Buchowskim, Sokolewicz... Czy musimy się bliżej określać? Wiemy kim jesteśmy, zaprotestujemy przeciw biurokracji, która nas klasyfikuje, dzieli, ogłupia, daje pieniądze ze względu na nazwę. Korzystajmy ze wszystkiego, co niesie tradycja i daje otaczający nas świat, podkreślajmy znaczenie i wagę stosowanych przez nas metod. Tłumaczymy to innym, którzy może nadal stereotypowo myślą, że nasze badania to „to, co jedna pani powiedziała drugiej pani”. Nauka i jej przedmiot zmienia się, klasyfikacje nauk wypracowane w nowożytności też nie są wieczne. Utrwalanie starego porządku jest bez sensu. Walczmy o swoje z otwartą przyłbicą. Nazywam się jak się nazywam i robię to, co robię.

Literatura

- Benedyktowicz, Z., Robotycki, C. (red.) (1985). Szkice i próby etnograficzne. Materiały z sesji naukowych, *Studenckie Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego IV. Zeszyty Etnograficzne*, z. 1, Kraków.
- Buliński, T. (2013). Nasze metodologiczne minimum. Rozwój metodologii w antropologii, wystąpienie konferencyjne na I Polskim Kongresie Antropologicznym, PIA, Warszawa.
- Firth, R. (1958). *Social Anthropology as Science and as Art*, Dunedin: University of Otago.
- Hendry, J. (1992). The Paradox of Friendship in the Field. Analysis of a Long-Term Anglo-Japanese Relationship. W: J. Okely, H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography* (pp. 163–174). London, New York: Routledge.
- Hendry, J. (1999) *An Introduction to Social Anthropology: Other People's Worlds*, Basingstoke: Macmillan.
- Kloska, G. (1981). Falsyfikacjonizm K.R. Poppera a twierdzenia etnologii, *Etnografia Polska*, XXV(1), 29–46.

- Lévi-Strauss, C. (2013). *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*. Przeł. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Leach, E.R. (1961). *Rethinking Anthropology*, London: University of London.
- Popper, K.R. (1996). *Wszechświat Otwarty Argument na rzecz indeterminizmu*. Przeł. A. Chmielewski, Kraków: Znak.
- Sokolewicz, Z. (1993). Pług i płużycy. W: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. I, *Rolnictwo i hodowla* (s. 130–131), Warszawa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Sokolewicz, Z. (2010). Rewolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej. W: A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności* (s. 15–35), Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sokolewicz, Z. (2011). Moje życie naukowe można sprowadzić do próbowania kolejnego klucza z wielkiego pęku, który dała mi teoria poznania, odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza, *Lud*, 95, 303–354.

SUMMARY

Can fieldwork ensure anthropology's empiricism?

This paper addresses the influence of a research method on the identity of anthropology as a discipline. Using my own academic biography as a point of departure, I would like to situate this issue in a wide historical perspective in order to show that its contemporary definitions have emerged from questions already present in the discipline's past concerns. This paper suggests that deliberations on the anthropological method are anchored in a model of academic disciplines grounded in their specific methods. As a result, a discussion about fieldwork can in fact be considered to be a discussion about a model of doing anthropology. This understanding allows for an explanation of the discrepancies in understanding ethnographic research methods at different moments in the history of cultural anthropology.

Keywords: ethnographic fieldwork, history of cultural anthropology, models of academic disciplines

ANDRZEJ PAWEŁ WEJLAND

Uniwersytet Łódzki

Siedem ideałów

Komentarz do artykułu Łukasza Kaczmarka *Między survey research a obserwacją uczestniczącą: rozdarcia metodologiczno-tożsamościowe w polskiej etnologii/antropologii kulturowej w XXI wieku*

1. Myśl o tym, że metoda – bardziej niż przedmiot – określa dyscyplinę naukową, jest stara jak świat. Po przenicowaniu objawia się jako równie wiekowa idea poszukiwania przez dyscyplinę metody. Tej właściwej? Tej własnej? Niepowtarzalnej? Ideał metody odróżniającej jest pierwszym z tych, jakie chcę tu wskazać. Słowo „metoda”, zwłaszcza gdy rozważania o metodzie ocierają się o filozofię nauki, jest jednak słowem niezwykle poważnym. Poważnie rozumiana metoda wytycza poznawcze ujęcie i kreśli poznawczą perspektywę, w szczególności relację dyscypliny do rzeczywistości i prawdy.

2. Z tego, jak relacja ta zostanie ustalona, wynika, czy dyscyplina może być uznana za dziedzinę empiryczną. Pytanie, co dla dyscypliny jest pierwsze: rzeczywistość czy tworzone w niej pojęcia i teorie, też ma odcień filozoficzny. Związany jest z nim drugi ideał wart wspomnienia: wyobrażenie o gwarantowanej przez dyscyplinę empiryczności. Wolne od niego są tylko nieempiryczne (a więc aprioryczne i formalne) dyscypliny naukowe, choć i one mają swoje ideały.

3. Gdy metoda – bardziej lub mniej wyraźnie – podpowiada empiryczne sposoby badania rzeczywistości albo gdy dyscyplina, niekiedy dzięki genialności swoich mistrzów, w większej lub mniejszej zgodzie z metodą sama je odnajduje, tworzy się jej metodologiczny warsztat: zestaw typowych technik i narzędzi badawczych, czyli preferowanych praktyk „kontaktu z rzeczywistością”. Dla antropologii, tej społecznej i kulturowej – sposobów kontaktu ze światem ludzi, przemieniających się w typowe rodzaje badania empirycznego. Ideał badania empirycznego najwłaściwszego – najlepiej korespondującego z teoretycznym i pojęciowym jądrem dyscypliny albo z praktyką badawczą genialnego mistrza-założyciela – to trzeci ideał metodologiczny.

4. *Survey research* i obserwacja uczestnicząca są odmianami badania empirycznego w antropologii społecznej i kulturowej, tak czy inaczej związanymi z jej korzeniami i późniejszymi dziejami, nie są jednak metodami. użytą w nich metodą mogłaby być np. hermeneutyka. Hermeneutycznie nastrojone *survey research* i przeniknięta hermeneutyką obserwacja uczestnicząca nie stoją wobec siebie w opozycji na poziomie metody, mimo odmiennie uformowanych technik i narzędzi badawczych. Czwarty ideał metodologiczny jest wyobrażeniem o dyscyplinie, która – jeśli nawet metodę dzieli z innymi dyscyplinami – ma uprawnienia do własnego, choćby *par excellence* antropologicznego, rodzaju badania empirycznego. Do badania zwanego terenowym? Do badania etnograficznego w sensie właściwym? Niepokój budzi to, że terminy *survey research* i „obserwacja uczestnicząca” to w istocie nazwy pokrywki, czyli parasole. Pod nimi kryje się trudne do ogarnięcia zróżnicowanie – wciąż empirycznych – sposobów badania: zbierania materiałów i informacji albo tworzenia notatek i dzienników, lecz również ich dogłębnej i wyczerpującej, precyzyjnej analizy i, daj Boże, niepowierzchowej, niepośpiesznej interpretacji. Przekonuje ono, że stereotypom czas się oprzeć. *Survey research* to nie tylko standaryzacja i nie samo ustrukturyzowanie technik kwestionariuszowych, a obserwacja uczestnicząca to nie jedynie uczestnictwo czy „wychodzące do ludzi” uczestniczenie. Wplątanie określeń „podejście ilościowe” i „podejście jakościowe” niczego w tym zagmatwaniu nie rozjaśnia. Z tego, ale i z innych powodów, w badaniach łączy się niekiedy jedno z drugim, czasem szermując ideał „metod mieszanych”.

5. Kto pozostaje przy myśli, że dyscyplina powinna uprawiać – bo przecież tu i tam, w lokalnych wspólnotach naukowych uprawia – swoje empiryczne badania w jeden tylko sposób, ten naraża się na „wojnę paradygmatów” albo przynajmniej, w realnym życiu naukowym, na paradygmatyczne potyczki. W tych starciach orężem jest zwykle boleśnie, a nawet okrutnie uderzający w przeciwnika ideał piąty: ideał naukowości. Przywiązanie do niego bywa przywiązaniem do szkoły naukowej i mistrza, do „wyznawanej” ogólnej (od filozofów nauki pochodzącej) metodologii, albo – mniej wzniośle – do tego, jak się coś dotąd „naukowo” w swoim warsztacie robiło. Przeciwnikowi, zwłaszcza gdy w naukowym życiu (niekoniecznie w czystej nauce) słabszy, przypisuje się oczywiście nienaukowość bądź co najwyżej naukowość mizerną, wątpliwą, do naprawy.

6. Dyskurs we wspólnocie naukowej jako tutor – nauczyciel i obrońca – dba często o spełnienie jeszcze jednego ideału: ideału tożsamości badawczej niepopękanej, zwartej, lojalnej i wiernej. Taka tożsamość docenia i respektuje wartość metodologicznej spistości dyscypliny. Spotykając się z dyskursami innych wspólnot antropologicznych, badacz umie się trzymać własnego punktu widzenia i chętnie przyjmuje, że panuje on także w nich. Bywa, że się rozczarowuje. Jeśli spotkanie dotyczy innych dyscyplin, w szczególności tak zwanych dyscyplin pokrewnych, cieszy się, doświadczając poczucia paradygmatycznej inności. Czemu jednak są one w swoich dyskursach tak do niej czasem podobne? Dobrze to, czy źle? Co to znaczy – pyta wtedy i siebie, i swoją ukochaną dyscyplinę – że jest ona „dyscypliną (wieloparadygmatycznego) pogranicza”? Czy utraciła już

swoją odrębność na rzecz „transdyscyplinarności”, przemieniającej ją w megadyscyplinę, w gruncie rzeczy w nową lub na nowo definiowaną humanistykę? Dlaczego zgadza się na radosną „antropologizację” dyskursów innych dyscyplin naukowych i w geście bez mała samobójczym rozrywa swoje granice? Zamieszanie potęguje się, gdy trafia na badaczy jakoś chyba godzących w swojej tożsamości paradygmatyczną wielość, albo na nomadów, wędrowców niemających naukowej ojczyzny, niewiedzących (niekiedy tylko – bo takie jest życie – udających, że nie wiedzą) co to przywiązanie do jednych metodologicznych zasad i barw, albo i skaczących (znow życie zmuszające niektórych do tego) od dyscypliny do dyscypliny.

7. Siódmy ideał jest najprostszy i zarazem najtrudniejszy do spełnienia: to ideał zgodności nauki i jej instytucjonalnego otoczenia. W co popadają ci, którzy przemieniając się z badaczy w urzędników recenzujących badaczy, gubią (albo, jak się mówi, zawieszają) swoją dyscyplinarną tożsamość (o ile ją mieli) lub się tożsamościowo rozdwajają? Dlaczego tych, co czują się i chcą być antropologami społecznymi i kulturowymi w ich poczynaniach naukowych oceniają przedstawiciele innych dyscyplin – „innoparadygmatyczni”, „innojęzyczni” i „innolekturowi”? Dlaczego w uczelniach tworzymy nowe, pseudodyscyplinarne kierunki, zamiast bronić dobrej, starej etnografii czy trochę nowszej u nas etnologii albo antropologii społecznej i kulturowej?

Tak, po swoimu, zrozumiałem tekst Łukasza Kaczmarka: jego gorzką tęsknotę za siedmioma ideałami i troskę o to, by je jednak w metodologicznej debacie na temat antropologii społecznej i kulturowej wziąć na serio pod uwagę.

SUMMARY

Seven ideals

This paper outlines seven methodological ideals. The first ideal pertains to a conviction that research method determines an academic discipline, defines its relationship to the reality and its concept of truth. The second one concerns an assumption that the method employed by a given discipline is able to describe the reality and produce empirical data as a result. The third ideal aims at shaping a proper (correct) manner of investigation of the reality by means of a set of research methods and tools. The fourth ideal assumes that a given discipline has at its disposal a unique method of conducting empirical studies, even if this method is shared by other disciplines. The fifth one is grounded in a specific understanding of academic rigour, applicable to all methods. The sixth relates to the discipline's identity, based in its coherent methodology. The seventh ideal assumes the existence of coherence between the academic discipline and its institutional setting.

Keywords: methodology, academic ideals, cultural anthropology

FILIP WRÓBLEWSKI

Uniwersytet Jagielloński

Kwestionariusze etnograficzne i prawo zadawania pytań

Etnograf podchodzi do siedemnastoletniego tubylca, stojącego na plaży niedaleko Suwa, na wyspach Fidżi, który jak gdyby nigdy nic masturbuje się na pianę łagodnych fal Pacyfiku. Pyta chłopaka o nazwę czynności. – Tokolano – brzmi odpowiedź, co znaczy: „głuszenie księżycy”.

Harry Mathews (2008: 41)

Refleksja dotycząca materiałów archiwalnych¹ pojawia się w debacie antropologicznej sporadycznie. Zazwyczaj chętniej mówi się o treści aniżeli o statusie ontologicznym samych źródeł. Na łamach artykułów poświęconych wybranym zagadnieniom kultury bądź biografii i dorobkowi uczonych nie ma większej potrzeby tego rodzaju rozważań. Pomija się także kwestię instytucjonalnego powiązania i uprawomocnienia zgromadzonych materiałów. W najlepszym wypadku traktuje się archiwum jako rodzaj statycznego magazynu czy przechowalni. Sytuacja ta z powodzeniem daje się odnieść także do narzędzi wykorzystywanych w pracy antropologów. W dyskusjach metodologicznych dotyczących choćby kwestionariuszy, wykorzystywanych w badaniach, główny nacisk kładzie się na temacie oraz takim sposobie formułowania pytań, by jak najlepiej

¹ Publikacja stanowi rezultat projektów badawczych: „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2011–2013, nr 2011/01/N/HS3/03273), „Wyznaczniki dyskursu scjentyistycznego w etnologii na przykładzie materiałów Polskiego Atlasu Etnograficznego” (2012–2013), „Znaczenie Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych dla rozwoju metodologii badań etnograficznych” (2013–2014), „Maria Znamierowska-Prüfferowa wobec dyskusji o programie nauczania etnografii” (2014–2015) oraz „Świadkowie historii. Biografie naukowe polskich etnografów i etnologów starszego pokolenia” (2015–2016) finansowanych przez Wydział Historyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Swoją wiedzę opieram na wieloletnich i licznych kwerendach prowadzonych w obrębie archiwów uniwersyteckich, muzealnych, prywatnych i należących do samodzielnych instytutów naukowych (ogółem dziewiętnaście archiwów). W trakcie prowadzonych poszukiwań miałem dostęp także do spuścizn wybranych uczonych. Obserwacje i wnioski płynące z tej pracy wykorzystałem w niniejszym tekście. Za okazaną pomoc w pracy nad tekstem dziękuję Tarzycjuszowi Bulińskiemu oraz Michałowi Żerkowskiemu, zaś recenzentom składam wyrazy wdzięczności za cenne uwagi.

wywoływały pożądane informacje. Jednakże mało kiedy poddaje się refleksji samo posługiwanie się kwestionariuszami, czy strukturę i wpływ na sposób pozyskiwania wiedzy. Toteż w niniejszym artykule będzie mnie interesował przede wszystkim proces kształtowania się tekstowych narzędzi badawczych, to jest ankiet i kwestionariuszy, oraz będące rezultatem posługiwania się nimi uwikłania i obciążenia ontologiczne materiałów etnograficznych wynikające ze specyfiki tych praktyk.

Zważywszy na tak zarysowane zagadnienie, w tekście zostanie wykorzystane podejście teoretyczne łączące perspektywę antropologiczną oraz medioznawczą. Kreśląc je, będę się posiłkować koncepcjami teoretycznymi Jacka Goody'ego, Michela Foucaulta oraz filozofa i teoretyka mediów Viléma Flussera. Dowodzenie zostanie przeprowadzone w oparciu o materiały dokumentacyjne Polskiego Atlasu Etnograficznego (w skrócie PAE), choć nie będą to jedyne źródła wykorzystane w pracy, bowiem chęć możliwie szerokiego ukazania charakteru zjawiska tłumaczy konieczność posiłkowania się także innymi materiałami. Przykłady nie zostaną także ograniczone wyłącznie do obszaru Polski. Osadzenie zasadniczego zrębu materiałów w jasno określonym i ściśle zlokalizowanym kontekście pozwoli wydobyć ogólne tendencje i prawidłowości typowe dla dyskursu antropologicznego. Dostęp do zróżnicowanych pod względem przeznaczenia materiałów należących do różnych partii zasobu pozwala śledzić i rekonstruować praktyki archiwalne prowadzące do generowania danych antropologicznych. Dociekanie tego rodzaju winno być traktowane jako przejaw archeologii mediów (Zielinski 2010) nakierowanej na sposoby technicznego zapośredniczenia – w interesującym nas przypadku – szczególnego rodzaju racjonalności naukowej upostaciowionej w formie i funkcjach kwestionariuszy. O ile dane szczegółowe problemów podejmowanych w badaniach PAE są dla niniejszego wywodu nieistotne i nie podejmuję się tutaj merytorycznej oceny ich przydatności czy sensu gromadzenia, o tyle prace nad rozwojem metod badawczych prowadzone na potrzeby pracowni atlasowej w ujęciu diachronicznym dostarczają wielu cennych informacji i przykładów do analizy. Atlas, zważywszy na efekt końcowy, to znaczy opublikowane mapy i komentarze do nich, prezentowany jest statycznie. Tym samym wielu komentatorom, a także członkom opracowującego go zespołu (Bohdanowicz 1993: 14–24; Pieńczak 2011a: 158–159, 2011b: 43–44), umyka złożoność oraz dynamika przekształceń narzędzi służących do operacjonalizacji praktyk naukowych. Przykładem może być traktowanie kwestionariuszy PAE jako jednorodnych (Kłodnicki 2001: 239, 242–243), mimo że z czasem zmieniano ich formę i układ, co z kolei przekładało się na przekształcenie funkcji tych narzędzi. Nie pozostało to bez skutku dla metodyki pracy terenowej, a w rezultacie także dla statusu danych i procedur związanych z posługiwaniem się nimi. Co równie znaczące, w wypracowywaniu metod badawczych i reguł archiwizacji materiałów PAE brało udział niemal całe polskie środowisko etnograficzne, najpierw w ramach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (do 1953 r.), później pod auspicjami Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Jak wynika z licznych zapisów posiedzeń komitetu redakcyjnego, zawartych

w regularnie prowadzonych protokołach, uczestnikami wspomnianych dyskusji do połowy lat 60. była większość znamienitych profesorów polskiej etnografii². Należy wspomnieć, że niektóre rozwiązania przyjęte na potrzeby PAE zostały później przeniesione i zaadaptowane do prowadzenia dokumentacji w innych jednostkach akademickich i muzealnych³. Tym samym procedury wypracowane na potrzeby PAE można potraktować jako modelowe dla całej dyscypliny w Polsce⁴.

Należy podkreślić, że – tak jak to ma miejsce w większości opracowań – oddzielne traktowanie kwestionariuszy, materiałów powstających w oparciu o nie, a także sposobów zarządzania i obrotu nimi utrudnia dostrzeżenie komplementarności tych elementów procesu badawczego. W nich bowiem kryją się poszukiwane tutaj prawidłowości typowe dla racjonalności naukowej. Niemniej kwestie te poprzez swą złożoność i obszerność wymagają osobnego opracowania. Analiza jednego spośród wskazanych aspektów pozwoli na prześledzenie zabiegów prowadzących do przekształcenia materiałów i informacji w dane antropologiczne.

Antropologia jako dyspozytyw biowładzy

Biowładza, tak jak ją rozumiał Michel Foucault, sprowadza do poziomu instytucji i dyspozytywów⁵, za pośrednictwem których się manifestuje. To aliaż „mechanizmów ciągłych, regulacyjnych i naprawczych” (Foucault 2010b: 99), poprzez

² W różnych okresach byli to między innymi: Jan Czekanowski, Kazimierz Dobrowolski, Witold Dynowski, Maria Frankowska, Edward Frankowski, Józef Gajek, Mieczysław Gładysz, Jadwiga Klimaszewska, Anna Kowalska-Lewicka, Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Kazimierz Moszyński, Adolf Nasz, Kazimierz Nitsch, Roman Reinfuss, Bożena Stelmachowska, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, Maria Znamierowska-Prüfferowa oraz początkujące podówczas asystentki: Zofia Staszczak i Zofia Szyfelbejn.

³ Dla przykładu zmiana orientacji dokumentacji terenowej z pionowego na poziomy układ kart, jaka dokonała się w archiwum prowadzonym przy obecnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, zbiega się w czasie z zaangażowaniem w prace PAE prof. Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej.

⁴ Kwestionariusze PAE do chwili opracowania skryptów akademickich z zakresu metodyki badań etnograficznych (por. Biały, Żarnecka-Biały 1963; Kopczyńska-Jaworska 1971) służyły jako narzędzie pracy dydaktycznej. W tym względzie wykorzystywano je podczas organizowanych rokrocznie wakacyjnych praktyk badawczych – Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych – przeznaczonych dla studentów etnografii wszystkich ośrodków akademickich (Kutrzeba-Pojnarowa 1955: 232).

⁵ Dyspozytyw, najogólniej mówiąc, to zespół instytucji, technik dyscyplinujących, działań, dyskursy wpisane w porządek organizacyjny i prawny, wpisany w materię społeczną i fizykalną, wytwarzający władzę i przez władzę wytwarzany. Na poziomie analitycznym Foucault wyróżnił trzy jego zakresy: 1) zespół „zawierający dyskursy, instytucje, zabudowę architektoniczną, regulaminy, prawa, przepisy administracyjne, wypowiedzi naukowe, twierdzenia filozoficzne, moralne, filantropijne; krótko mówiąc: to, co powiedziane, jak i to, co niepowiedziane (...) jest siecią, którą można ustanowić między tymi elementami”; 2) plastyczna „natura powiązania, które może istnieć między tymi heterogenicznymi elementami”; 3) „rodzaj formacji, której, w danym momencie historycznym, główną funkcją było odpowiadać w sytuacji nagłej konieczności” (Nowicka 2011: 97–98).

które „metody władzy i wiedzy kierują procesami życia, przystępują do ich kontrolowania i modyfikowania” (Foucault 2010b: 98). Populacja za sprawą różnorako ukonstytuowanych i rozmaicie funkcjonujących instytucji podlega prowadzeniu, jest przez to nie tylko przedmiotem, ale i powodem sprawowania władzy, bez niej tamta byłaby bezzasadna. Stan ów pociąga za sobą zmianę optyki, podług której to co indywidualne, traci na znaczeniu. Zjawiska i jednostki ulegają uśrednieniu, stają się częścią większej całości – ogółu. Nie dziwi zatem, że konkretnymi realizacjami dyspozytywu są technologie sprawowania władzy przyobleczone w postać instytucji, takich jak służba zdrowia, policja, szkolnictwo czy administracja. Owo „umasawiające zawładnięcie” (Foucault 1998b: 240) ziszcza się za przyczyną parcelacji domen i wymiarów życia podlegających tejże biowładzy. Jakkolwiek w każdej ze wskazanych sfer nie jest ona totalna, to poprzez dopełnianie się technik, aparatów i instytucji staje się wyczerpująca.

Znaczące jest w tym względzie narzędzie sprawowania biowładzy w postaci normy ujmowanej jako zdolność orzekania, co przystaje, a co odbiega od przyjętego porządku. Odnosi się ona zarówno do ciała, które winno być poddane dyscyplinie, lecz również do „populacji, którą chcemy uregulować” (Foucault 1998b: 250). Wymiar wykonawczy biowładzy urzeczywistnia się przeto w dokonywanych wykluczeniach i możliwej, acz arbitralnej, akceptacji. Potencjalność oceny przebiegającej na granicy sądów o normalności bądź patologii dopuszcza najbardziej efektywne utrzymywanie społecznego napięcia, ten binarny mechanizm absorpcji i ekskluzyjności stanowi punkt newralgiczny tak urządnego systemu.

Z czasem miejsce biowładzy zaczęło zajmować „urządzenie” (*gouvernementalité*)⁶, to jest sposób, w jaki jest prowadzone prowadzenie ludzi. Urządzenie nosi znamiona metaporządku, jest czymś nadrzędnym wobec bezpośrednich realizacji, poprzez które się dokonuje. Myśliciel definiował je następująco:

zbiór instytucji, procedur, analiz, refleksji, kalkulacji i taktów umożliwiających sprawowanie owej specyficznej i bardzo złożonej formy władzy nakierowanej przede wszystkim na populację, władzy opierającej się na ekonomii politycznej jako pewnej formie wiedzy i posługującej zasadniczo urządzeniami bezpieczeństwa (Foucault 2010a: 127).

Wyłanianie się urządzania w opisywanej przez Foucaulta postaci było powsolnym, wielowiekowym procesem przemian zachodzących na niwie technologii rządu; rozwój ten doprowadził nie tylko do wykształcenia się nowych form władzy, lecz także zapoczątkował powstanie „specyficznych postaci wiedzy” (Foucault 2010a: 127) wraz z gęstym spletem instytucji odpowiadających za jej generowanie.

Owo wiązanie władzy i wiedzy winno nas szczególnie interesować, gdy bierze się pod uwagę historię antropologii. Prowadząc archeologiczną wiwi-

⁶ Termin ten dotąd był tłumaczony jako „rządomyślność” (Foucault 2000: 163, 183). O komplikacjach wiążących się z tłumaczeniem terminologii foucaultowskiej pisała Magdalena Nowicka (2011) oraz Marek Czyżewski (2009).

sekcję nauk humanistycznych na kartach *Słów i rzeczy*, Foucault stwierdził, iż etnologia, podobnie jak psychoanaliza, nie są pomniejszymi dyscyplinami, „nie są takimi naukami humanistycznymi jak wszystkie” przez to, że „pokrywają całą ich dziedzinę, ożywiają ją na całej powierzchni, rozsiewają wszędzie swoje idee” (Foucault 2006: 340), a zarazem spełniają przy tym funkcję krytyczną. Ta, jakże pochlebna, opinia sytuująca antropologię niejako ponad czy w poprzek innych dyscyplin humanistycznych nie powinna przesłaniać szerszego obrazu. Antropologia bowiem posiada inne jeszcze oblicze. Mowa tu, rzecz jasna, o kolonialnym piętnie i takiej genezie wskazanej gałęzi nauki, etnologia bowiem „narodziła się i rozwinęła w cieniu kolonializmu” (Lévi-Strauss, Eribon 1994: 181). Choć droga od scjentyistycznego serwilizmu do autoironicznej refleksyjności była wyboista, długa i daleka, a antropologia XX wieku to nie to samo, co etnografia i – jakbyśmy powiedzieli w polskim kontekście – ludoznawstwo poprzedniego, XIX stulecia, to jednak dziedzictwo kolonialne jest niezbywalnym elementem tożsamości tej dyscypliny. Przypomina ono o janusowym obliczu nauki w ogóle. Nie bez znaczenia jest moment historyczny, w którym antropologia pojawia się na arenie dziejów. Jej wyodrębnieniu towarzyszą istotne przemiany procesów gospodarczych, społecznych, obyczajowych i światopoglądowych, jakie zachodziły w Europie od końca XVIII wieku, wraz z nastaniem pierwszego i drugiego uprzemysławiania oraz dynamicznymi przemianami demograficznymi. To właśnie wtedy, zdaniem Foucaulta, wykształca się nakierowany na populację sposób sprawowania władzy polegający na „dystrybucji pierwiastków życia w dziedzinie wartości i pożytku” (Foucault 2010b: 99). Rzeczoną korzyścią ogółu motywowane są działania podejmowane przez poszczególne instytucje i siły delegowane do sprawowania władzy; tak jak powiedzieliśmy wcześniej, są nimi zarówno policja, służba zdrowia, administracja, jak i szkolnictwo, w tym szkolnictwo akademickie. Łatwo wówczas dostrzec filiację antropologii z kolonialnym ładem świata. Pisano o tym wielokrotnie (por. Barth i in. 2007; Kowalski 2015; Kuiper 1987, 2009; Stocking 1987; Wieczorkiewicz 2009).

Wystarczy przypomnieć, że u zarania epoki wiktoriańskiej, gdy dyskutowano o programie i charakterze akcji kolonizatorskiej, w pierwszym angielskim kwestionariuszu etnologicznym z 1839 r. i komentarzu do niego mówiono, że posługiwanie się nim przez podróżników i przyrodników wydatnie wspomogło uporządkowane gromadzenie informacji o eksplorowanych ludach. Chodziło nie tylko o budowanie wiedzy, ale też o swoistą inżynierię i pedagogikę usposobienia wobec „dzikich”, ponieważ sformułowane tam pytania i uzyskiwane odpowiedzi

nawet jeśli nie będą bezpośrednie lub wydadzą się niedorzeczne, to pozwolą uzyskać coś dobrego, bo skierują uwagę czytelnika [kwestionariusza] na poszukiwanie nie tylko pojedynczych faktów, ale na ogromne zróżnicowanie spraw związanych z rozproszeniem rodzin człowieka [... co pomoże] w praktyce pośrednio promować życzliwe zainteresowanie względem niektórych wiotkich i ginących gałęzi ludzkiej rodziny (Hodgkin 1842: 53).

Za realizację tego zadania miały odpowiadać osoby, wśród których rozkolportowano przygotowany do tego celu kwestionariusz w postaci druku ulotnego:

Brytania, w swych rozległych posiadłościach kolonialnych i handlu, a także liczbie członków wywiadu w szeregach marynarki, posiada znakomite udogodnienia dla wyczerpującego wyjaśnienia [poruszanego] przedmiotu. Skazą na jej charakterze, a także stratą dla ludzkości, byłoby dopuszczenie, aby inne narody wyprzedziły ją w tym dociekaniu (*inquiry*) (Queries 1842: 332).

W poprawionej wersji tego kwestionariusza z 1851 r. zawarto również jasną deklarację co do celów i przeznaczenia zbieranych informacji:

fakty zawarte w odpowiedziach na powyższe pytania będą wskazywać na wzajemne korzyści, które mogą być uzyskane poprzez zachowanie, zamiast unicestwienia, rdzennych populacji (*aboriginal population*) (Manual 1854: 204).

Wypowiedzi te uwidaczniają stopień włączenia rodzącej się podówczas dyscypliny naukowej, jaką była antropologia, w ogólniejsze procesy wyodrębniania⁷ i poddawania kontroli wybranych populacji (choćby poprzez postulaty poznania ich czy ochrony). Należy podkreślić, że nie była to funkcja wtórna, ale prymarna zasada jej działania.

Kwestionariusz, czyli tekstowe narzędzie sprawowania biowładzy

Kwestionariusze zawierające listy pytań, na które odpowiedzi mieli znaleźć podróżnicy, misjonarze czy wreszcie przedstawiciele świata profesjonalnej nauki, nie tylko towarzyszą antropologii od chwili jej powstania, lecz moment ten poprzedzają. Na ogół uczeni śledzący rozwój myśli antropologicznej, a także starający się pokazać przemiany ujęć metodologicznych wypracowywanych na łonie tej dyscypliny poprzestają na wskazaniu zależności między głównymi nurtami i kierunkami teoretycznymi, przy okazji, dla porządku, wspominając o kwestionariuszach czy innych instrukcjach badawczych. Narzędzia te na pierwszy rzut oka zdają się nie mieć większego znaczenia, a jeśli już przywiązuje się do nich jakąś wagę, to pozostają one czymś pośledniejszym aniżeli traktaty publikowane w postaci raportów bądź monografii. Kwestionariusze rzadko kiedy stają się zasadniczym przedmiotem rozważań (Kamocki 1953; Urry 1972). Tego rodzaju pominięcie czy przeoczenie jest znamienne. Uwidacznia ono rozpoznane przez Bruno Latoura dyskursywne uprawomocnienie postaci, wskazujące na to, które teorie uzyskują akceptację i rozgłos za przyczyną publikacji. Uprzywilejo-

⁷ Wystarczy wspomnieć, że Hannah Arendt, analizując genezę oraz charakter rasizmu i antysemityzmu, zwracała uwagę na równoczesność odkrycia przez Europejczyków w XIX wieku kategorii „rasy” z wypracowaniem złożonych form administracji, a później biurokracji, które stanowiły podstawę zasad „organizacji politycznej i sprawowania władzy nad obcymi ludami” (Arendt 2014: 246).

wanie to wiąże się zarazem z jednostronnością naszych wyobrażeń o nauce i sposobach jej uprawiania, pozwala ono pomijać rolę, jaką odgrywają „technologie intelektualne”, czyli „dokumenty, pisma, wykresy, kartoteki, zszywki, mapy, narzędzia organizujące” (Latour 2010: 108). One bowiem składają się na ów rzemieślniczy aspekt myślenia i procesów konceptualnych, który zazwyczaj ignoruje się, mając do czynienia z ostateczną, gotową postacią określonej teorii wyłożoną na kartach książki.

Tylko nieliczni, zajmujący się genealogią myśli, upatrują znaczenia w tego rodzaju „łupinach”. Gdy idzie o namysł nad historią rozwoju koncepcji metodologicznych określających sposób prowadzenia badań antropologicznych, właśnie kwestionariusze okazują się szczególnie ważnym źródłem informacji. Ich lektura pozwala określić nie tylko przedmiot zainteresowania ówczesnych badaczy, lecz przy umiejętnym użyciu przyczynić się może do odtworzenia ich sposobu myślenia o Innych. Kwestionariusze bowiem, nawet te lapidarne, nie stanowiły nigdy prostej listy pytań. Ich układ wiązał się z określoną hierarchizacją wątków, na jakie miano zwrócić uwagę, tak pod względem tematyki, jak kolejności; zarazem zestawienia tego rodzaju poprzez pominięcie zawężyły zainteresowanie aspektami życia, które na liście pytań się nie znalazły. Ukierunkowane i zapośredniczone pole uwagi rozszerzało się na wszystko, co znajdowało miejsce w spisie, nieujęte nim zagadnienia mogły zatem bezwzględnie umknąć baczeniu poszukiwaczy. Ograniczenie to było wykluczeniem.

Konsekwencje epistemologiczne stosowania kwestionariuszy wiązały się dodatkowo z trzema rodzajami deformacji, jakim w trakcie procesu deskrypcji ulegał obraz percypowanej rzeczywistości. Pierwszym i zasadniczym mankamentem jest uproszczenie oglądu, a także opisu poprzez konieczność zastosowania się do z góry przyjętych kategorii, które za pośrednictwem kwestionariusza projektowane są na rzeczywistość. Skutkiem tego odkształceniu ulegają gromadzone dane empiryczne, bowiem zmienia się kontekst i postać informacji, następuje „redukcja mowy do list i tabel” (Goody 2011: 126). Poświadczeniem wskazanej zależności jest układ treści i pytania zawarte w pierwszych edycjach *Notes and Queries on Anthropology* będące konsekwentną realizacją ewolucjonistycznych założeń, które ustanowiły tradycję prowadzenia badań w duchu historii naturalnej. Było to zarazem pokłosie posługiwania się kolejnymi wydaniem tego kwestionariusza (Kuklick 2008: 54). Ujmując rzecz z innej jeszcze strony, Marcel Mauss na kartach *Manuel d'ethnographie* zalecał, by badaniom terenowym towarzyszyła akcja kolekcjonerska, chodziło o zbieranie i katalogowanie obiektów przewidzianych tematyką kwestionariusza. Mauss wychodził bowiem z założenia, że w bardzo wielu przypadkach obiekty stanowią dowód faktów społecznych, a przynajmniej są pierwszą poszlaką do ich potwierdzenia. Pisał: „katalog amuletów jest jedną z najlepszych metod, by sporządzić katalog obrzędów” (Mauss 1947, 2007: 9)⁸. Obiekty poświadczały istnienie zjawisk, których istnienie

⁸ Choć korzystam z oryginalnego wydania, to numerację stron podaję za tłumaczeniem angielskim, ponieważ francuskojęzyczny plik pdf z tekstem podręcznika nie posiada numeracji stron, która odpowiadałaby układowi stron w kolejnych wydaniach oficyny Payot.

zakładały przyjęte wcześniej kategorie. Co jednak ze zjawiskami, których istnienia nie przewidziano ani po których nie zostają materialne ślady?

Z powyższym wiąże się ściśle kolejne odkształcenie, ponieważ listy zagadnień zawarte w kwestionariuszach stanowią określony „schemat konceptualny”, z którym badacze przystępują do pracy. Powoduje to „niebezpieczeństwo, że obserwacje zostaną zdeformowane, by lepiej pasować do danej kategorii, chociaż »w rzeczywistości« będą należeć do wielu równocześnie” (Coetzee 2009: 25). Uzyskane odpowiedzi muszą zostać gdzieś przyporządkowane, zaś podział i indeksowanie są równoznaczne z „unieruchomieniem” faktów w obrębie struktury mającej opisywać zależności między nimi. Podczas badania mniejszą uwagę przywiązywano zatem do toku wywodu rozmówcy opartego głównie na skojarzeniach (myślenie asocjacyjne) i złożonym procesie przypominania sobie (por. Biały, Żarnecka-Biały 1963: 29–42, 45–49; Draaisma 2010; Paluch 2012: 73–76; Schacter 2003). Ważniejsze było uzyskanie informacji, wyodrębnienie jej i zapisanie w określonym porządku – odpowiedzi bowiem „należy formułować i pisać czytelnie w rubrykach odpowiadających poszczególnym pytaniom”⁹ (Gajek 1964: XVIII). Zaś „układ materiału w takim terenowym notatniku winien odpowiadać układowi tematu w kwestionariuszu” (Zasady 1956: 8).

Obserwacja ta prowadzi do trzeciego mankamentu, jakim jest konieczność generowania odpowiedzi, bowiem ewokowany listą pytań „schemat nie dopuszcza pustych rubryk. Matryca nie znosi próżni” (Goody 2011: 176). Tak pobudzona ciekawość musi zostać zaspokojona, gdyż postawione na piśmie pytanie, choćby odroczone w czasie, za przyczyną sprawczości narzędzia, jakim jest kwestionariusz, doprasza się werbalizacji. A gdy tylko pytanie pada, to prędzej czy później znajduje się na nie odpowiedź. Jakakolwiek. Kwestia ta dotyczy rozpisywania uzyskanych odpowiedzi między różnymi pytaniami, gdyż część informacji może potwierdzać taki bądź inny fakt. Z drugiej strony

skoro badacz stwierdzi ponad wszelką wątpliwość, że odpowiedź na konkretne pytanie jest negatywna winien ten negatywny wynik stwierdzić pełnym zdaniem i poprzeć bliższą argumentacją (np. nazwiska informatorów, ilość osób przebadanych w tej sprawie itp.). Odpowiedź lakoniczna jest mało przekonująca; jest to jedna ze słabych stron dawniejszych badań etnograficznych. Należy bardzo mocno stwierdzić, że odpowiedzi wyłącznie pozytywne nie wystarczają (Zasady 1956: 9).

A przy tym

odpowiedzi pozytywne i negatywne muszą być z pełną świadomością słownie formułowane i nie wystarczy np. postawienie kreski lub przekreślonego kółka. Badacz musi jednoznacznie określić negatywny wynik badań a więc:

⁹ We wszystkich cytatach pochodzących z dokumentów archiwalnych i druków ulotnych zachowano oryginalną pisownię i interpunkcję. Tam gdzie nie było motywowanej treścią niniejszego artykułu konieczności utrzymania zgodnych z oryginałem rozstrzeżeń i podkreśleń, zrezygnowano z wyróżniania tekstu.

- a) zjawisko – jego typ, odmiana nie istnieje (nie ma)
- b) zjawiska – takiego nie znaleziono, wynik niepewny.

Zatarcie różnicy między: nie istnieje a nie znaleziono jest błędem podstawowym w badaniach (...) Badacz terenowy (a nie zbieracz), bez względu na sformułowanie kwestionariusza musi zjawiska zmienności w zakresie faktów kulturowych i słownika określać jako zjawiska: „żywotne”, „zanika”, „jest rzadkie”, „jest reliktem”, „przeżytkiem”, „zanikło” albo „pojawiło się”. (...) Tego rodzaju odpowiedzi obowiązują nawet na najbardziej skrótove pytania (Gajek 1964: XIII–XV).

Kwestionariusze etnograficzne stanowią przede wszystkim przykład narzędzia dostarczającego szereg recept i środków pozwalających zoperacjonalizować proces badawczy. Niemniej jednak mają one i inny wektor zwrócony niejako do wewnątrz pola nauki, a to za przyczyną instrukcji dotyczących postępowania w terenie, których adresatami byli sami badacze. W instrukcjach tych można znaleźć nie tylko wskazówki, jak rozwiązywać poszczególne problemy, lecz również ogólne wytyczne składające się na poziom doktrynalny praktykowania antropologii w terenie, czy – jak to kiedyś ujęła Bronisława Kopczyńska-Jaworska – „ideologię badań”. Trzymając się obserwacji Jacka Goody’ego, że obecność pisma wpływa i istotnie zmienia naturę działań oraz sposoby myślenia o tych działaniach (Goody 2011: 103), nieobojętnym jest opatrywanie kwestionariuszy instrukcjami określającymi nie tylko jak antropologowie mają postępować, ale także jak mają myśleć o sobie jako o antropologach. Materiały tego rodzaju pozwalają śledzić strategie ujarzmiania, kolonizowania i dyscyplinowania funkcjonariuszy, którzy winni zadawać pytania, by uczynić zadość wyznaczonemu do realizacji programowi przewidzianego kwestionariuszem. Zwrócenie uwagi na komplementarność obu aspektów oddziaływania tak skonstruowanego narzędzia, zarówno na pytanych i pytających, pozwala dopiero na właściwe rozumienie mechanizmów biowładzy etnografii.

Powyższe rozpoznania dopraszają się rozwinięcia i dopowiedzenia. Wypada najpierw przyrzeć się piśmiennoci cechującej procedurę gromadzenia i utrwalania danych. Przywoływany już wcześniej Goody wielokrotnie opisywał brzmiona tej umiejętności dla logiki organizacji społecznej czy kształtowania się określonych typów racjonalności (Goody 2006; Goody, Watt 2007). Fundamentalną konstatacją dla jego rozważań było, oczywiście dzisiaj, spostrzeżenie „wpływu samego pisma na operacje poznawcze” (Goody 2011: 97). Kwestionariusze etnograficzne, poczynając od *Considération sur les diverses méthodes à suivre dans l’observation des peuples sauvages* pióra Joseph-Marie de Gérando z 1800 r., przez program badawczy Oskara Kolberga (1965; org. 1865) i poradnik Jana Karłowicza (1871), albo sześć zmienianych wydań *Notes and Queries on Anthropology* (ukazujących się kolejno w latach: 1874, 1892, 1899, 1912, 1929, 1951), by poprzestać na dwunastu kwestionariuszach PAE (por. Kłodnicki 2001: 242–243; Bohdanowicz 1993: 17–19), stanowiły przede wszystkim hierarchiczny wykaz zagadnień wymagających zbadania. W ich obrębie układano listy pytań poszeregowanych tak, by jak najpełniej odpowiadały wybranej problematyce. Każde z nich

i odpowiedzi, jakie miały wywołać, były poparte określonymi założeniami teoretycznymi przyświecającymi osobom odpowiedzialnym za taki, a nie inny układ i dobór pytań. Co ważniejsze, ujmując tę kwestię strukturalnie, kwestionariusze obrazują nie tylko typ racjonalności naukowej, lecz również, na poziomie ideacyjnym, kulturowo zapośredniczony sposób przeżywania, porządkowania i wartościowania świata. W tym wglądzie wystarczy porównać oświeceniowy program historii Polski sformułowany przez Hugo Kołłątaja w 1802 r. – uchodzący za początek polskiej etnografii (Posern-Zieliński 1973: 31) – z programem badawczym Oskara Kolberga ogłoszonym pół wieku później. Kołłątaj zagadnienia ludoznawcze uczynił równie ważnymi jak studia nad wychowaniem, gusem, rolnictwem, ośrodkami miejskimi, dyplomacją, sztuką prowadzenia wojny, policją czy zagadnieniami administracji oraz skarbu. W jego przekonaniu „dzieło o obyczajach, zwyczajach, obrządkach narodu” winno zatem obejmować sprawy charakteru i różnic w następującym porządku: mowa, strój, obrzędy, muzyka, światopogląd (wierzenia), fizjonomia, kultura materialna i pożywienie, rolnictwo i pasterstwo, rękodzieło, nałogi i wady, a także choroby i medycynę (Kołłątaj 1963: 55). Kolberg, inaczej niż swój poprzednik, proponował, by opis i badania ludu prowadzić w następujących zakresach: wieś i chata (topografia i architektura), praca i zajęcia domowe, żywność, ubiór (męski/kobięcy/dziecięcy; odświętny/codzienny), mowa, folklor ustny (bajki, przysłowia), przesady (zabobony i gusła), pieśni z nutą, tańce (opis oraz nuty), obrzędy (wesela, chrzciny, pogrzeby, sobótki, święta roczne, dożynki), zwyczaje i pieśni przy zatrudnieniach (Kolberg 1965: 103–105). Już z powyższego widać, że romantyczny program Kolberga, który zaważył na późniejszych zainteresowaniach badawczych etnografów, a także sposobie opisu ludu (por. Libera 1995), wyraźnie ignorował te aspekty kultury tradycyjnej, które zwykliśmy obecnie cedować na antropologię społeczną, to jest: prawo, pokrewieństwo, sposoby organizacji i inne.

Wynikające z powyższego podziały mają charakter tak ontologiczny, jak i epistemologiczny. „Lista przekształca” – stwierdza Goody (2011: 129) – a przez to skutkuje wyznaczeniem początku i końca, określeniem ram rozumienia, wyjaśniania i opisywania świata. Wyraźny rozdział ducha i materii w europejskiej kosmologii, znajdujący realizację, a zarazem uwierzytelnienie w dyskursie naukowym, w antropologii przełożył się na rozłączne traktowanie sfer kultury materialnej, duchowej i społecznej. Wyrazem czego są osobne listy pytań w kwestionariuszach dotyczące a to charakteru fizycznego członków określonych społeczności, a to ich języka, wznoszonych budowli, wytwarzania i stosowania narzędzi, sztuki, życia rodzinnego, zwyczajów, prawa i organizacji społecznej, bądź religii i związanych z nią praktyk, czy wreszcie wiedzy o świecie (por. Coetzee 2009: 24–27). Wprawdzie pytania te dotyczą obu wymiarów postrzegania rzeczywistości, niemniej ujmują je rozłącznie. Komplementarny charakter zjawiska, poprzez konieczność udzielenia odpowiedzi w określonej kolejności, wymusza jego rozkład już na poziomie opisu. Dla przykładu na kartach *A Manual of Ethnological Inquiry* relacje z sąsiednimi ludami zostają włączone do różnych działów: prowadzenie wojny do *Social relation*, handel (opisywany na

podstawie dzieł sztuki) do *Works of art*, a małżeństwa mieszane jako zagadnienie rasowe do *Physical character* (Manual 1854: 203–204, 206–207, 197); zagadnienia populacyjne – takie jak dzieciństwo czy śmiertelność niemowląt, co rozumiały zostają podjęte w ramach pytań zawartych w dziale *Individual and family life*, przy czym kwestię tę pomija się całkowicie w mogłoby się zdawać dedykowanym jej dziale *Geography and statistic* (Manual 1854: 200–203, 205–206). Zagadnienia te zostają rozczłonkowane i zagnieżdżone w zupełnie innych kontekstach, co przekłada się na sposób ich rozumienia i analizowania.

Kwestionariusze jako narzędzia badania naukowego oparte na kulturowo uwarunkowanych przed-założeniach, których nijak nie można uniknąć ani wyeliminować, istotnie zapośredniczają, choć nie determinują sposób tłumaczenia badanej rzeczywistości. Przyjęte w kwestionariuszach kategorie nie tylko zawężają pole uwagi, uprzywilejowując wybrane aspekty kultury przy marginalizacji innych, lecz również czynią nadrzędnym porządek ontologiczny kultury reprezentowanej przez antropologów, który to ład w trakcie procesu badawczego jest projektowany na opisywane społeczności i kultury. W tym względzie znamienne jest wyróżnienie dokonane na kartach warteo w 1892 r. pięć szylingów *Notes and Queries on Anthropology*, gdzie zaraz obok rozdziału *Food* umieszczono rozdział *Cannibalism* (Garson, Read 1892: 125–129). Złożenie takie obnaża nie tylko wartościujące nacechowanie pytań stawianych przez „cywilizowanych” „dzikim”, lecz również demonstrowuje porządek wyobrażeń o Innych projektowany na nich poprzez selektywne gromadzenie informacji, bowiem zadanie pytań z działu *Cannibalism* białym mieszkańcom Imperium było nie do pomyślenia, a przy tym postawienie ich oznaczałoby jawną obrazę¹⁰.

Tendencję tę wzmacnia proces uabstrakcyjniania i uogólniania polegający na umieszczaniu słów na liście, a zatem pozbawianiu tego, co opisywane i transkrybowane pierwotnego kontekstu. Skutkiem czego, to co ongiś było zwykłą mową, wypowiedzeniem realizującym się w „naturalnym” kontekście targu, karczmy, placu przed kościołem, w warunkach wywiadu bądź na drodze obserwacji zostaje tego kontekstu pozbawione (por. Goody 2012). Taka procedura nie tylko czyni zjawiska pochwytymi dla dyskursu antropologicznego, zwiększając operatywność danych, lecz także w oparciu o przejście z porządku mowy do pisma pozwala na swoiste przeobrażenie świadomości (zarówno na poziomie uczestnictwa w kulturze, jak i naukowego dystansu). Dzięki temu możliwe jest abstrahowanie i badanie ogólności (Goody 2011: 129) stanowiące fundament postępowania naukowego. A to za przyczyną „graficznej metody zanalizowania idei i kategorii” (Goody 2011: 97), jaką daje pismo, za pośrednictwem którego w jednym miejscu zostają zebrane skompresowane informacje, które w dalszej kolejności dzięki „myśleniu za pomocą rąk i oczu” (Latour 2012: 209) można łatwo skanować wzrokiem i utrzymywać w stanie poręczności.

¹⁰ Informacje na temat uprzedzeń (rasowych), a także znaczenia nierówności dla poznania antropologicznego można znaleźć w pracach: Arens 2010; Kuper 2009; Obeyesekere 2007; Todorov 1996; Westerman 2015.

Rezultatem tekstowej postaci narzędzi stosowanych przez antropologów było wyodrębnienie oraz utrwalenie „kategorii etnograficznych”, które „poprzez konstrukcję ściśle denotacyjnego słownika sygnalicznego” dają uczynom „możliwość precyzyjnego i jednoznacznego przekładu obrazów na słowa” (Sekula 2010: 162), tego co dostrzeże etnograf lub co uwięźnie w wiedzionym jego ręką obiektywie. Przekładu, który w swej istocie jest rozpisaniem rzeczywistości na części.

Ponadto wyrażone na kartach kwestionariuszy założenia i oczekiwania, projektowane na antropologa za ich pośrednictwem, będące bezpośrednimi emanacjami dyskursu, składają się na obraz modelowego antropologa. Takowy nie tylko został zdyscyplinowany przez nadrzędne struktury biowładzy, lecz także pochwycony przez reżim produkowania prawdy. Antropolog blokowany za pośrednictwem dyskursu zostaje również podwójnie usytuowany – w programie kwestionariusza i w terenie. W jednym i drugim przypadku stanowi ciało podatne na skolonizowane i dyscyplinowane (Foucault 1998a: 131–189) przez następujące czynniki: 1) efektywność będącą probierzem wykonanej pracy; 2) oczekiwania każdorazowo artykułowane w poszczególnych kwestionariuszach; 3) etos zawodowy implikujący cechy, jakimi powinien się odznaczać i określający co się godzi, a co nie; 4) habitus określający sposoby postępowania, zachowywania się; 5) poczucie odpowiedzialności¹¹ (odwołanie etyczne) wynikające z pieczętowanej własnym nazwiskiem prawdziwości zjawisk przedstawianych w materiałach; 6) poczucie wyjątkowości płynące z działalności mającej na celu ratunek niksujących zjawisk kulturowych¹²; 7) misja poznania tego co jeszcze niezbadane sankcjonująca działanie; 8) zasadność prowadzenia eksploracji i poszukiwań mających dostarczyć materiałów, które wypełnią dyskurs antropologiczny, opiera się na aksjomatycznym stwierdzeniu sensowości badań terenowych; 9) legitymacja zawodowa budowana na mocy przeciwstawienia fachowości badacza amatorszczyźnie zbieracza (Gajek 1969: 4), która to retoryka obecna jest na kartach kwestionariuszy przynajmniej od dwóch ostatnich dekad XIX wieku; 10) naukowe uprawnienie i zobligowanie do rejestrowania faktów¹³, czyli prawo a zarazem obowiązek badania wszystkiego będący funkcją połączenia dobrowolności z instytucjonalnym przymusem; 11) groźba deprecjacji kompetencji zawodowych z jednej strony, zaś z drugiej umiejętności i zdolności intelektualnych¹⁴, jako zapowiedź możliwości użycia doraźnego środka dyscyplinującego;

¹¹ Zgodnie ze wskazaniem: „badacz terenowy, zależenie od sytuacji i od osobowości informatora, powinien formułować pytania zrozumiałe dla informatora, tak aby na ich podstawie mógł sam dać w sposób odpowiedzialny odpowiedź” (Gajek, Olesiejuk 1975: XIV).

¹² W myśl zalecenia: „wspólnym wysiłkiem całego społeczeństwa uratować jeszcze to, co się da” (Znamierowska-Prüfferowa 1947: 8).

¹³ „Badacz ma prawo i naukowy obowiązek czynić samodzielne obserwacje i zapisy nie objęte pytaniami kwestionariusza, który przecież nie wyczerpuje wszystkich możliwości, jakie nasuwa badana rzeczywistość” (Zasady 1956: 14).

¹⁴ „Brak (...) notatek nie świadczy pozytywnie o przygotowaniu naukowym badacza, ani o jego twórczej postawie badawczej” (Gajek 1964: XVII).

12) mit badań terenowych wiążący się z atmosferą romantyzmu¹⁵ oraz koniecznością sprawdzenia się (por. Lévi-Strauss 2000: 327–328; Poleć, Szczecińska-Musielak 2013; Sontag 2012).

Przemówność aparatu, czyli „afrodyzjak zewnętrzny” inaczej

W antropologii kwestionariusz jako narzędzie dyscyplinujące i ujarzmiające funkcjonariusza nie tylko zawiera w sobie dyrektywy skierowane do badacza, ale jest materialnym narzędziem ucieleśniającym idee dyscypliny. W celu analizy jego znaczenia, funkcji i sposobów oddziaływania warto posłużyć się pojęciem aparatu zaproponowanym przez Flussera. Zdefiniował go lapidarnie jako „narzędzie naśladowujące myślenie” (Flusser 2015: 147), za którym w dodatku „kryją się interesy i określone zamiary” (Flusser 2015: 63). Ponadto aparaty są „produktami stosowanych tekstów naukowych” (Flusser 2015: 49), a zatem ich powstanie i wyodrębnienie spośród innych narzędzi stało się możliwe dzięki procesowi akumulacji wiedzy organizującej sposoby wytwarzania i określającej możliwe zakresy wykorzystania.

Wobec powyższego warto zwrócić uwagę nie tylko na wewnętrzny układ kwestionariusza, ale także na materialny wymiar przedmiotu zapośredniczający jego znaczenie. Intrygujące jest to, że polskie i zagraniczne kwestionariusze zarówno rękopiśmienne, jak i drukowane, w zależności od objętości przyjmują najczęściej postać małych książeczek lub drobnego bloku paru kart łączonych przeważnie wzdłuż grzbietu. Wyjąwszy sporadyczne, niemal gazetowe, wydania kwestionariuszy jako płacht, najczęściej ukazywały się one w postaci drobnych notesików czy książeczek o zmiennym układzie (pion lub poziom). Wprawdzie na rodzimym gruncie część kwestionariuszy w ograniczonych warunkach gospodarki planowanej była drukowana na powielaczach w formie spinanych kart A4, niemniej mając dostęp do odpowiednich środków (pieniądze, przydział papieru, zgoda na druk, aprobata cenzury), starano się je wydawać z równą pieczołowitością co w okresie międzywojennym czy wcześniejszym. Przykładem czego jest właśnie dwanaście kwestionariuszy PAE, których pierwsze dwa to drobne książeczki drukowane metodą powielaczową na podłej jakości papierze, a kolejne, to sukcesywnie udoskonalane kwestionariusze-notatniki (na przykład nr 7–9) daleko bardziej zaawansowane drukarsko. Warto zwrócić uwagę, że choć Polska w okresie PRL była izolowana, co przekładało się na utrudnienie kontaktów naukowych, to jednak forma i działanie narzędzia – kwestionariusza – są znacznie starsze i mają międzynarodową genezę. Dodatkowo to właśnie kwestionariusze jako listy pytań stanowiły przedmiot wymiany – pozwalały śledzić panujące trendy i odpowiadające im zagadnienia. Dzięki temu uczeni mogli wzajemnie się naśladować, wybierając lepsze rozwiązania pozwalające na pozyskiwanie interesujących ich informacji. Z odbytych podróży zagranicznych, wizyt

¹⁵ „Gdyby tak było badania straciłyby swój sens (i urok)” (Gajek 1969: 4).

bilateralnych czy konferencji oprócz nadbitek, czasopism oraz książek przywozili właśnie kwestionariusze. O wymienianiu się nimi i ich krążeniu świadczy nie tylko korespondencja uczonych (zawierająca często komentarze do kwestionariuszy, podziękowanie za lub prośbę o przesłanie któregoś), lecz również te części spuścizn, w których zgromadzono materiały metodologiczne i metodyczne, w tym także ankiety i kwestionariusze. Są wśród nich materiały polsko- i obcojęzyczne. Należy podkreślić, że między powstającymi w kraju a zagranicznymi kwestionariuszami nie było i nie ma większych różnic funkcjonalnych – mogły się one co najwyżej różnić tematem i przeznaczeniem, lecz nie formą, sposobem ich działania ani sposobem posługiwania się nimi.

Pod tymi względami są one uniwersalne, a przez to stanowią doskonały oręż dla ludzi nauki. Cechowała je przede wszystkim poręczność – powinny być użytecznym narzędziem mnemotechnicznym, którym można się posługiwać w dowolnym momencie (siedząc lub stojąc, mając coś do oparcia lub nie). Oglądając stare kwestionariusze, trudno się oprzeć wrażeniu, że te poskładane z kilku niczym nieosłoniętych kartek przypominają odezwy albo broszurki agitacyjne (i jako takie były wydawane!), zaś pozostałe – dobrze oprawione – przywodzą na myśl zrazu dokumenty tożsamości, modlitewniki czy wręcz „czerwone książeczki”. Kształt ich i format nie pozostawał bez wpływu zarówno na bezpośrednich użytkowników, którzy brali je do ręki, wertowali i czytali, jak również tych, wobec których były używane – ludzi częstokroć niepiśmiennych. Kwestionariusze bowiem, tak jak inne „materialne znaki władzy”, wyrażają „ogólny atrybut ich posiadaczy – władzę nad innymi; są namacalnym wyrazem supremacji tych pierwszych” (Barański 2007: 261).

Przemozność aparatu ujawniająca się za pośrednictwem tego narzędzia dotyczy tak badanych, jak i antropologów, dla których kwestionariusz był nie tylko „talizmanem”, ale widowym i namacalnym poświadczeniem sensowności prowadzenia naukowych eksploracji. Zarówno dla doświadczonych, jak i początkujących etnografów przystępujących do badań stanowił on zapowiedź czekających ich trudów, a także wysiłku i poświęcenia, jakie będą musieli włożyć w powodzenie przedsięwzięcia. Tak bowiem każdy „kandydat do badań terenowych winien po zaznajomieniu się z kwestionariuszem, przed podpisaniem umowy uświadomić sobie czy jest w stanie wykonać nałożone na niego zadanie” (Kwestionariusz 1954: 12).

Kwestionariusze były narzędziem kontroli bezustannie oddziałującym na swoich użytkowników. Tym niemniej sposób, w jaki wpływały na etnografów, był złożony i niepozbawiony subtelności, gdyż, z jednej strony, w chwilach znużenia niekończące się listy pytań wymagających udzielenia odpowiedzi przy zachowaniu rygoru formuł i precyzyjnych metryk czy odesłań musiały budzić irytację, jeśli nie wściekłość łączącą się ze zniechęceniem. Z drugiej strony, to właśnie obecność kwestionariuszy (i korzystanie z nich) czyniła prowadzenie badań czymś dającym się ogarnąć, zorganizować i doprowadzić do końca. Kwestionariusz, zgodnie z dość utylitarną a zarazem intuicyjną definicją, jest prostym „zbiorem poszczególnych zagadnień związanych określonym problemem, ujętych



Fot. 1. Podczas wywiadu z informatorką

Fragment jednego z serii trzech zdjęć wykonanych pod rząd. Przedstawia prowadzenie wywiadu etnograficznego. To unikatowa fotografia ponieważ uwieczniono na niej chwilę odczytywania pytania z kwestionariusza (w tym przypadku dyskretnie wsuniętego pod notes badacza). Zazwyczaj fotografie terenowe pokazują moment zapisywania odpowiedzi. Dodatkowo uwagę zwraca pochylona postawa etnografa sygnalizująca dyskomfort wykonywanej pracy. Obraz unaocznia ucieleśniony trud posługiwania się narzędziami służącymi do gromadzenia wiedzy i sprawowania władzy (polegającej na prawie do zadawania pytań).

Źródło: Fot. Stanisław Kusza (Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty CC-BY-SA 3.0 PL).

w formie pytań, skierowanych do badacza terenowego” (Gajek 1969: 3). Choć może on wykorzystać zamieszczony tam zestaw pytań, stawiając je swoim rozmówcom, to są one skierowane przede wszystkim do niego – mają mu służyć pomocą. Dzięki nim realizuje się funkcja psychologiczna narzędzia, które daje funkcjonariuszom poczucie komfortu w nieraz trudnych i niesprzyjających warunkach. W chwilach niepewności czy zwątpienia trzymają przed oczyma wyraźnie zapisane i jasno sformułowane oczekiwania skierowane bezpośrednio do nich „a nie do informatorów terenowych”, dla których „pytania te mogą być

niezrozumiałe i zbyt trudne” (Gajek, Olesiejuk 1975: XIII–XIV). Antropolodzy mogą zatem czuć się wyróżnieni, ponieważ to ich wskazuje się jako zdolnych zrozumieć i przeniknąć cele przedsięwzięcia – po to też byli szkoleni. Dystynkcja tego wskazania upewnia ich dodatkowo o uprzywilejowanej pozycji, jaką zajmują, dokonuje się przy tym dyskretnego podziału na lepszych i gorszych. Ten kto czyta kwestionariusz zostaje, na mocy zawartego tam zapisu, wtajemniczony. Tak jak manifest w rękę rewolucjonisty czy modlitewnik w dłoni wierzącego, tak kwestionariusz w rękę etnografa utwierdzał go w podejmowanych działaniach. Oto sprawcza strona rzeczy (por. Barański 2007: 108).

Na tym jednak nie koniec. Narzędzie to miało być w terenie dodatkowym oparciem, ponieważ dzięki niemu funkcjonariusz powinien odczuwać pewien rodzaj opieki, jaką roztoczyli nad nim pomysłodawcy badań, a za ich pośrednictwem aparat. Wrażenie to znajdowało swe źródło w przemysłnej konstrukcji kwestionariusza, który

nie jest zestawieniem pytań, ale szczegółowym wykazem problemów, skierowanym do badacza: jest zarazem notatnikiem uściślającym tok badań. Ułatwia skrótowe ujmowanie wyników i chroni przed zapomnieniem zagadnień zawartych w wykazie (Gajek, Olesiejuk 1975: XIX).

Badacz – jak instruują go w przeznaczonym dla niego wstępie – powinien być wdzięczny za przemyślność osób, które przygotowały trzymaną przez niego książeczkę, a która to pomoc jest nieoceniona, ponieważ pozwala mu uniknąć błędów wynikających z zaniechań czy niedostatków charakteru. Powinien być wdzięczny, bowiem już w terenie dano mu szansę na korygowanie ewentualnych błędów, które mogłyby okryć go niesławą podczas weryfikacji materiałów:

kwestionariusz jest więc przewodnikiem dla badacza, który umożliwia kontrolę, czy w terenie przeprowadzono badania nad wszystkimi zagadnieniami, którym nadano formę pytań. Kwestionariusz ma ułatwić śledzenie narracji informatora, której tok nie odpowiada logicznemu schematowi pytań (Gajek 1969: 4).

Trudząc się w wydobywaniu od ludzi pożądaných informacji, antropolog ma w tym narzędziu pomocnika. To jak gdyby sufler niezawodnie podsuwający ginące kwestie, pozwalający skupić się w momentach rozproszenia uwagi, scallający wątki, gdy tylko tok wywodu rozbije dygresja. Tak oto

badacz musi rozwinąć więc dużą pomysłowość w poszukiwaniu prawdy, musi szukać sprzeczności w wypowiedziach kilku informatorów, musi ostrożnie formułować pytania: nie może ich formułować wprost (Gajek 1969: 6).

Jest zatem kwestionariusz nie tylko narzędziem opieki i materialnym znakiem interesownej troski, jaką aparat roztacza nad swoimi funkcjonariuszami, lecz służy również kontroli i samokontroli. Choć te ostatnie przybierają rozproszoną postać. Dobrze wyekwipowany etnograf staje się zatem dopełnieniem luki

w aparacie, jego rola sprowadza się do mechanicznego wyartykułowania i zapisania – dwóch prostych i nużących czynności powtarzanych wioska po wiosce. W tym względzie nie powinny też dziwić próby usprawnienia polegające na ograniczeniu zbędnych i przytłaczających rutyną działań. Usiłowano osiągnąć to poprzez połączenie obu fundamentalnych czynności w obrębie jednego przedmiotu, jakim był innowacyjny kwestionariusz-notatnik, który

nie jest tylko zestawieniem zagadnień, problemów i pytań – ale jest równocześnie notatnikiem badacza, ułatwiającym i uściślającym tok badań. Uwalnia on badacza od powtarzania formuł i tytułów, ogranicza jego pracę do napisania odpowiedzi, a zarazem ułatwia kontrolę pracy w terenie – nie pozwala bowiem zapomnieć ważnych zagadnień zawartych w pytaniach (Gajek 1964: XVII–XVIII).

Projektanci kwestionariuszy-notatników, stanowiących niemal połowę kwestionariuszy PAE, zdejmując z badacza nadmierny obowiązek powtarzania tych samych informacji w metrykach czy sformułowań rutynowo używanych w odpowiedziach, tylko pozornie ulżyli gromadzącym dane. Dokonana zmiana była obliczona przede wszystkim na utrzymanie ich wydajności, ponieważ

jeśli więc w kwestionariuszu mimo to są podstawione odpowiednie pytania, to w tym celu, aby badacz np. skutkiem zmęczenia nie zapomniał o tych elementach opisu, oraz by informacje na te tematy były we wszystkich kwestionariuszach w tym samym miejscu; usprawnia to późniejszą pracę (...), ułatwia porównywalność danych informacji (Gajek 1969: 3).

Kwestionariusze na poziomie wyrażonych na ich kartach treści, a także poprzez swoją formę, uzmysławiają sposoby wmontowania funkcyjnych w aparat badań terenowych. Początkowo był to trening zawodowy odbywany podczas studiów, który w ich trakcie, a także później był podtrzymywany przez kwestionariusze jako narzędzia wspomagające internalizację sfery ideacyjnej produkowanej przez program (dyskurs). Pracujący w terenie badacz – analogicznie do ambasadora – jest „jakby przestrzenno-czasowym fragmentem swojego narodu, jego »żywym indeksem«” (Barański 2007: 260). Antropolog okazuje się zatem nie tylko ciałem oddelegowanym do sprawowania biowładzy, która za jego pośrednictwem promieniuje na Innych, lecz również przemożność owej władzy uwe wnętrznia.

Sygnatura prawdy, aparat kontroli

Krytycy politycznego wymiaru dyskursu antropologicznego słusznie zwracają uwagę na dysproporcję w relacjach między badaczami terenowymi a ich rozmówcami nie tylko w terenie, lecz również na łamach tworzonych reprezentacji. Zasadnie wskazują, że ani sytuacja badania, ani dostęp do tworzenia dyskursu nie jest proporcjonalny dla obu stron. Tym samym rola antropologów jako

postaci dotąd transparentnych dla procesu gromadzenia informacji czy konstruowania wiedzy traci na jednoznaczności. Przykładem zmiany płynącej z tak umotywowanej refleksji jest choćby stopniowe odchodzenie czy zarzucenie praktyki publikowania list i spisów informatorów w monografiach terenowych i innych opracowaniach. Rezygnacja z udostępniania tej informacji szerszemu gronu odbiorców wiąże się z wymuszoną prawem koniecznością ochrony danych osobowych oraz motywowanym względami czysto ludzkimi pragnieniem poszanowania prywatności rozmówców.

Jednakże śledzący uwarunkowania niewspółmierności ról badacza i informatora pomijają, z braku wiedzy lub niedostatecznego rozpoznania, skomplikowaną sieć determinowanych wewnętrzną logiką dyskursu uwikłań krępujących działania antropologów. W tym względzie warto przyrzeć się mechanizmom (samo)krytyki antropologów i oddziaływaniu na nich przez kwestionariusze. Pierwszy z nich będzie miał charakter wewnętrzny, a pozostałe zewnętrzny.

Warto zatem zwrócić uwagę na jedno z wcześniejszych przywołań, w których była mowa o obowiązku badacza udzielania wyłącznie odpowiedzialnych odpowiedzi. Obligacja tego rodzaju obarcza badacza, włączając go w naukowy reżim obiektywizmu i prawdy (który opiera się na epistemologicznej naiwności realizmu korespondencyjnego).

Badacz musi rozwinąć więc dużą pomysłowość, w poszukiwaniu prawdy musi szukać sprzeczności w wypowiedziach (...) musi ostrożnie formułować pytania (...) Informator nie jest źródłem wiedzy obiektywnej (Gajek 1969: 6).

Tym źródłem jest badacz. To bowiem on dokumentuje obraz świata; sygnując go swoim nazwiskiem kładzie na szali prawdziwość materiałów pospołu z własnym autorytetem. Podważenie materiału będzie godzić także w niego. Antropolog inkorporuje ów wymóg, przystając na reguły rządzące dyskursem. Jego personalna sygnatura to „gest postindustrialny: jest on postideologiczny i zaprogramowany, rzeczywistością jest dla niego informacja, a nie jej znaczenie” (Flusser 2015: 83). Badacz robi zatem dokładnie to co powinien – gromadzi. Jego działanie „jest rodzajem polowania” (Flusser 2015: 83), podczas którego z dostępnym mu przybornikiem, składającym się z kwestionariusza i środków zapisu, „zlewa się w nierozdzielną funkcję” (Flusser 2015: 83). Działania, które podejmuje, zostały już wcześniej przewidziane programem aparatu. Prowadzenie obserwacji, rozmawianie, wykonywanie fotografii lub nagrań dźwiękowych to tylko różne oblicza czynności składających się na funkcjonowanie aparatu, jakim są badania terenowe. Chodzi w nich przede wszystkim o gest, poprzez który badacz „poluje na nowe stany rzeczy, na nigdy dotąd nie widziane sytuacje, na nieprawdopodobieństwo, informację” (Flusser 2015: 83).

Z punktu widzenia dyskursu fakty są drugorzędne; ich treść ma mniejsze znaczenie aniżeli zatrzymanie ich w postaci tekstowej reprezentacji – jakkolwiek by ona nie była. Nie liczą się wobec tego poszczególne fakty, lecz uchwycenie ich, zarejestrowanie, wreszcie zgodność oddawanego materiału z reżimem

prawdy. Dzieje się tak, ponieważ „aparat szyfruje wprogramowane w niego pojęcia (...), aby zaprogramować społeczeństwo do zwrotnego działania na korzyść postępującego ulepszania aparatu” (Flusser 2015: 93). Taki sposób wytwarzania i sposób zorientowania aktywności dotyczy „wszystkich funkcjonariuszy” (Flusser 2015: 83). Przypieczętowaniem w tym względzie był choćby gest lojalności wyrażający się podpisem zobowiązania się „do przeprowadzenia w ciągu wyznaczonego terminu badań na podstawie kwestionariusza nr IX, i do przestrzegania instrukcji zgodnie z przyjętymi zasadami badań” (Gajek, Oleśnjuk 1975: V).

Na przecięciu wewnętrznych i zewnętrznych strategii kontroli można umieścić akty parezji (Foucault 2001) polegające na szczerym i dobrowolnym wyznaniu, autoreferencyjnym wypowiedzeniu przekonania mówiącego. W jednym ze sprawozdań terenowych wysłanych wraz z odpowiedziami na kwestionariusz Bożena Stelmachowska (1953) relacjonuje działania podjęte przez zespół etnografów pod jej kierunkiem. Znamieniem czasu jest żarliwa samokrytyka, którą składa toruńska profesor, punktując własne zaniechania i braki warsztatowe, nie szczędząc podobnych ocen „obywatelom” współpracownikom, w tym Wandzie Brzeskiej – swojej partnerce życiowej. Gorliwość, z jaką to czyni, świadczy dodatkowo o sile i przemożności dyskursu naukowego, który zinternalizowała. O jednej z współuczestniczek pisała:

Posiada dar rozmawiania z ludem, gdyż sama jest pochodzenia chłopskiego i funkcja narzędzia rolniczego nie jest jej obca. We własnym życiu żęła i sierpem i kosą, zna osobiście omłoty cepami, stawiała własnoręcznie kopice na polu itp. (...) Wynik całości jest jednakże dodatni, gdyż badaczkę cechuje pilność i sumienność którą ma w naturze (Stelmachowska 1953: 2).

W przypadku innego etnografa akcentowała, iż „odpowiedzi jego cechuje sumienność, chociaż wielokrotnie też pewna nieporadność początkującego badacza. Można jednak być pewnym, że materiał który daje mgr. (X) jest prawdziwy i obiektywny” (Stelmachowska 1953: 1). Omawiany przypadek dokumentuje siłę internalizacji dyskursu antropologicznego, który w obrębie jednego kwestionariusza przejawiał się poprzez wielokrotne powtórzenie zależności między statusem materiału i cech osoby odpowiedzialnej za jego powstanie. Tego rodzaju ewaluacje nie były odosobnione, a ich prowadzeniu sprzyjało uzależnienie oceny prawdziwości materiału od rzetelności i kompetencji badacza.

Niekiedy same kwestionariusze stawały się bezpośrednim narzędziem dyscyplinowania funkcjonariuszy, a to z powodu „braków w przygotowaniu naukowym uczestników badań” lub „w niektórych wypadkach z lekceważącego lub lekkomyślnego stosunku badaczy” bądź gdy „materiał poddany krytyce, wykazał niewiarygodność zapisów terenowych” (Kwestionariusz 1954: 18). W takich okolicznościach na kartach kwestionariuszy publikowano listy nazwisk będące w zasadzie inkryminującym wskazaniem, kto nie podołał powierzonymu zadaniu. Z „wykazu miejscowości w których badania należy powtórzyć” (Kwe-

stionariusz 1954: 20) jasno wynika, kto zawiódł w 1953 r., a kto zawieść nie może w 1954. I tak, prowadząc ponowne badania, po Karwickiej poprawiał Biały, po Kolago – Jaworska, a w innym miejscu Pokropek (bo Kolago zawiódł w wielu wsiach), po Zambrzyckiej – Mulkiewicz, analogicznie Damrosz po Zagórnej, a Staszczak po Dziekanowskim (Kwestionariusz 1954: 20–22). Lista jest dłuższa...

Bezpośrednimi sankcjami dla wskazanych etnografów była odmowa ponownego zaangażowania ich w skład zespołu mającego przystąpić do kolejnej edycji badań. Sankcja ta wynikała z rodzaju uzależnienia personalnej sygnatury z prawdziwością materiałów, co miało znaczenie dla postrzegania rzetelności poszczególnych badaczy przez członków nielicznego podówczas środowiska polskich etnografów. Warto dodać, że wskazana lista to nie jedyna publikacja tego rodzaju. W ramach map PAE ukazała się bowiem zarówno lista subordynowanych, którzy w latach 1953–1960 byli zaangażowani w gromadzenie materiałów (Alfabetyczny 1967), oraz cztery mapy prezentujące zasięgi pracy poszczególnych badaczy podczas kolejnych edycji (Karta 1967). Obie karty opublikowano w tym samym zeszycie PAE. Choć nie napisano tego wprost, to służą one weryfikacji prawdziwości uzyskanych wyników i wyciąganych na ich podstawie wniosków w oparciu o omówioną wcześniej koncepcję prawdziwości. Świadczą o tym oznaczenia zastosowane na mapie oraz ich wytłumaczenie w legendzie wyróżniające między innymi miejsca, gdzie „istnieją jednak braki w materiałach” albo oznaczające „badaczy prowadzących badania kontrolne i uzupełniające” (Karta 1967). Dopełnieniem powyższych praktyk kontroli było prowadzenie w ramach pracowni PAE kartoteki badaczy terenowych (analogicznej do osobnych kartotek informatorów i korespondentów terenowych), w której na przypisanych do poszczególnych osób kartach odnotowywano zarówno dane osobowe, przebieg kariery zawodowej, powiązania, miejsca i daty prowadzenia badań, a także, sporadycznie, dodatkowe uwagi. Tworzenie kartotek zdaje się tłumaczyć potrzeba sprawnego docierania do informacji, a zatem konieczność wypracowania poręcznego narzędzia, które pozwoli indeksować treść gromadzonych w archiwum materiałów. Niemniej już samo istnienie takich zbiorów nie jest obojętne. Zaś skala przedsięwzięcia i stopień wprzęgnięcia informacji o poszczególnych osobach zdradzają znamiona biowładzy nakierowanej na akty rejestrowania i nadzoru.

Ostatnim z zewnętrznych elementów kontrolowania badacza była swoista konstrukcja kwestionariuszy PAE, które otwierały się na połączenia z innymi aparatami w obrębie sprawowania biowładzy. Środowisko akademickie ucieleśnione w osobie etnografa wchodziło w bezpośrednie kontakty z innymi aparatami nadzoru i kontroli funkcjonującymi na terenie badań reprezentowanymi przez administrację czy rozmaite instytucje. Co ważne, interakcje z tymi organami zostały przewidziane, co wyraża włączenie dedykowanych im informacji w obręb kwestionariusza. Osobną rubrykę przeznaczono na wskazanie „najbliższego urzędu pocztowego”, za pośrednictwem którego zostanie dokonana „dokumentacja pocztowa pobytu i przesyłki” (Gajek, Olesiejuk 1975: II). Kolejne strony skierowano do Gromadzkiej Rady Narodowej z imiennym wskazaniem

delegowanego i prośbą „o opiekę i pomoc w przeprowadzeniu badań oraz zaświadczenie pobytu” (Gajek, Olesiejuk 1975: III). W ten sposób na poziomie instytucjonalnym gwarantowano sobie skuteczność podjętych badań, a także poddawano badaczy dodatkowej kontroli, cedując ją na lokalne organy, które były władne zaświadczyć lub odmówić zaświadczenia pobytu. Uzyskanie potwierdzenia obecności ze wskazaniem dat dziennych wymuszało na badacza uprzednie informowanie organów terenowych o podejmowaniu inicjatyw na ich obszarze, co z kolei powodowało rozmaite reakcje na tę nieobojętną obecność, łącznie z zainteresowaniem ze strony milicji (wątek komplikacji w badaniach z tego tytułu często przywoływany w relacjach starszych etnografów).

Kwestionariusze etnograficzne jako narzędzia sprawowania biowładzy i praktyki związane z posługiwaniem się nimi ujawniają charakter i skalę uwikłania antropologów we wszechobecną i kolonizującą sieć aparatów. Zaprezentowana analiza struktury reżimu prawdy pozwala śledzić strategię ujarzmiania i dyscyplinowania funkcjonariuszy utrzymywanych w bezustannym napięciu i mobilizacji, by możliwe było sprawne i efektywne realizowanie założeń dyskursu antropologicznego.

Prawo zadawania pytań

Kwestionariusze etnograficzne, choć niepozorne, stanowią dalekosiężne narzędzie dopracowywane przez dziesięciolecia, tak by było dogodnym i poręcznym w sprawowaniu biowładzy. W trakcie badań terenowych dopełnia się ona poprzez ewidencjonowanie Innych w oparciu o „katalog szczególnie widocznych różnic” (Coetzee 2009: 24) ujętych w listy pytań wyłożonych na kartach tychże kwestionariuszy. Każde pytanie wiedzie do pojedynczej obserwacji i odpowiedzi, które „umieszczone w właściwych im rubrykach, składają się na zbiór cech wyróżniających konkretne społeczności” (Coetzee 2009: 24). Można by rzec, że wywoływanie informacji za pomocą kwestionariusza i zbieranie ich w postaci materiałów terenowych (notatek, dzienników, rysunków i szkiców, fotografii, nagrań, filmów) celem przekazania do dalszego opracowania, a przez to rozbudowywania wiedzy antropologicznej, w sposób bezpośredni i wymierny pozwala na realizację prerogatyw władzy i aparatu kontroli opartych na piśmienności.

Kwestionariusze etnograficzne stanowią wyraz jeszcze innego wymiaru sprawowania władzy za pośrednictwem mechanizmu rządzenia-przez-instrukcje (*rule-by-manuals*)¹⁶ (Smith 1985), którego naczelnym zadaniem jest nadzór nad przebiegiem procesu wyróżniania i podziału (Smith 1985: 162) skierowanego wobec Innego. Państwo bowiem realizuje swoje prerogatywy poprzez kontinuum

¹⁶ Znamienne, że komentatorzy pracy Richarda Smitha na ogół pomijają tę kategorię, która w kontinuum sposobów sprawowania rządów zajmuje pośrednie miejsce między rządzeniem-przez-raporty (*rule-by-reports*) a rządzeniem-przez-archiwa (*rule-by-records*). Kategorie te w przekładzie Zbigniewa Pucka mają następujące brzmienie: „panowanie za pomocą raportów”, „panowanie za pomocą rejestrów” (Appadurai 2005: 187).

rozproszonych acz dopełniających się aparatów, których podstawowym zadaniem jest gromadzenie informacji, przez co ze spisu czyni się podstawową „technikę kontroli społecznej” (Appadurai 2005: 173). Antropologia jako dyscyplina naukowa funkcjonalnie komplementarna z innymi aparatami, której przedstawiciele posługują się swoistą wersją techniki spisu, jaką są badania terenowe, sytuuje się w omówionym modelu sprawowania biowładzy. Dyskurs antropologiczny sankcjonujący różnicę i pojęcie „normalności”, pierwotnie podporządkowany kolonialnemu utylitaryzmowi, był „częścią większego kompleksu obejmującego techniki informacyjne, uzasadniające i pedagogiczne” (Appadurai 2005: 172). Geneza ta znalazła przełożenie na materialne narzędzia i techniki pracy antropologów, poprzez które manifestuje się i w których jest materializowany ów dyskurs. Jego pedagogiczne uroszczenia nie są wprawdzie widoczne ani bezpośrednio dostępne, lecz dają się pochwycić podczas analizy. Ujawnia ona, obok deklaracyjnych sformułowań określających zasady i sposoby kolonizacji Innego na drodze gromadzenia informacji, także strategie dyscyplinujące i mobilizujące skierowane wobec funkcjonariuszy aparatu. Poprzez podporządkowanie swoistemu reżimowi prawdy, w którego działanie badacze zostali włączeni, a który stanowi fundament dyskursu antropologicznego, internalizują sformułowane wobec nich oczekiwania wyznaczające pożądany sposób realizacji zadanej roli. Kwestionariusz zaś jest narzędziem ujarzmiającym w podległości.

Antropologia z właściwym jej prawem zadawania pytań czerpie źródła legitymizacji dla poczynań swoich emisariuszy u zarania XIX wieku. Kiedy to dwa – brytyjski i francuski – projekty

spisu powszechnego (podobnie jak powstające dopiero nauki społeczne, z którymi były one związane) starały się zarezerwować swe najbardziej napastliwe pytania dla społecznego marginesu: biednych, rozwiązłych seksualnie, obłąkanych, kryminalistów. W koloniach cała populacja traktowana była jako ludność w kłopotliwy sposób odmienna (Appadurai 2005: 174).

Wobec czego przedmiot zainteresowania antropologii został jasno i wyraźnie określony. Z wyróżnieniem tym wiąże się władza, tak patologizacji, jak egzotykcji. Zaś środkiem służącym do jej realizacji są właśnie odpowiedzi na „śliszkie” czy „drażliwe” pytania, których niewinny antropolog nie zadałby swojemu sąsiadowi, choć stawia je „dzikim”. Kwestionariusze etnograficzne – jeśli tak na nie spojrzeć – są pomnikiem kolekcji urągliwych pytań, które na drodze poskramiania myśli nieoswojonej považyli się nie tylko postawić, lecz także spisać „cywilizowani” ludzie.

Podsumowanie

W niniejszym artykule, opierając się na materiale zaczerpniętym z kwestionariuszy terenowych, jakimi zwykli posługiwać się etnolodzy, podjąłem wątki teoretyczne dotyczące związków myśli antropologicznej z mediami. Korzystając

z teorii piśmienności Jacka Goody'ego oraz biowładzy Michela Foucaulta, starałem się poddać krytyce kwestionariusz będący jednym z podstawowych narzędzi dla praktyki terenowej. Sposoby budowania go poprzez układanie list pytań oraz przygotowywanie dedykowanych badaczom instrukcji ujawniają przy analizie charakter dyskursu stojącego za działalnością antropologiczną.

Zważywszy na to, że „nieustannie mediatyzowany świat domaga się opisu i zrozumienia” (Zawojski 2015: 27), uwaga poświęcona kwestionariuszom otwiera szereg dociekań, które winny zostać poświęcone innym aparatom sprzężonym ze sobą w zachodzących w antropologii procesach budowania wiedzy naukowej. Zainicjowana w tym miejscu refleksja nad rzeczywistym charakterem badań terenowych znajdzie rozwinięcie i dopełnienie w innym miejscu, przy okazji analizy notatek terenowych i sposobów prowadzenia zapisu. O dokonanych wyborze przedmiotu analizy, to jest kwestionariuszy, zdecydowała prawidłowość właściwa programowi analizy aparatów sformułowanemu przez Flussera. Aparatów,

które z jednej strony urastają do tak olbrzymich rozmiarów, że grożą zniknięciem z naszego pola widzenia (jak aparaty zarządzania), a z drugiej strony – maleją do mikroskopijnych rozmiarów, aby całkowicie uniknąć naszej interwencji (jak mikroprocesory aparatów elektronicznych) (Flusser 2015: 59).

Z jednej strony atlasowe mapy i pomieszczenia archiwum, z drugiej niepozorny kwestionariusz. Podejmowana tu problematyka bez sięgnięcia do różnego rodzaju materiałów, szczególnie druków ulotnych i dokumentów, sprawdzałaby się do opisu działania aparatu czy też „naukowej czarnej skrzynki” wyłącznie na podstawie tego, co stanowi wkład (*input*) oraz rezultat (*output*). Ujęcie posiłkujące się z jednej strony materiałami terenowymi, zaś z drugiej – publikacjami, czy jak to miało miejsce w przypadku atlasu – mapami, nijak nie pomogłoby w uczynieniu widocznym procesu ustanawiania danych terenowych, a pośrednio budowania wiedzy antropologicznej. Poddanie uważniejszemu oglądzinom korpusu kwestionariuszy składających się na zasób PAE pozwoliło na odtworzenie i wskazanie sposobów funkcjonowania dyskursu antropologicznego.

Kwestionariusze zaprojektowane jako narzędzia przeznaczone do wywoływania informacji gromadzonych w trakcie badań terenowych odsłaniają przede wszystkim działanie antropologicznego laboratorium. Na nie bowiem składa się warstwa materialna, a także personel czy procedury i skrypty postępowania. Uchwycenie ich specyfiki pozwala dotrzeć do sedna stanowiącego o istocie antropologii jako dyscypliny naukowej. Kwestionariusze etnograficzne, za przyczyną poręczności połączonej z powszechnym użyciem, stanowią jeden z podstawowych elementów systemu generowania danych. Są przy tym znakomitym źródłem dającym wgląd do tego, jak został uformowany i jak działa antropologiczny dyskurs. Ten bowiem realizuje się nie tylko w założeniach, teoriach czy dyrektywach, ale przede wszystkim jest każdorazowo inkarnowany w konkretnych działaniach podejmowanych przez poszczególnych badaczy w terenie.

O jego przemożności, obok ciągłego doskonalenia narzędzi, świadczy ogrom dokumentów i materiałów terenowych spoczywających w archiwach. To zasadniczy i namacalny wymiar, poprzez który jawi się nam biowładza etnografii.

Kwestionariusze służące do jej realizacji są jedną z wielu części dyspozytywu, niemniej to właśnie w nich najlepiej odbija się oblicze antropologii, gdyż materializując idee i koncepcje gromadzenia wiedzy, mobilizują do działania. Użyte w ich treści kategorie prowadzą do wytworzenia przedmiotu badania, zaś pytania zasklepiają to, jaki może według przewidywać być świat, naprzeciw którego stają antropolodzy. Inni ludzie i ich kultury, obce społeczeństwa, w toku dwustronnej wymiany pytań i odpowiedzi zostają poddani reifikacji, stają się statyczną reprezentacją złożoną z konwencjonalnych znaków. Zostają dopasowani do przyjętego uprzednio klucza odpowiedzi, a to za przyczyną odzwierciedlenia przez kwestionariusze koncepcji badawczych rzutowanych na rzeczywistość, strukturyzowania przez nie uzyskiwanego obrazu świata. Kwestionariusz jako narzędzie lepiej aniżeli namiot etnografa (Benthall 2000; Stocking 1983: 109, 111) utożsamia utajone i nieoczywiste aspekty obecności w terenie. Każde wywiezione z niego działanie służące ewidencjonowaniu, włączaniu i poszerzaniu domeny wiedzy w ostatecznym rozrachunku czerpie swe źródło ze szczególnego uprawnienia, jakie nadali sobie antropolodzy. Kwestionariusz jest pomnikiem (samo)uprzywilejowania uczonych, to znak prawa do indagacji, a zarazem środek sankcjonujący wścibstwo.

Literatura

I. Publikacje

- Alfabetyczny (1967). Alfabetyczny wykaz uczestników badań terenowych PAE w latach 1953–1960. W: J. Gajek (red.), *Polski Atlas Etnograficzny. Zeszyt III* (brak numeru stron). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Państwowe Przedsiębiorstwo Wydawnictw Kartograficznych.
- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przeł. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Arendt, H. (2014). *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. D. Grinberg, M. Szawiel. Warszawa: Świat Książki.
- Arens, W. (2010). *Mit ludożercy. Antropologia i antropofagia*. Przeł. W. Pessel. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Barański, J. (2007). *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R., Silverman, S. (2007). *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*. Przeł. J. Tegnerowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Benthall, J. (2000). Ten namiot. Przeł. M. Bańkowski. *Konteksty*, 1–4, 419–421.
- Biały, Z., Żarnecka-Biały, E. (1963). Z zagadnień weryfikacji w terenowych badaniach etnograficznych. *Prace Etnograficzne*, 1, 9–82.
- Bohdanowicz, J. (1993). *Polski Atlas Etnograficzny – wykładnia zadań i metod pracy*. W: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. t. 1. Rolnictwo i hodowla, cz. 1* (s. 7–32). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Coetzee, J.M. (2009). *Białe pisarstwo. O literackiej kulturze Afryki Południowej*. Przeł. D. Żukowski. Kraków: Znak.
- Czyżewski, M. (2009). Między panoptyzmem i „rządomyślnością” – uwagi o kulturze naszych czasów. *Kultura Współczesna*, 2, 83–95.
- Draaisma, D. (2010). *Fabryka nostalgii. O fenomenie pamięci wieku dojrzałego*. Przeł. E. Jusiewicz-Kalter. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Flusser, V. (2015). *Ku filozofii fotografii*. Przeł. J. Maniecki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M. (1998a). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M. (1998b). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (2000). „Rządomyślność”. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór tekstów* (s. 163–185). Przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2001). *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Przeł. T. Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (2010a). *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977–1978*. Przeł. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2010b). *Historia seksualności*. Przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Garson, J.G., Read, C.H. (eds.) (1892). *Notes and Queries on Anthropology. Second Edition*. London: The Anthropological Institute.
- Goody, J. (2006). *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*. Przeł. G. Godlewski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. (2011). *Poskromienie myśli nieoswojonej*. Przeł. M. Szuster. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Goody, J. (2012). *Mit, rytuał i oralność*. Przeł. O. Kaczmarek. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J., Watt, I. (2007). Następstwa piśmienności. Przeł. J. Jaworska. W: G. Godlewski, A. Karpowicz, I. Kurz, A. Mencwel, P. Rodak (red.), *Almanach Antropologiczny. 2. Oralność/piśmiennosc* (s. 32–73). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hodgkin, T. (1842). On Inquiries into the Races of Man. W: *Report of the eleventh meeting of the British Association for the Advancement of Science. Held at Plymouth in July 1841* (pp. 52–55). London: John Murray.
- Kamocki, J. (1953). *Przegląd kwestionariuszy etnograficznych wydanych w języku polskim*. Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Karłowicz, J. (1871). *Poradnik dla zbierających rzeczy ludowe*. Warszawa: Skład główny w księgarni M. Orgelbranda.
- Karta (1967). Karta XCIV. Mapy 187, 188, 189, 190. Dokumentacja źródeł z badań terenowych PAE w latach 1953–1960. W: J. Gajek (red.), *Polski Atlas Etnograficzny. Zeszyt III* (brak numeru stron). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Państwowe Przedsiębiorstwo Wydawnictw Kartograficznych.
- Kłodnicki, Z. (2001). Polski Atlas Etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy. *Lud*, 85, 239–275.
- Kolberg, O. (1965). Oskar Kolberg do redakcji „Biblioteki Warszawskiej”. W: M. Turczynowiczowa (red.), *Korespondencja Oskara Kolberga, cz. I, DWOK t. 64* (s. 102–105). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kołątaj, H. (1963). List do księgarza Jana Maja w Krakowie, pisany w Ołomuńcu z więzienia 15 lipca 1802 roku. W: M.H. Serejski (red.), *Historycy o historii. Od Adama Naru-*

- szewicza do Stanisława Kętrzyńskiego. 1775–1918 (s. 49–59). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1971). *Metodyka etnograficznych badań terenowych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kowalski, M.W. (2015). *Antropolodzy na wojnie. O „brudnej” użyteczności nauk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kuklick, H. (2008). The British Tradition. W: H. Kuklick (ed.), *New History of Anthropology* (pp. 52–78). Oxford: Blackwell Publishing.
- Kuper, A. (1987). *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*. Przeł. K. Kaniowska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Kuper, A. (2009). *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*. Przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1955). Międzyuczelniane obozy etnograficzne na Kurpiowszczyźnie Uniwersyteckiego Studium Historii Kultury Materialnej w latach 1952–1954, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 1, 224–236.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Arbiszewski. Kraków: Universitas.
- Latour, B. (2012). Wizualizacja i poznanie: zrysowywanie rzeczy razem. Przeł. A. Derra, M. Frąckowski. *Avant*, 3, 207–257.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C., Eribon, D. (1994). *Z bliska i z oddali*. Przeł. K. Kocjan. Łódź: Wydawnictwo Opus.
- Libera, Z. (1995). Lud ludoznawców. Kilka rysów do opisanie fizjonomii i postaci ludu naszego czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 137–152). Poznań: Wydawnictwo Drawa.
- Manual (1854). *A Manual of Ethnological Inquiry. Journal of the Ethnological Society of London (1848–1856)*, 3, 193–208.
- Mathews, H. (2008). *Osobne przyjemności*. Transl. T. Pióro, K. Koziół, A. Sosnowski. Wrocław: Biuro Literackie.
- Mauss, M. (1947). *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.
- Mauss, M. (2007). *Manual of Ethnography*. Przeł. D. Lussier. New York-Oxford: Durkheim Press, Berghahn Books.
- Nowicka, M. (2011). 'Urządzenie', 'zastosowanie', 'układ' – kategoria *dispositif* u Michela Foucaulta, jej tłumaczenia i ich implikacje dla postfoucaultowskich analiz władzy. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 2, 94–110.
- Obeyesekere, G. (2007). *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Paluch, A. (2012). *W drodze do prawdy – jakiej?* Wrocław: Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pieńczyk, A. (2011a). Metoda etnogeograficzna w badaniach atlasowych ośrodka wrocławskiego i cieszyńskiego – kontynuacja i zmiana. *Zeszyty Wiejskie*, 16, 152–167.
- Pieńczyk, A. (2011b). Specyfika materiałów źródłowych Polskiego atlasu etnograficznego. W: H. Rusek, A. Pieńczyk (red.), *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane Profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin* (s. 41–61). Cieszyn-Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Połeć, W., Szczecińska-Musiela, E. (2013). Obrzędy przejścia. Badania terenowe jako forma kształcenia antropologów. W: B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper, M. Ko-

- walski (red.), *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej* (s. 112–130). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Posern-Zieliński, A. (1973). Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.). W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej* (s. 29–113). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Queries (1842). *Queries Respecting the Human Race, to be Addressed to Travellers and Others. Drawn up by a Committee of the British Association for the Advancement of Science, appointed in 1839. W: Report of the eleventh meeting of the British Association for the Advancement of Science. Held at Plymouth in July 1841* (pp. 332–339). London: John Murray.
- Schacter, D.L. (2003). *Siedem grzechów pamięci. Jak zapominamy i zapamiętujemy*. Przeł. E. Haman, J. Rączaszek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sekula, A. (2010). *Spoleczne użycia fotografii*. Przeł. K. Pijarski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Smith, R.S. (1985). Rule-by-Records and Rule-by-Reports: Complementary Aspects of the British Imperial Rule of Law. *Contributions to Indian Sociology*, 19(1), 153–176.
- Sontag, S. (2012). Antropolog jako bohater. Przeł. M. Pasicka. W: S. Sontag, *Przeciw interpretacji i inne eseje* (s. 98–115). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Stocking, G.W. (1983). The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. W: G.W. Stocking (ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork* (pp. 70–120). Madison: The University Of Wisconsin Press.
- Stocking, G.W. (1987). *Victorian Anthropology*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan Publishers.
- Todorov, T. (1996). *Podbój Ameryki. Problem innego*. Przeł. J. Wojcieszak. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Urry, J. (1972). „Notes and Queries on Anthropology” and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870–1920. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 45–57.
- Westerman, F. (2015). *El Negro i ja*. Przeł. M. Woźniak-Diederer. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie.
- Wieczorkiewicz, A. (2009). *Monstrarium*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Zawojski, P. (2015). Człowiek i aparat. Viléma Flussera filozofia fotografii. W: V. Flusser, *Ku filozofii fotografii* (s. 11–35). Przeł. J. Maniecki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Zielinski, S. (2010). *Archeologia mediów. O głębokim czasie technicznie pośredniczonego słuchania i widzenia*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Znamierowska-Prüfferowa, M. (1947). *Ochrona zabytków kultury ludowej. Poradnik terenowy*. Warszawa-Toruń: Centralny Instytut Kultury.

II. Archiwalia i druki ulotne

- Gajek, J. (1964). *Ludowa kultura materialna (zagadnienia wybrane). Kwestionariusz-notatnik dla kartograficznych studiów etnograficznych*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Archiwum IEiAK UJ, kwestionariusz nr 1.
- Gajek, J. (1969). *Instrukcja do badań przy pomocy kwestionariuszy poświęconych kulturze społecznej i duchowej*. B.m., archiwum własne autora.
- Gajek, J., Olesiejuk, F. (1975). *Zwyczaj i obrzędy weselne. Wybrane zagadnienia z zakresu kultury społecznej i duchowej. Kwestionariusz-notatnik terenowy nr IX*. Wrocław: brak wydawcy, archiwum własne autora.
- Kwestionariusz (1954). *Kwestionariusz nr 2 z zakresu hodowli i rolnictwa do badań terenowych w 1954 r. dla celów Polskiego Atlasu Etnograficznego*. B.m., archiwum własne autora.

- Stelmachowska, B. (1953). *Ocena prac badaczy ośrodka toruńskiego dla P.A.E.* Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie, maszynopis, teczka „Organizacja badań terenowych. Toruń” nr 13b.
- Zasady (1956). *Ważniejsze zasady organizacji badań terenowych P.A.E. oraz sposoby ich prowadzenia. Niepublikowany aneks do IV kwestionariusza (do użytku Z.P.A.E.).* B.m., archiwum własne autora.

SUMMARY

Questionnaires and the right to ask questions

The main topic of this paper concerns the process of shaping textual research tools, such as surveys and questionnaires. Their use in fieldwork affects the nature and type of collected data. This paper analyses this problem by using concepts from anthropology and media studies, combining Jack Goody's literacy theory, the Foucauldian concept of *biopower*, and the term *aparatus* from Vilém Flusser. Although the data has been mostly drawn from Polish Ethnographic Atlas documentary materials, this paper also relies on Polish and foreign questionnaires from the 19th and 20th centuries. This choice of material allowed to reconstruct and identify the ways in which anthropological discourse operates.

The paper focuses on the executive dimension of biopower, which in the case of anthropology is based on research of selected communities, their description, and, finally, their classification. Biopower determines the degree to which these communities fit the norm and whether they should be accepted or excluded. The surveyed are to be both extracted from the general population and controlled. This aim is best achieved by means of questionnaires that not only allow for specifying the direct interest of the researchers, but also show the hidden assumptions and thinking about the Others.

Questionnaires take form of lists of questions. Their composition is associated with a hierarchy of topics (subjects and their order). By highlighting some issues and ignoring others, they direct and mediate the focus of researchers. As a result, the description is distorted through (a) simplification, (b) adapting the description to the categories imposed (demanded) by the questionnaire, and (c) coercion to answer questions. As a consequence, the form of a questionnaire affects the type of collected data. The materiality of a questionnaire makes it a tool of continual influence and control over both researchers and informants. For anthropologists, questionnaires provide psychological comfort facilitating the organisation of fieldwork. For informants, questionnaires are a “magical” mark of authority and evidence of professionalism of those who employ them.

Additionally, using questionnaires is linked with methods of disciplining the anthropologists themselves by implying their responsibility to this research method and by the existence of published stigmatising lists of “bad” fieldworkers. Therefore, questionnaires serve the biopower aimed at acts of recording and supervision. They legitimise the collection of data about people and their further handling. As a kind of a census, a questionnaire is technique of social control, revealing hidden functions of anthropological discourse, such as utility, information, and justification.

Keywords: Michel Foucault, Vilém Flusser, biopower, apparatus, questionnaire, inquiry, fieldwork

SYLWIA PIETROWIAK
Uniwersytet Gdański

Błędne koło błazna, czyli krok wstecz z letniej kuchni Gulnary¹

Zamiast wstępu

To nie jest tekst o celach i wynikach. Pozwolę sobie również nie wprowadzać czytelnika w region, pole badawcze czy tezy. Mam jednak ku temu pewne powody. Tego o czym tu piszę, mimo iż osadzone w konkretnych realiach, doświadcza zapewne większość etnografów, niezależnie od miejsca, w którym prowadzi badania, i jest to poniekąd doświadczenie uniwersalne. Jednak nie jest to również tekst o doświadczeniu, choć niewątpliwie porusza tę kwestię. Czym zatem jest? Jest wspomnieniem, refleksją, negacją i potwierdzeniem tezy, których teraz unikam, a przede wszystkim wędrówką. Chciałabym, aby czytelnik poczuł się tak jak ja, żeby doświadczył dyskomfortu, żeby był zagubiony, by nie wiedział przez chwilę, gdzie się znajduje, by odbył ze mną wędrówkę, która jest wartością niezależnie od celu, do którego zmierza. Cel ten jest oczywiście ważny, ale nabiera sensu i głębszego znaczenia dopiero po przebyciu choć fragmentu drogi – drogi, która się nie kończy.

5 lipca 2014 roku, Gulnara

Gulnara cieszy się, że przyszłam, gości mnie przez dwa dni: robi dla mnie manty bez tłustego mięsa, pieczony drób, pizzę. Nie robi *beszbarmak*² – chociaż teściowa napomina ją, że powinna. Dziękuję jej za to uprzejmie i błogosławię w duchu. Muszę też głośno powiedzieć o tym przy teściowej. Gulnara na moją prośbę opowiada, jak wyszła za męża. Opowiada ciekawie, szczerze i energicznie. Gulnara

¹ Wszystkie imiona z poniższym tekście są zmienione.

² Określane jako tradycyjne danie kirgiskie. Przyrządzane jest z gotowanej w jednym garnku baraniny z makaronem pokrojonym na szerokie plastry. Nazwa *beszbarmak* oznacza pięć palców i pochodzi od sposobu jedzenia tego dania, które spożywa się dłonią (nie używając sztućców). W opinii Kirgizów, u których gościłam, daniem tym należy częstować gości, podaje się je też na wszelkiego rodzaju świętach.

jest szczupła, drobna i bardzo silna. Ubiera się jak niezamężna dziewczyna, może nosić spodnie, ale zakłada chałat i chustkę na głowę, gdy przychodzą krewni męża. Robi jednocześnie pranie, przebiera dzieci, zmywa naczynia, piecze chleb, przygotowuje kolacje, przynosi sweter dla teściowej, doi krowę, karmi cielaka, biegając we wszystkie strony świata. Nie ustała w ciągu tych dwóch dni, wstając pierwsza i kładąc się spać ostatnia.

Pamiętam jej okrągłą twarz, gdy mieszkała jeszcze w Biszkeku, gdzie studiowała i pracowała w sklepie rodziców. Kim jest Gulnara? Jest Kirgizką, czyli kim? Ma ciemne oczy, ciemną skórę i ciemne lekko skośne oczy. Ma dziewczęce dołki, kiedy się uśmiecha i próbuje sobie wszystko tłumaczyć. Czytuje w internecie sentencje sławnych lub domorosłych myślicieli, dostosowując je do swojej sytuacji. Była nastolatką, która wyjaśniała nam, jak powinny zachowywać się kobiety, kiedy pierwszy raz przyjechałam z innymi do Kirgistanu. Nie wiem dlaczego uraczyła nas tym *savoir-vivrem*, może zachowywałyśmy się niestosownie, ale od tego czasu zawsze staram się tam siedzieć tak, jak przystoi kobiecie – katując kolana i kręgosłup. Kim była wówczas Gulnara? Była Kirgizką – dorastającą, pulchną panną uczącą się w stolicy, ciekawą świata i ambitną dziewczyną.

Goście

Kucam przy szafce letniej kuchni Gulnary i płacę. Za kuchnią są goście: mężczyźni strzelają z wiatrówki do ptaków i puszek, kobiety siedzą w ogrodzie, rozmawiając. Dzieci mówią, biegają, plamią, krzyczą, jedzą. Dziewczynka ciągnie róg pościeli, brudząc schnące pranie, jej ojciec odwracając głowę od wiatrówki, woła żonę. Gulnara z rękami oklejonymi ciastem i mąką ratuje pościel przed zabrudzeniem i odciąga dziecko w inną stronę. Wszyscy odpoczywają. Tylko Gulnara pracuje, tylko dla niej nie ma miejsca na wytchnienie...

Napisałam obiektywizującą pracę magisterską³, skupiając się na porwaniach panien w celach matrymonialnych i roli kobiety w rodzinie w szerszym kontekście społecznym, analizując szczegółowo śluby zawarte poprzez porwanie oraz następujące po nich kolejne etapy życia kobiety. Wnioski, do jakich doszłam, były takie, że kobieta w kirgiskiej rodzinie to osoba wykazująca dużą, większą niż się powszechnie uważa, podmiotowość. Zaznaczałam to podczas każdej mojej publicznej wypowiedzi dotyczącej Kirgizów, próbując wytłumaczyć zawile relacje w poznawanej przeze mnie społeczności. Owe tezy będące w opozycji do tego, co zwyczajowo myśli się w szeroko pojętych środowiskach zachodnich, są również sprzeczne z werbalizowaną opinią samych Kirgizów, gdzie to mężczyznę nie kobietę przedstawia się w sferze publicznej jako osobę sprawczą i decyzyjną. Teraz jednak siedzę na kirgiskim podwórku, z młodą mężatką i nie

³ Pracę o tytule *Małżeństwo przez porwanie w regionie Kara-bura w północno-zachodnim Kirgistanie. Usposzcznianie przemocy, osławianie obcości i przywracanie podmiotowości* napisaną pod kierunkiem prof. Zbigniewa Jasiewicza obroniłam w 2011 r. w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.

wiem, kim właściwie jestem, by oceniać i wartościować postawy i sposoby bycia w świecie, by interpretować, stawiać wnioski i odpierać ataki zachodnich punktów widzenia. Dziewczyna ściska mnie za rękę i gorączkowo zaczyna się zwierać, tak jakby moje nieadekwatne do sytuacji zachowanie uwolniły ją od bycia twardą. „Czasami czuję się jak robot, tylko pani mogę to powiedzieć”. Widzę jak zaszklily jej się oczy. Ta wesoła, energiczna i rozsądna młoda mężatka, matka dwójki dzieci odsłania przede mną, ukrytą przed innymi, sferę swojego życia i to za sprawą mojej słabości. Mówi mi wszystko to, co jest dalekim wspomnieniem dla wielu dojrzałych kobiet, a dla niej chwilą obecną. Mówi tak, jak do tej pory nie mówiła do mnie żadna kirgiska kobieta. Patrzę na nią zdumiona. Jak ja nie pasuję do tych ludzi, jak bardzo ciągle jestem tu obca. Pamiętam dzieci, które teraz są już dorosłymi, pamiętam ciężę kobiet, których owocem są kolejne pokolenia społeczności, pamiętam młodsze twarze, mniej spracowane dłonie, przyjęcia, pragnienia, obietnice. Czas mija, a ja ciągle jestem nie na miejscu, ciągle tam nie pasuję i ciągle niczego nie rozumiem. Za każdym razem, dowiadując się coraz mniej, zaczynam myśleć, że nie mam prawa do wygłaszania opinii o tych ludziach. Kolejne pytania, bezradność i nieumiejętność bycia. Jakbym była coraz bardziej zachodnia, coraz bardziej feministyczna. Jakbym była jednocześnie zbuntowana wobec ich wyobrażeń o mojej osobie, o mojej kulturze, coraz bardziej zbuntowana wobec ich kultury, coraz bardziej zbuntowana wobec swojej. Pisząc o Kirgizach, zawsze zostawiałam szerokie pole do namysłu i refleksji innym, nie broniąc, nie oskarżając, nie narzucając, ale dając do myślenia, ofiarowując narzędzia do wyzbycia się tej egocentrycznej skorupy, w której każdy z nas siedzi i nie potrafi się z niej wydobyć.

Czy będąc człowiekiem z zewnątrz, mogę sobie pozwolić tylko na garść krytycznej refleksyjności? Jak dać szansę Innym na tego typu samookreślenie, jakie dają badania Kaupapa Maori⁴ – czy taki sposób jest prawdziwy? Co by powiedzieli Kirgizi o porwaniach, o pozycji kobiety? Oczywiście pytam Ich o to, nagrywam, zapisuję, ale wyciągam swoje tezy i swoje wnioski. Naznaczone nie tylko ciężarem polskiej specyfiki, ale i własnych doświadczeń życiowych. Jednak w dobie krytyki neokolonialnej etnografii zadają sobie również pytanie o sensowność negowania tych punktów widzenia. Czyż nie są one bogactwem, nawet jeśli naznaczone są tym wszystkim o co są oskarżane? Czy faktycznie kreuje wiedzę, marginalizując głos tubylców, umniejszając wartość ich wiedzy, a umacniając wiedzę i paradygmaty kolonialne, dla własnych, jak pisze Bishop korzyści? Stawia cudzysłów w słowie ekspert i zadaje pytanie, wobec kogo badacze są odpowiedzialni? Gdzie są moje korzyści? Wobec kogo jestem odpowiedzialna, jeśli sama inicjuję i realizuję badania? Kim jesteśmy my – osoby, które mówią, że prowadzą badania antropologiczne? Cóż to właściwie znaczy? Jak wysoko ustawiamy siebie w relacji z Innym, że śmiemy mówić o badaniach. Jestem zatem, jak chce Zygmunt Bauman, „turystą” swobodnie przemierzającym się za

⁴ Podejście w badaniach ludu tubylczego Nowej Zelandii, w którym neguje się wartość zachodnich narracji, promuje się samookreślenie uczestników badań (Bishop 2014).

głosem serca, a stojącym w opozycji do tych, którzy skazani są na pozostanie w lokalności. Będąc tą uprzywilejowaną częścią globalnej kultury kapitalizmu, nie potrzebuję wizy, by przekroczyć granice Kirgistanu. Kirgizi, by przyjechać do Polski, muszą mieć zaproszenie. Podział ról (jak może się wdawać) jest jasny, ale znowu to zrobiłam. Kirgizi nie potrzebują wizy do Rosji – ja potrzebuję. Dlaczego uznałam, że zachodni świat jest uprzywilejowaną częścią świata? Życie, twierdził Czesław Robotycki (2012), jest nieustanną grą, w której odgrywamy rozmaite role. Dlaczego zatem nie potrafię przyjąć żadnej z nich?

Ciągle przylapuję się na dumnym przekonaniu o własnej etnologicznej wyjątkowości. Przecież nie jestem zwykłym badaczem zachodnim, jestem osobą, którą pragnienie zrozumienia i zaistnienia w innym kontekście kulturowym przywiodło na kirgiską wioskę. Tracącą na to oszczędności, zdrowie oraz poświęcając czas przeznaczony na odpoczynek. Kobietą z kraju, podobnie jak Kirgistan, okaleczonego komunizmem. Jednak okaleczonego inaczej, zupełnie inaczej. Nawet jeśli przez chwilę pocujemy okraszone wódką braterstwo, śpiewając wspólnie *Pust' vseгда budet solnce*⁵, to zniknie ono tuż za rogiem pomnika Lenina wciąż stojącego przed domem kultury, zniknie za rogiem przygniecionej kamieniem sukni świeżo poślubionej porwanej kobiety, za progiem nowego meczetu, po przejściu na ojczysty język. Nadal będziemy zupełnie innymi – ja i Oni.

17 czerwca 2014 roku, Biszkek

Siedzę na rozgrzanym, wysokim krawężniku i czekam na Kurmanbeka, który miał po mnie przyjechać. Za mną lotnisko Manasa, a wokół mnie grupa taksówkarzy, którzy chcą, bym skorzystała z ich usług. Mówię im, że czekam na kogoś i w końcu się poddają. Jeden z nich ciągle mnie namawia, bym pojechała z nim nad jezioro Issyk-kul, wspomina coś o masażach i przyjemnym spędzaniu czasu. Pytam skąd przeświadczenie, że mogłabym się na to zgodzić. Ogląda telewizję, czyta gazety, więc wie, jak zachowują się zachodnie kobiety. W końcu mu mówię, że chyba mnie nie szanuje i że do Kirgizki nigdy by tak nie powiedział. Szacunek to dla miejscowych – jak zawsze uważałam – słowo kluczowe, więc mężczyzna wygląda na zmieszanego. Obserwuje mnie, pyta ile mam lat, mówię mu, a on nie wierzy. Daje mi startową kirgiską kartę do telefonu i dzwoniemy razem do Kurmanbeka. Przekonuje mnie, że Kurmanbek słabo mówi po rosyjsku, więc nie będę z nim miała o czym rozmawiać. Zupełnie nie przyjmuje do wiadomości, że może mnie urazić. Czy bycie „zachodnią turystką” czyni ze mnie osobę o konkretnych znamionach? Moja wiedza o panujących tu obyczajach nie zmienia mnie w jego oczach. Jestem tylko zachodnią kobietą, która ma inną moralność i odmienne wartości niż lokalne kobiety. Patrząc na to obiektywnie, to ma przecież rację i ja nałożyłam na niego znamiona. Założyłam, że jest Kirgizem, o wartościach jakie są mi znane. Pyta, co będę robić, mówię, że jadę na wieś, będę

⁵ Transliteracja wg międzynarodowej normy ISO 9.

tam jadła barany i odpoczywała od miasta. Chyba mówię mu to po to, by mu udowodnić swoją odmienność od „zwykłych zagranicznych gości”, a on powraca do swojej propozycji, że lepiej pojechać nad Issyk-kul – tam się odpoczywa, nie na wsi. Twierdzi, że jest w połowie Kazachem i że baranina dla niego śmierdzi – nie jada jej – jakby dawał świadectwo, że to co miejscowe nie jest jego udziałem. Sugeruje, że to, co normalne dla mnie – zachodniej kobiety – jest normalne dla niego. Jakbyśmy oboje przybierali role, których oczekujemy od siebie. On, że jest bardziej zachodni niż tutejszy, ja natomiast, że jestem bardziej tutejsza niż zachodnia. Pytam o wojska amerykańskie stacjonujące niedaleko lotniska. Dowiaduję się, że wyjechały dwa miesiące temu. Kontrakt się skończył i nie podpisali nowego. Tyle lat i w końcu wyjechali, a mówiło się, że kirgiski rząd chce służyć dwóm bogom: Rosji i USA. Mężczyzna wnikliwie mnie obserwuje. Ciekawe, co tak naprawdę o mnie myśli, dlaczego ma to dla mnie znaczenie? Pojawia się Kurmanbek, a mi się wydaje, że taksówkarz patrzy na niego i jego stary samochód nieprzychylnym okiem. A może to moje nieprzychylnie oko? Samochód nie ma klamek, silnik odpalił dopiero za kolejną próbą, a na tylnym siedzeniu i podłodze jest pełno pustych opakowań po przetworach mlecznych. Odjeżdżamy. Patrzę na okurzone miasto i mówię, że mi się podoba. Cóż mam powiedzieć. Oboje zresztą nie wiemy co mówić...

Tak już będzie do końca: próba głaskania po udach, wciągnięcia do rzeki, kradzież. Jedziesz sama do kraju muzułmańskiego – tego powinnaś się spodziewać. Pierwszy raz w ciągu tych kilku wyjazdów poczułam to, przed czym przestrzegali inni, czego sama się obawiałam zanim czeokolwiek dowiedziałam się o Kirgizach, a co stawało mi się obce w miarę jak ich poznawałam. Co takiego zaszło tym razem, ja się zmieniłam, czy Oni? Jestem starsza, myślałam, że przez to bardziej bezpieczna. Przejechałam samotnie: pociągami przez Kazachstan, z Osz do Tałas, z Lasy do Pekinu – bez poczucia takiego etykietowania. A może ono było, tylko nie potrafiłam go dostrzec? Może to kolejna lekcja, nic nie jest oczywiste, wszystko jest w kontekście – również moim – i wszystko się zmienia.

W Kirgistanie porywa się kobiety w celach matrymonialnych

To nie tylko fakt, ale również moje dawne stanowisko w tej kwestii. Sprowadzało się tylko do tego stwierdzenia. Pierwszy pobyt w tym miejscu zwyczajnie utwierdził mnie, że faktycznie tak jest. I to właściwie wszystko. Nie potrafiłam się oburzać. Od tego czasu przybyłam długą drogę, którą wciąż się poruszam, odkrywając złożoność sposobów bycia w świecie Innych, jak i mój sposób bycia w świecie. Faktem jest, że kobiety się porywa, a ich reakcje przeważnie są takie same. Płaczą i krzyczą podczas uprowadzenia i tego właściwie się od nich oczekuje. Ten skomplikowany i wielowymiarowy obyczaj wzbudza wiele emocji wśród przedstawicieli zachodniej kultury, którzy jako propagatorzy wolności, samostanowienia i współcześnie pojmowanego bytu jednostkowego skupiają się na tych jego aspektach, które są dla nich najbardziej rażące.

Tak, rozmawiałam z kobietami, które opowiadały o swoim porwaniu i późniejszym życiu w rodzinie męża. Tak, potwierdzały, że płakały i nie chciały zostać. Tak, wspominały o trudnym, początkowym życiu małżeńskim. Tak, mówiły, że nie chciały, by noc nastąpiła, że nienawidziły swojego męża. Tak, byłam na ślubie, gdzie porwano dziewczynę, widziałam jak płakała, jak została siłą zmuszona do przyjęcia błogosławieństwa, jak przyjechała jej matka i powiedziała „zostań”. Widziałam to wszystko, a jednak uparcie powtarzałam tezę o znaczącej roli kobiety w tej społeczności.

Uczestnictwo w ślubie zawartym poprzez porwanie to doświadczenie nieopisywalne. Mówiłam o tym⁶, jak bezdusznie rejestrowałam wydarzenia w tym najtrudniejszym dla panny czasie, gdy ją przywieziono do domu porywaczy, nakłaniano do założenia ślubnej odzieży, poddania się obrzędom. Stojąc wśród Kirgizów w tym jednocześnie fantastycznym i tragicznym dla mnie momencie, wypełniałam zadanie. Właściwie po to tam byłam. Mówiłam też o tym, że mimo tego wyrachowanego zachowania coś we mnie się przełamało, coś co wcześniej było tylko przyjęciem do wiadomości tego „niehumanitarnego” zwyczaju. Byłam wówczas rozczłonkowana między tym, co mi obce, tym co autopsyjne, tym co powinnam zrobić, tym czego nie powinnam zrobić i tym, czy w ogóle tam jestem. Jakbym była jednocześnie w środku i na zewnątrz. Jakbym była porwaną dziewczyną i porywaczami, jakbym była panem młodym i kobietami przymuszającymi pannę do wszystkiego, czego zrobić nie chce, jakbym była jej siostrą, która kiedyś też była porwana, jakbym była jej bratem, który jest wściekły, jakbym była jej matką, która mówi „zostań”. Byłam wówczas tymi wszystkimi ludźmi i widziałam, dużo widziałam, jakbym zażyła jakiś narkotyk pozwalający dostrzec każdy gest, każdy ruch, ale wiem – to było złudzenie: ...turkusowa sukienka, brudne klapki, sandały i męskie lakierki układane na progu, brązowe karki kucających, czerwone mięso, wiadro z wodą burą od krwi, plastikowa płachta na plecach błogosławionych, góra ciasteczek, równiutko ułożone manty, dzieci tułące się do kobiecych nóg...

Zapamiętałam wiele szczegółów, ale to moje szczegóły, szczegóły Innych pozostały dla mnie niedostępne.

Owo bycie „wszystkimi” pozwoliło mi wyjść poza to, o czym możemy przeczytać w każdej publikacji na temat porwań. Okrutny, barbarzyński zwyczaj, podczas którego dochodzi do przemocy i gwałtu, a więc łamania praw człowieka. Tylko jak to się ma do kirgiskich standardów? Używając znanej na zachodzie retoryki, nie dostrzeżemy niczego więcej niż tego chcemy. Dostrzeżemy tylko to, co najmocniejsze – co godzi w nasze ego.

W porwaniu i ślubie uczestniczy nie pan młody-porywacz i jego ofiara-panna, ale cała społeczność, w której konkretne jednostki pełnią określone funkcje.

⁶ Wystąpienie konferencyjne: 20–21 marca 2012 r., pt. *Wiedzieć, a doświadczyć, czyli o tym jak pozostałam bierna, kiedy porwano kirgiską dziewczynę*. Uniwersytet Szczeciński, VI Międzyuczelniana Konferencja Antropologiczna. Teren w ścisłym tego słowa znaczeniu. Badania terenowe od „kuchni”.

Tego oczywistego faktu nie dostrzegłabym, gdybym tam nie trafiła. Mogłam go również nie zauważyć, gdybym skupiła się tylko na pannie, ignorując zupełnie wszystkie inne osoby, uznając je z góry za antagonistów. Mogę sobie dzisiaj zadawać pytanie, gdzie jest moja granica przyjmowania tego, co nieeuropejskie, przyjmowania z przerażeniem, ale i akceptacją – nic nie zrobiłam, by pomóc dziewczynie. Ten paraliż połączony z fascynacją można by nazwać okrucieństwem, ale czym był w istocie? Próbuję w znanym mi zasobie słów przetransformować tamto doświadczenie w gęsty opis, z góry skazując to zadanie na niepowodzenie. Taka absorpcja nie zdarzyła mi się nigdy przedtem ani potem. Usprawiedliwiam się czasami przed sobą słowami dziewczyny, którą odwiedziłam rok po ślubie. Cytuję jej słowa, które rozbawiają odbiorców i spłaszczają to, co istotne. Ale robię to, na przekór, chcąc – jak błazen Kołakowskiego – podważać wszystkie krytyczne i bezrefleksyjne opinie: *Sami smotrite kakoj krasavčik!*⁷

2008 rok, etnograficzny czas zasłyszany

Leżę, boli mnie głowa. Już się nie przejmuję, że znowu ogarnęła mnie słabość. Oni przyzwyczaili się, dostałam poduszkę i koc. Poduszka jest przyjemnie zimna, słyszę głosy: staruszka, dziewczynka, kobieta. Zatapiam się w głowie i w poduszce, zastanawiając się, dlaczego nie mogę tu normalnie funkcjonować, kiedy to minie, kiedy wrócę do domu. Jednak w tej chwili jest mi dobrze tu gdzie jestem teraz. Poduszka robi się ciepła, przesuwam głowę kawałek dalej, ogarnia mnie stan czuwania naznaczony przytłumionym bólem i jakimś bezpieczeństwem. Słyszę jak trzy pokolenia rozmawiają. Nie rozumiem słów, ale ich ton jest zwyczajny... dzieje się zwyczajny dzień... słyszę odgłosy naczyń, plusk wody, kroki...

jeśli kobieta będzie szanować męża to i on będzie ją szanował, a później inni będą szanowali kobietę, jednak to ona pierwsza musi okazać szacunek
już się nie boję mojego męża
na początku, codziennie płakałam
teraz jestem samodzielną gospodynią
– A co to jest szacunek? Co to znaczy szanować męża?
słuchać go, nie robić niczego wbrew jego woli
mój mąż jest bardzo zaradny
to mąż mnie nauczył jak być kobietą, jak sobie radzić w życiu
już jako dziecko, ojciec wysyłał go, jeśli miał jakąś sprawę do załatwienia
tylko on ze wszystkich braci umie prowadzić ciężarówkę, dlatego to u nas stoi.

Wieczorem wrócił ojciec rodziny z pola, dzieci podają mu stołek, największe kawałki mięsa, odmawiając sobie. Żona nalewa zupę i herbatę, łamie na kawałki chleb i kładzie blisko męża...

⁷ Proszę zobaczyć jaki z niego przystojniak.

Budzę się, ktoś płacze. Mężczyzna-mąż przyszedł pijany do domu, zachowuje się jak dziecko, płacze, uderza w przedmioty, przewraca się, płacze ponownie. Żona, bez słowa, wykonuje swoje zajęcia. Dzieci siedzą cicho w jednym miejscu. Mężczyzna miota się po mieszkaniu, wykrzykując i płacząc, a staruszka uspokaja go głosem kochającej matki. Wypowiada zdrobniale jego imię, „wiem”, że go głaszczę. Kątem oka widzę, jak gospodyni zawsze wesoła, zawsze na wszystko reagująca, teraz nic nie robi, nie krzyczy, nie lamentuje, nie komentuje, nie próbuje rozmawiać, nie pomaga teściowej zaprowadzić pijanego do łóżka, omija ciało głowy rodziny, wykonując rutynowe zajęcia domowe. Boję się ruszyć, boję się spojrzeć jej w twarz. Słyszę, jak matka prowadzi syna do sypialni, uspokajając go głosem. Jakże mnie zadziwia ten ton pasujący raczej do tego, by kierować go do sześciolatka, który potłukł kolana. Kolejny raz zaskoczyła mnie ta staruszka. Krzyki i płacz usłyszę jeszcze kilka razy, jednak nie odważę się podnieść z poduszki. Czuję się winna, że tu jestem, że słyszę, że tak jak gospodyni udaję, że nic się nie stało.

Mąż uciął, a po mnie przyszła kobieta, zabierając na urodziny starej Rosjanki z Tuwy. Zmuszam się, by wstać i udać się w kolejną wyprawę do świata ludzi nieznanych, by w ich kuchniach, sypialniach i podwórkach udawać, że mnie nie ma. Nie odważyłam się zapytać nikogo o ten czas naznaczony bólem głowy, głosami i wspomnieniami słów z rozmowy przeprowadzonej kilka dni temu. Jednak myślałam o nich dużo i myślę o nich teraz, zastanawiając się nad tym, o co bałam się zapytać.

Odpowiedzi poszukuję w byciu z Innymi, w analizie życiorysów, w przypadkach jednostkowych, które są częścią całego układu. Poszukuję ich również w sobie, wciąż negując własne punkty widzenia, własne odniesienia, własny życiorys. Ciągłe muszę siebie pilnować, by nie zatracić się w Innych, by nie zatracić siebie.

Kiedy wejdiesz między wrony... 29 czerwca 2014 roku

Jaka jest Twoja żona? *...nie będę chwalił...* (i bardzo cicho, ledwo słyszalne), *maladec*⁸... (i znowu jakieś pochwalne słabo rozumiane szepty) *Moja szkoła!* – to wypowiada głośno. Śmiejemy się oboje. Ja się śmieję dlatego, że rozmówca potwierdza słowa żony, a może dlatego, że przyjął na chwilę ich perspektywę. A on się śmieje dlatego, że te słowa potwierdzają... no właśnie cóż one potwierdzają?

„Kobieta jest jak żrebak, nic nie wie o życiu” – przywołuję w myślach krytykowane przez Cruz Leo (2013: 25) słowa bohatera filmu szykującego się do ożenku. Każdy może w nich znaleźć potwierdzenie tego czego chce. „To tak zrobić tak, tamto tak...” – tłumaczy mąż-mężczyzna i mówi coś o przyjęciach. A ja sięgam jeszcze dalej pamięcią, kiedy pierwszy raz rozmawiałam z Kirgizami

⁸ *Maladec* – to określenie na osobę, która dobrze sobie z czymś radzi. Albo w danej chwili, albo ogólnie w życiu. W słowie tym kryje się zarówno pracowitość, jak i spryt czy odwaga.

w Polsce i jak na moje powracające pytania o konie, młoda dziewczyna próbowała wyjaśniać, czym dla niej jest kultura Kirgizów. Mówiła o podawaniu herbaty przez kobiety, o gościach, a ja zastanawiałam się, o co właściwie jej chodzi – u nas też przyjmuje się w domu gości...

„W trójkę tam pojechaliśmy, poznaliśmy się, posiedzieliśmy. Wszystko. Na drugi dzień już zaczęliśmy się przygotowywać, planować”. Wtrącam, że „zięć” bierze udział we wszystkich porwaniach w rodzinie i przytaczam historię jak to jedna z bratowych, uciekając, wpadła w zaspę śniegu. Znowu się śmiejemy. W ogóle oboje zachowujemy się w tej rozmowie jak Kirgizi – śmiejemy się przy takich słowach jak: „był mały skandal, trzeba zostać, a potem się ułożyć”, bo jeśli się mówi o porwaniu, to „trzeba” się śmiać, no chyba że właśnie się w nim uczestniczy, wówczas wszystko wygląda inaczej...

Czekałam na tę rozmowę sześć lat, spisuję ją teraz i dostrzegam jak nasycona jest tamtym, nieznanym-znanym światem. Proszę koleżankę, by również odsłuchiwała zapis, gdyż nie mogę dosłyszeć części wypowiedzianych słów – ale ona gubi się w narracji, nie wie co się kryje za stwierdzeniami „nie usiadła, zięć, toje-moje”... Ja wiem. Nie jest to oczywiście wiedza obiektywna czy relatywna, nie jest też anty-relatywna, tylko wiedza zbierana z każdym okrążeniem hermeneutycznego koła. Ale co z tą wiedzą zrobić, jak ją przekazać, tak by nie przyjmować perspektyw, by się nie śmiać, by stanąć poza własną zaściankowością, poza emocjonalną emancypacją zachodniego społeczeństwa? Czy za Cliffordem Geertzem mam przekonywać, że w antropologii chodzi o przyglądanie się smokom, a nie ich oswajanie (2004: 61)? Dlaczego się śmiałam? Dlaczego z przekonaniem kiwałam głową, gdy młody mąż Gulnary opowiadał o tym, że nie chce, by żona poszła do pracy, tylko urodziła mu jeszcze kilkoro dzieci? Dlaczego mu wierzyłam, gdy mówił o tym, że ona chciała za niego wyjść i wierzyłam jej, gdy mówiła, że nie była na to gotowa? Ciągłe mi czegoś brakuje, dlatego tam powracam, szukam odpowiedzi, przyglądam się smokom, śmieję się z nimi i próbuję oswajać. Nie, nie smoki jednak, lecz siebie.

Powrót filozofa, upadek błazna

„Każda rozmowa, którą prowadzimy jest rozmową zupełnie nieszczera” twierdził Robotycki (2014: 241). Jaka była moja rozmowa z Gulnarą w letniej kuchni? Jakie role odegrałyśmy w tej emocjonalnej wymianie i czy mogę myśleć o tamtym zdarzeniu w odniesieniu etnologicznym? Jednostkowy przypadek, na który składają się dwa pogłębione wywiady: Jej i Jego, oraz cała gama potwierdzeń, cała gama zapamiętanych obrazów. Może szukałam tych potwierdzeń? W tych dniach byłam z zewnątrz, bardzo, nie potrafiłam prowadzić rozmowy, wyłączałam się, jakbym patrzyła na wszystko przez szybę, na to zwyczajne życie. Rodzina: mąż, żona, dwójka dzieci i babka – matka męża. Praca w ogrodzie, powrót z pola, płacz dziecka, posiłek, sprzątanie, odwiedziny krewnych, rozmowy. Wszystko to znane w moim kręgu kulturowym, wszystko to potrafię nazwać, ale tylko w znanych

mi kontekstach i kategoriach, lecz nie potrafię opisać tego, co się właściwie tam wydarzyło. Czy mogę coś rzetelnie opisać: niezarejestrowane słowa i obrazy, jako coś co chciałam zapamiętać i usłyszeć. Cóż zatem chciałam usłyszeć w tamtych dniach? Skąd ten bunt, bezradność, skoro każde postępowanie jest słuszne? Może z dysonansu poznawczego? „Antropologia nie ma zastosowań praktycznych, jest refleksją nad człowiekiem i kulturą” (Robotycki 2012). Odmienny sposób funkcjonowania w świecie różnych społeczności jest przecież opiewaną przez Geertza nierównowagą w świecie (2014: 61).

Zły okres w życiu Gulnary na kilka miesięcy przysłonił mi wszystko, o co próbowałam zawalczyć na polu etnologicznym, zanegowałam sprawczą postać kirgiskiej kobiety, dostrzegając jej niemoc na różnych życiowych etapach i w zmiennych okolicznościach. Jednak czyż nie jest to potwierdzeniem wygłaszanych wcześniej tez? Transformacja kobiety – od uprzedmiotowienia do odzyskania podmiotowości, do bycia szanowaną przez wszystkich staruszką, z której zdaniem wszyscy się liczą i której decyzji się nie podważa – jest długa. Widać, jak zyskuje tę podmiotowość po urodzeniu kolejnych dzieci, z wiekiem, z życiowym doświadczeniem, kolejnym świętem, ślubem, pogrzebem. Jednak bez tego pierwszego etapu proces nie może się dokonać. Szacunek kobieta buduje na okazywaniu szacunku innym: mężowi i jego rodzinie. Mogę buntować się wobec wewnętrznego sprzeciwu Gulnary, albo wobec widocznych przejawów męskiej dominacji, czy próby sprawdzenia Kirgiza, na co można sobie pozwolić z Europejką. Jednak czy to powie nam coś o sposobie bycia w świecie Kirgizów? Ten bunt zaświadczy tylko o mnie, o mojej kulturze, i o moich wartościach, marginalizując tych, których chciałam poznać, zrozumieć i opisać.

Moje dążenie do tego, by być jednocześnie filozofem i błaznem rozsypało się, gdy wyszłam poza obręb emocjonalności – nie znalazłam nowego wyjaśnienia. Ciągłe podważając własne tezy, otrzymuję tę samą odpowiedź. Błądząc w kole hermeneutycznym, nie mogę na nowo opisać świata Innych. Te same zachowania zyskują nowe znaczenia, ale tylko na poziomie postrzegania. Jakby brakowało mi narzędzi do narracji. Opisując bowiem, krążę we własnym kręgu kulturowym, posiłkując się wyobrażeniami, definicjami, doświadczeniem mojego sposobu bycia w świecie. Robi to również mój każdy odbiorca. Ta ciągła transformacja tworzy nową wiedzę, która nie jest „wiedzą o kirgiskiej społeczności”, jest tylko kolejnym wyobrażeniem o tej wiedzy. Dostrzegam przepaść między Nami a Nimi, między mną a Nami – współuczestnikami tej samej kultury. Jakby to doświadczenie antropologiczne było darem i ciężarem wyłącznie dla mnie.

Zamiast zakończenia

Zostałam etnologiem – to naprawdę ważne słowa, gdyż mimo że dyplom otrzymałam kilka lat temu, dopiero ostatniego lata zaczęłam tak się nazywać. Stało się to w momencie, gdy zaakceptowałam swoją niewiedzę, stan poszukiwania skazany na wieczne pytania i zmienne odpowiedzi. „Zewnętrzność reprezentacji

zawsze rządzi się tym samym truizmem, że gdyby Orient mógł się sam zaprezentować, to by to zrobił – gromi Said – a skoro nie może, jest reprezentowany na potrzeby Zachodu...” (Said 2005: 55). Myślę o mojej zewnętrżności, tym, w jaki sposób reprezentuję świat kirgiskiej społeczności. Zadaję sobie pytanie, czy uczestniczę w „zachodnim” dyskursie i wymianie nie „prawdy”. Myślę o tym i wspominam wszystkie wspólnie zjedzone posiłki, uśmiechy, nieporozumienia, niepewne poruszanie się po wzajemnej niewiedzy, próby osławiania zrozumienia i buntu. Myślę o mojej gospodyni, która z całkowicie obcej osoby stała się zupełnie kimś innym, kiedy w mroku wieczornego podwórka poczułam się częścią rodzinnej egzystencji, spokojnej, niespiesznej i niespektakularnej chwili wspólnego bycia. Myślę też o obcych substancjach: pokarmie, powietrzu, kurzu; o obcych gestach i chwilach absolutnego niezrozumienia. Myślę i o tym, że nazywana tam jestem w miejscowych terminach pokrewieństwa, myślę o tym, że nadal jestem tam obcą – inną. Tak jestem Polką, tak mój dyskurs jest reprezentowany na potrzeby „Zachodu”, gdyż ten szeroko pojęty „Zachód” (tak samo etykietowany jak „Orient”) potrzebuje tej wiedzy, którą kreuje. To jest moja reprezentacja – moja prawda, która może być poddawana krytykom i interpretacjom. Zatem dzisiaj dalej podtrzymuję, że kobieta w kirgiskiej społeczności jest podmiotem sprawczym i bardzo decyzyjnym, niezależnie od sposobu, w jaki się to przejawia, niezależnie od drogi, jaką musi przejść, by tym podmiotem się stała⁹.

Literatura

- Bishop, R. (2014). Kaupapa Maori. Przewyciężyć neokolonializm w badaniach społecznych, przeł. F. Rogalski. W: N. Denzin, Y. Lincoln (red.). *Metody badań jakościowych*. t. 1 (s. 166–205). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cruz Leo, C. (2013). *Marriage in Form, Trafficking in Content: Non-con-sensual Bride Kidnapping in Contemporary Kyrgyzstan*, http://inst.uchicago.edu/sites/inst.uchicago.edu/files/uploads/2013%20BA%20Thesis_Cruz%20Leo_PDF.pdf [dostęp: 18.08.2015].
- Geertz, C. (2004). *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przeł. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Kołakowski, L. (1989). Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia. W: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji* (s. 160–180). Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA.
- Pietrowiak, S. (2014). Usiądź albo będziesz nieszczęśliwa... Perswazja, normy i nacisk społeczny, czyli o praktykach matrymonialnych w północno-zachodnim Kirgistanie, *Normy, dewiacje i kontrola społeczna*, 15, 289–309.
- Robbins, R. (2013). *Globalne problemy a kultura kapitalizmu*. Przeł. S. Dymczyk. Poznań: Pro Publico.
- Robotycki, Cz. (2014). Moja etnografia – spojrzenie z oddali. Oprac. J. Kowalewski, *Konteksty*, 1(304), 236–247.
- Said, E. (2005). *Orientalizm*, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk i S-ka.

⁹ Zainteresowanych odsyłam do mojego artykułu *Usiądź albo będziesz nieszczęśliwa... Perswazja, normy i nacisk społeczny, czyli o praktykach matrymonialnych w północno-zachodnim Kirgistanie* (Pietrowiak 2014). Znajdzie tam Czytelnik niektóre z poruszanych tu kwestii dotyczących porwań panien w Kirgistanie oraz literaturę dotyczącą tego zjawiska.

Źródła filmowe

Pamięć Uniwersytetu: Nieoczywisty antropolog, rzecz o prof. Czesławie Robotyckim, reż. M. Zborek, 2014, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

SUMMARY

The vicious circle of a clown, or a step back from Gulnary's summer kitchen

The paper is a reflection on participating in distinct cultures while conducting anthropological research. The observations, recorded by me in my fieldwork diary, contain feelings, memories and judgements, resulting from my personal involvement and experiences, and serve as a pretext for considering anthropological knowledge and the way in which it is created. The snapshots excerpted from some events and interviews do not concern a single character, although they create a consistent story – an image of Kyrgyz social life, in which marriage by abduction is still practiced. Among various practices found in Kyrgyz families, I continually experience and interpret this particular custom, which is hard to accept in the “Western world”. Most of the questions I raised are seemingly without answers. However, dense descriptions of events, together with large quantity of examples and observations should bring the readers to their own conclusions. The paper is based on field studies in 2006, 2008, 2009 and 2014 in the north-western Kyrgyzstan, in district of Talas Province.

Keywords: Kyrgyzstan, marriage by abduction, anthropological knowledge, ethnographic experience, methodology and ethics in field research

KATARZYNA WALA
Uniwersytet Wrocławski

Ułożyć świat na nowo Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. I)

Wprowadzenie

Czy antropologia może zajmować się zmianami pogody, korozją i niszczeniem rzeczy, ontogenezą żywych organizmów – i wszystko to łączyć w obrębie jednej propozycji teoretycznej? Tim Ingold udowadnia, że jest to możliwe. Na prace tego oryginalnego szkockiego badacza natrafiłam przy okazji pytań o znaczenia i wartości przypisywane percepcji w ramach badań antropologicznych. Moje zainteresowanie wzbudziła rozwijana przez Ingolda koncepcja edukacji uwagi, która stwarza nowe i nieoczekiwane pole badawcze w zakresie antropologii zmysłów. Równocześnie szybko okazało się, że jego propozycja nie ogranicza się do tej subdyscypliny, lecz stanowi spójny system myślenia o świecie i stanowi interesujący wkład w teorię antropologiczną w ogóle. Uwiedziona perspektywą Ingolda zaczęłam powoli zanurzać się w opisaną przez niego rzeczywistość, co okazało się fascynującą a jednocześnie niezwykle wymagającą intelektualną przygodą. Jego praca naukowa obejmuje bowiem szeroki wachlarz tematów; jednocześnie od prowadzonych w latach 70. XX w. badań wśród Laponczyków (Saami) i Finów w Laponii zdaje się on konsekwentnie rozwijać swoją propozycję:

Patrząc wstecz na moją pracę (...), widzę, że można ją sprowadzić do czterech faz, z których każda rozwijała się wokół jednego kluczowego pojęcia. Pierwsza z nich dotyczyła znaczenia produkcji, druga poświęcona została historii. W trzeciej skupiłem się przede wszystkim na pojęciu zamieszkiwania. Ostatnia z nich – ta w której jestem obecnie – jest próbą rozwinięcia idei, według której życie toczy się wzdłuż linii (Ingold 2011: 4).

Najogólniej mówiąc, rozważania Ingolda wpisują się w nurt myśli humanistycznej, który wypływa z krytyki kartezjańskiego modelu wiedzy, tekstualizmu i narratywizmu. Podstawowym wyzwaniem badaczy podziwiających ten sposób

rozumienia świata jest zniesienie dualizmów, w jakie – już od czasów starożytnych, a następnie za sprawą filozofii nowożytnej – uwikłana została myśl zachodnia. Chodzi tu przede wszystkim o dychotomie ciała i umysłu, materii i idei, zmysłów i namysłu, podmiotu i przedmiotu, idealizmu i realizmu, natury i kultury, nauk przyrodniczych i humanistycznych. W odróżnieniu od badaczy, którzy umieszczają swe rozważania w obrębie poszczególnych (sub)dyscyplin naukowych, paradygmatów i perspektyw (antropologia zmysłów, paradygmat ucieleśnienia, *animals studies*, *things studies*), praca Ingolda obejmuje wszystkie te sfery i tworzy spójny, autorski system myślenia, krążący wokół kluczowego pojęcia – zamieszkiwania¹. Cechą dystynktywną jego rozważań jest to, że wykraczają one poza ramy dyskursu antropologicznego – szuka on oparcia dla swoich teorii zarówno w terenie, we własnych badaniach kultur arktycznych, w publikacjach antropologów, filozofów, przedstawicieli nauk przyrodniczych i ścisłych, jak również w dziełach artystów, rzemieślników i w najzwyczajszych codziennych czynnościach.

Można jednak wskazać kilka postaci, które mają szczególne znaczenie dla jego propozycji. Najważniejszymi z nich są Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty oraz przedstawiciele filozofii witalistycznej: Gilles Deleuze, Felix Guattari i Henri Bergson. Ważną rolę odgrywa również twórca nurtu ekologicznego w psychologii James Gibson. Ingold szuka wsparcia także wśród badaczy zajmujących się biologią, szczególnie w publikacjach takich autorów, jak Paul Weiss czy Susan Oyama. W ten sposób stara się zrewidować teorię antropologiczną, związać ją ze światem przeżywanym. Szczególnie ważna jest tu próba powiązania humanistyki z naukami przyrodniczymi, z którymi antropologia zerwała w połowie XX w. Ingold nie pozostaje bezkrytyczny wobec prac biologów – spośród wielu propozycji teoretycznych rozwijanych w obrębie nauk przyrodniczych wybiera te, które są powiązane z biologią rozwoju oraz psychologią ekologiczną, badającą proces nabywania zdolności percepcyjnych w trakcie życia organizmu, zgodnie ze zmianami zachodzącymi w jego otoczeniu.

Prezentowany tekst stanowi pierwszą część tryptyku publikowanego w kolejnych numerach „Etnografii”, którego celem jest rekonstrukcja propozycji teoretycznej Ingolda. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ nie została ona wyłożona w jednej publikacji autora, lecz – w pewnych fragmentach – obecna jest we wszystkich jego pracach. Stąd też wymagało to skrupulatnego śledzenia i „sklejania” poszczególnych wątków zawartych w licznych artykułach, wywiadach, wykładach i książkach. Prezentowane rozważania są efektem wieloletnich inspiracji pracami Ingolda, a także – w pewnym sensie – produktem ubocznym moich badań w ramach pracy doktorskiej na temat wspólnego zamieszkiwania. Osią

¹ Dla polskiego czytelnika jego projekt może wydać się zbieżny z pracą innego nowatorskiego myśliciela, Bruno Latoura, którego książki – w przeciwieństwie do prac Ingolda – doczekały się w Polsce wielu przekładów i opracowań. Dlatego też w niniejszym artykule znajdują się nawiązania do koncepcji francuskiego socjologa, ale także wskazania na rozbieżności i różnice pomiędzy jego propozycją a rozważaniami szkockiego antropologa.

tego przedsięwzięcia jest rozwijana przez Ingolda koncepcja uzmysłowionego organizmu działającego w środowisku.

Próba rekonstrukcji została podzielona na trzy części. Pierwszą z nich stanowi prezentowany artykuł, w którym omawiam rozważania Ingolda na temat środowiska (dychotomia natura–kultura) oraz elementów, które tworzą jego tkanę, tj. pogody i rzeczy (dychotomia przedmiot–podmiot). Oprócz środowiska oraz działających w nim rzeczy kluczowym elementem rekonstruowanej koncepcji jest uzmysłowiony organizm, będący przedmiotem analizy w drugiej części cyklu, która ukaże się w kolejnym numerze „Etnografii”. Omówione zostaną w niej dociekania szkockiego antropologa na temat organizmów (dychotomia umysł–ciało) oraz percepcji (dychotomia konstruktywizm kulturowy–realizm). W części tej postaram się także zestawzić omawiane wcześniej elementy teorii Ingolda i przedstawić je w świetle czterech zasadniczych tematów, które wyznaczyły rozwój jego pracy badawczej: produkcji, historii, zamieszkiwania i linii. W ostatnim artykule zostanie zawarta krytyczna analiza propozycji teoretycznej Ingolda oraz ocena możliwości jej wykorzystania w praktyce badań terenowych. Spróbuję również uchwycić związek pomiędzy doświadczeniem etnograficznym Ingolda i jego badaniami z zakresu ekologii społeczności subarktycznych a rekonstruowanym dojrzałym etapem twórczości. Zwieńczeniem cyklu będzie prezentacja autorskiej propozycji etnografii sensorycznej inspirowanej pracami szkockiego antropologa.

Warto w tym miejscu wskazać, że argumentacja w tekstach Ingolda jest prowadzona wedle zasad swoistej dialektyki: zazwyczaj antropolog stara się zrekonstruować stanowisko swego oponenta, następnie osadzić je w szerszej perspektywie myślenia, by w końcu przedstawić własne sądy i wykazać istotę różnic między prezentowanymi koncepcjami. Inspirując się tym sposobem budowania i prezentowania myśli, w dalszej części tekstu prześlę rozważania Ingolda ukształtowane i uwidocznione poprzez zderzenia i tarcia z pracami innych antropologów, socjologów i filozofów.

1. Od natury – kultury do środowiska

W wydanej w XVIII wieku *Myśli o filozofii dziejów* Johann Gottfried Herder (1962: X) napisał, że „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”. Bruno Latour u progu XXI wieku dodaje: „nie ma nic mniej stabilnego od pojęcia natury” (2009: 83). Jak wskazuje dalej francuski socjolog, terminy „natura” i „kultura” nie oznaczają bytów istniejących w świecie, obszarów rzeczywistości, ale stanowią pewną szczególną formę organizacji publicznej (Latour 2009: 95). Mówiąc najprościej, są to pojęcia o charakterze historycznym i politycznym. Jak piszą Phil Macnaghten i John Urry (2005: 18), ich dzisiejsze rozumienie pochodzi z „niezwykle skomplikowanego pola idei powiązanych z wieloma kluczowymi pojęciami zachodniej myśli, takimi jak Bóg, idealizm, demokracja, nowoczesność, społeczeństwo, oświecenie, romantyzm itd.”, zaś ich analiza „daje kluczowy

wgląd w to, jak ludzie myśleli o sobie, swoim miejscu w świecie, swoich związkach z innymi i krajem oraz o poczuciu ogólnej siły i bezsilności w zakresie kształtowania świata swojego życia". Wychodząc od powyższych stwierdzeń, skoncentruję się na dychotomii natura–kultura, która jest obecna w etnologii/antropologii od samego początku jej istnienia, a współcześnie, zdaniem Ingolda, stanowi zasadniczą przeszkodę w dalszym rozwoju dyscypliny. Rekonstrukcji poglądów wybranych antropologów na temat świata kultury i natury towarzyszyć będzie krytyka założeń, które leżą u ich podstaw, oraz prezentacja autorского programu Ingolda.

1.1. Świat kultury i świat natury

Etnologia ufundowana została na dychotomii natura–kultura. Gdyby jednak przyjrzeć się temu, jak „natura” i „kultura” były definiowane od początku istnienia dyscypliny, okazałoby się, że pojęcia te każdorazowo wskazywały na inne wymiary rzeczywistości, gdyż konstruowane były na bazie odmiennych, dominujących w danym czasie dyskursów: ewolucjonizmu, dyfuzjonizmu, szkoły kultury i osobowości, strukturalizmu, kognitywizmu czy postmodernizmu. Mimo to można wskazać pewne charakterystyczne sposoby myślenia, na których opierają się te kategorie. Natura pojmowana była przede wszystkim jako coś zewnętrznego – świat materialny (naturalne środowisko); wrodzonego – wewnętrzna istota zjawisk (np. natura wykluczenia społecznego); albo uniwersalnego – wszechobejmująca siła, kontrolująca porządek świata (np. „prawa naturalne”, „Matka Natura”) (Williams 1983: 219). Kultura natomiast rozumiana była jako własność zbiorowości ludzkich, które można porównywać i uporządkować w formie hierarchii; złożona całość składająca się z wiedzy, wierzeń, sztuki, moralności, prawa, obyczajów oraz wszystkich innych zdolności i przyzwyczajzeń nabytych przez człowieka jako członka społeczeństwa (Tylor 1896: 15); nadorganiczny fenomen powstający w różnych wariantach, których nie można ze sobą porównać (Kroeber 1917), czy sieć symboli. W pierwszym okresie istnienia dyscypliny antropologowie doszukiwali się związków pomiędzy światem natury i kultury (ewolucjonizm) (Sanjek 2008: 496), z czasem jednak uczynili przedmiotem swoich badań tylko tę ostatnią (relatywizm kulturowy). Odwrócenie się od natury było reakcją na naukowy rasizm i etnocentryzm XIX-wiecznego ewolucjonizmu, od którego – jak od swoich wstydliwych korzeni – próbowali odciąć się kolejni antropologowie, albowiem „czuli się zobligowani do odżegnywania się od wszelkich ogólnych teorii ludzkiego zachowania, które opierają się na idei ewolucji człowieka i jego zwierzęcości” (Toren 2008: 554). Oczywiście w historii antropologii kilkakrotnie ponawiane były próby odkrycia korelacji pomiędzy tym, co naturalne i kulturowe w odniesieniu do tzw. natury ludzkiej (neoewolucjonizm, socjobiologia, psychologia ewolucyjna oraz ujęcia wyrastające z psychoanalizy, ekologii, neurologii czy etologii zachowań wyuczonych) i umysłu ludzkiego (lingwistyka, strukturalizm, psychologia kognitywna, nauki kognitywne). We-

dług Michela Carrithersa (2008: 390) rozwój nowoczesnego rozumienia pojęcia kultury powodowany był jednak przede wszystkim walką intelektualną, którą wymierzono przeciw próbom wyjaśniania zachowań człowieka i całej ludzkiej różnorodności w naukowych kategoriach przyrodoznawstwa. Dlatego też jeszcze do niedawna z dużą dozą podejrzliwości – a nawet niechęcią – obserwowano wszelkie próby łączenia nauk o kulturze z naukami przyrodniczymi.

Mimo to, jak zauważa Ingold, u podstaw współczesnej antropologii, także w jej wersji postmodernistycznej, leżą – często nieujawnione i nieuświadomione – generalne założenia na temat człowieka i otaczającego go świata. W tym miejscu skoncentruję się przede wszystkim na idei oddzielenia od siebie świata kultury i natury oraz wyraźnym usytuowaniu człowieka w pierwszym z nich.

1.2. „Naturalne” paradoksy antropologii

Ingold rozważa pogląd, wciąż rozpowszechniony w antropologii, wedle którego istnieje zasadnicza różnica pomiędzy światem postrzeganym i światem rzeczywistym, światem kultury i światem natury. Jego rozwinięciem jest przekonanie, że „istoty ludzkie zamieszkują światy dyskursywne (...), człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieci znaczeń, którą sam utkał (...), zaś kultura nakłada arbitralną ramę znaczeń symbolicznych na rzeczywistość” (Ingold 2000: 172, 178). Przyjmuje się tutaj, że kultura jest siecią, która w łagodnej wersji tego stanowiska – relatywizmie kulturowym – przekształca, zaś w jego wersji mocnej – relatywizmie epistemologicznym – determinuje nasze postrzeganie natury. Dla przedstawicieli tego podejścia podstawowym obiektem zainteresowania są kolektywne porządki symboliczne, rozumiane przez Clifforda Geertza (2005: 44) jako „zbiór mechanizmów kontroli, planów, przepisów, zasad, instrukcji (tego, co programiści nazywają programem) do zarządzania zachowaniem”. Za pośrednictwem owego programu członkowie danej kultury nadają sens światu, w ramach którego organizują swoje doświadczenie i uzasadniają swoje działania. Zgodnie z tym poglądem człowiek nie ma bezpośredniego dostępu do natury; może wchodzić z nią w relacje jedynie za pośrednictwem kultury, kategorii językowych, symboli (Ingold 2005: 73). Skoro zaś wszystkie znaczenia mają swoje źródło w kulturze, sama natura musi być pierwotnie pozbawiona właściwego sensu. W antropologii można odnaleźć szereg prac, które opierają się na takim myśleniu; wśród osób, które przyjmują ten pogląd, wymienić można m.in. Mary Douglas², Edmunda

² „Postrzegając, z ogółu bodźców atakujących nasze zmysły wybieramy tylko te, które nas interesują, nasze zainteresowania zaś poddane są wpływowi naszej tendencji do tworzenia wzorów, niekiedy zwanych schematami. W chaosie zmiennych wrażeń każdy z nas konstruuje sobie stabilny świat, w którym przedmioty mają rozpoznawalne kształty, umieszczone są w głębi i są trwałe. Postrzegając, budujemy, przy tym niektóre sugestie wykorzystujemy, inne odrzucamy. Najłatwiejsze do przyjęcia są te sygnały, które najlepiej wpisują się w aktualnie tworzony wzór. Elementy dwuznaczne traktujemy na ogół tak, jak gdyby harmonizowały z resztą wzoru. Elementy, które zdecydowanie do niego nie pasują, zwykle są odrzucane. Ich przyjęcie wymaga modyfikacji struktury założeń. W miarę postępu nauki przydzielamy nazwy przedmiotom. Te

Leacha³, Harolda C. Brookfielda⁴ czy cytowanego już Clifforda Geertza. Ilustracją podobnego przekonania może być konstatacja Marcina Brockiego:

Świat w większości jest częścią ludzkiej percepcji, a ta formułowana jest poprzez ludzką kulturę. Świat nie jest więc niezależny od sposobu, w jaki dana kultura formułuje daną wizję świata, co człowiek widzi. Istnieją tylko kulturowe konstrukcje rzeczywistości, i to one rozstrzygają o tym, co jest postrzegane, co jest doświadczane, co jest rozumiane. W tym sensie, kiedy „natura” i „fakty życia” są zawsze specjalnym rodzajem kulturowych definicji rzeczy: nie mają niezależnej egzystencji od ich definicji kulturowych (Brocki 1994: 22).

Ingold dokładnie przygląda się temu podejściu do badań nad kulturą i jego implikacjom. Dostrzega, że u podstaw podobnych stanowisk leży myślenie o świecie w kategoriach *hyle* i *morphe*, materii i formy, które zostało wprowadzone do filozofii przez Arystotelesa. Jak streszcza ten pogląd antropolog,

natura jest dla kultury (...) tym, czym tworzenie dla konstruującego. Kultura dostarcza planu budowlanego, natura budulca (...); „gdzieś tam” musi być jakiś fizyczny świat poza wieloma intencjonalnymi światami podmiotów kulturowych, gdyż w przeciwnym razie nie byłoby z czego budować (...). [W konsekwencji] konieczne jest rozróżnienie pomiędzy dwoma wersjami natury: „faktycznie naturalną” naturą (przedmiotem badań nauk ścisłych) oraz naturą „postrzeganą kulturowo” (przedmiotem badań antropologów). Podział taki jest powszechnie znany w literaturze antropologicznej (Ingold: 2000: 41).

Podział ten skutkuje jednak pewnym paradoksem nauk humanistycznych. Z jednej strony humaniści krytykują nauki przyrodnicze za czynione przez ich przedstawicieli roszczenia do odkrywania „prawdy obiektywnej”⁵. Tego rodzaju

nazwy wpływają z kolei na sposób postrzegania przedmiotów przy następnej okazji: raz opatrzone etykietą, w przyszłości szybciej trafiają w odpowiednie luki we wzorze” (Douglas 2007: 77-78).

³ „Wewnętrzna percepcja otaczającego nas świata jest w dużej mierze zdominowana przez kategorie werbalne, stosowane przez nas do jego opisu (...). Używamy języka do dzielenia wizualnego kontinuum na znaczące przedmioty i na osoby pełniące rozróżnialne role społeczne” (Leach 2010: 46, 51).

⁴ „Bez względu na to, jak wiernie postrzegane środowisko przypomina środowisko prawdziwe, są to oddzielne i całkiem różne środowiska. Mimo że środowisko prawdziwe (...) może być wytworem ludzkiego oddziaływania na krajobraz naturalny, to tylko środowisko postrzegane jest zawsze i całkowicie kulturowym artefaktem” (Brookfield 1969: 64, cyt za: Ingold 2005: 81).

⁵ Dorota Angutek, która w swoich pracach przyjmuje perspektywę kulturalistyczną, pisze: „Badacze uprawiający tę gałąź wiedzy [nauki przyrodniczo-matematycznej] zwykle reprezentują naiwny realizm lub bardziej wyrafinowaną jego wersję, to znaczy przyjmują, że postrzegają świat w sposób obiektywny, niezależny od naszych subiektywnych sądów. Nie biorą oni pod uwagę pośredniczącego w tym poznaniu czynnika, jakim są przekonania kulturowe. Nie posiadają wrażliwości krytycznej, która wyczułaby ich zmysł poznawczy na historyczne i kulturowe determinanty różnych światopoglądów, w tym wszelkiej postaci ontologii, ale także sądy aksjologiczne. Tym bardziej nie dopuszczają możliwości fragmentarycznego, a nawet odkształconego przez ograniczenia kulturowe poznania empirycznego. Sądzą, że świat jawi się

krytyka jest szczególnie widoczna w pracach antropologów postmodernistycznych, dla których niemożliwe jest wejście w kontakt z rzeczywistością, odkrycie jej podstaw i praw – każda bowiem wiedza jest ostatecznie konstrukcją kulturową, jest nią zatem również postać obiektywnego naukowca kontaktująca się bezpośrednio z rzeczywistością empiryczną. Z drugiej strony deklaracjom niechęci wobec przyrodoznawstwa towarzyszy mniej lub bardziej wyraźne aprobowanie pewnych elementów wiedzy naukowej. Przykładem mogą być tutaj rozważania Claude'a Lévi-Straussa na temat uniwersalnej struktury umysłu ludzkiego⁶. Pomimo krytyki nauk przyrodniczych część współczesnych antropologów zdaje się uznawać ich roszczenia do „odkrywania” rzeczywistości samej w sobie, czyniąc tym samym rozróżnienie „pomiędzy światem jako obiektywnie danym niezaangażowanemu obserwatorowi, a konstruowaniem tego świata przez tubylców” (Ingold 2005: 81). Antropolodzy podjęli pewne próby pogodzenia tych dwóch porządków, stąd też Geertz (2005: 93) pisze o modelu operacyjnym (*model for*) i kulturowych reprezentacjach (*model of*). Jednak nawet badacze, którzy w ostatnich dziesięcioleciach krytycznie odnosili się do nauk przyrodniczych, negatywnie wypowiadając się o stosowanych w ich obrębie metodach oraz roszczeniu do wytwarzania wiedzy wolnej od wartości kulturowych, zdaniem Ingolda, na ogół nie podważali „odkryć naukowych”, lecz w gruncie rzeczy uzupełniali je:

Podczas gdy biolodzy twierdzą, że badają naturę „taką, jaka ona jest”, antropolodzy analizują odmienne sposoby, według których elementy świata naturalnego są kształtowane w wyobrażonych światach podmiotów kulturowych. (...) Jeśli przyrównamy to do lingwistycznego podziału na fonetykę i fonemikę, to ta pierwsza oferuje zupełnie neutralny, niewartościujący opis świata fizycznego,

oczom taki, jaki rzeczywiście jest. Nie dziwi więc, że przyrodoznawcy obserwacje i dane empiryczne traktują jak twarde, niezmiennie fakty rzeczywistości prawdziwej, obiektywnej” (Angutek 2013: 88–89).

⁶ W *Myśli nieoswojonej* Lévi-Strauss pisze: „Trzeba było czekać aż do połowy naszego stulecia, żeby przecięły się rozdzielone przez długi czas drogi: ta, która poprzez komunikację prowadzi do świata fizycznego i ta, która – jak od niedawna wiemy – poprzez fizykę prowadzi do świata komunikacji (...). Tym samym została przezwyciężona fałszywa antynomia między umysłowością logiczną i prelogiczną. Myśl nieoswojona jest logiczna, w tym samym sensie i w ten sam sposób, co nasza, lecz tak jak nasza jest nią tylko wtedy, kiedy używana jest do poznawania wszechświata, w którym uznaje jednocześnie własności fizyczne i własności semantyczne. (...) Spotyka nas zarzut, że między myślą nieoswojoną a naszą pozostała kapitalna różnica: teoria informacji interesuje się przekazami, które są nimi autentycznie, podczas gdy ludzie pierwotni biorą mylnie za przekazy proste przejawy przyczynowości fizycznej. (...) Traktując postrzegalne zmysłowo własności świata zwierzęcego i świata roślinnego jako elementy przekazu i odkrywając w nich »podpisy« – a więc znaki – ludzie dokonywali błędnych rozpoznań: element znaczący nie zawsze był tym, który zań uważano. Jednak nie rozporządzając udoskonalonymi instrumentami, które pozwoliły usytuować go tam, gdzie najczęściej się znajduje, czyli na poziomie »mikro«, rozpoznawali oni już, jak przez mgłę, zasady interpretacji, do której trzeba było najnowszych wynalazków (telekomunikacja, maszyny liczące, mikroskopy elektronowe), żeby objawiły się ich heurystyczna wartość i zgodność z rzeczywistością” (Lévi-Strauss 1969: 401–404).

podczas gdy ta druga, wyraża konkretne kulturowe znaczenia, jakie ludzie mu nadają (Ingold 2000: 14).

Antropologia i przyrodoznawstwo, według słów Ingolda, pozostają względem siebie komplementarne, ponieważ obie są ufundowane na „uniwersalnym rozumie”, który jest produktem podwójnego odstępstwa od zaangażowania obserwatora w badany świat. Po pierwsze, odstępstwo to wynika z oddzielenia ludzi od natury – jeśli uznamy, że istoty ludzkie zamieszkują dyskursywne światy, równocześnie przyznajemy, że są one wyłączone ze świata natury, w którym zanurzone są inne istoty żywe. Po drugie, jest ono skutkiem podziału ludzkości na „tubylców”, którzy żyją w kulturze, i oświeconych przedstawicieli Zachodu, którzy potrafią wyjrzeć poza własny światopogląd⁷. Według Ingolda (2005: 86) ów niezaangażowany obserwator to fikcja naszego świata, którego produktem jest zarówno natura jako obiektywna rzeczywistość (realizm), jak również natura jako kategoria, która nabiera znaczenia jedynie w odniesieniu do kultury (idealizm, konstruktywizm). W jego opinii opisana perspektywa fałszuje nasze doświadczenie i nie pozwala dostrzec, jak działają w środowisku żywe organizmy i w jaki sposób rozwój organizmu i środowiska wzajemnie się warunkuje.

1.3. Środowisko

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że Ingold odrzuca pogląd, według którego kultura – rozumiana jako system kulturowych reprezentacji i symboli – zapośrednicza nasz kontakt z naturą (idealizm); równocześnie antropolog nie zgadza się także z ideą obiektywnej natury (realizm). W swoich pracach szkocki antropolog poszukuje alternatywnego sposobu myślenia o świecie, co doprowadza go do „odkrycia” koncepcji uzmysłowionych organizmów działających w środowisku. Każdy element tej „konstrukcji” wymaga rewizji wcześniejszych poglądów antropologów na temat środowiska, percepcji, ciała i ruchu.

W przypadku pojęcia środowiska inspirujące dla Ingolda są prace Jamesa Gibsona, który czyni dystynkcję pomiędzy światem fizycznym i środowiskiem zwierzęcia. Podczas gdy świat fizyczny istnieje w sobie i dla siebie, środowisko nie jest ani obiektywne, ani subiektywne, lecz rozwija się w odniesieniu do swych mieszkańców (Ingold 2012: 118). Jak opisuje to Remigiusz Kaliski,

⁷ Zgodna z tym rozpoznaniem jest konstatacja Latoura: „Tylko my możemy uciec z więzienia społeczeństwa i języka przez opatrnościową furtkę wiedzy naukowej, uzyskując dostęp do rzeczy samych w sobie. Wewnętrzny podział na ludzi i nie ludzi określa także drugi podział, tym razem zewnętrzny, dzięki któremu nowocześni oddzielają się od przednowoczesnych. Dla nich natura i społeczeństwo, znaki i rzeczy niemal nakładają się na siebie. Dla nas nigdy nie powinny być takie. Choć uznajemy w naszym społeczeństwie istnienie kilku pogmatwanych obszarów, takich jak szaleństwo, dzieciństwo, ciała kobiet, kultura popularna czy świat zwierząt, to wierzymy jednocześnie, że naszym obowiązkiem jest wyrwanie się z tych straszliwych mieszanych. Jesteśmy w stanie zrobić wszystko, byle tylko nie mieszać kwestii zależnych od założeń społecznych z naturą rzeczy” (Latour: 2011: 143).

żadne zwierzę nie istnieje bez środowiska i równocześnie środowisko zakłada istnienie jakiegoś organizmu, wobec którego jest właśnie środowiskiem życia. Ta wzajemna relacja nie jest dostrzegana przez fizykę. Pojęcia przestrzeni, czasu, materii nie prowadzą bezpośrednio do pojęcia środowiska zamieszkiwanego przez organizmy. W świecie fizyki zwierzę jest pojmowane jako skomplikowany obiekt świata fizycznego. Ten styl myślenia ignoruje fakt, że środowisko jest miejscem życia zwierzęcia. Obiekty i zjawiska, znajdujące się w środowisku, są otoczeniem dla zwierzęcia, ale w inny sposób niż zestaw przedmiotów i zjawisk jest otoczeniem dla fizycznego obiektu. Dlatego fizyczny opis środowiska nie jest właściwy (...). Konieczne jest dostrzeżenie i zrozumienie różnicy między otoczeniem (organizmu fizycznego) a środowiskiem (organizmu żywego), oraz między „przestrzenią fizyczno-chemiczną” a „przestrzenią biologiczną” (Kaliski 2008: 6).

Gibson stara się opisać świat fenomenalny, to znaczy świat doświadczany przez żywy organizm; wymaga to jednak stworzenia nowych kategorii, które pozwoliłyby na jego opis. Wyróżnia on trzy zasadnicze składniki zamieszkiwanego środowiska: otoczenie pośredniczące – medium (*medium*), substancje (*substances*) i powierzchnie (*surfaces*) (Gibson 1979: 16). Dla ludzi rolę medium pełni przede wszystkim powietrze, dla innych zwierząt może nim być również woda. Medium, w odróżnieniu od substancji, umożliwia (*affords*) ruch i percepcję – stawiając niewielki opór naszym ciałom, pozwala istotom żywym poruszać się; przenosząc promienie świetlne oraz vibracje akustyczne, daje możliwość widzenia i słyszenia; dzięki dyfuzji molekuł, które pobudzają receptory zapachowe, umożliwia wąchanie (Ingold 2012: 102). Do substancji zaliczyć można mniej lub bardziej solidne materiały, takie jak skała, żwir, piasek, gleba, błoto, drewno, beton, glina, olej, metal, rośliny, zwierzęta. A zatem „substancja” w odniesieniu do środowiska ma inne znaczenie niż w opisie chemicznym, w którym wymienione przez elementy byłyby potraktowane raczej jako konglomeraty różnych substancji; u Gibsona pełnią one funkcję koniecznego, fizycznego fundamentu dla życia.

Pomiędzy substancjami a medium znajdują się powierzchnie. Według Gibsona powierzchnia każdej substancji stałej charakteryzuje się określonym ułożeniem (*layout*), pewną odpornością na odkształcenia, deformacje i dezintegrację, a także charakterystycznym kształtem (*facing*) i strukturą (*texture*); w zależności od składu chemicznego substancji energia świetlna jest odbijana albo absorbowana. Zdaniem Gibsona to powierzchnie są zasadniczym „przedmiotem” postrzegania. Podstawową powierzchnią, w stosunku do której odbywa się większa część działań podejmowanych przez żywe organizmy, jest ziemia; jednak nie można o niej mówić bez uwzględnienia roli nieba, które według psychologa także jest powierzchnią. Dla Gibsona życie toczy się na ziemi pod niebem, ale ani jedno, ani drugie nigdy nie pozostaje puste. Jak dopowiada Ingold, środowisko tylko w kilku miejscach na ziemi przypomina pustkowie, jeśli jednak przyjrzemy się im dokładnie, dostrzeżemy, że także one są umeblowane (*furnished*), to znaczy wypełnione wszelkiego rodzaju obiektami, „od wzgórz i gór, poprzez zwierzęta i rośliny, na przedmiotach i artefaktach skończywszy” (Ingold 2008: 1800).

Wyposażenie to umożliwia działanie istotom żywym, czyni ziemię możliwą do życia.

Choć rozważania Gibsona mają zasadnicze znaczenie dla rozwijanej przez Ingolda teorii, to jednak szkocki antropolog nie do końca zgadza się z tą propozycją, albowiem widzi w niej opowieść o świecie, który niegdyś tętnił życiem, jednak nagle zastygł za sprawą jakiejś wielkiej katastrofy (Ingold 2011: 12). Zdaniem Ingolda tą katastrofą była decyzja o przyznaniu naczelnej roli powierzchniom, które według Gibsona skutecznie oddzielają medium od substancji, tworzą stabilną platformę, na której toczy się życie. Ingold, czerpiąc inspiracje z prac Merleau-Ponty'ego, dowodzi rzeczy zgoła przeciwnej – w jego ocenie środowisko jest zamieszkałe i żywe tylko dlatego, że powierzchnie są porowate, a substancje i medium ulegają nieustannemu mieszaniu. Dla antropologa powierzchnia każdej substancji jest swoistym konglomeratem, polem mniej lub bardziej twórczego ruchu (Ingold 2012: 112).

Podczas gdy Gibson podkreśla znaczenie powierzchni, dla Ingolda zasadniczym elementem świata jest medium. Porównując te dwie perspektywy, antropolog przywołuje podział dokonany przez Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego, którzy piszą o przestrzeni bruzdowatej (*striated space*) oraz płynnej (*smooth space*). Pierwsza z nich jest homogeniczna i objętościowa, rzeczy zajmują w niej przyporzędowane miejsca; natomiast druga nie ma stałego rozkładu, prezentuje się raczej jako patchwork ciągłych wariacji. Przestrzeń płynna to przestrzeń atmosferyczna, w której dominującą rolę odgrywają przepływy: ruch wiatru i pogody. Jest ona uzmysłowiona, przesycona światłem, dźwiękami i uczuciami. Podczas gdy przestrzeń bruzdowata jest zamknięta, podzielona i przeciwstawiona niebu, w przestrzeni płynnej powierzchnia otwiera się na niebo, obejmuje je (Ingold 2011: 132). W płynnej przestrzeni nie ma linii oddzielającej niebo od ziemi, jedno nie może istnieć bez drugiego. Rozważając tego typu kwestie, antropolog podnosi pomijany jak dotąd w naukach humanistycznych temat pogody.

Zdaniem Ingolda (2011: 131) „środowisko podlega ciągłym zmianom, przede wszystkim dlatego, że jest ono zanurzone w przepływach medium – w promieniach słońca, strugach deszczu, porywach wiatru i tak dalej”. Dzięki nieustającym ruchom substancji i medium ziemia zdaje się narastać, jakby była tkana z różnorodnych materiałów, które osadzają się, splatają i nawarstwiają. Jak pisze szkocki antropolog,

powinniśmy porównywać środowisko nie do pojemnika lub kurtyny, w którym albo za którą toczy się życie, lecz raczej do rzeźby lub pomnika, z uwzględnieniem dwóch okoliczności: po pierwsze, środowisko nie jest kształtowane ręką jednego twórcy, lecz wielu; po drugie, akt twórczy nigdy się nie kończy. Żadne środowisko nie jest (i nigdy nie będzie) ukształtowane w pełni. Podlega permanentnemu procesowi zmiany. Było, jest i będzie „rzeczywistością w trakcie stawania się” (Ingold 2005: 82–83).

Jak twierdzi antropolog, ruch ziemi i nieba tworzy sferę, w której toczy się życie. Jednak zasada ruchu, cyrkulacji i przenikania nie ogranicza się do relacji między tymi dwoma, lecz dotyczy wszystkich elementów składających się na wyposażenie środowiska (skał, roślin, mebli, naczyń, organizmów itp.) (Ingold 2008: 1806). Jego zdaniem cały świat zawiera się w ruchu, w nieustannym procesie powstawania. Stąd środowisko, w którym żyjemy, nigdy nie jest skończone, gotowe; przeciwnie – wyłania się w nieustannym procesie rodzenia się, formowania i transformacji.

W ten sposób antropolog ustala ogólne ramy funkcjonowania środowiska. Nasz obraz nie jest jednak kompletny. Ingold przygląda się bliżej poszczególnym elementom, które znajdują się w sferze przepływów – skupiając uwagę na rzeczach i organizmach. Także w tym przypadku karze nam zrewidować utarte poglądy na temat przedmiotów, roślin, zwierząt i ludzi. Dopiero po ich szczegółowym omówieniu możliwe stanie się opisanie ingoldowskiej teorii uzmysłowionych organizmów działających w środowisku. W tym miejscu wypada więc przerwać omawianie rozważań Ingolda na temat środowiska, czy raczej – jak sam to określa – świata-poprzez-pogodę (*weather-world*) (Ingold 2005a), i zmienić nieco kierunek i akcent dalszych analiz. Kolejnym etapem przybliżania teorii Ingolda są zagadnienia wpisujące się we współczesny nurt badań nad rzeczami, który wyrasta z krytyki konstruktywizmu kulturowego. Mimo zmiany omawianych zagadnień w dalszej części artykułu będę kilkakrotnie powracać do przerwanej w tym miejscu dyskusji na temat dychotomii kultura–natura, co pozwoli na stopniowe wyjaśnianie tego, w jaki sposób i w jakim zakresie prezentowana teoria szkockiego badacza zrywa z dotychczasową tradycją antropologii, proponując jednocześnie nowy punkt oparcia dla jej badań i analiz.

2. Od materialności do rzeczy i materiałów

W historii antropologii odnotować można kilka zasadniczych zwrotów w sposobie myślenia o przedmiotach. Jeszcze na początku XX wieku refleksja nad kulturą materialną znajdowała się w głównym nurcie badań antropologicznych (Kwiatkowska, Kola 2006: 127). Przedmioty były zbierane, opisywane i katalogowane (geneza, zasięg, technika wykonania itp.), traktowane jako świadectwa ewolucji społeczno-kulturowej, znaki rozprzestrzeniania się kręgów kulturowych, pozostałości po ginącej kulturze ludowej. W późniejszym czasie, wraz ze wzrostem znaczenia antropologii symbolicznej, przedmioty same w sobie czy – szerzej – kultura materialna jako taka straciła na znaczeniu na rzecz systemów znaczeń.

Tim Dant wylicza różne konteksty i sposoby, według których zajmowano się przedmiotami w ramach antropologii: były one traktowane jak znaki statusu i tożsamości, nośniki znaczenia i ekwiwalencji w obrębie tej samej kultury i między różnymi kulturami, podstawy wartości estetycznej, składniki rytuałów, wskaźniki stylu życia i tożsamości, przejawy wiedzy i pojęć (Dant: 2007: 49).

Krótko mówiąc, wskazywały one na to, co zostało w kulturze zakodowane. Często towarzyszyło temu przekonanie, że – według słów Olgi Kwiatkowskiej i Adama F. Koli (2006: 138–139) – „nie ma możliwości, by w danej kulturze pojawił się jakiś przedmiot, jeśli nie pojawi się »kulturowo wytworzona jego wizja«. Najpierw musi zostać on wymyślony. (...) Kultura »wyprzedza świat przedmiotów i faktów« oraz określa dane przedmioty”. Jak wskazuje Jan Hudzik (2006: 45–46), zgodnie z tym poglądem „poza królestwem obecności rzeczy, czyli poza reprezentacjami – sieciami znaków, w które jesteśmy uwikłani, i przez które oglądamy świat – jest tylko bezdroże i nasza w nim niepewność i bezradność”. Tym samym, jak pisze Barbara Bukraba-Rylska (2013: 16), „nie dopuszcza się możliwości, by poza »obecnością rzeczy« dało się uwzględnić po prostu »obecność rzeczy«, a z całą pewnością byłoby to nad wyraz krzepiące doświadczenie”.

2.1. Paradoksy zwrotu materialnego

Reakcją na konstruktywizm kulturowy jest ponowne odkrywanie rzeczy. Wzrost zainteresowania kulturą materialną, czy szerzej – czynnikami pozaludzkimi (*non-humanas*) (Arbiszewski 2010: XXX), można zaobserwować w humanistyce od lat 90. XX w. Jak wskazuje Ewa Domańska (2008: 31), „w istocie łatwo było przewidzieć, że po latach panowania dekonstrukcji, konstruktywizmu i narratywizmu w końcu zatęsknimy za »rzeczywistości jako taką«. Według autorki zwrot ku materialności jest jednak przede wszystkim próbą odejścia od „dominującej roli człowieka w świecie, zwróceniem się ku innym – równouprawnionym – formom istnienia (zwierzętom, roślinom, rzeczom)” (Domańska 2008: 32). Niebagatelną rolę w tej zmianie perspektywy odegrała teoria aktora-sieci (*actor network theory*, w skrócie ANT), wyrastająca ze studiów nad nauką i technologią, współtworzona przez – przywoływanego już kilkakrotnie, francuskiego badacza i filozofa nauki – Bruno Latoura. W Polsce doczekaliśmy się licznych przekładów i opracowań prac tego autora, dlatego też w tym miejscu poprzestanę na zarysowaniu tych wątków poruszanych przez Latoura, do których bezpośrednio nawiązuje Ingold. Jest to istotne w kontekście niniejszego artykułu, ponieważ refleksje Ingolda na temat rzeczy i materialności są często formułowane nie tyle w opozycji do podejść konstruktywistycznych, ale właśnie w odniesieniu do prac Latoura i badaczy z kręgu ANT.

Teoria Latoura, podobnie jak propozycja szkockiego antropologa, wyrasta z krytyki dychotomii natura-kultura. Podobnie jak Ingold francuski badacz zwraca uwagę na oddzielenie natury (świata nie ludzi) od społeczeństwa i kultury (świata ludzi):

Po lewej mamy rzeczy same w sobie, po prawej wolne społeczeństwo mówiących i myślących podmiotów, wartości i znaków (...) Badacze skrecający w lewo nazywani są realistami, a ci podążający na prawo konstruktywistami (Latour 2011: 58, 122).

Ingold wyraźnie ceni sobie prace Latoura. Mimo pewnych różnic w ich myśleniu propozycje obu autorów nie bez powodu są często porównywane. Pod wieloma względami są one zbieżne; dotyczy to szczególnie dekonstrukcji dychotomii natura-kultura, a także przyjęcia perspektywy postkonstruktywizmu i antyesencjalizmu. Jak jednak podkreśla sam Ingold, jego teoria nie znajduje się pod wpływem koncepcji Latoura, a podobieństwa, jakich można się między nimi doszukać, wynikają w głównej mierze z odwoływania się do tych samych źródeł – przede wszystkim prac Heideggera i Deleuze’a (Jones 2003: 10).

Istotne różnice między rozważaniami Latoura i Ingolda biorą się natomiast z odmiennego naukowego rodowodu obu badaczy – pierwszy z nich wywodzi się z socjologii nauki / etnografii laboratorium, natomiast główną inspiracją drugiego jest antropologia ekologiczna. Jednak – jak podejrzewam – największa różnica między ich pracami wynika z tego, że Ingold, w przeciwieństwie do francuskiego badacza, bierze pod uwagę ontogenezę istot żywych, a jego projekt jest osadzony w środowisku, w świecie-poprzez-pogodę.

Pierwszym problemem, który zdaniem szkockiego antropologa pojawia się w ramach badań nad przedmiotami, jest uczynienie ich głównym tematem zagadnienia materialności. Jaki pisze Bjørnar Olsen (2003: 88), postulujący stworzenie archeologii symetrycznej:

Rzeczy i wszystkie byty fizyczne, które określam mianem kultury materialnej, są bytami istniejącymi w świecie obok innych bytów, takich jak ludzie, rośliny i zwierzęta. Wszystkie te byty są spokrewnione ze sobą, dzielą substancję (ciało) i uczestnictwo w zamieszkiwaniu świata. (...) Jeśli istnieje jedna historia biegnąca od Wąwozu Olduwai do postmodernizmu, to jest to historia wzrastającej materialności. Wobec aktorów nieludzi kierowanych jest coraz więcej wyzwań, coraz więcej działań zapośredniczonych jest przez rzeczy.

Według Ingolda pojęcie materialności rodzi liczne trudności. Czym bowiem jest świat materialny czy – według słów Olsena – „byty fizyczne”? Dla zilustrowania tych komplikacji Ingold przywołuje pracę Christphera Gosdena (1999), który dla celów heurystycznych każe dzielić świat materialny na dwie główne kategorie: krajobraz i artefakty (Ingold 2012: 99). Z całą pewnością w obręb tego pierwszego można zaliczyć kamienie, drewno, skały. Co jednak począć z innymi elementami krajobrazu, takimi chociażby jak śnieg? Czy należy on do kultury materialnej? A jeśli tak, to czy pozostanie w tej kategorii, gdy wzrośnie temperatura powietrza i śnieg zamieni się w deszcz?

Inżynierowie i budowlańcy zdają sobie sprawę z tego, że deszcz i mróz mogą zniszczyć każdą robotę. Jak zatem możemy twierdzić, że drogi i budynki należą do świata materialnego, a deszcz i mróz miałyby doń nie należeć? I gdzie umieścilibyśmy ogień i dym, płynną lawę i popiół wulkaniczny, nie mówiąc już o wszelkich cieczach od atramentu po płynącą wodę? (Ingold 2012: 100)

Dla tych ostatnich nie ma miejsca w podziale Gosdena, jak również w propozycji Olsena, ponieważ – jak twierdzi Ingold (2012: 103) – „badacze kultury materialnej postanowili zdematerializować czy też wysublimować w myśli ten właśnie nośnik, w którym owe rzeczy nabrały kształtu i są dzisiaj zanurzone”. W tym właśnie ma swą przyczynę niewielkie znaczenie lub zupełne pominięcie pogody w badaniach nad materialnością.

Ingold zastanawia się także nad koncepcją artefaktu, do której to kategorii badacze zaliczają wyłącznie te przedmioty, które są wytworzone przez człowieka i/lub przez człowieka użyte. Píše o tym między innymi Izabella Bukraba-Rylska (2013: 16), według której

wszelkie zapowiadane od czasu do czasu „powroty do rzeczy” sprowadzają się faktycznie do dalszego ich zawłaszczania przez świat kultury, a więc utrwalania podejścia konstruktywistycznego. Nawet badacze deklarujący zrozumienie dla potrzeby wykroczenia poza obowiązujący paradygmat i bliższego zainteresowania się obiektami dotąd marginalizowanymi oraz całym unicestwionym światem, nie czynią tego konsekwentnie.

Czyni tak na przykład socjolog Marek Krajewski (2013: 23):

Przedmiot to coś, co da się oddzielić od kontekstu, co jest zwartą całością, podobnie jak człowiek, zwierzę i inne twory natury. Ta zbieżność istoty obiektów materialnych i tego, co stworzyła natura, nie powinna nam przysłańać faktu, że przedmiotami nazywamy tylko to, co jest artefaktem, dziełem człowieka. Nie określamy tym mianem kamienia, gniazda zbudowanego przez ptaka ani liścia, który spadł z drzewa, chyba że zostaną one przez nas do czegoś użyte: podniesione, przemieszczone, wykorzystane jako narzędzie, obiekt kolekcjonerski czy źródło estetycznego zachwyty. To człowiek wykonuje przedmioty, które z tego powodu można określić jako rzeczy wykonane.

Odnosząc się do podobnego sposobu myślenia, Ingold zapytuje:

Dlaczego świat materialny miałby obejmować wyłącznie to, co znajdziemy *in situ*, w krajobrazie, oraz będące wynikiem ludzkiego działania artefakty? (...) Gdzie w tym podziale na krajobraz i artefakty umieścilibyśmy wszelkie, jakże zróżnicowane, formy życia fauny, flory, grzybów i bakterii? Można powiedzieć, że ich budową rządzą pewne zasady formalne, jednak nie zostały stworzone, lecz wyrosły same (Ingold 2012: 101).

Idąc tym tropem, można wskazać, że przedmioty często powstają z materiałów pochodzenia roślinnego (len, konopie, olej kokosowy, drewno), zwierzęcego (wosk pszczeli, kości, wełna, skóra) czy mineralnego (minerały, sól, kryształy); a zatem nawet jeśli zostają poddane obróbce i stają się przez to artefaktami, to wciąż podlegają procesom, które często są niezależne od człowieka. Czy wobec tego istnieje sens, aby podkreślać, że coś jest wytworem człowieka, a coś innego jest po prostu naturalne?

Powyższe rozważania prowadzą Ingolda do stwierdzenia, że świat materialny jest kolejną fikcją zrodzoną przez myśl zachodnią. Jak wskazuje szkocki antropolog, „można poczuć, czym jest kamień jako materiał, ale nie można poczuć jego materialności” (Ingold 2012: 119).

2.2. Życie-rzeczy-w-środowisku

Ingold, poszukując nowego sposobu myślenia o tym, co wypełnia środowisko, nawiązuje do dokonanego przez Heideggera (2002) podziału na przedmioty (*objects*) i rzeczy (*things*). Dla niemieckiego filozofa dzieje zachodniej metafizyki są historią napaści na rzecz, którą w konsekwencji pojmować zaczęto jako przedmiot. Heidegger pisze:

Obiegowe pojęcie rzeczy pasuje wprawdzie do każdej rzeczy. Swaim chwytem wszelako nie ujmuje ono istoczącej rzeczy, lecz na nią napada (...). Mamy czasami poczucie, że już od dawna zadawano gwałt temu, co rzeczowe rzeczy, i że w tym gwałcie bierze udział myślenie” (Heidegger 1997: 13).

Dla filozofa przedmiot jest zakrzepły, bierny, podatny na neutralny opis. Rzecz, przeciwnie, nie jest skończonym projektem, lecz zawiera się w ciągłym rozwoju i zmianie, stąd trudno jest wyznaczyć jej granice.

Zainspirowany tym podziałem Ingold zastanawia się, czy środowisko, które zamieszkujemy, jest wypełnione przedmiotami czy raczej rzeczami. Dokładnie przygląda się on wybranym obiektom i stara się rozstrzygnąć, do jakiej kategorii można je przypisać:

Z pewnością dla wielu z nas kamień w doskonały sposób realizuje ideę przedmiotu. Jest to jednak możliwe tylko pod warunkiem, że w sztuczny sposób wyłączymy go z procesu erozji i osadzania, które nadały mu kształt, jaki nam teraz prezentuje. Toczący się kamień staje się rzeczą właśnie dzięki toczeniu się (np. kamień porwany przez nurt rzeki) (Ingold 2010: 7).

Co jednak począć z kamieniem, który zaklinował się i nie może się przemieszczać? Według Ingolda nie traci on cech rzeczy, nie staje się niezmiennym przedmiotem, na co wpływ mają porosty, które pracują nad jego erozją. W takim ujęciu wystarczy spojrzeć na przedmiot z odpowiedniej perspektywy, dać mu czas, aby dostrzec w nim rzecz. Gdy już spostrzeżemy, że „w gruncie rzeczy” przedmioty nie istnieją, okaże się, że świat traci swą stabilność, zaś utarte podziały gubią swe dawne znaczenie. Ingold wyjaśnia tę myśl na przykładzie drzewa:

Drzewo ma korzenie w ziemi, pęczniący pień i rozłożyste gałęzie, które w zależności od sezonu – pokryte pąkami lub liśćmi – kołyszą się na wietrze. (...) Jeśli ułamię kawałek kory i przyjrzę mu się uważnie, bez wątpienia odkryję, że jest ona zamieszkiwana przez wiele małych istot, które się w niej zagrzebały i uczyniły

tam swój dom. Czy one są częścią drzewa? Czy są nimi mchy i porosty obrastające drzewo? Jeśli zgodzimy się, że owady, które toczą swoje tunele w korze, należą do drzewa tak samo jak sama kora, to nie ma żadnego specjalnego powodu, aby wykluczać pozostałych mieszkańców (...). Jeśli w dodatku przyznamy, że natura tego drzewa leży także w tym, jak reaguje ono na powiewy wiatru kołysaniem gałęzi, szelestem liści, wtedy musimy przyznać, że drzewo nie może być niczym innym niż drzewem-w-powietrzu (*tree-in-the-air*) (Ingold 2010: 4).

Zdaniem Ingolda nie można mówić o samych kamieniach, chmurach, rybach, lecz o „otoczaku-w-wodzie” (*stone-in-the-water*), „niebie-w-procesie-formowania” (*sky-in-formation*), „rybie-w-wodzie” (*fish-in-the-water*). To samo dotyczy się ludzi i ludzkich artefaktów. Co równie ważne, rzeczy mają moc gromadzenia. Nie są to jednak sieci w rozumieniu, jakie temu słowu nadał Latour. Zdaniem Ingolda rzeczy wiążą w sobie aktywności organizmów i materiałów zanurzonych w cyrkulacji medium. To pod ich wpływem i naporem zmieniają swe właściwości. Antropolog udowadnia, że zasadnicza relacja w świecie życia nie zachodzi pomiędzy materią i formą, lecz między materiałami i siłami. W ten sposób zwraca on uwagę nie tyle na bycie rzeczy, lecz właśnie na procesy ich powstawania, wyłaniania się ze wzajemnych relacji substancji i medium, materiałów i sił (Ingold 2010: 2). W ten sposób Ingold zastępuje hylemorfizm ontologią, która w swym centrum stawia proces formowania, nie zaś jego finalny produkt, przepływ materiałów, nie zaś zastygłą magmę materii.

Zdaniem Ingolda w dotychczasowych badaniach nad „kulturą materialną” niewiele miejsca poświęcono materiałom. Współczesne zainteresowanie materialnością opiera się na redukcji, za sprawą której rzeczy zostają sprowadzone do roli przedmiotów. Zajmując się „materialnością świata”, badacze stracili z pola uwagi podstawowe procesy, którym podlegają materiały (Ingold 2010: 2). Punktem wyjścia dla tego rodzaju myślenia jest zakrzepły już świat przedmiotów. Jak pisze szkocki antropolog,

na tym etapie materiały zdają się już nie istnieć, ponieważ zostały pochłonięte przez przedmioty. (...) Od tego czasu to przedmiot skupia na sobie całą naszą uwagę, nie zaś materiały. Zupełnie tak, jakby nasze zaangażowanie zaczynało się w momencie, w którym tynk stwardnieje na fasadzie domu, a tusz wyschnie na kartce. Widzimy budynek, nie zaś tynk na jego ścianach, analizujemy słowa, nie zaś tusz, który posłużył do ich zapisania (Ingold 2010: 9).

W rzeczywistości materiały nie zaprzestają swej aktywności nawet w ich „utrwalonej” postaci – tynk może się ukruszyć, a tusz może zniknąć:

Wraz z tym, jak rozwija się środowisko, materiały, z których się ono składa (...), wyłaniają się. Dlatego własności materiałów (...) nie mogą być rozpatrywane jako stałe atrybuty rzeczy (*things*), mają one raczej charakter procesualny i relacyjny. Nie są więc ani obiektywnie zdeterminowane, ani subiektywnie wyobrażone, ale praktycznie doświadczane (Ingold 2010: 14).

W związku z tym opisanie własności materiałów jest dla Ingolda równoznaczne z opowiedzeniem historii tego, co przydarzyło i przydarza się rzeczom w czasie, gdy były i są używane, przetwarzane i wystawiane na działanie różnorodnych czynników: pogody, organizmów, ludzi, reakcji chemicznych, innych materiałów. Jak pisze antropolog,

kamienność nie tkwi w „naturze” kamienia, jego materialności. Nie istnieje też wyłącznie w umyśle obserwatora lub praktyka. Wyłania się raczej jako efekt powiązania kamienia z całym jego otoczeniem (...) oraz rozmaitych form jego uczestnictwa w przepływach bioświata. Właściwości materiałów nie są więc atrybutami, lecz historiami (Ingold 2012: 121).

Według Ingolda rzeczy uczestniczące w cyrkulacji medium i substancji wyciekają, zmieniają się, podlegają transformacji, są w-procesie, słowem: żyją, gdyż „tam gdzie jest życie, jest i ruch. Nie każdy ruch jednak oznacza życie. Ruch życiodajny jest równoznaczny z procesem stawania się, nie zaś samego bycia” (Ingold 2006: 15).

Należy jednak zaznaczyć, iż myśli te nie prowadzą antropologa do przyznania rzeczom tego, co we współczesnej posthumanistyce nazywa się sprawczością. Rozważając ten problem, odwołuje się on do definicji Alfreda Gella, według którego „sprawca (*agent*) to ten, kto ma zdolność inicjowania zdarzeń przyczynowych w bezpośrednim otoczeniu” (Gell 1998: 19). Według Ingolda w tak pojmowanej sprawczości zawarty jest błąd, który można wyjaśnić poprzez odwołanie się do konkretnego przykładu – latawca. Aby go skonstruować, wystarczy umiejętnie połączyć ze sobą drewno, papier, nici i klej. Tak powstaje przedmiot, który – jeśli puścimy go na wietrze – ożywa. Szybując, czasem nurkując, prowadzi nas w sobie tylko znanym kierunku. Z perspektywy ANT ruch latawca można wyjaśnić jedynie poprzez dodanie doń aminującej siły – sprawczości (Ingold 2011: 93). To jednak nie zgadza się z naszym codziennym doświadczeniem. Według antropologa „rzeczy (*things*) są żywe i aktywne nie dlatego, że zostały opętane przez sprawczość (...), lecz dlatego, że własności materiałów, z których są zbudowane, zmieniają się w krążeniu otaczającego je medium” (Ingold 2012: 115). Latawiec prowadzi nas, ponieważ jest latawcem-w-powietrzu. Gdyby nie było wiatru, nie wzniósłby się ku niebu; podobnie stałoby się w przypadku, gdy materiały, z którymi jest zrobiony, nie zostałyby umiejętnie dobrane. Rzeczy wyłączone z nurtu medium są martwe i nie można im przywrócić życia jedynie poprzez dodanie magicznego pyłu – sprawczości – do oddzielonych od siebie fragmentów (latawiec – człowiek – powietrze). Jeśli latawiec ma latać, musimy poczekać na wiatr. Stąd należy mówić nie tyle o sprawczości przedmiotów (*object*), lecz o życiu rzeczy (*thing*).

Podsumowując dotychczasowe wątki, warto wskazać, że ostatecznie Ingold zgadza się z poglądem, według którego antropolodzy powinni badać wzajemne związki ludzi i nieludzi, zbiorowości, kłacza, sieci, czy – jak sam pisze – tkaniny i grzybnie. Nie zgadza się jednak z zasadą symetrii, jaką tym relacjom przypisuje

się w ramach teorii aktora-sieci. Krytykuje on przede wszystkim wywodzącą się z prac Latoura koncepcję *non-humans*, ponieważ za jej sprawą do jednego worka wrzucone zostają zwierzęta, bakterie i wirusy, rośliny, technologie oraz różnego rodzaju przedmioty. Zdaniem antropologa prowadzi to do licznych nieporozumień i nadużyć, ponieważ istnieje zasadnicza różnica w sposobie działania organizmów żywych i rzeczy (Ingold 2012: 115). Warto jednak zaznaczyć, iż Ingold nie ma na celu umniejszania roli tych ostatnich. Przeciwnie, jego zamiarem – co starałam się udowodnić – jest przywrócenie ich do życia; równocześnie nie oznacza to, że rzeczy są w jego ocenie tym samym, co organizmy żywe. Założenie sprawczości musi uwzględniać rzeczywistą złożoność organizmów żywych. Ingold tłumaczy to na kolejnym konkretnym przykładzie, ukazującym niedorzeczność stawiania na równi sprawczości ziaren zbóż (rzeczy) i mszyc (organizmów), które w zakresie złożoności są czymś zupełnie innym i mają odmienny wkład we wzajemne związki. Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że mszyca, tak jak organizmy w ogóle, posiada system nerwowy. Stąd ruch mszycy jest również ruchem jej uwagi (*attention*)⁸. Innymi słowy, istota ich działania leży w sprzężeniu ruchu i percepcji.

Podsumowanie

Jak starałam się to ukazać, celem rozważań Ingolda jest zerwanie ze statycznym, fragmentarycznym i dychotomicznym obrazem rzeczywistości oraz podziałem, zgodnie z którym antropologowie zajmują się wyobrażeniami, reprezentacjami i symbolami, natomiast przedstawiciele nauk przyrodniczych badają fizyczną strukturę, materię i ciało. Ingold proponuje, aby antropologowie zwrócili się w stronę zamieszkiwanego, nie zaś wyobrazonego świata. Nie nakłania jednak do przyjęcia perspektywy naiwnego realizmu, bezkrytycznej inkorporacji wiedzy zaczerpniętej z nauk przyrodniczych. Zamiast tego kładzie nacisk na proces ciągłego stawiania się środowiska oraz rzeczy zanurzonych w cyrkulacji medium, sił i substancji. W ten sposób otrzymujemy świat przesycony życiem, przemianami, którym podlegają rzeczy i materiały. W centrum uwagi Ingolda znajduje się rzeczywistość, którą zamieszkują ludzie oraz inne organizmy, snując swoje opowieści i realizując codzienne praktyki.

W następnym tekście, który ukaże się w kolejnym numerze „Etnografii”, przedstawię kolejne kluczowe pojęcia dla koncepcji Ingolda – organizm i percepcja. Tym razem postaram się odtworzyć poglądy szkockiego antropologa na

⁸ W rozdziale książki *Being Alive* Ingold zamieścił rozdział zatytułowany *When Ant meets Spider. Social theory for Arthropods*. Antropolog stara się wyjaśnić różnice pomiędzy jego propozycją a teorią aktora-sieci. Bohaterami tekstu są dwie postaci – mrówka (ANT) i pająk (SPIDER). Ta pierwsza stara się wyjaśnić, czym jest zbiorowość i na czym polega zasada symetrii oraz sprawczości. Natomiast pająk próbuje wykazać, że założenia relacyjności, sprawczości i symetrii opierają się na błędnych założeniach. Warto nadmienić, że słowo SPIDER jest tutaj skrótem od zwrotu *Skilled Practice Involves Developmentally Embodied Responsiveness*.

temat dychotomii ciała i umysłu oraz percepcji i namysłu. Zwieńczeniem tych dociekań będzie rekonstrukcja proponowanej przez Ingolda perspektywy zamieszkiwania, w której zmiany pogoda, smaki i zapachy okażą się równie intrygującym przedmiotem antropologicznych badań, jak symbole, reprezentacje i narracje. Podsumowaniem mojej pracy będzie trzeci tekst, w którym zawarte zostaną uwagi na temat możliwości zastosowania propozycji Ingolda w praktyce badań terenowych.

Literatura

- Abriszewski, K. (2010). *Splatając na nowo ANT*. Wstęp do *Splatając na nowo to, co społeczne*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski. W: B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci* (s. V–XXXVI). Kraków: Universitas.
- Angutek, D. (2013). *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: Od teorii do empirii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Bińczyk, E. (2010). (Post)konstruktywizm na temat technonauki. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 2, 231–251.
- Brocki, M. (1994). Natura i kultura. Uwagi na marginesie badań nad gestami. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 48(3–4), 19–22.
- Brookfield, H.C. (1969). On the Environment as Perceived. *Progress in Geography*, 1, 53–80.
- Bukraba-Rylska, I. (2013). *W stronę socjologii ucieleśnionej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Carrithers, M. (2008). Natura i kultura. Przeł. P.J. Fereński. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej* (s. 390–393). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Dant, T. (2007). *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*. Przeł. J. Barański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Domańska, E. (2008). Problem rzeczy we współczesnej archeologii. W: J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności* (s. 27–60). Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibson, J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gosden, Ch. (1999). *Anthropology and Archeology: A Changing Relationship*. London: Routledge.
- Heidegger, M. (1997). *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sikorek, K. Wolicki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Heidegger, M. (2002). *Odczyty i rozprawy*. Przeł. J. Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Herder, J. (1962). *Mysł o filozofii dziejów*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Hudzik, J. (2006). *Niepewność i filozofia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London – New York: Routledge.
- Ingold, T. (2005a). Kultura i postrzeganie środowiska. Przeł. G. Pożarlik. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii kultury* (s. 73–86). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Ingold, T. (2005b). The eye of the storm: visual perception and the weather. *Visual Studies*, 20(2), 97–104.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 71(1), 9–20.
- Ingold, T. (2008a). Binding against boundaries: entanglement of life in an open world. *Environment and Planning*, 40, 1796–1810.
- Ingold, T. (2010). *Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials*. Aberdeen, wersja elektroniczna: http://eprints.ncrm.ac.uk/1306/1/0510_creative_entanglements.pdf [dostęp: 10.07.2015].
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London – New York: Routledge.
- Ingold, T. (2012). Materiały przeciwko materialności. Przeł. M. Wawrzyńczak. W: K. Gutfrąński, A. Hendriks, I. Moreiry, A. Szyłek, L. Vergary (red.), *Materialność* (s. 95–125). Warszawa: Instytut Sztuki Wyspa.
- Jones, A. (2003). From the Perception of archeology to the anthropology of perception. An interview with Tim Ingold. *Journal of Social Archeology*, 3(5), 5–22.
- Kaliski, R. (2008). *Koncepcja spostrzegania bezpośredniego J.J. Gibsona na podstawie pozycji „The ecological approach to visual perception”*. Kraków, wersja elektroniczna: http://kalski.jezuici.pl/doc/mgr_rk.pdf [dostęp: 03.06.2013].
- Krajewski, M. (2013). *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Kroeber, A.L. (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19, 163–213.
- Kwiatkowska, O., Kola, A.F. (2006). O przywróceniu zachwianej równowagi w refleksji antropologicznej. Głos podwójny w sprawie przedmiotów. W: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce* (s. 127–146). Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury*. Przeł. A. Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Leach, E. (2010). *Kultura i komunikowanie*. Przeł. M. Buchowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Myśl nieoswojona*. Przeł. A. Zajączkowski. Warszawa: PWN.
- Macnaghten, P., Urry, J. (2005). *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Olsen, B. (2003). Material Culture after Text: Re-Membering Things. *Norwegian Archaeological Review*, 36(2), 87–104.
- Sanjek, R. (2008), Rasa. Przeł. K. Jaskułowski W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej* (s. 494–498). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Toren, Ch. (2008). Socjobiologia. Przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej* (s. 553–556). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Tylor, E.B. (1896). *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. Przeł. Z.A. Kawerska, J. Karłowicz. Warszawa: Wydawnictwo „Głosu”.
- Williams, R. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

SUMMARY

Arranging the world anew

Re-creation of Tim Ingold's concept/idea

Tim Ingold is one of the most interesting contemporary anthropologists, whose works became a source of inspiration not only for other anthropologists, but also for architects, archaeologists, and artists. Although Ingold writes about a variety of topics in a vivid, almost poetic manner, his publications link consistent, original, and ever-evolving theory. The aim of this paper is a reconstruction of Ingold's theoretical proposal. The present text is the first of a three-part study that will be published in subsequent volumes of "Ethnography". This section presents Ingold's considerations regarding the environment (the nature-culture dichotomy) and the elements that form its essence, i.e. weather - "things" (subject-subject dichotomy). In the following articles the author shall present Ingold's views of the organisms and perception and will try to merge all the elements in order to close the series of articles with a conclusion regarding the possible use of Ingold's theory in ethnographic research, including sensory ethnography.

Keywords: Tim Ingold, weather world, things, theory, environment, agency

JOANN D'ALISERA
Uniwersytet Arkansas

Teren marzeń. Antropolog daleko w domu¹

(przeł. Michał Żerkowski)

Wyobrażanie terenu – podwójne przybycia/ podwójne widzenia

O d czasu swojego pierwszego, studenckiego kontaktu z antropologią marzyłam o doświadczeniu terenowym, by znaleźć się w egzotycznym miejscu, z notatnikiem i dyktafonem w dłoni. Aby odkrywać, dokumentować, a ostatecznie opisywać i analizować odmienne, odległe i nieznanne sposoby życia. Moje wyobrażenia często skupiały się na tajemniczych, niezwykłych, a czasem przyprawiających o lęk zjawiskach. Same w sobie odzwierciedlały wypracowane przedstawienia „opowieści z terenu”, które moi wykładowcy snuli podczas swoich wykładów. Historie niedoli, gawędy o węzach, robactwie i niestabilnych rządach zawierały w sobie niezaprzeczalną aurę romantyzmu. Wyobrażając sobie podobne spotkania w terenie, które miałyby się stać i moim udziałem, jadłam, spałam i śniłam antropologię. I tak w 1991 r., kiedy znalazłam się we własnym samochodzie, podwożona przez mojego męża Joela na miejsce badań terenowych² w Waszyngtonie, zwątpiwszy w wagę zgłoszonego przez siebie projektu, sceptyczna co do swoich pretensji do bycia antropologiem, poczułam przygnębienie.

Wyruszyliśmy tego dnia z naszego domu w Pensylwanii w trzygodzinną podróż do Północnej Wirginii, gdzie miałam zamieszkać ze Sierraleonką Ami i jej dziesięcioletnią córką Mhawą³. Samochód wiózł typowy terenowy sprzęt:

¹ JoAnn D'Alisera, (1999). *Field of Dreams: The Anthropologist Far Away at Home*, *Anthropology and Humanism*, 24(1), 5–19. © American Anthropological Association. Oryginalny tytuł eseju jest dowcipną aluzją do filmu *Field of Dreams* z 1989 r., w którym główny bohater – iowański farmer – po dostąpieniu serii mistycznych przeżyć, przekształca pole kukurydzy w boisko do baseballu (przyp. tłum.).

² W tym, jak i wielu innych miejscach autorka używa angielskiego terminu *field site*, które dosłownie przekładać można jako „stanowisko terenowe” (lub może lepiej – w nawiązaniu do „stanowiska archeologicznego” – jako „stanowisko etnograficzne”). Z uwagi jednak na brak wyraźnie zarysowanego polskiego uzusu językowego w tym zakresie, jak i problematyczne konotacje samego słowa „stanowisko” – zdecydowałam się na tłumaczenie tego pojęcia jako „miejsce badań terenowych” lub po prostu „teren” (przyp. tłum.).

³ Termin „Sierraleończycy” jest używany przez migrantów z Sierra Leone do określania samych siebie na potrzeby relacji z osobami spoza ich społeczności. Jest więc rodzajem repre-

dyktafon, walizkową maszynę do pisania, notesy, długopisy, ołówki, niezbędne materiały źródłowe (mój Koran, słownik krio-angielski, historię Sierra Leone), kilka powieści dla rozrywki oraz dostosowane do klimatu i poczucia przyzwoitości moich informatorów ubrania. Brakowało tylko filtrów Katadyn⁴, menażki z manierką, apteczki, surowicy przeciw jadowi żmii, strzykawek, tabletek na malarię i mojej kopii *Where There Is No Doctor*⁵. Jazda na południe do Waszyngtonu była monotonna i okazało się, że gawędzę o wszystkim, tylko nie o badaniach terenowych.

Im bliżej mieliśmy do obszaru metropolitalnego, tym ruch uliczny stawał się bardziej intensywny. Joel skupił się na drodze; siedziałam w milczeniu. Gdy przekraczaliśmy Most Woodrowa Wilsona, wjeżdżając nad Potomakiem do Wirginii, podniosłam wzrok i wyjrzałam przez prawą szybę. Tam, biały i majestatyczny w czystym, jasnym, zimowym słońcu, doskonały jak z pocztówki, leżał Waszyngton. Wyjątkowo jak na amerykańskie miasto nieprzytłoczony drapaczami chmur, ożywiony neogipską i klasycystyczną monumentalną architekturą. Budynek Kapitolu, wówczas restaurowany i przesłonięty rusztowaniami, znaczy tu początek rozległej promenady Mall pamiętającej czasy XIX-wiecznego wystawiennictwa i muzeów. Na jej końcu wznosi się mauzoleum Lincolna; w pół drogi – pomnik Waszyngtona góruje nad obydwo. Gdy kontemplowałam tę znajomą panoramę, moje spojrzenie powędrowało w stronę pozornie pustych przestrzeni pomiędzy trzema dominującymi monumentami.

W mgnieniu oka przypomniałam sobie czas, kiedy jako dziecko zbiegałam po schodach mauzoleum Lincolna; moja siostra i ja ubrane w identyczne letnie komplety, ojciec kręcący film ośmiomilimetrowy, mówiący nam, żebyśmy machały do kamery. Przypomniałam sobie, jak lata później jako studentka przyjeżdżałam z północy stanu Nowy Jork demonstrować na Mall przeciwko zaangażowaniu Stanów w Ameryce Centralnej („USA precz z Salwadoru!”) i proliferacji elektrowni jądrowych („No Nukes!”). Te wspomnienia zły się ze współczesnością, podkreślając dla mnie surową rzeczywistość: udaję się w teren na własnym podwórku.

To nie było moje wyśnione ruszenie w „teren”. Pejzaż wywoływał zbyt wiele osobistych wspomnień – rodziny, wakacyjnych zabaw, studenckiego idealizmu. Wpisany w tak wiele reminiscencji krajobraz zdawał się unieważniać przygodę. „To nie Afryka” – rozmyślałam. „Tu nawet nie jest wiejsko. To nie są prawdziwe

zentacji, dzięki której przedstawiają się, widzą i odczuwają jako wspólnota ludzi połączonych miejscem pochodzenia (Sierra Leone) oraz religią (muzułmanie). Pamiętać jednak trzeba, że wewnątrz społeczności działają także więzy etniczne i że wobec siebie używają terminów wskazujących na przynależność plemienną, np. do Susu lub Temne (przyp. red.).

⁴ Założona w Szwajcarii firma Katadyn to wiodący dziś producent środków do odkażania i konserwacji wody (przyp. tłum.).

⁵ *Where There Is No Doctor: a village health care handbook* jest podstawowym, wielokrotnie wznowianym i poprawianym podręcznikiem autorstwa Davida Warnera, Carol Thuman i Jane Maxwell, poświęconym problemom zdrowotnym w krajach klimatu tropikalnego i subtropikalnego (przyp. tłum.).

badania terenowe". Trąbienie klaksonów, twarze zdenerwowanych kierowców, poniżej lodowata rzeka, wokół rozmowy po angielsku – wszystko pozostawiało mnie z tym samym wrażeniem: swojskość. „To jest miejsce, w którym mam stać się antropologiem?” – nienawidziłam każdego momentu tego „ruszenia w teren”.

Przekroczywszy w końcu most, wjechaliśmy do Alexandrii. Nigdy wcześniej nie byłam w tej części Wirginii i to podniosło mnie nieco na duchu. Szukając bloków, w których miałam zamieszkać, zahaczyliśmy o Stare Miasto – kolonialną dzielnicę ekskluzywnych sklepów, historycznych szeregowych domów i zadbanej domostw elity waszyngtończyków. Kiedy jechaliśmy dalej, okolica stawała się coraz skromniejsza. Wkrótce mijaliśmy przeciętne domy z czasów Wielkiego Kryzysu i powojnia, pogranicze ekskluzywnego Starego Miasta i północnego getta. W środku dzielnicy klasy średniej nagle wjechaliśmy na parking blokowiska dla niezamożnych. Tu wdrapaliśmy się po schodach do mieszkania na drugim piętrze, gdzie zostaliśmy gorąco powitani przez Ami i jej córkę.

Wzięłam swoje rzeczy i zaniósłam do sypialni, w której do tej pory sypiała Mhawa. Teraz miała zamieszkać w pokoju matki. Pokój był w stanie pomieścić podwójne łóżko, małe biurko i krzesło. Gołe ściany pilnie potrzebowały malowania. Okno wychodziło na tyły budynku, ciemne i zaśmieczone, ucieleśnienie zagrożeń miejskiej Ameryki – zagrożeń, które nie miały w sobie nic z romantyzmu. Zaciągnęłam zasłony i rzadko je potem rozsuwałam.

Kiedy już się rozpakowałam, zaczęłam gorączkowo rozmyślać. Nigdy nie byłam przygotowywana do prowadzenia badań terenowych w miejskim środowisku i nie było dla mnie jasne, jak mam się do nich zabrać. Poczułam się zdezorientowana, nie na miejscu. Żałowałam, że w pośpiechu, ratując przerwany projekt w Sierra Leone, nie miałam czasu, aby naprawdę poznać od podszewki metody prowadzenia badań w amerykańskim mieście. Mimo że się w nim wychowałam, nie umiałam wyobrazić sobie próby nadawania sensu miejskiemu krajobrazowi. Oczywiście czytałam miejskie etnografie, ale zdecydowanie nie jako modele projektów i teraz miałam tylko pustkę w głowie. Jak pokonałam drogę z afrykańskiej wioski do amerykańskiego miasta?

Dwa lata wcześniej, w czerwcu 1989 r., wykształcona jako afrykanistka, zaliczywszy wymagane zajęcia i wstępne egzaminy, wyruszyłam do Afryki Zachodniej, by badać Susu – grupę etniczną z północnego Sierra Leone. Wspomożona niewielkim letnim grantem z uniwersytetu, rozписаłam studium wykonalności, co było konieczne, by realizować projekt, nawiązać kontakty i wybrać konkretne miejsce badań. Spędziłam lato, podróżując przez ziemie Susu. Pod koniec swojego pobytu wybrałam niewielką wieś w Dystrykcie Kambia. Położona pomiędzy stolicą dystryktu a siedzibą wodzostwa wydawała się idealnym miejscem. Zostałam serdecznie podjęta przez starszyznę wioski, a naczelny wódz zaakceptował moje plany⁶. Opuściłam Sierra Leone w sierpniu, przekonana,

⁶ W Sierra Leone urząd naczelnych wodzów (*paramount chiefs*) i administracyjny podział dystryktów (na czele których – z wyjątkiem Dystryktów Miejskiego i Wiejskiego Obszaru

że wrócę tu w następnym roku, nie przypuszczając nawet, że już niedługo problemy osobiste i polityczne skutecznie pokrzyżują moje plany. Kiedy ponownie przybyłam do Sierra Leone w listopadzie 1990 r., odkryłam, że kraj, do którego wróciłam, zmienił się dramatycznie.

W roku między moim pierwszym a drugim pobylem w Liberii wybuchła wojna domowa i rozlała się na sąsiednie Sierra Leone. Nieliczne doniesienia w amerykańskiej prasie, które pojawiły się na kilka miesięcy przed planowanym wyjazdem, wzbudzały niepokój. Czy wojna w Liberii była za blisko? Słyszałam opowieści o liberyjskich uchodźcach zalewających Sierra Leone, obciążających i tak już borykający się z problemami kraj. Cena ryżu – wskaźnik, na podstawie którego Sierraleończycy oceniali stan swojego państwa – poszybowała w górę i teraz podobno każdy znalazł się na krawędzi. Moi przyjaciele z Sierra Leone mieszkający w Stanach byli zachwyceni, że planowałam żyć przez dłuższy czas w ich ojczyźnie, ale czuli się nieswojo, że wybieram się tam sama. Razem z mężem dokładaliśmy wszelkich starań, aby z prasy, dzięki Departamentowi Stanu, a nawet za pośrednictwem emerytowanych urzędników zaangażowanych w tamtejsze interesy – ustalić, jaka sytuacja naprawdę panuje w kraju i ocenić szanse mojej podróży, życia, a gdyby to miało okazać się konieczne – wyciągnięcia mnie z interioru. Wszystko, co słyszeliśmy, skłaniało nas do przekonania, że sytuacja jest stabilna i ostatecznie postanowiłam realizować dalej projekt. Podjęłam środki ostrożności i zrobiłam listę warunków, które muszą zostać koniecznie spełnione, abym mogła opuścić Freetown i ruszyć w głąb kraju (regularne połączenia ciężarówek, benzyna, określone leki).

Przyleciawszy ze Stanów Zjednoczonych, wylądowałam na lotnisku w Lungi około północy, wyczerpana i zdolna jedynie pójść spać. Wiedziałam, że prom przez zatokę do Freetown nie wypłynie do rana, a zatem muszę być gotowa na spędzenie nocy w hotelu lotniskowym naprzeciwko terminalu. Odebrałam swoje bagaże i poszłam szukać kogoś, kto pomoże mi je tam zataścić. Swoje usługi zaoferował młody mężczyzna, ustaliliśmy cenę i ruszyliśmy. Kiedy doszliśmy do drogi, z wysokich traw wynurzył się żołnierz – wówczas myślałam, że był Liberyjczykiem – kiwał się i zataczał, był wyraźnie pijany. Zapytał w krio towarzyszącego mi chłopaka, co niesie, a potem całą swoją uwagę skupił na mnie. Gdy zaczął się zbliżać, ogarnęło mnie uczucie paniki. Rzuciłam bagaże i najbardziej stanowczym tonem, na jaki było mnie stać – spytałam, czego chce. Chłopak, próbując mi pomóc, wtrącił po angielsku: „Szybko, daj mu pieniądze!”. Nie myśląc zbyt wiele, rzuciłam wszystkie leone⁷, jakie miałam przy sobie, chwyciłam torby i zaczęłam odchodzić. Młody mężczyzna wziął resztę bagażu i poszedł za mną. Odwróciłam się jeszcze na chwilę, żeby sprawdzić, czy nie jesteśmy śledzeni i jedyne co zobaczyłam, to żołnierza nieprzytomnie padającego twarzą na ziemię.

Zachodniego – także stoją wodzowie, będący bezpartyjnymi członkami parlamentu Sierra Leone) na wodzostwa (*chiefdoms*) jest jednym z najważniejszych elementów politycznego i społecznego ładu odziedziczonych po kolonialnych rządach Brytyjczyków (przyp. tłum.).

⁷ Waluta Sierra Leone od 1964 r. (przyp. tłum.).

Kiedy wreszcie doszliśmy do hotelu, zdałam sobie sprawę z tego, że nie mam ani jednego leone, żeby zapłacić chłopakowi, który mi pomógł. Speszona, dałam mu do ręki pięć dolarów. Wydawał się więcej niż zadowolony, życzył mi powodzenia i ruszył do wyjścia. Nagle odwrócił się i powiedział: „Przepraszam za to, co się tam stało. Wielu złych ludzi włóczy się dziś po kraju. Proszę, nie sądź nas wszystkich po tym złym człowieku”. Uśmiechnęłam się, obiecałam, że nie będę i raz jeszcze podziękowałam za pomoc. Ku mojej radości pokój był gotowy. Rozebrałam się, ale do łóżka weszłam tylko po to, by odkryć, że jestem zbyt podminowana na sen. Znów się więc ubrałam, zeszłam do hallu, zamówiłam coś zimnego do picia i zaczęłam gawędzić z paroma kręcącymi się tam taksówkarzami. Umówiłam się z jednym, że rankiem dowiezie mnie do promu. W końcu wróciłam do swojego pokoju i spałam do świtu.

Rok wcześniej prom kursował regularnie co kilka godzin. Ale tego ranka, kiedy nieśpiesznie ładowałam swoje bagaże do taksówki, kierowca oznajmił, że w ciągu ostatnich kilku miesięcy statek z powodu braku paliwa był uruchamiany raz lub ze dwa razy dziennie. „Jeśli się nie pospieszymy, ucieknie ci” – przestrzegł. Wrzuciliśmy do taksówki mój plecak, śpiwór, kilka waliz i ruszyliśmy z kopyta. Kierowca starając się być pomocny, przycisnął pedał gazu. „Zwolnij, proszę!” – krzyknęłam. Zirytowany przypomniał, że jeśli prom odpłynie, będę musiała pozostać po tej stronie zatoki kolejną noc lub wycierpieć to, co opisał jako długą, uciążliwą wędrówkę do Freetown lądem.

Droga z Lungi do przystani biegnie przez kilka wsi, i kiedy pędziliśmy tak przez jedną z nich, zauważyłam na drodze kurczaka: „Uważaj na tę kurę...!”. Eksplozja piór mi przerwała. „Cholera! Przejechaliśmy kurczaka”. Odwróciłam się i zobaczyłam rozgniecionego na drodze ptaka. Dzieci zbiegły się ze wszystkich stron zobaczyć, co się stało. Przerazona, zrozumiałam, że to było nic innego, jak pomyślny początek mojej pracy w terenie. „Stój!” – zawołałam stanowczo. „Muszę zapłacić za tego kurczaka! Wróć!”. Taksówkarz się roześmiał. „Przepisz prom. Nie martw się o to” – rzucił i pojechał dalej.

Dotarliśmy na przystań, gdzie na prom czekało już kilka kobiet z tobołami. Zapewniły mnie, że się nie spóźniłam, ale nie były pewne, czy tego dnia statek w ogóle odpłynie. Najwyraźniej prom kursował jeszcze rzadziej, niż twierdził taksówkarz. Usiadłam i czekałam, patrząc na miejscowych rybaków zarzucających w zatoce swoje sieci. Słońce świeciło jasno, zaczęłam się rozluźniać, ale sprawa kurczaka i tak nie dawała mi spokoju. Po godzinie – zgodnie z planem – prom jednak dotarł i kiedy razem z kobietami już na niego wsiadłam, zastanawiałam się, czy czasem właściciel martwego ptaka mnie nie przeklął.

Poprzedniego lata, kiedy wracałam promem z Freetown złapać samolot do domu, stałam na pokładzie, oglądając otaczające Freetown góry, blade i coraz odleglejsze. Żałowałam wtedy, że nie mam dość pieniędzy, by zostać i zrobić swoje badania, ale byłam pewna, że wrócę tu za rok, tak czy inaczej. Teraz, kiedy zbliżyliśmy się do Freetown, spojrzalam na góry ponownie. Zapomniawszy o kurczaku, wyobrażałam je sobie witające mnie, wracającą do ich kraju. To będzie początek rytuału przejścia, który uczyni ze mnie antropologa.

Kiedy dopłynęliśmy do Freetown, poprosiłam taksówkarza – cały czas towarzyszył mi na promie – żeby zabrał mnie do Paramountu, starego kolonialnego hotelu w samym sercu miasta, niedaleko ambasady USA. „Zapomnij o tym miejscu” – powiedział. „Jest pełne bogatych Liberyjczyków. A poza tym Charles Taylor [liberyjski watażka]⁸ tam się zatrzymał i zrzucił ze schodów jedną kobietę! Nie idź tam. Zostań w jednym z hoteli na plaży”. Ale hotele na plaży były za drogie i zbyt oddalone od miasta. Rok wcześniej siostry od świętego Józefa pozwoliły mi zostać przez kilka dni w swoim domu gościnnym, więc poprosiłam kierowcę, żeby tam mnie wysadził.

Schronienie, które oferowały zakonnice, nie mogło zmienić realiów miasta przepelnionego uchodźcami z sąsiedniej Liberii i strefy nadgranicznej – co więcej, kraju wyraźnie stojącego w obliczu groźby własnej wojny domowej. Freetown zmagало się z niedoborami żywności, benzyny i leków. Środki przeciwmalaryczne, które jak sądziłam, kupię na miejscu, były nie do dostania. Ciężarówki, na które w związku z dostawami – i nie daj Boże ewakuacją – liczyłam, jeździły na północ w najlepszym razie nieregularnie. Nikt nie był w stanie mi powiedzieć konkretnie, co mogę zastać na ziemiach Susu. Kilka następnych tygodni spędziłam, próbując pogodzić się z tym, że ruszenie w głąb kraju jest niemożliwe. Załamana, musiałam przyznać nie tylko, że nie mogę się tam dostać, ale że nawet gdybym mogła, nie powinnam tego robić. Rezultat był taki, że opuściłam Sierra Leone, oplakując swój niezrealizowany projekt i kraj, który w nieunikniony sposób zmierzał do katastrofy.

W domu, rozdarta pomiędzy ambicją bycia antropologiem pracującym w małej afrykańskiej wiosce a rozczarowaniem z powodu przeszkód, które odebrały mi tę możliwość, zwróciłam się do przyjaciół i nauczycieli o poradę, jak projekt uratować. Promotor zaproponował, żebym zainteresowała się badaniami prowadzonymi wśród francuskojęzycznych Zachodnich Afrykańczyków w Nowym Jorku. Ale to oznaczałoby dla mnie ponowne przygotowania. Musiałabym się nauczyć mówionego francuskiego (oraz bazującego na francuskim – kreolskiego) i oswoić się z nowymi grupami ludzi z Senegalu, Mali i innych krajów. Przygnębiona, pozbawiona energii, skontaktowałam się z przyjacielem z Sierra Leone, który przeniósł się do Waszyngtonu.

Samuela poznałam kilka lat wcześniej, w dziale afrykańskim biblioteki Uniwersytetu Illinois. W tamtym czasie byłam właśnie w trakcie podejmowania decyzji, gdzie mam swoje badania zrealizować. Wiedziałam, że chcę pracować w anglojęzycznych krajach Afryki i zawęziłam swój wybór do Sierra Leone i Liberii. Gdy siedziałam, patrząc na mapę Sierra Leone, Samuel zerknął przez moje ramię i zapytał: „Dlaczego patrzysz na tę mapę?”. Szybko staliśmy się przyjaciółmi. Samuel zaznajomił mnie ze swoim krajem podczas długich poga-

⁸ Charles Taylor (ur. 1948) – pochodzący z rodziny amerykańskich Liberyjczyków, prezydent i dyktator Liberii w latach 1997–2003, w 2012 r. skazany na pięćdziesiąt lat więzienia przez Sąd Specjalny dla Sierra Leone w Hadze za zbrodnie przeciwko ludzkości i zbrodnie wojenne (przyp. tłum.).

wędek przy herbacie i przez telefon (co było zapowiedzią badań terenowych, które czekały mnie w przyszłości). Zdecydowawszy się na Sierra Leone, musiałam wybrać grupę, z którą mogłabym pracować. Ponieważ przedmiotem moich zainteresowań zawsze był islam, kryterium było proste: chciałam skupić się na praktykujących muzułmanach. Zbierałam informacje na temat kraju i znalazłam skąpą literaturę o małej muzułmańskiej grupie, Susu, w północnym Sierra Leone. Samuel przedstawił mnie Ahmadu, synowi naczelnego wodza Susu, który również studiował na mojej uczelni, a kiedy wyjechałam w 1989 r., by – jak wspominałam – zrobić swoje wstępne badania, zarówno on, jak i Ahmadu dali mi listy polecające. To wszystko wydawało się takie proste.

Kiedy po swojej fatalnej drugiej podróży do Sierra Leone wybrałam waszyngtoński numer telefonu Samuela, zastanawiałam się, czy będzie w stanie mi pomóc i tym razem. Sygnał wybrzmiał kilka razy. Kiedy już miałam się rozłączyć, usłyszałam jego wesołe „Halo”. Samuel słuchał w milczeniu, kiedy mówiłam o wieściach z jego kraju i swojej porażce. Powiedział bardzo spokojnie: „Przyjedź do Waszyngtonu. Tu jest wielu Sierraleończyków, a ja cię im przedstawię. Znajdę ci nawet miejsce, gdzie będziesz mogła zamieszkać”. Pomysł pracy z grupą Sierraleończyków w Stanach Zjednoczonych nigdy nie przyszedł mi do głowy. „Oddzwonię do ciebie, muszę to przemyśleć” – powiedziałam. Czy to się uda? I jak takie badania zostaną odebrane – zwłaszcza przez młodszych uczonych z niewielkim „prawdziwym” doświadczeniem w „prawdziwym” terenie? Ileż to razy słyszałam stwierdzenia, że amerykańscy antropolodzy, którzy pracują w Stanach Zjednoczonych, nie są „prawdziwymi” antropologami. Ci, których dokonania są niepodważalne, zanim zwracali się w stronę własnego domu, zwykle wypracowywali swoją pozycję dzięki badaniom w obcym otoczeniu (np. Myerhoff 1978).

Bez względu jednak na to wszystko uznałam, że nie mam wyjścia i postanowiłam rozpocząć nowy projekt. Reakcje wielu nauczycieli i większości kolegów ze studiów – wszystkie portretujące ich, znane mi aż za dobrze, romantyczne wyobrażenia „wejścia” w teren – wahały się od obojętności do wrogości. Wielu uznało mój projekt za nieciekawą, nieznaczącą, jakby mniej ważną od afrykańskiej przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody.

Pragnąc już zapomnieć o frustracji z powodu porzuconego studium wsi, zrezygnowałam z kwerend, jakie zwykle przed ruszeniem w teren się robi. Chciałam po prostu się w nim zanurzyć, co było techniką badawczą, którą z perspektywy czasu zaczęłam niezmiernie cenić. Wiedziałam coś o środowisku moich przyszłych informatorów i spędziłam trochę czasu w ich ojczyźnie. Wciąż jednak

uważałam brak punktu oparcia za onieśmielający. Podczas pierwszych tygodni w terenie bez przerwy zastanawiałam się, gdzie i jak zacząć. Nie byłam nawet pewna, gdzie był „teren”. Moje zainteresowania zawsze jednak koncentrowały się na muzułmanach – od tego mogłam wyjść. Ale gdzie miałam ich znaleźć i jak?

Badania terenowe w znajomym miejscu

Badania terenowe, nasze podstawowe badawcze narzędzie, przygoda, która w pierwszej kolejności przyciągnęła wielu z nas do antropologii, stała się podstawowym tematem ostatnich debat teoretycznych skupionych na pojęciu kultury (Appadurai 1988; Clifford 1992; Rosaldo 1988). Naszą skłonnością od czasów Malinowskiego było studiowanie tubylczych ludów, żyjących na ograniczonych obszarach. W idealnym świecie antropologii, w którym ludzie i ich rzeczy pozostają na swoim miejscu, może to się sprawdzać. Jednak, kiedy rozpoczęłam badania terenowe w tym, co Paul Stoller nazwał amerykańskim „buszem” (Stoller 1997: 82), terenem charakteryzowanym przez „oszałamiający ciąg przecinających się transnarodowych przestrzeni, zawierających strefy wielorakich sporów” (Stoller 1996: 776), szybko odkryłam, że ludzie i ich rzeczy rzadko pozostają w miejscu. Nie rozeznałam się jeszcze tylko w tym, jak złożone wzajemne oddziaływania wewnątrz rozdzielonych przestrzeni pozwoliły na trwanie społeczności i to bez względu na to, jak bardzo zdekontekstualizowani zdawali się jej członkowie. Nieustannie zmagalam się z problemem zdefiniowania terenu badań. W Sierra Leone miała nim być mała wioska, w której byłabym „na miejscu” dwadzieścia cztery godziny na dobę – wydzielony i ograniczony obszar, teren badań, w którym mogłabym zawrzeć swój określony czas i działania lub przynajmniej spróbować to zrobić.

Nasi mentorzy uczą nas, że pierwsze miesiące pracy w terenie są trudne. Alma Gottlieb opisała mi z fotograficzną dokładnością swoje frustracje, gdy tkwiła w Abidżanie, aż do poznania Benga – studenta, który wprowadził ją w jej ostateczny teren (zob. Gottlieb, Graham 1993: rozdz. 1). Jako studenci wyobrażamy sobie te trudności romantycznie: jest to część rytuału przejścia, który czyni z nas antropologów. I tak, kiedy zasiadałam razem z Ami do oglądania oper mydlanych w naszym salonie w Alexandrii, zastanawiałam się, czy czasem to, co uprawiam, to na pewno antropologia. Poszłam na antropologię w poszukiwaniu „inności”, a tu tymczasem siedziałam, oglądając amerykańską telewizję ze współlokatorką – choć Afrykanką – w Stanach Zjednoczonych. Oczywiście, nie mogłam spędzić w ten sposób roku. Zaczęłam naciskać Ami o jakieś informacje. Gdzie była wspólnota? Czy był jakiś budynek, dzielnica, okolica, gdzie mogłam spotkać Sierraleończyków, muzułmanów? „Nie, nie mamy swojej dzielnicy, jesteśmy rozrzućeni po całej tej okolicy” – zwykła odpowiadać na moje niekończące się pytania. Nie mogąc porzucić przekonania, że wspólnota musi być skupiona w jednym, ograniczonym miejscu, spędziłam pierwszy miesiąc sfrustrowana swoją niemocą, tym, że nie mogę ustalić konkretnego miejsca badań –

dzielnicy lub skupiska ludzi, które przypominałyby wieś, do której mogłabym fizycznie wejść, by obserwować i uczestniczyć w jej codziennym życiu i rytuałach.

W moich poszukiwaniach „terenu” do rangi problemu, z którym musiałam się uporać, jeśli chciałam iść naprzód ze swoim projektem, szybko urosły dwie równoległe toczące dyskusje – rekonceptualizacja pojęcia wspólnoty i zmieniający się charakter „antropologicznych lokalizacji” (Gupta, Ferguson 1997). W obliczu ogromu obszaru metropolitalnego Waszyngtonu i fizycznych odległości, jakie dzieliły moich potencjalnych informatorów, byłam w rozterce, od czego zacząć. Poza tym rozproszeni ludzie zwykle nie stanowią wspólnoty, czyż nie? W swojej ostatniej pracy⁹ o „Klasie rocznik '58” Sherry Ortner (1997) wzywa nas do przemyślenia samego pojęcia wspólnoty. Termin, jak uważa, jest „wart zachowania” tylko tak długo, jak długo nie będziemy go identyfikować „z harmonią i spójnością, ani też wyobrażać sobie, że jedyną formą wspólnoty jest grupa ludzi w jednym miejscu” (1997: 63–64). Musimy traktować ludzi jako „skontekstualizowane istoty społeczne”, opisując „gęstość” ich egzystencji, wzięwszy pod uwagę „fakt, że ludzie żyją w świecie relacji tak samo, jak w świecie abstrakcyjnych sił społecznych i bezcielesnych wyobrażeń” (Ortner 1997: 64). Relacje te, jak odkryła to Joanne Passaro w swojej pracy z bezdomnymi w Nowym Jorku, mogą zachodzić w terenie, który jest „chaotyczny, niekontrolowany i nie do opanowania” (1997: 151).

Dla antropologa przeszkolonego do tego, by siedzieć pośrodku wsi, obserwować i uczestniczyć w jej życiu dwadzieścia cztery godziny na dobę, zrodziło to to, co George Marcus określił jako „niepokoje metodologiczne” (1995). Mój kłopot odnosi się do kwestii miejsca lokalności w antropologicznym dyskursie, szczególnie w badaniu społeczności transnarodowych, zwłaszcza gdy punktem etnograficznego zainteresowania jest zachodnia metropolia lub, co więcej, gdy tą metropolią jest twój dom. Wyraźnie musiał zostać stworzony nowy rodzaj badań terenowych – taki, w którym wykorzystuje się metro, samochód, międzystanową autostradę i telefon – ale co najważniejsze, taki, w którym granice w dychotomiach oddalenie/bliskość oraz obce/rodzime zostałyby zniesione.

Według Deborah’y D’Amico-Samuels pojęcie terenu „funkcjonuje jako ideologiczny koncept, który ustanawia fałszywe granice czasu i przestrzeni, a zaciemnia rzeczywiste różnice (...) [co nasuwa pytanie] gdzie teren się zaczyna i gdzie kończy, jeśli w ogóle?” (1991: 69). „Teren” rozpatrywany jako ograniczony zbiór odrębnych działań, określane przez ideę obserwacji uczestniczącej i wpisany w kontekst odległego miejsca, oddzielonego od reszty życia badacza terenowego, stanął pod znakiem zapytania, kiedy zostałam skonfrontowana z terenem własnego podwórka. Oczywiście, aby być obserwatorem uczestniczącym, należy dokonać separacji, być „innym”. Czy jest to możliwe w rodzimym kontekście? Jak przypomina nam Passaro, idea, że odległe/romantyczne/niebezpieczne miejsce legitymizuje etnografa jest „pozostałością po kolonialnej mentalności,

⁹ Esej JoAnn D’Alisery pochodzi z roku 1999 (przyp. tłum.).

która niegdyś rozmiłowała się w szokujących etnograficznych relacjach z podboju fizycznych krajobrazów i tubylczej skrytości, gdy »wykradanie« tajemnic dalekiego »tubylcy« było *raison d'être* przedsięwzięcia” (1997: 147). Chociaż odniesienia do „tubylców”

zasadniczo zniknęły z antropologicznego dyskursu, koncepcje „terenu”, które konstytuowały i definiowały tychże tubylców – trwają. Świat w oglądzie antropologicznym, wciąż rozbity jest na „obszary” i „miejsca” sankcjonowane na potrzeby badań, zaludnione przez tych, którzy nie mogą być już dłużej egzotyczni, ale którzy wciąż są spójnym Ludem i koniecznie Innymi (Passaro 1997: 148).

W konsekwencji „lokalizująca strategia antropologii i towarzysząca jej regionalizacja etnograficznych relacji (...) rozpada się pod ciężarem manifestujących się stosunków globalnych” (Olwig, Hastrup 1997: 2; zob. także Gupta, Ferguson 1997).

Po zakwestionowaniu długotrwałych antropologicznych paradygmatów dalekiego/bliskiego, tu/tam, jest rzeczą jeszcze bardziej problematyczną to, że nasze kontakty z kulturami – szczególnie na naszym własnym podwórku – uważane są za odrębne i niepowtarzalne spotkania na tej samej scenie. Z wyczuwaniem ironii i zwątpieniem Lavie i Swedenburg pytali: „Co Margaret Mead napisałaby o samozańskich gangach w Los Angeles lub o losangelesowsko-samozańską grupie Boo-yah Tribe, grającej gangsta rap i nazwanej tak od samońskiego słowa “boo-yah”, oznaczającego wystrzał z shotguna z jadącego samochodu?” (1996: 2). Jaki jest nasz punkt wyjścia? Najnowsze argumenty za zmianami w praktykach terenowych, zgłaszane przez teoretyków, takich jak Appadurai (1991), Clifford (1992), Gupta i Ferguson (1997), Marcus (1986, 1995) i Ortner (1997), wzywają nas do przemyślenia „miejsca” jako czegoś zdelokalizowanego, dynamicznego i ruchomego, a nawet będącego wielością stanowisk (Ortner 1997: 62). Coraz częściej przekonujemy się, że „realia są definiowane w większym stopniu przez praktykę, niż przez pierwotne struktury społeczne czy stałe współrzędne przestrzeni semantycznej” (Olwig i Hastrup 1997: 5). To z kolei zdaje się korespondować z twierdzeniem de Certeau, że „przestrzeń jest praktykowanym miejscem” (1984: 117).

W Waszyngtonie znajdowałam się w ciągłym ruchu. „Mapy w mojej pracy doktorskiej będą przedstawiały linie metra i obwodnicę” – nieraz żartowałam. Jako że mąż kupił mi koszulkę z rysunkiem stacji metra, miałam ochotę mówić ludziom, że swój teren noszę na sobie. Gdy nadarzyła się ku temu okazja, kolega, który pracuje na meksykańskiej wsi, przyznał, że jest zaskoczony moją gotowością do prowadzenia badań w warunkach amerykańskiego miasta. „Próbowałam raz zrobić w nim [mieście] badania i nie wyglądało to prawdziwie” – stwierdził Stan. W małej, mającej granice, meksykańskiej wiosce czuł, że ma kontrolę nad swoją pracą. „Chodziłem, ludzie ze mną rozmawiali, a ja robiłem notatki. Nie wypuszczałem się specjalnie poza wieś. Nie wiem, jak sobie poradziłaś”. Tak jak ja wcześniej, Stan szkicował klasyczne antropologiczne rozróż-

nienie na dom i teren. Ja także czasami myślałam, że znalazłam się między młotem a kowadłem ogromu i ciasnoty wybranego przez siebie miejsca. Czy nadal byłam „w terenie”, kiedy wracałam metrem do mieszkania Ami z meczetu, nabożeństwa żałobnego, czy ceremonii nadania imienia? Wszystkie te wątpliwości dotarły do mnie pewnej niedzieli, kiedy jechałam z Ami i Mhawą metrem do Waszyngtonu.

„Dzisiaj wskoczymy do pociągu na stacji King Street” – krzyknęła Ami z sypialni, kiedy szykowała się do wizyty u naszego wspólnego przyjaciela. Doszliśmy do dworca, by Żółtą Linią¹⁰ dojechać do Dystryktu¹¹. Wszystkie linie zaczynające się w Północnej Wirginii w końcu krzyżują się z Potomakiem, ale Żółta Linia biegnie nad ziemią. Zawsze lubiłam tę część trasy. Przekraczanie rzeki w kierunku miasta niosło w sobie obietnicę nowej przygody. Powrót do domu zawsze oznaczał, że już czeka na mnie gorący prysznic, łóżko i sen. Nauczyłam się kochać tę rzekę za jej urodę i nieraz spędzałam leniwie czas, wędrując nie daleko naszego domu, wzdłuż jej brzegów.

Ale Ami często ostrzegała mnie przed rzeką i stała się niespokojna, kiedy zaczęłam nad nią chodzić. Nie wiedziałam dlaczego i, szczerze mówiąc, nie chciałam wiedzieć; bałam się, że gdy poznam powód, będę musiała z tych spacerów zrezygnować. Tej niedzieli nie dała jednak szans mojemu wystudiowanemu lekceważeniu swoich obaw. Kiedy przekraczałyśmy rzekę, odruchowo spojrzałam na lśniąca powierzchnię wody. „Nie rób tego” – wycodziła. „Zatrzymaj się natychmiast, już!”. Skonfundowana spytałam o co chodzi. „Możesz zobaczyć Mami Watę” – wyszeptła. „Co to jest Mami Wata?” – zapytałam. Ami odpowiedziała: „Jest pół rybą – pół człowiekiem i ma długie, proste włosy. Chyba nazywacie je syrenami. Jeśli jakąś zauważysz i na nią spojrzysz – zwiariujesz. Znałam we wsi ludzi, którzy oszaleli. Mężczyźni zakochują się w niej i już nigdy nie mogą wyjść za mąż”. „Więc myślisz, że Mami Wata mieszka w Potomaku?” – zapytałam. „Nie wiem” – stwierdziła Ami. „Nigdy nie widziałem żadnej. Ale tak, wszystkie wody są ich pełne. Musisz być bardzo ostrożna i nie chodzić w pobliżu rzeki”. Właśnie tam i wtedy zrozumiałam, że to mój ostatni taki spacer. Teraz, kiedy wiedziałam o Mami Wacie, niewiedza nie była wymówką. Ami nigdy nie pozwoliła mi iść tam ponownie, a ja nie mogłam się jej przeciwstawić. W jednej chwili granica pomiędzy domem a terenem zatarła się całkowicie.

Pierwsze spotkania

Po miesiącu w terenie wciąż nie spotkałam muzułmańskich Sierraleończyków, z którymi tak rozpaczliwie chciałam pracować. Przyjaciel w Sierra Leone napisał mi, że członkini susuańskiej rodziny, u której się zatrzymałam we Freetown,

¹⁰ Jedna z linii waszyngtońskiego metra, która łączy Wirginię, Dystrykt Kolumbii i Maryland (przyp. tłum.)

¹¹ Tak popularnie określany jest Dystrykt Kolumbii obejmujący Waszyngton w jego granicach administracyjnych (przyp. tłum.).

mieszka teraz w Waszyngtonie. Skontaktowałam się z Mariamą, licząc, że będzie moją przepustką do wspólnoty muzułmanów z Sierra Leone. Zastanawiałam się nawet, czy w Waszyngtonie jest wystarczająco wielu Susu, abym mogła kontynuować badania tej właśnie grupy. Ale Mariama, co odkryłam, była żoną Kreola, chrześcijanina, i było jej wyraźnie niezręcznie rozmawiać o islamie. Choć twierdziła, że nie przeszła konwersji, była ewidentnie skonfliktowana z rodziną, której członkowie, podobnie jak większość Susu, których poznałam, głęboko byli oddani islamowi. Po naszym pierwszym spotkaniu Mariama ignorowała moje telefony; kiedy w końcu udało mi się z nią skontaktować, była bardzo lakoniczna. Nie mogłam nakłonić jej do rozmowy, a była jedyną muzułmanką, jaką znałam.

Raz jeszcze zwróciłam się do Samuela, który zawsze wydawał się w stanie rozwiązywać moje problemy. „Oczywiście, że znam muzułmanów” – zapewnił. „Spotkajmy się jutro, a zabiorę cię na spotkanie z moim dobrym znajomym”. To spotkanie było moją furtką do terenu.

Razem z Joelem spotkaliśmy się z Samuelem w jego mieszkaniu w niedzielę rano. „Mój znajomy nazywa się Ahmed” – powiedział Samuel. „Jest muzułmaninem i Temne¹². Ma magisterium z socjologii, ale teraz jeździ taksówką. Jestem pewien, że z tobą porozmawia, bo już o tym z nim gadałem i jest chętny”. Ahmed mieszkał w lokalu komunalnym w północno-zachodnim Waszyngtonie. Okolica była zaniedbana, ulice prawie wyludnione. Zaparkowaliśmy i podeszliśmy do drzwi frontowych bloku, wpuścił nas ochroniarz. Weszliśmy z kilkoma innymi mieszkańcami. W windzie zauważyłam, że jesteśmy bacznie obserwowani i zaczęłam się czuć coraz bardziej nieswojo. „Na co oni się tak gapią?” – zastanawiałam się. Zmusiłam się do uśmiechu i przyjaznego „dzień dobry”. Odpowiedzią było unikanie wzroku i zaciętość. Poprosiłam później Samuela, żeby mi to wyjaśnił. „Myślą, że jesteś pracownikiem socjalnym” – powiedział.

Trochę poddenerwowani weszliśmy do mieszkania Ahmeda. Ściany mieszkania przykuły moją uwagę – pokryte sztuką turystyczną ze Sierra Leone, zdjęciami Ka'by (świętego islamskiego sanktuarium w Mekce) i różnymi koranicznymi wersetami. Wreszcie miałam spotkać kogoś z Sierra Leone, kto najwyraźniej był praktykującym muzułmaninem – po cóż innego miałby trzymać na ścianie Ka'bę?

Po wstępnych pozdrowieniach wypełnionych błogosławieństwami i podziękowaniami Ahmed poprosił nas, żebyśmy usiedli i zaoferował nam szklankę coli. „Jakie piękne zdjęcia masz na ścianie” – skomentowałam. „Czy one wszystkie są ze Sierra Leone, czy kupiłeś je tutaj, w Stanach?”. „W większości są stamtąd, z domu” – odpowiedział. „Nie sądzę, żeby tu można było coś takiego kupić”. Uważając na to, aby zbyt szybko nie wypytywać o sprawy wiary, unikałam jakiegokolwiek wzmianki o sztuce islamu.

„Byłaś w Sierra Leone?” – zapytał. Przez następne pół godziny żartowaliśmy o moich przygodach, zwłaszcza o mojej pierwszej podróży po prowincji autobu-

¹² Temne (Temen, Timni) są największą grupą etniczną w Sierra Leone, zamieszkującą głównie Obszar Zachodni ze stołecznym Freetown i Prowincję Północną (przyp. tłum.).

sem zatłoczonym w środku i na dachu przez ludzi i inwentarz. Kiedy tak wspólnie się śmialiśmy, zauważyłam, że moje czułe wspomnienia ze Sierra Leone splatają się z nostalgią Ahmeda za ojczyzną¹³.

Czując, że nawiązałam z nim dobry kontakt, zaczęłam zadawać ogólne pytania, tak by zbliżyć się do tematu religii. Zanim jednak do tego doszłam, Ahmed powiedział: „Rozumiem, że interesujesz się islamem”. Wewnętrznie w ekstazie, odpowiedziałam tak spokojnie, jak tylko mogłam: „Tak. Czy byłbyś gotów porozmawiać ze mną o swojej religii?”. Odpowiedział: „Tak, oczywiście. To dla mnie wielkie błogosławieństwo, by szerzyć słowo islamu. Jestem kimś, kogo niektórzy z nas nazywają »nowo narodzonym muzułmaninem«. Co chciałabyś wiedzieć?”.

Pytanie sprawiło, że na chwilę zaniemówiłam. Co chciałabym wiedzieć? Wyrażenie „nowo narodzony muzułmanin” dźwięczało mi w głowie. Przez wszystkie te lata, kiedy poznawałam muzułmanów, zarówno w Stanach, jak i za granicą, nigdy nie słyszałam, żeby ktoś opisał siebie w taki sposób. To był język amerykańskich chrześcijan ewangelikalnych, język, o którym nie sądziłam, że może zostać użyty przez muzułmanina. „Czy istnieją inni sierraleońscy muzułmanie, którzy nazywają siebie »nowo narodzonymi«?” – zapytałam. Odpowiedział: „Tak. Chciałabyś ich poznać?”.

Ahmed dał mi kilka numerów telefonów i zachęcił do odwiedzenia Centrum Islamskiego przy Massachusetts Avenue. „Znajdziesz tam wielu z nas” – powiedział. Czułam, że jestem na tropie, ale nadal nie byłam pewna czego. Po naszym spotkaniu z Ahmedem zapytałam męża, który przez wiele lat pracował w krajach islamu, czy kiedykolwiek słyszał, by muzułmanin używał zwrotu „nowo narodzony”. Nie słyszał. Zafascynowany rozmową, przypomniał mi, że właśnie rozpoczął się Ramadan i że wielu muzułmanów spędza ten miesiąc, rozmyślając o swoim życiu religijnym. Czy intensywna introspekcja Ahmeda była spowodowana przez podobny wzrost odświętnej dewocji? Czy będzie trwać po Ramadanie? W istocie szybko zrozumiałam, że autorefleksja Ahmeda szła głębiej niż związana z Ramadanem pobożność. Moje spotkanie z nim miało położyć fundament pod moją właśnie rozwijaną pracę.

Niedługo potem zaczęłam dzwonić do Sierraleończyków, których numery dał mi Ahmed. Ku mojej radości – i zaskoczeniu – każdy, do kogo dzwoniłam, zgadzał się na rozmowę i przedstawiał mnie innym. Mustafa był pierwszym z przyjaciół Ahmeda, z którym się spotkałam, i w końcu stał się moim najważniejszym informatorem. Po kilku rozmowach telefonicznych zgodził się zabrać

¹³ To poczucie nostalgii stało się głównym tematem mojej pracy (D'Alisera 1997, 1998), w której badałam, w jaki sposób wspólnoty wyobrażone są tak często przywiązane do wyobrażonych miejsc, takich jak ojczyzny. Te imaginowane miejsca są często potężnymi i jednoczącymi symbolami, które służą do konstruowania zbiorowej tożsamości, w której przemieszczenie i deterytorializacja kształtują „zhybrydizowany podmiot” (Gupta, Ferguson 1992: 18), tworząc wyobrażone terytorium, na którym transmigranci mogą kształtować swoją nową samoświadomość. To, jak miejsce jest imaginowane stanowi klucz do zrozumienia relacji pomiędzy przestrzenią, miejscem i transmigrancą tożsamością.

mnie do Centrum Islamskiego i przedstawić nie tylko innym Sierraleończykom, ale i dyrektorowi. Podobnie jak wielu innych przyjaciół Ahmeda, którzy regularnie odwiedzają centrum, Mustafa jest taksówkarzem.

Razem z Mustafą weszliśmy do meczetu na południową modlitwę; zamierzając wziąć w niej udział, poszłam w stronę części dla kobiet. Zaskoczony, że się nie zatrzymałam i nie zajęłam miejsca w drzwiach dla niemuzułmańskich obserwatorów, Mustafa zapytał, czy wiem, jak się modlić. Kiedy powiedziałam, że nie, uśmiechnął się i poszedł do części dla mężczyzn, gdzie zaczął opowiadać o mnie pozostałym i o tym, że chciałabym z nimi zamienić słowo. Po modlitwach stanęłam przy wejściu i czekałam. Kilku mężczyzn podeszło do mnie – podali mi swoje numery telefonów i powiedzieli, że będą więcej niż szczęśliwi, jeśli będziemy mogli porozmawiać. Znalazłam dostęp, który starałam się odkryć przez ponad miesiąc; wydawało się, że zostałam zaakceptowana.

Moje badania terenowe naprawdę się zaczęły. Wciąż jednak zastanawiam się, czy Mustafa z początku się nie niepokoił. Podczas gdy moja gotowość do modlitwy mogła otworzyć drzwi, które do tej pory otwarte nie były, to czy moja znajomość islamu, moja zdolność i chęć do uczestnictwa w takich aktach wiary, jak noszenie hidżabu (chusty zakrywającej włosy) czy skromnej sukienki, nie zamkną przede mną innych drzwi? Czy zaangażowawszy się w ten sposób, zamykam drzwi naiwnego oglądu? Czy będę mogła popełniać błędy, a następnie tłumaczyć się niewiedzą? Czy za sprawą modlitwy nie dałam jednoznacznie do zrozumienia, że nie muszę uczyć się od podstaw? Wiele razy w ciągu następnych miesięcy moi informatorzy, kiedy zadawałam pytanie, które uznali za naiwne, pytali z niedowierzaniem: „Dlaczego pytasz? Powinnaś znać odpowiedź!”. Sfrustrowana taką reakcją, wkrótce nauczyłam się wygłaszać to, co wiedziałam i tym samym skłaniać ich do wypełniania pustych miejsc. Dzień, w którym postawiłam stopę w Centrum Islamskim, był moim prawdziwym wejściem do świata, który miałam badać. W coraz większym stopniu społeczność otwierała się przede mną i w ciągu kilku tygodni zostałam wciągnięta w wir ich transmigracyjnego życia wokół obwodnicy miasta.

Moje przewartościowywanie tego, czym powinien być teren, rozpoczęło się pewnego popołudnia, tuż po przybyciu do Waszyngtonu. Ami, Mhawa i ja siedziałyśmy w salonie, rozmawiając, kiedy zadzwonił telefon. Ami odebrała go ze spokojem, ale natychmiast wpadła we wściekłość. W krio powiedziała dzwoniącej, by zaczekała, po czym zwróciła się do mnie: „Posłuchaj, co ta suka i jej przyjaciele mają do powiedzenia!”. Wcisnęła funkcję głośnego mówienia. Usłyszałam głos wścieklej kobiety, potem drugiej, w końcu mężczyzny. Oni również używali głośnika. Wszyscy naraz krzyczeli w krio. Zagubiwszy się w kakofonii przekleństw i oskarżeń o czary, sumiennie chwyciłam za swój notatnik. Czy Ami wciągała mnie do kłótni? Żyłyśmy już razem przez miesiąc i stałyśmy się sobie bardzo bliskie. Nazywała mnie siostrą, a Mhawa – matką. Ami akceptowała, że chcę być częścią życia Sierraleończyków i aktywnie uwzględniała mnie we wszystkich swoich przygodach, sporach, przyjemnościach i smutkach, ale nigdy nie słyszałam jej tak zdenerwowanej. Zostałam zapomniana czy wykluczona?

W mgnieniu oka Ami zerwała się, dała znać Mhawie i mnie, by ruszyć za nią, i pobiegła do drzwi wejściowych, krzycząc, ile sił w płucach. Kiedy chwyciłam swój notatnik, usłyszałam jeszcze jak pozostałe głosy, nieświadome, że Ami wyszła, odzywają się z głośnika telefonu. Ami wybiegła na parking, kierując się do innej części bloku, Mhawa i ja byliśmy tuż za nią. Weszła do budynku, wbiegła na drugie piętro i zaczęła walić do drzwi mieszkania; odpowiedziały znajome głosy, te same głosy, które były na drugim końcu linii. Przy wciąż zamkniętych drzwiach, wywiązał się prawdziwy pojedynek na wrzaski. „Otwórzcie drzwi, niepiśmienne tchórze!” – krzyknęła Ami. „Chcę swoich pieniędzy!”. Po rzuceniu jeszcze kilku niewybrednych słów i daniu drzwiom szybkiego kopniaka, triumfalnie odwróciła się na pięcie. „Boją się wyjść i zmierzyć się z mną” – pochwaliła się. „To dowodzi, że ja mam rację, a oni się mylą. Hmmm! Oni są analfabetami!”. Mamrotała pod nosem całą drogę do domu. Mhawa szła za nią spokojnie, podskakując, uśmiechając się, z pozoru nieprzejęta wydarzeniami, które dopiero co zaszły. Ja też szłam spokojnie, ale w duchu już rozmyślałam o skutkach całego zajścia.

Wyraźnie telefon odgrywał istotną rolę w życiu tych, których uznałam za ludzi bez wspólnoty. Chciałam poświęcić temu więcej uwagi. Zaczęłam obserwować to, jak telefon był wykorzystywany. Niemniej i tak, przez wiele następnych miesięcy, jego rola w moim projekcie pozostała niejednoznaczna. Może grał znaczącą rolę w życiu Sierraleończyków, ale czy była to prawomocna technika badań terenowych? W istocie opierałam się pomysłowi, że prawdziwe spotkania w terenie mogą mieć miejsce za sprawą telefonu.

Mój dylemat ogniskował się wokół pojęcia obserwacji uczestniczącej. Zawsze dwuczłonowy, termin ten oznacza, że jeden lub drugi z jego dwóch komponentów nie wystarczy do uprawiania „prawdziwej” antropologii. Uczestnictwo bez obserwacji prowadzi do „stania się tubylcem”. To, zgodnie z dominującym w antropologii poglądem, jest równoznaczne z utratą naukowego rygoru, dystansu, umiejętności obserwowania, która jest potrzebna do prawdziwego zrozumienia badanego społeczeństwa. Z drugiej strony, po prostu obserwować to pozostawać zbyt zdystansowanym, to być „antropologiem gabinetowym”, poddać się tendencji do traktowania ludzi jako odległych osobliwości, obiektów, które należy zebrać, opisać i odłożyć na półkę. Pracą antropologa jest znalezienie odpowiedniej równowagi pomiędzy uczestnictwem a obserwacją. Telefon nie wydaje się pasować do tego standardu. Czy można uczestniczyć w obcej kulturze, nie mówiąc już o jej obserwowaniu, za pomocą kabla?

Telefon – znacząca ikona kultury amerykańskiej – kiedy dorastałam, w popularnych wyobrażeniach o nastoletnim stylu życia urastał do rangi czegoś wielkiego¹⁴. To było coś zbyt bliskiego domu, część mojej własnej socjalizacji, obiekt-pewnik, środek do umawiania się i plotkowania z przyjaciółmi. To była

¹⁴ W następnym roku, gdy mieszkałam w Kairze, oglądanie egipskich melodramatów z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, gdzie telefony były czymś ważnym i swojskim, utemperowało to amerykańskie spojrzenie. Mój podstawowy dylemat wciąż był aktualny.

integralna część amerykańskiego krajobrazu, tło moich badań terenowych, tło, które, jak tylko mogłam – starałam się ignorować. Co więcej, zakładałam, że telefon symbolizował sam brak wspólnoty – to z czym się zmagalam – i dlatego nie może zapewnić potrzebnej mi bliskości z moimi informatorami. Jednak, co szybko zaczęłam doceniać, telefon w istocie budował połączoną przestrzeń, w której wspólnota była kształtowana, taką, która przekraczała ograniczenia wynikające z warunków zamieszkiwania. Ludzie z Sierra Leone żyjący w Wirginii mogli „spotykać się” przez telefon z osobami z Sierra Leone żyjącymi w Marylandzie. Dystans został unieważniony. Gdy telefon zaczął włączać się w moje terenowe spotkania, czułam się coraz bardziej komfortowo, wykorzystując go do uczestnictwa i obserwacji, zadawania pytań i odpowiadania na pytania, sprawdzania, co się dzieje u informatorów rozsiansych po wielkim miejskim krajobrazie. Rozmowy telefoniczne nigdy nie wykluczały kontaktu twarzą w twarz czy brania udziału w grupowych przedsięwzięciach lub ceremoniach. Ale kiedy byłam przy telefonie, rozmawiając z informatorem lub grupą informatorów, byłam w pewnym miejscu – często wielostanowiskowym – tak jak i moi informatorzy¹⁵.

Kiedy otworzyły mi się oczy, szybko odkryłam, że telefoniczne głośniki były tylko początkiem. Połączenia oczekujące, konferencyjne, kilka linii telefonicznych w jednym domu, automatyczne sekretarki i identyfikacja numeru rozmówcy są normą w większości sierraleońskich transmigranckich domów. Te usługi są wykorzystywane w oryginalny sposób, właśnie by przekroczyć oddalenie. Na przykład: Sierraleończycy wykorzystują oczekiwanie na połączenie, by przez dłuższe chwile prowadzić jednoczesne rozmowy z dwoma lub więcej osobami na dwóch różnych liniach. Sama często stawałam się uczestnikiem tych grupowych rozmów¹⁶.

Pewnego wieczoru rozmawiałam jednocześnie przez głośnik z Mustafą i kilkoma innymi Sierraleończykami, którzy akurat go odwiedzili. Wybrzmiał sygnał połączenia oczekującego. Kiedy z początku rozmawiałam przez telefon z informatorami i to się zdarzało, proponowałam, że zadzwonię później. „Nie, nie, po prostu zaczekaj” – zawsze nalegali. Zwykle czekałam dziesięć lub więcej minut, podczas których robiłam notatki lub obmyślałam kolejne pytania. Zaczęłam wykorzystywać te nieuchronne przerwy i czekać na możliwość notowania w ciszy.

¹⁵ Ostatnie prace na temat telefonu (np. Schwartz 1996) i innych, nowszych technik technologii komunikacji osobistej (np. Internetu, zob. Marcus 1996) zaczęły stawiać autentyczne pytania o to, jak te urządzenia są wykorzystywane do podtrzymywania, a nawet tworzenia, poczucia wspólnoty bez kontaktu twarzą w twarz. Jest to kierunek badań, które mam nadzieję doczekają się realizacji w przyszłości.

¹⁶ Wraz z pojawieniem się taniej i dostępnej technologii komórkowej rozmowy telefoniczne mogą być teraz prowadzone wszędzie, czasem z zaskakującymi konsekwencjami. Kolega, który niedawno wrócił z Gwinei, gdzie odwiedził obóz dla uchodźców z Sierra Leone, poinformował, że wielu uchodźców komunikuje się regularnie z krewnymi w Stanach Zjednoczonych za pośrednictwem telefonów komórkowych (Rosalind Shaw, prywatna komunikacja, 8 maja 1998).

Jednak, gdy tego wieczoru pojawił się sygnał, Mustafa poprosił mnie, żebym zaczekała, zaraz do mnie wrócił. Toczył poważną dyskusję o „blefowaniu islamu” – udawaniu pobożnego muzułmanina za sprawą skrajnych, publicznych aktów wiary. „Ahmed chce się włączyć w naszą rozmowę, więc odłóż słuchawkę i dołączę cię do połączenia konferencyjnego” – wyjaśnił Mustafa. To była dla mnie nowość; nie byłam pewna, jak to działa, ale byłam niezmiernie ciekawa. W ciągu pięciu minut zadzwonił telefon, a Mustafa przywitał mnie. Zanim zdążyłam odpowiedzieć, usłyszałam kolejne powitanie. To był Ahmed! W tle usłyszałam głosy innych mężczyzn u Mustafy, jak również kilku osób u Ahmeda – on także był przed głośnikiem w swoim salonie. Tak o północy usiadłam w swoim pokoju w Północnej Wirginii, rozmawiając z jedną grupą Sierraleończyków z salonu Mustafy w Dystrykcie i inną – z salonu Ahmeda po drugiej stronie miasta. Przez całe godziny toczyliśmy ożywioną dyskusję o modlitwach, przyzwyczajeniach, niegodziwościach ostentacyjnego zachowania, wewnętrznym i powierzchownym przekonaniu.

To właśnie po tym doświadczeniu zdałam sobie sprawę, że telefon był ważny nie tylko w życiu Sierraleończyków, ale również moim. Już go nie unikałam i zaczęłam traktować nawet nie tyle jako podstawowe narzędzie badań terenowych, ile teren sam w sobie. Nagrałam islamskie powitanie na sekretarce i zamówiłam usługę połączeń oczekujących, którymi wkrótce po mistrzowsku nauczyłam się zarządzać. Kiedy nie robiłam badań terenowych poza domem, robiłam je przez telefon. Gdy już się z nim oswoiłam, często rozmyślałam, jak coś tak bliskiego stało się mi obce, a następnie ponownie bliskie, choć w nowy sposób.

Moje telefoniczne doświadczenie rodziło pewne interesujące pytania. Od czasu gdy antropolodzy zaczęli badać własne społeczeństwa, pojęcia bliskości i przemieszczenia oraz pojęcie prowadzenia badań terenowych w domu „można rozmywać w nieskończoność” – zauważa Marilyn Strathern (1987: 16), stawiając pytanie: „w jaki sposób ktoś *wie*, że ktoś jest w domu”. Podobnie jak Judith Okely, która pracowała z Romami w swojej rodzinnej Anglii, ja także „musiałam nauczyć się kolejnego języka w słowach mojej ojczystej mowy” (Okely 1984: 5). Odwracając antropologiczny paradygmat czynienia obcego znajomym, znajome musiało stać się obce. Stało się dla mnie jasne, że swojskie kategorie kulturowe domu musiały być na nowo przeze mnie wymyślone. Jak Sierraleończycy rozumieli to, co ja wzięłam za pewnik? Co telefon, telewizor, budki z hot dogami, taksówki, Pomnik Waszyngtona, filmy i wszystko inne – tak dla mnie banalne, znaczyło dla transmigrantów, których życie starałam się zrozumieć? Próbuując uczynić bliskie odmiennym, musiałam zadać pytania, na które odpowiedzi z początku wydawały się zbyt oczywiste. Gdy moje badania posuwały się naprzód, szybko odkryłam, że pojęcia bliskości i dystansu zapadły się w sobie nawzajem w kłopotliwy, a nieraz nacechowany emocjonalnie sposób.

Dystans i bliskość

Studiujemy i przygotowujemy się do wejścia w teren, mając nadzieję wbrew wszystkiemu, że zdobędziemy na to fundusze. Daje się nam rady, co ze sobą zabrać i jak uchronić swoje zdrowie. Kupujemy bilet lotniczy i opuszczamy dom. Przestraszeni, niepewni, zdając się zostawiać wszystko za sobą, wkraczamy w sekretny świat badań terenowych. Oblekamy się w tubylczy kostium, badamy i ostatecznie mamy nadzieję na komunikowanie się w nowym języku, przeżywamy poniżenia przy okazji kulturowych *faux pas*, a najlepiej jeśli dowiadujemy się, co motywuje „naszych” ludzi. Wreszcie, gdy jesteśmy pewni, że mamy wystarczająco dużo danych, aby udowodnić, że jesteśmy godni określenia „antropolog”, zaczyna się dla nas proces reintegracji. Po łzawych pożegnaniach i odczuciu tego, że się zmieniliśmy, znowu jesteśmy niepewni i pełni lęku przed tym, co nas czeka. Wracamy i spędzamy kilka miesięcy, skarżąc się na odwrócony szok kulturowy, opowiadając o dezorientacji i czując jakbyśmy wciąż byli w terenie lub znów chcieli w nim być.

Głównym tematem tej narracji jest zdystansowanie względem tego, co bliskie, nabycie nowego poczucia bliskości, a następnie ponowne odkrycie dawnego. Jednak pracując we własnym kraju, nawet po nawiązaniu kontaktów i odnalezieniu swojego terenu, często czułam się sfrustrowana z powodu kulturowego krajobrazu, w którym prowadziłam swoje badania. Czasami swojskość wydawała się uciążliwa i nieraz gniewałam się, gdy wkraczała w moje pole badawcze. Taksówkarze, z którymi jeździłam, często przerywali w pół zdania, by pokazać mi typowe turystyczne atrakcje – Biały Dom, pomnik Waszyngtona, budynek Sądu Najwyższego – miejsca, które jak wcześniej założyli, chciałabym zobaczyć lub – co też prawdopodobne – o których z przyzwyczajenia zwykli opowiadać swoim pasażerom. Uśmiechałam się, a następnie delikatnie wracałam do tego, o czym rozmawialiśmy wcześniej. Nigdy nie przyszło mi do głowy, aby zapytać, co te tak bardzo amerykańskie miejsca oznaczają dla nich. Nie byłam w końcu w Waszyngtonie po to, żeby zwiedzać. Wkrótce stałam się świadoma swojego błędu, ale nie jestem przekonana, czy w pełni zrozumiałam jego wagę.

Pewnego wiosennego, piątkowego popołudnia objeżdżałam z Mustafą Dystrykt. Był wyjątkowo milczący i dobrą część drogi spędziliśmy w ciszy. Nagle powiedział: „Hej, spójrz w prawo. Czy wiesz, co to jest?”. Spojrzałam, spodziewając się, że zobaczę jakiś pomnik wojenny lub ambasadę. Zamiast tego ujrzałam budynek, który wydawał się znajomy, ale niezbyt ważny. „Co to jest?” – spytałam. Mustafa roześmiał się w głos: „To Hotel Watergate!”. To był on! Znałam go z fotografii. Nagle uderzyło mnie: co on może znaczyć dla Sierraleończyka?

„Często zabierasz tu turystów?” – zapytałam. „Czasami, ale nie często. Czy pamiętasz Watergate? Gdzie byłaś, kiedy to wszystko się stało?”. „W Nowym Jorku, w gimnazjum” – odpowiedziałam. „Ty, gdzie byłeś?”. Odpowiedział: „Tu, w D.C., jeździłem taksówką. Och, och, ci ludzie są szaleni! Śmiałyśmy się, bo niektórzy z nas nigdy nie wierzyli, że takie rzeczy dzieją się w Stanach. Tylko

w Sierra Leone! Przechodzę tu często i myślę, jaki byłem wtedy głupi. To miejsce jest tak samo skorumpowane, jak dom!”.

Słuchałam zdumiona. Próbując wyobrazić sobie siebie daleko od domu, całkowicie negowałam krajobraz przede mną, a czyniąc to – negowałam sam kontekst moich badań. Nie, to nie był duch wioski czy trzy drzewa przodków w Kukuna¹⁷, pokazane mi w lecie, które spędziłam w Sierra Leone; to był Watergate, gęsty od znaczeń, część mojej amerykańskiej tożsamości. Ale wyraźnie jego sensory wybiegały dalej niż to sobie wyobrażałam i rozumiałam, że krajobraz Waszyngtonu jest w równym stopniu mój, jak i moich informatorów oraz że nasze prawa do niego przeplatają się i rozdzielają, tworząc nowe i ważne znaczenia. Od tamtej chwili miasto stało się dla mnie żywe w nowy, znaczący sposób.

Z opóźnieniem, uświadomiwszy sobie znaczenie lokalnego miejskiego krajobrazu, zaczęłam rozmyślać, jak mogę poruszać się wśród niezliczonych osadzonych w nim znaczeń. Nauczyłam się radzić sobie ze społecznością rozsianą po dwóch stanach i stolicy. Gdy przemieszczałam się z miejsca na miejsce, metro stało się moim domem z dala od domu. „Mogę jechać po wewnętrznych i zewnętrznych obwodnicach z zamkniętymi oczami” – powiedziałam kiedyś znajomemu, gdy pędziliśmy przez mój teren w mojej zielonej Toyocie kombi, zmagając się z ruchem ulicznym, goniąc na ceremonię nadania imienia dziecku w Marylandzie. Nie zamknęłam oczu, ale kiedy przekraczaliśmy Potomak, wpatrywałam się w samochody przed nami, uważając, żeby mój wzrok nie obrócił się w stronę rzeki, choćby na chwilę. Pomimo wszystko Mami Wata może patrzeć.

Podziękowania

Pragnę podziękować Almie Gottlieb i Joelowi Gordonowi za ich wnikliwą lekturę. Każde w nich na swój własny sposób sprawiło, że ten artykuł mógł powstać. Mam również dług wdzięczności wobec Edwarda Brunera, Paula Stollera, Charlesa Stewarta i Arlene Torres za ich uważne czytanie pierwszych wersji tego eseju. Referat na podstawie tego artykułu, powstały na potrzeby serii wykładów „Crossing Borders” na Wydziale Antropologii Uniwersytetu Virginii w październiku 1998 r., pomógł mi dopracować mój teoretyczny wywód. Także anonimowi recenzenci pisma „Anthropology and Humanism” wnieśli cenne uwagi, za które jestem bardzo wdzięczna.

Literatura

- Appadurai, A. (1988). Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28(1), 356–361.
- Appadurai, A. (1991). Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. W: R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 191–210). Santa Fe: School of American Research Press.

¹⁷ Główne miasto Wodzostwa Briama w Dystrykcie Kambia (przyp. tłum.).

- Certeau de, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Trans. by S. Rendall. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. (1992). Travelling Cultures. W: L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (eds.), *Cultural Studies* (pp. 96–116). New York: Routledge.
- D'Alisera, J. (1997). *The Transnational Search for Muslim Identity: Sierra Leoneans in America's Capital*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- D'Alisera, J. (1998). Born in the USA: Naming Ceremonies of Infants among Sierra Leoneans Living in the American Capital. *Anthropology Today*, 14(1), 16–18.
- D'Amico-Samuels, D. (1991). Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications. W: F.V. Harrison (ed.), *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation* (s. 68–87). Washington, D.C.: American Anthropological Association, Association of Black Anthropologists.
- Gottlieb, A., Graham, P. (1993). *Parallel Worlds: An Anthropologist and a Writer Encounter Africa*. New York: Crown.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1992). Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6–23.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice: „The Field“ as Site, Method, and Location in Anthropology. W: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 1–46). Berkeley: University of California Press.
- Lavie, S., Swedenburg, T. (1996). Introduction: Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity. W: S. Lavie and T. Swedenburg (eds.), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity* (pp. 1–26). Durham: Duke University Press.
- Marcus, G. (1986). Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. W: J. Clifford, G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 165–193). Berkeley: University of California Press.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Marcus, G. (1996). *Connected: Engagements with Media*. Chicago: University of Chicago Press.
- Myerhoff, B. (1978). *Number Our Days*. New York: Simon and Schuster.
- Okely, J. (1984). Fieldwork in the Home Counties. *Royal Anthropological Institute Newsletter*, 61, 4–6.
- Olwig, K.F., Hastrup, K. (1997). Introduction. W: K.F. Olwig, K. Hastrup (eds.), *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object* (pp. 1–16). London: Routledge.
- Ortner, S. (1997). Fieldwork in the Postcommunity. *Anthropology and Humanism*, 22(1), 61–80.
- Passaro, J. (1997). „You Can't Take the Subway to the Field!": „Village“ Epistemologies in the Global Village. W: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 147–162). Berkeley: University of California Press.
- Rosaldo, R. (1988). Ideology, Place and People without Culture. *Cultural Anthropology*, 3(1), 77–87.
- Schwartz, L.S. (1996). Only Connect?. In: S. Birkerts (ed.), *Tolstoy's Dictaphone: Technology and the Muse* (pp. 128–146). St. Paul: Graywolf Press.
- Stoller, P. (1996). Spaces, Places, and Fields: The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy. *American Anthropologist*, 98(4), 776–788.
- Stoller, P. (1997). Globalizing Method: The Problems of Doing Ethnography in Transnational Spaces. *Anthropology and Humanism*, 22(1), 81–94.
- Strathern, M. (1987). The Limits of Auto-Anthropology. W: A. Jackson (ed.), *Anthropology at Home*. ASA Monograph, 25 (pp. 16–37). London: Tavistock Publications.

SUMMARY

Field of dreams: An anthropologist far away at home

The extent to which personal narrative is seen as a valid component of ethnography has been debated by generations of anthropologists. Critics contend that self-reflection trivializes the text, while supporters assert that self-reflection mediates contradictions between personal and scientific authority inherent in the discipline. Through such self-reflection and description, this essay challenges the basic fieldwork narrative in which notions of distance/nearness and foreign/native are imagined as bounded categories of experience.

Keywords: fieldwork, anthropology at home, Sierra Leone, transmigrants, Islam, community

MATERIAŁY,
PRAKTYKI, GŁOSY

JĘDRZEJ LICHOTA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Inna strona ludowej muzyki (dziennik terenowy – fragmenty)

Dzień 7 (9.04.2014)

(...) Druga część dnia była o niebo ciekawsza. Nieco już wyluzowany, przechadzałem się spacerowym tempem po miasteczku, odkrywając przy tym najmniejsze jego zakamarki. Szukałem też czapki, ale takiej normalnej, na uszy. Pogoda panująca w przeciągu ostatnich dni w Przysusze nie była zbyt przyjazna. Odwiedziłem wiele sklepów z odzieżą oraz miejski bazarek. W żadnym z tych miejsc nie dostałem gładkiego wzoru! Same paski. Jak stwierdziła jedna ze sprzedawczyń: „Takie modne były w tym roku”. No cóż. Trendów się nie wybiera, a proste, klasyczne wzory jak widać nie w modzie. Nieco zrezygnowany, ponieważ z wyprawy wracałem z pustymi rękoma (a raczej z „pustą” głową), spotkałem przypadkowo Olę oraz Piotra na Placu Kolberga. Później dołączyła również Iza, która pełna euforii trzymała w ręku reklamówkę wypełnioną po brzegi domowej roboty pączkami z marmoladą (chyba też domową). Nie ekscytowało mnie to zbyt, ponieważ kilka godzin wcześniej miałem okazję takiego spałaszować podczas wywiadu. Taka oto zebrana grupka koniecznie chciała wrzucić coś na ząb w zaprzyjaźnionej knajpie nieopodal pływalni. Ja niezbyt byłem głodny, dlatego się wahałem. Stosunkowo silna agitacja ze strony moich kompanów nie pozostawiała mi jednak zbyt dużego pola manewru.

– No dobra... Może wezmę kawę – powiedziałem bez przekonania.

I w drogę! Kiedy byliśmy pod Domem Kultury, Izabela odłączyła się od reszty pod pretekstem dokończenia rozmowy z jednym z informatorów. Tik-Tak: chwila zwątpienia. Może też mi się uda wymusnąć – pomyślałem. Dosłownie w tym samym czasie zauważyłem, że po drugiej stronie ulicy maszeruje dzielnie jakiś starszy pan.

– Wiecie co, chyba jednak pokręcę się jeszcze po okolicy i może jeszcze kogoś znajdę – oznajmiłem wygłodniałym kolegom.

– OK, nie chcemy marnować Twojego czasu – odpowiedział ironicznie Piotr.

Oni w lewo, ja w prawo. Nieznajomy pan jakieś 10 metrów ode mnie. Wdech – wydech i... Zagaduję.

Eureka! Ten pan jest grajkiem ludowym.

Oto Pan Jan – skrzypek. Na Dniach Kolbergowskich zgarnia wszelakie nagrody za wyśmienite pokazy gry na tym wspaniałym instrumencie. Głównie pierwsze miejsca – a jakby inaczej. Początkowo myślał, że zagaduję go, ponieważ chcę się uczyć grać na skrzypcach. W sumie to chciałbym... Bez zastanowienia przejąłem siatkę z zakupami starszego pana, a ten poprowadził mnie na pobliski szpitalny parking. Ciekawe po co? – pomyślałem. Po chwili moim oczom ukazał się najprawdziwszy, lśniący wściekłą czerwienią mały fiat.

– To pana samochód? – zapytałem zaskoczony. Oprócz zakłopotania w moim głosie pobrzmiwało lekkie przerażenie.

– No mój, a co się dziwisz? – odparł Pan Jan.

W sumie sam nie wiem czemu się tak zdumiałem, ale... Na tylnej półce, tuż za siedzeniami, przez szybę dostrzegłem kawałeczek kartki od deklaracji podatkowej, a na niej rok urodzenia Pana Jana – 1936.

Zakupy do auta i do przychodni. Lekarz! Przyjechał do lekarza! Teraz już wiem, dlaczego szpitalny parking – jakże byłem dumny z własnej błyskotliwości. Pan Jan poszedł „wybadać”, jak się ma kolejka do jego doktora. Po chwili wrócił i żwawo oznajmił:

– Kolejka na godzinę! Możemy iść do malucha – zaproponował otwarcie.

Super! Czym prędzej przyszykowałem sprzęt do nagrywania i kwestionariusz. Wywiad na speedzie! Dawno nie siedziałem w Fiacie 126p. Przypominają mi się czasy dzieciństwa, choć ojciec posiadał wersję starszą, gdzie silnik uruchamiano się takim wihajstrem pomiędzy siedzeniami. A ten tutaj to wersja „Elegant” – Pan Jan chwali się nieskromnie.

Akustyka naszych głosów w tym małym pojeździe była świetna. Z pewnością typ podbicia dachu, którego *de facto* na próżno można szukać we współczesnych automobilach, przyczynił się do tego. Klimacik pierwsza klasa. Po pewnym czasie Pan Jan poszedł na wizytę do lekarza. Sam zostałem w poczekalni, ponieważ nie skończyłem przeprowadzać wywiadu. Po jego powrocie znów udaliśmy się do pojazdu i kontynuowaliśmy rozmowę. W pewnym momencie (po pytaniach o instrumenty ludowe) Pan Jan wspomniął, że ma znajomego, który wytwarza takie cacka. Skrzypce, basy i inne lutnicze – to dla niego pestka. Starłem się jakoś urobić muzykanta, aby podał mi namiary na rzemieślnika. W rezultacie Pan Jan gwałtownie wyjął kluczyki z kieszeni i wybudził ze snu „czerwoną bestię”. Jeszcze tylko pas i można zaczynać podróż do Kuźnicy!

W pierwszych minutach jazdy byłem nieco przerażony. Pan Jan bowiem co jakiś czas zjeżdżał na przeciwległy pas ruchu. Uff... Na szczęście tylko czasami. Okazało się, że ten 78-latek bardzo żwawo radzi sobie za kółkiem. Robiło się szaro i zacząłem się obawiać, czy poradzi sobie z powrotem o zmroku.

– Panie, oczy to ja mam zdrowe! I światła też przecież mam! – rzucił w odpowiedzi, rozwiewając moje wątpliwości.

I faktycznie – na sporym nosie nie było miejsca na zbędne binokle.

Robiło się już całkowicie ciemno, kiedy dojechaliśmy do celu podróży. Chwilę siłowałem się z drewnianą (ale nowoczesną) bramą od podwórza, aby „czerwona bestia” mogła sobie odpocząć po dziesięciokilometrowym rajdzie. Pan Jan wszedł na ganek i zapukał do drzwi. Cisza. Zarepetował... Cisza! Jak makiem zasiał.

- Co oni, wyjechali? - wyrwał się z milczenia Pan Jan, którego grymas zdziwienia można było klarownie odczytać z twarzy.

Wzruszyłem ramionami. Poszliśmy więc do budynków gospodarczych - może nasz rzemieślnik akurat pracuje? Niestety nie. Wszędzie było ciemno. Pan Jan ponownie próbował uderzać, tyle że nie w drzwi tylko już w okno.

- Halo, otwieraj!! - krzyknął zniecierpliwiony muzykant.

Nagle w oknie coś się poruszyło. Są w domu! Drzwi otworzyła zaspana kobieta.

- Piotr! Ubieraj się, gości masz! - pospiesznie zawołała do swojego małżonka.

Po chwili, z lekkim zdumieniem na twarzy, pojawił się mistrz budowy ludowych instrumentów muzycznych - i to w pełnej krasie. Białe spodnie dodawały mu elegancji, która jednak kłóciła się nieco ze zmęczoną aparycją i rozczochranymi, siwymi włosami. Dwaj dobrzy przyjaciele przywitani się serdecznie w sieni. Widać było, że dawno się nie widzieli.

Po wejściu do pomieszczenia, które wyglądało jak dawna izba (czarna), dostrzegłem stary piec po jednej stronie, a po drugiej - usytuowane naprzeciw - nowoczesne meble kuchenne, przez które gospodarz najwyraźniej starał się sprawiać wrażenie, iż jest to współczesna chałupa na miarę XXI wieku. Ciekawy kontrast - myślę sobie. Ale okej - zostawmy to, bo to nie o to chodzi w tej niespodziewanej wizycie.

Dosłownie chwilę po rozgoszczeniu Pan Jan zapytał swojego przyjaciela:

- Piotr, skrzypki masz?

- Ano mom! - żywiłowo odpowiedział gospodarz.

- To dawaj! - rzucił ten pierwszy.

I już po chwili przyniósł instrument, wykonany oczywiście własnoręcznie przy użyciu prostych narzędzi stolarskich. Pan Jan niecierpliwie chwycił smyczek w dłoń i pospiesznie wydał pierwsze, cudowne dźwięki ze skrzypiec. Emocje narastają. Wraz z tymi pierwszymi dźwiękami pojawiły się mimowolnie pierwsze ciarki na plecach. Tak oto działa prawdziwa muzyka. Wcale nie kryłem ekscytacji. Dawno nie słyszałem czegoś takiego.

Po pierwszym, solowym występie Pana Jana gospodarz przyniósł też bębenek (także wykonany własnym sumptem) i muzykanci urządzili spontaniczny koncert. Czego chcieć więcej?! Kamera i rejestrator audio na miejscu - to ważny materiał! A żona Pana Piotra tylko się przyglądała, oparta na jednej ręce o stół nakryty czerwono-białą ceratą, dyskretnie kołysała się przy tym w rytm muzyki...

Nic więcej nie piszę. Za dużo emocji. To trzeba przeżyć! No ale nagranie - obraz plus dźwięk też coś daje. Tak. Daje jedynie ułamek tego, co przeżyłem.

Dzień 8 (10.04.2014)

Ahoj! Witaj dniu ósmu. Wspominając stale dzień poprzedni, już od rana wyczekiwałem spotkania z Panem Piotrem, budowniczym instrumentów muzycznych. Oczywiście, zanim tam się udałem, miałem do zrobienia dwa wywiady...

(...) Po „odklepaniu” wywiadów pobiegłem czym prędzej pod muzeum, bo umówiony transport już czekał na pobliskim parkingu. Dziesięć minut później byłem pod domem Pana Piotra i jego żony. Ani chwili odpoczynku. Ani kęsa jedzenia. Obwieszony wszelakim (i niezbędnym) sprzętem w postaci dwóch aparatów (jeden do fotografowania, drugi do wideo), rejestratorem audio, plecakiem oraz małym świstkiem z zapisanymi pytaniami (które *de facto* układałem w czasie przemieszczania się spod muzeum), wyruszyłem na samotne, etnograficzne spotkanie ze starszym państwem. Trzymając kciuki za to przedsięwzięcie, życzyłem sobie, by przy okazji zdobyć cenne, terenowe doświadczenie.

Biorąc głęboki wdech, wszedłem na wiejską posesję. Nim zdążyłem postawić stopę na schodach, z domu wyskoczyło małżeństwo. Moje sielankowe nastawienie momentalnie prysło. Poczulem się bowiem jak pod ostrzałem artyleryjskim. Pan Piotr wraz z małżonką nie szczędzili pocisków bojowych w postaci gwałtownych i szczegółowych pytań dotyczących mojej osoby. „Coś ty za jeden?” „Co tu robisz?” „Skąd znasz Janka?” – to tylko niektóre z tych, które zostały wycelowane prosto we mnie.

Studenciku etnologii, spokojnie – sam siebie uspakajałem w myślach. Masz na swej głowie mocny hełm, aby bronić się przed takiego typu zarzutami. Masz też muszkiet – wiesz jak go używać, aby przechylić szalę zwycięstwa na swoją stronę. Do boju! Skupiłem się więc i użyłem wyćwiczonej gimnastyki słownej, aby udobruchać podejrzliwe małżeństwo. I... Voilà! Pancierz na mej głowie wytrzymał ciosy. Muszkiet spisał się na medal. Sytuacja opanowana! Małżeństwo zostało uspokojone. Jednym słowem: Zwycięstwo!

W sumie potem pomyślałem, że Pan Piotr i jego żona mieli poważne podstawy, aby być podejrzliwym. Przecież wczorajsza akcja była tak dynamiczna, że nie było okazji, aby w ogóle wyjaśnić: kim jestem i czego tu szukam.

Kiedy już zrobiło się spokojnie, pojawiły się zdecydowanie inne tematy rozmowy. Rozpocząłem więc rejestrację wideo i audio – czas najwyższy, bo zmierzaliśmy już do warsztatu pracy Pana Piotra. Moją uwagę przykuło przede wszystkim wiejskie podwórko, drewniana stodoła (oczywiście pokryta płytami eternitowymi) oraz przydomowa studnia. Ale taka klasyczna, gdzie wodę nadal czerpie się już poważnie skorodowanym wiaderkiem.

W warsztacie było tyle niesamowitych gadżetów, że nie mogłem skupić się na czymś konkretnym. Na stolarskich stolikach można było odnaleźć wszelkiego rodzaju narzędzia, kawałki drewna i szkielety nieukończonych jeszcze instrumentów. Wodząc wzrokiem, natknąłem się na piły, heble i dłuta, ale nie brakło również nowoczesnego sprzętu, w postaci elektrycznych wiertarek i szlifierek, które ułatwiają pracę temu starszemu już lutnikowi. Z podziwem słuchałem mistrza, który wykazał się tak ogromną cierpliwością w stosunku do mnie, do

człowieka, który wziął się niewiadomo skąd i zadaje bezsensowne pytania w stylu „Skąd bierze Pan drewno na instrumenty?”. Komu to jest potrzebne? Przecież nie jest istotne to, jak się nazywa dane narzędzie. Tego się po prostu używa, aby po wielu tygodniach pracy w pocie czoła, stworzyć dzieło sztuki, jakimi są skrzypce, basy czy baraban. Nie jest istotne, ile czasu Pan Piotr spędził w warsztacie, obrabiając, szlifując i polerując drewno. Liczy się satysfakcja ze stworzonego instrumentu, dźwięk, kiedy utalentowany muzykant się do niego dorwie, ale również duma żony Pana Piotra, która wprost się do tego nie przyznaje. Pieniądze zarobione na sprzedaży instrumentów również są ważne. Dzięki nim małżeństwo może na przykład unowocześnić swój dom, jak w przypadku oryginalnej kuchni, gdzie po jednej stronie stoi stary piec, który został zbudowany rękoma Pana Piotra, po drugiej zaś, nowoczesne płytki i szafki kuchenne.

Po zakończeniu przygody w warsztacie Pana Piotra, który stanowi niejako jego azyl, gdzie może się zrelaksować i wyciszyć, przeszliśmy do kolejnego punktu spotkania. Poprosiłem Pana Piotra o pokazanie instrumentów muzycznych, które osobiście wykonał. Nie miał ich zbyt wiele, ponieważ na bieżąco stara się je sprzedawać. Tym, które nie trafiły w ręce grajków, wykonałem szybką sesję fotograficzną. Ponieważ byłem sam, miałem bardzo ograniczone pole manewru. Musiałem obsłużyć jednocześnie kamerę, rejestrator dźwięku, aparat fotograficzny, a dodatkowo stale musiałem skupiać się na tym, co mówi Pan Piotr i dopytywać o szczegóły. Ograniczony czas natomiast pozbawił mnie możliwości wymyślania fantazyjnych kadrów, dlatego ustawionym aparatem w „tryb serii zdjęć” klapałem lustrem niczym zawodowy paparazzi. Starsze małżeństwo tylko cicho się śmiało pod nosami, obserwując chyba nie do końca dla nich zrozumiałe, terenowe poczynania młodego adepta etnologii. Pan Piotr co jakiś czas spoglądał w stronę płotu, który dzieli dwie posesje.

- Sąsiadka będzie się dziwić, co tu się dzieje... - z wyraźnym zadowoleniem powtarzał.

A ja dalej „klap... klap... klap...”. I proszę, żeby lutnik przynosił coraz to inne instrumenty.

- Już mogę zabrać?! - zapytał rozbawiony staruszek.

- Proszę jeszcze chwileczkę poczekać! Jeszcze zrobię z tej strony - odpowiedziałem.

Klap, klap, klap. Przyspieszyłem trochę tempo, ponieważ podobna okazja może się już nie powtórzyć. W pewnej chwili niefortunnie zapytałem, czy Pan Piotr może zagrać na barabanie. Znowu rozejrzał się dookoła.

- Przecież grałem Ci wczoraj! - zaprotestował oburzony rzemieślnik.

- Tak, ale to było z Panem Janem i było wtedy ciemno - ciągnąłem, nie dając za wygraną.

- No dobrze! - rzucił, machając przy tym ręką.

Lekko postukał w instrument, wydobywając z niego tylko delikatne tchnienia dźwięków. Co jest? - głowię się. O nie! Wielki Post - muzykować nie wolno! Na śmierć o tym zapomniałem... Wielki błąd z mojej strony, lecz ekscytacja zaistniała sytuacją wzięła górę nad wszystkim.

Na koniec jeszcze minisesja fotograficzna małżeństwa siedzącego na bordowych, plastikowych krzesłach ogrodowych.

- To koniec, bardzo dziękuję - finalnie orzekłem lekko zdyszonym głosem.

Uśmiech nie zniknął z ich twarzy. Dokładnie tak jak mi wczoraj, kiedy miałem okazję posłuchać spontanicznego występu muzykantów. Emocje, emocje, emocje. Ale pozostało jeszcze sprzątanie. Odstawiłem stół na swoje miejsce, który na potrzeby sesji został przeniesiony na sam środek podwórza. Pani Donata zaproponowała herbatę. Po tym wszystkim z przyjemnością się napiję.

Usiedliśmy więc w kuchni. Napar wraz z kawałkiem cytryny, zaparzony dopiero co nabrana ze studni wodą, smakował wyśmienicie.

W pewnej chwili, dość nieoczekiwanie, starsze państwo postanowiło dokonać zamiany ról i również dowiedzieć się o mnie czegoś więcej. Nie miałem innego wyjścia, jak opowiedzieć o sobie. Zauważyłem przy tym, że z każdym wypowiedzanym słowem i historią dotyczącymi mojej osoby coraz bardziej mnie lubią. Poczuli się po prostu swobodnie i bezpiecznie. Jestem swój. Na tyle „swoj”, że miałem zaszczyt być poczęstowany tutejszą kiełbasą. Ledwo Pani Donata wniosła kawałek tego delikatesu, a całe pomieszczenie momentalnie wypełniło się aromatem swojskiego, naturalnego wyrobu. Zapach rewelacyjny... Ale ja jestem wegetarianinem! Co robić?! Tonący brzytwy się chwytą... Powiedziałem więc, że boli mnie brzuch, kiedy jem mięso. Mam nadzieję, że się nie obrazili.

Luźno rozmawialiśmy, ale rejestrator nadal był włączony. Wplatałem pytania z kwestionariusza, które udało mi się zapamiętać. Ale tak delikatnie, pomiędzy wierszami. Nie miałem sumienia wyciągać kart z pytaniami i znęcać się nad przemiłym małżeństwem, zadając te sformalizowane pytania. Siedziałem tak długo, dopóki Państwo nie zrobili się znużeni moją obecnością. Pan Piotr ziewał co chwilę, w końcu wstał i rozpałił ogień w piecyku. Pora już iść - pomyślałem. Jeszcze szybka wymiana numerów telefonów. Tak kończę moją przygodę w Kuźnicy. Niebywałe... Jeszcze tam wróć!

W drodze powrotnej napotkałem olbrzymią ilość domków drewnianych z eternitem na dachu. Cyk-cyk-cyk: fotografuję. Zahaczyłem też o sklep w stylu „Tante Emma Laden”, przydrożną, w pełni sprawną studnię i już jestem w Topornii. Niesamowicie głodny, ale również szczęśliwy, że dzień był bardzo owocny. Zebrałem chyba z tonę materiałów.

JUSTYNA SCHOLLENBERGER

Uniwersytet Warszawski

Władza (z) papieru – sposoby działania dokumentów pakistańskiej biurokracji

RECENZJA

Matthew Hull (2012). *Government of Paper. The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press

Nie ma nic bardziej gniewliwego nad wszelakie departamenty, pułki, kancelarie – słowem, wszelkiego rodzaju kasty urzędowe. Dziś nawet pierwszy lepszy człowiek prywatny uważa, że w jego osobie obrażone zostało całe społeczeństwo.

Michał Gogol, Szynel

Max Weber w roku 1925 podkreślał ścisły związek między rozwojem państwowego aparatu biurokratycznego a nowoczesnością: „Nowoczesne urzędowanie opiera się na pisanych dokumentach (aktach), zachowywanych w oryginale lub brudnopisie, oraz sztabie niższych urzędników i pisarzy wszelkiego rodzaju” (Weber 2002: 694). Biurokracja jako typ idealny przedstawiony przez Webera zakłada panowanie zasady racjonalności, sprawiedliwości, „odczłowieczenia” zasad, a także całkowite odcięcie urzędników od świata społecznego. Od tej pory poszczególne człony tak zatomizowanej rzeczywistości społecznej łączone są przez użycie pisma – narzędzia racjonalizacji, obiektywizacji i standaryzacji.

W wydanej w 2012 r. książce *Government of Paper. The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan* Matthew Hull bada, w jaki sposób materialny wymiar dokumentów może wpływać na struktury władzy i kształt relacji społecznych w ramach nowoczesności tyleż „spełnionej”, co „późnej”, a na dodatek umieszczonej w kontekście postkolonialnym. Na przykładzie działalności islamabadzkiej Capital Development Authority (CDA), nadzorującej rozbudowę miasta, opisuje funkcjonowanie pakistańskiej biurokracji, która papierową dokumentację nierzadko przedkłada nad stan rzeczywisty. Pokazuje, w jaki sposób w praktyce

użycie papierowych nośników umożliwia „dekonstruowanie” lub rekonstruowanie cech biurokracji Weberowskiej.

Matthew Hull pracuje na Wydziale Antropologii University of Michigan, zajmuje się związkami między reprezentacją, technologią oraz instytucją. Książka *Government of Paper. The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan* zebrała entuzjastyczne recenzje i była dyskutowana na łamach „Hau: Journal of Ethnographic Research” (2013, No. 3C3). *Government of Paper* w wyjątkowo inteligentny sposób łączy rzetelną etnografię i teoretyczną refleksję nad naturą biurokratycznych pism. Hull opiera się przede wszystkim na etnograficznych wywiadach przeprowadzonych pod koniec lat 90. w biurach islamabadzkiej agencji CDA, gdzie mógł analizować bieżące dokumenty oraz pośród składających je mieszkańców.

Wykorzystując teorię aktora-sieci oraz podejście semiotyczne, skupione na materialnym wymiarze znaków, a także na ich relacji ze światem, Hull stawia tezę, że piśmienne formy komunikacji i dokumentacji, jakimi posługuje się pakistańska postkolonialna biurokracja, wyznaczają i kształtują pole możliwych postaw wobec władzy. Tym samym wpływają nie tylko na funkcjonowanie urzędu, ale też na materialny kształt samego miasta. Przykład Islamabadu, miasta zaprojektowanego zgodnie z ideą przestrzennego oddzielenia ośrodków władzy od społeczeństwa, pokazuje, do jakiego stopnia założenia nowoczesnej biurokracji, separującej urzędnika od obywatela, okazują się być wplątane w te same struktury społeczne, które z założenia mają odgórnie regulować.

Dokumenty biurokratyczne są osobliwym przedmiotem analiz – ze swej istoty są „niewidzialne”, pisze Hull, i badacze zbyt często skłonni są traktować je jako interesujące wyłącznie ze względu na rzeczywistość, do której odsyłają. Hull chce, jak sam pisze, zająć się „epistemologicznymi i ontologicznymi problemami związanymi z dokumentami, wypływającymi z rozpoznania relatywnej autonomii przedmiotów” (s. 5)¹. Przyszłość wszelkich przedsięwzięć we wciąż rozszerzającej się metropolii zależy przecież od rządowych planów rozbudowy miasta, map, podań, listów polecających – dokumentów poświadczających stan rzeczy, projektujących go lub mających wyrzucić konkretny skutek na rzeczywistość. Te wszystkie „graficzne artefakty” – jak nazywa je Hull – nie są niewinnymi narzędziami usprawniającymi pracę biurokracji, mimo że właśnie tak są zazwyczaj traktowane: „wytwórcy rządowych dokumentów, podobnie jak naukowcy, roszczą sobie prawo do reprezentowania, nawiązywania bliskiej relacji lub konstytuowania »w świecie« realnych stanów niezależnych od procesów wytwarzania samych dokumentów” (s. 5). Z piśmiennymi formami komunikacji wykorzystywanymi przez biurokrację związane są, pisze Hull, „graficzne ideologie”, a więc zbiory przekonań dotyczących choćby norm funkcjonowania dokumentów, ich wyglądu, prawidłowego ich wypełniania i składania w urzędzie, zazwyczaj wyrażanych niewprost, lecz realizowanych w praktyce (s. 14).

¹ Wszystkie cytaty z recenzowanej publikacji w tłumaczeniu własnym autorki (przyp. red.)

Etnograficzna refleksja Hulla bliska jest antropologii pisma, zakładającej, bardzo skrótowo ujmując, że działanie pisma i piśmiennych artefaktów nie sprowadza się wyłącznie do przekazywania informacji, lecz że aktywnie współtworzą one kulturę i świat społeczny, w którym wyrosły. Najbardziej oczywistym i wykorzystanym w książce punktem odniesienia są klasyczne już analizy Jacka Goody'ego dotyczące wpływu pisma i piśmienności na kształtowanie się ustroju biurokratycznego (Goody 2006, 2011). Analizy Hulla dotyczą jednak *de facto* praktyk piśmiennych, a nie działania medium pisma jako takiego. Pismo interesuje go nie tyle jako nośnik informacji i komunikacji, lecz jako katalizator sytuacji społecznych. Jak to ujmuje Grzegorz Godlewski: „tym, co nadaje [praktykom piśmiennym] charakter kulturowy a nie tylko komunikacyjny, jest przede wszystkim inicjowanie nowych form działania, na wiele różnych sposobów aktywizujących i wykorzystujących możliwości tkwiące w piśmienności tkwiące w piśmienności tworzącej nowy wymiar rzeczywistości kulturowej” (Godlewski 2006: 55). W tej perspektywie badanie materialnego wymiaru piśmiennych nośników pozwala nie tyle na stworzenie klasyfikacji możliwych rodzajów dokumentów, ile na pełne zrekonstruowanie świata doświadczenia danej kultury.

Jak pisze sam Hull, książkę można podzielić na dwie części: trzy pierwsze rozdziały mają oddać ogólny obraz zależności pomiędzy organizacją przestrzenną miasta, mieszkańcami i urzędnikami a dokumentami, które ustanawiają i legitymizują władzę w Islamabadzie, dwa kolejne skupiają się na konkretnych przedsięwzięciach, angażujących sieć relacji między mieszkańcami miasta, urzędnikami, papierem oraz przestrzenią (s. 33).

W pierwszym rozdziale *The Master Plan and Other Documents* Hull przedstawia dzieje samego Islamabadu – miasta zaprojektowanego od podstaw jako nowoczesny ośrodek władzy, oddzielony od podległego jej kraju. Przestrzenne uporządkowanie miało przekładać się na porządek społeczny; wielkość domów i posiadłości w projekcie odzwierciedlać miały status społeczny mieszkańców (s. 53). Hull pokazuje dalej, jaką drogę przechodzi projekt budowy prywatnego domu w zaplanowanym ściśle Islamabadzie, śledząc przy okazji płynne przejście od biurokratycznej relacji: obywatel-władza do prywatnej relacji: klient-usługodawca. Ścisłe uporządkowanie miejskiej przestrzeni i wyglądu budynków jest podważane przez sposób przechowywania projektów w archiwach CDA – okazuje się bowiem, że w założeniu unikalne dla określonego budynku projekty są zeń wynoszone, a następnie powielane.

W drugim rozdziale *Parchis, Petitions and Offices* Hull tropi między innymi linie podziału na to, co oficjalne i to, co prywatne w codziennych praktykach urzędniczych, przede wszystkim na spotkaniach z petentami, które przełamują oficjalny mur pomiędzy urzędem a obywatelem i umożliwiają bezpośredni kontakt z władzą. Badacz analizuje działanie dwóch form pisma: nieoficjalnych *parchi* – wizytówek lub skrawków papieru, wystawionych przez „wplywową osobę” (*powerful supporter*) i zaświadczających o protekcji oraz petycji – oficjalnych środków komunikacji z władzą. *Parchi* znoszą definicyjną obiektywną bezosobowość biurokracji, urzędnik jest bowiem w stanie zrekonstruować sieć

relacji stojących za petentem (s. 81). Pomagają one uzyskać szybki dostęp do danego oficjela i już na wstępie zdefiniować pozycję petenta. Właśnie takiego działania – odesłania do „pozapapierowej” rzeczywistości i ustalenia pozycji w hierarchii społecznej – brakuje oficjalnym petycjom, a więc podstawowym środkiem komunikacji obywatela z władzą. Wokół petycji narasta więc szereg praktyk mających wspomóc ich działanie, związanych z ich pisaniem (a więc układem graficznym, treścią, użytymi zwrotami grzecznościowymi i inwokacjami niekoniecznie związanymi ściśle ze sprawą, wyborem języka: angielskiego lub urdu, pismem ręcznym lub drukiem) i sposobami ich składania (Hull opisuje między innymi powszechną praktykę ogłaszanie tekstu petycji w prasie i zwyczaj wręczania petycji samodzielnie lub poprzez wpływową osobę, tak aby możliwie zawęzić relację z urzędnikami).

W trzecim rozdziale *Files and the Political Economy of Paper* autor skupia się na samych aktach (*files*) – „wole roboczym pakistańskiej biurokracji” (s. 113). Materialność dokumentów Hull traktuje dosłownie, bada je jako przedmioty organizujące przestrzeń wokół siebie: „W przypadku wielu gatunków dokumentów bardziej istotny od tego, czego dotyczą, jest sposób, w jaki, podobnie jak stoły i biurka, rozmieszczają wokół siebie ludzi” (s. 134). Argumentuje, że akta wykształciły u urzędników postawę unikania odpowiedzialności za daną sprawę. Krążą one między wieloma urzędnikami, przez każdego są rozpatrywane, dokumentowane i odsyłane dalej, co w założeniu miało pozwolić na lepszą instytucjonalną kontrolę nad sprawami obywateli, niejako w myśl klasycznych teorii, widzących rolę pisma w biurokracji jako narzędzia kontroli i podtrzymywania hierarchii władzy². Jednak zintensyfikowane urzędnicze praktyki zamiast racjonalnemu uporządkowaniu służą w rzeczywistości rozproszeniu odpowiedzialności i otwierają furtkę nadużyciom.

Przykład pakistański może być ilustracją paradoksów związanych z biurokracją, będącą najsprawniejszą realizacją społecznego kolektywu, który za zadanie stawia sobie kontrolę jednostek (s. 129). Biurokracja pakistańska pozwala, by wykorzystane przez nią graficzne artefakty uniemożliwiały kluczową w tym wypadku możliwość precyzyjnego określenia, kto konkretnie odpowiada, za jaką decyzję. Hull pokazuje, że teczki, które w założeniu mają podlegać formalnym „bezosobowym” strukturom biurokratycznym, w rzeczywistości są „wytworami powiązań społecznych” (*social network artifacts*) (s. 160), a krążąc między urzędnikami, zataczają coraz szersze kręgi, obrastając w kolejne powiązania i kolejne artefakty. Akta funkcjonują raczej w ramach ustalonych społecznie norm niż rygorów urzędowych.

Hull w swych analizach uruchamia podejścia badawcze skupione na materialności, przede wszystkim teorię aktora-sieci Bruno Latoura oraz STS (*Science and Technology Studies*). Pokazuje, w jaki sposób materialne pozaludzkie podmioty – by użyć sformułowania Latoura – biorą aktywny udział w kształtowaniu

² Hull powołuje się m.in. na ustalenia Webera, Goody’ego, Foucaulta – ze świadomością różnic w ich teoriach, wybiera wspólny pogląd na rolę pisma w urzędach władzy (Hull 2012: 114).

rzeczywistości społecznej. Jak pisze francuski socjolog: „Rzeczy poza »determinowaniem« czy służeniem jako »horyzont ludzkiego działania«, mogą je autoryzować, zachęcać do niego, sugerować mu je, wpływać na nie, powstrzymywać je, umożliwiać jego wykonanie, zabraniać go (...)” (Latour 2010: 101). Graficzne artefakty są projektowane zgodnie z intencjami rządzących i jednocześnie wymykają się spod ich kontroli. „Wygrywa” ta strona, która w porę rozpozna naturę i możliwości danego gatunku piśmiennego – mapy, petycji, listu – i wykorzysta je na swoją korzyść.

Ostatnie dwa rozdziały skupiają się na działaniu konkretnych gatunków dokumentów: listów i map. Jak zauważyła Béatrice Fraenkel, Hull w pełni wykorzystuje krytyczny potencjał etnograficznej pracy terenowej, by w przekonujący sposób dekonstruować teoretyczne założenia, choćby te dotyczące władzy (Fraenkel 2013: 432). W czwartym rozdziale *The Expropriation of Land and the Misappropriation of Lists* opisuje proces wywłaszczania mieszkańców terenów, które mają zostać zajęte przez rozbudowującą się metropolię. Dowodzi, że nie występuje tu tradycyjna dychotomia dominacji i oporu. Strony konfliktu nie są bowiem jasno zdefiniowane zgodnie z podziałem na mieszkańców i urzędników. Wywłaszczani przechwytyują produkcję i obrót dokumentów, na podstawie których odbywa się wywłaszczenie i wypłata rekompensat za utraconą ziemię. Wokół rekompensat, list, na podstawie których są przyznawane, map rozbudowy miasta, ziemi, którą należy zgodnie z nimi oddać, tworzą się sieci mieszkańców, polityków i urzędników, wykraczające poza oficjalne struktury.

W piątym rozdziale *Maps, Mosques and Maslaks* na przykładzie konfliktu pomiędzy nielegalnie stawiającymi swoje meczety drobnymi sektami (*maslaks*) autor opisuje, w jaki sposób działa i jest wykorzystywana mapa, która ma służyć kontrolowaniu i projektowaniu przestrzeni miasta. Pokazuje, że budowniczy nielegalnych meczetów z powodzeniem wykorzystują mapę jako konkretny przedmiot, który można zachować i na jego podstawie działać w rzeczywistej przestrzeni miasta: „Urzednicy CDA zazwyczaj odnoszą mapy do innych graficznych artefaktów. Grupy stawiające meczety odnoszą je wprost do zabudowywanego otoczenia. Zgodnie z planem osiedlają się na dziko (...)” (s. 241).

Opisywana w *Government of Paper* biurokracja nie jest ani przejrzysta ani obiektywna, prawdopodobnie nie nazwalibyśmy jej sprawiedliwą, a raczej skorumpowaną i niemal nieracjonalnie przywiązaną do tego, co „na papierze”. Przykład pakistański w ostatecznym rozrachunku pozwala jednak jaskrawiej pokazać sposób działania dokumentów funkcjonujących w ramach nowoczesnej biurokracji. W konkluzji Hull stawia tezę, że dokumentacja cyfrowa, mająca w założeniu zagwarantować ostateczną przejrzystość procedur urzędniczych, tak samo jak papierowe dokumenty „sprowokuje niespodziewane formy partycypacji spoza biura” (s. 257). Autor pokazuje płynność granic pomiędzy władzą a społeczeństwem, tym, co realne, i tym, co konstruowane, między przejrzystymi procedurami a korupcją. Jednocześnie oferuje rzetelną metodę traktowania materialnych artefaktów jako równoprawnych aktorów społecznych, pokazuje, że do pewnego stopnia działają samodzielnie, są w stanie prowokować nowe relacje

społeczne, a nie tylko funkcjonować w ich zakresie. Postulowana i dowodzona w toku argumentacji sprawczość przedmiotów, traktowanych jako pozaludzkie podmioty, daje świeże spojrzenie na funkcjonowanie współczesnych struktur biurokratycznej władzy. Hull podejmuje dialog z takimi klasykami teorii władzy, jak Weber, Foucault czy de Certeau i wykazuje, że badany przez niego ustrój biurokratyczny jest w stanie rzucić nowe światło na problem relacji władza-społeczeństwo.

Interesujące wydaje się pytanie, na ile ustalenia Hulla faktycznie można przenieść w inny kontekst aniżeli ten przezeń analizowany. Autor stawia tezę o przedłużonym wpływie brytyjskich kolonialnych piśmiennych praktyk na współczesne urządzenie państw postkolonialnych i pokazuje, jak „na nowe sposoby praktyki kolonialne działają w erze postkolonialnej” (s. 6). Pismo, jako potwierdzenie zawieranych na odległość umów z handlowymi partnerami, było kluczowe dla brytyjskiej English East India Company, początkowo nadzorującej handel, a później ustanawiającej rządy w Indiach (s. 7). Jedynie w dokumencie, a nie w ulotnym słowie niedającego się skontrolować człowieka, można było pokładać zaufanie. Ta „fetyszyzacja” dokumentu i jego konkretnych form przetrwała w ustrojach biurokratycznych państw postkolonialnych.

Katherine Verdery, zajmująca się polityczną transformacją państw postsocjalistycznych, w swoim komentarzu do *Government of Paper* zastanawia się, czy opisane przez niego praktyki skupione wokół graficznych artefaktów są charakterystyczne wyłącznie dla biurokracji byłych kolonii brytyjskich, czy też dla biurokracji postkolonialnych w ogóle (Verdery 2013). Zauważa, że metodologia autora mogłaby być przydatna choćby przy badaniu akt rumuńskiej tajnej policji (Securitate). Ten trop wydaje się szczególnie pociągający w kontekście naszych rodzimych papierowych „teczek” archiwum Urzędu Bezpieczeństwa, składowanych teraz w archiwach IPN. O ile bowiem polska biurokracja, sprzęgnięta z biurokratyczną potęgą Unii Europejskiej, działa w sposób nieporównanie mniej ekscytujący niż pakistańska, to te relikty biurokracji minionego ustroju proszą się o etnograficzną analizę w duchu Hulla. Polityczna dyskusja, jeśli się nad tym zastanowić, rozpoznaje w nich przecież materialne graficzne artefakty – toczy się wokół ich ujawniania, wynoszenia (swoją drogą, czym różniłoby się wyniesienie papierowej teczki od wycieku cyfrowych danych?), interpretowania ich zawartości, ustalania autorstwa akt, ustalania relacji spisanych sprawozdań do rzeczywistych wydarzeń. Kolejny konflikt dotyczy gry ujawniania i tajności teczek – poprzednia władza treść teczek utajniała, teraz się ją ujawnia, społeczeństwo przechwytuje akta niegdyś zarezerwowane wyłącznie dla oficjeli. Może mogłoby okazać się, że papierowe teczki, właśnie ze względu na ich mobilność, cechującą opisywane przez Hulla biurokratyczne nośniki, same z siebie prowokują część praktyk z nimi związanych.

Siła *Government of Paper* tkwi w szerokiej interpretacji graficznych artefaktów, które nie dość „dopilnowane” przez urząd, obrastają w niezaplanowane, społeczne praktyki ich wykorzystania i wypaczają działania instytucji, której są podstawą. To pozwala na bardzo ciekawą interpretację nowoczesnej biurokracji

zarazem rządzącej i rządzonej „papierem”, czyli piśmiennymi nośnikami. W odpowiednich warunkach pismo zamiast jako narzędzie racjonalizacji i obiektywizacji może zostać użyte po prostu jak narzędzie, które można chwycić i wykorzystać na własny użytek.

Literatura

- Fraenkel, B. (2013). On signatures and traces. Trans. G. Godbout. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 431–434.
- Godlewski, G. (2010). *Antropologia pisma: nowe obszary*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. (2006). *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*. Przeł. G. Godlewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. (2011) *Poskromienie myśli nieoswojonej*. Przeł. M. Szuster, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hull, M.S. (2012). *Government of Paper. The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Universitas.
- Verdery, K. (2013). Matthew Hull and the ethnographies of the state. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 407–410.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Przeł. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

MARCIN GOŁĄB

Uniwersytet Warszawski

Tony papierów, tomy analiz. O biedzie, urzędnikach i biurokracji w Indiach

RECENZJA

Akhil Gupta (2012). *Red Tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Durham and London: Duke University Press

Przytoczone w tytule recenzji słowa, pochodzące z popularnej polskiej piosenki, stanowią metonimię biurokracji. W języku angielskim w podobny sposób funkcjonuje określenie *red tape*, czyli dosłownie: czerwona taśma. Idiom ten oznacza biurokrację w znaczeniu nagromadzenia dużej liczby dokumentów koniecznych do załatwienia danej sprawy, ale również rozumianą jako rygorystyczne przywiązanie do treści przepisów i formalnych zasad postępowania. Akhil Gupta zaledwie dwukrotnie na kartach swej książki odnosi się do wspomnianego, zawartego w jej tytule sformułowania. Po raz pierwszy, kiedy wyjaśnia jego pochodzenie, po raz drugi, zwracając się, że uważał obecne w języku angielskim wyrażenie *to cut through red tape* (co można tłumaczyć dosłownie jako: przeciąć czerwoną taśmę) wyłącznie za przenośnię (po polsku wyrażenie oznaczałoby: ograniczenie zbędnych formalności). Sytuacja zmieniła się, gdy badacz zaczął zajmować się dokumentami wytworzonymi przez administrację niższego szczebla w indyjskiej prowincji północnej Uttar Pradesh. Czerwona taśma, wykorzystywana w angielskich urzędach do obwiązywania plików dokumentów, żeby trzymać je razem (odpowiednik teczki lub skoroszytu), objawiła się w znacznej liczbie. W Indiach jest to bezpośrednio dziedzictwo epoki kolonialnej, bowiem liczne praktyki angielskich archiwistów zostały przeniesione do przestrzeni lokalnych archiwów. Świadczy o tym nie tylko wykorzystywanie czerwonej taśmy, ale szereg praktyk, takich jak zasada mówiąca o tym, że formularze wypełnia się w trzech kopiach.

Akhil Gupta zajmuje się antropologią państwa oraz antropologią rozwoju, jest badaczem przyglądającym się zagadnieniom postkolonialnym, w Polsce mało popularnym, znanym przede wszystkim jako współautor (razem z Jamesem

Fergusonem) wydanego oryginalnie w 1992 r. eseju *Poza kulturę: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy* (Gupta i Ferguson 2006). Patrząc przez pryzmat biografii na jego zainteresowania badawcze, warto podkreślić, że urodzony w Indiach, a studiujący i pracujący w USA, naukowiec pierwszy dyplom uzyskał w Massachusetts Institute of Technology na kierunku inżynieria mechaniczna. Gupta nie należy do autorów publikujących często, jednak jego prace są przemyślane i oryginalne, tak jak jego wcześniejsza, pierwsza monografia, poświęcona indyjskiej prowincji pt. *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India* (Gupta 1997), a także współredagowany przez Gupta tom *The Anthropology of the State. A Reader* (Sharma i Gupta 2006), który może stanowić wartościowe uzupełnienie recenzowanej pracy, zawiera bowiem klasyczne teksty teoretyków badań nad państwem, takich jak Max Weber, Louis Althusser i Michel Foucault, a także prace współczesnych etnografów, skupione wokół kategorii m.in. biurokracji, rozwoju, obywatelstwa i przemocy.

Praca *Red tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India* została podzielona na cztery zasadnicze części – część wprowadzającą, część poświęconą korupcji (*Corruption*), część poświęconą wypisywaniu czy właściwie pisaniu (*Inscription*), część poświęconą kwestii „urządzania” (*Governmentality*; polskie tłumaczenie terminu Michela Foucaulta za Michałem Hererem – Foucault 2010: 13, fr. *Gouvernementalité*, w innym polskim przekładzie: „rządomyślność”) oraz krótki epilog podsumowujący wywód Gupty.

W kontekście sygnalizowanych w podtytule pracy zjawisk: biurokracji, przemocy strukturalnej i biedy, kolor czerwony nasuwa dodatkowe skojarzenia, alarmuje i budzi niepokój czytelnika. We wprowadzeniu autor nie kryje bowiem, że głównym celem jego analizy jest przyjrzenie się sytuacji najuboższych mieszkańców Indii w kontekście działań postkolonialnego państwa. Chociaż, żyjąc w Europie, często narzekamy, czy to zakładając działalność gospodarczą, czy załatwiając nieskomplikowane sprawy w urzędzie, na nadmiar koniecznych do uzupełnienia formularzy i pism, to w przekonaniu Gupty indyjska biurokracja ma zupełnie inny charakter, ponieważ sposób jej funkcjonowania decyduje o życiu i śmierci najuboższych obywateli. Celem przyświecającym Guptcie jest pokazanie, w jaki sposób panujący w Indiach porządek społeczno-prawny i ekonomiczny przyczynia się do śmierci najuboższych, powodowanej przede wszystkim głodem i chorobami. Dzieje się tak wbrew oficjalnym narracjom, głoszącym, że modernizacja i liberalizacja prowadzi do dynamicznego poprawiania się wskaźników świadczących o poziomie życia. Głównym grzechem indyjskiego systemu politycznego nie jest bowiem – w przekonaniu autora – niechęć rządzących do pomocy najsłabszym obywatelom, ale – co Gupta pokazuje w oparciu o materiał zgromadzony w czasie badań terenowych – arbitralność i akcydentalność tej pomocy.

W dalszej części wprowadzenia autor proponuje wykorzystanie terminologii zaproponowanej przez dwóch teoretyków państwowości: Michela Foucaulta – oraz Giorgio Agambena. Do sposobu definiowania przez nich kwestii biopolityki i biowładzy, a także *homo sacer*, nagiego życia i suwerennej władzy Gupta wnosi

pewne modyfikacje, ponieważ jego zdaniem obaj autorzy, myśląc o państwie, odnosili się do modelu silnego, scentralizowanego państwa narodowego, o którym trudno mówić w przypadku współczesnych Indii. Jednak najistotniejsze znaczenie dla rozważań Gupty ma pojęcie „przemocy strukturalnej”, które zaczerpnął on z przyczynkowego artykułu norweskiego matematyka i socjologa Johana Galtunga, opublikowanego pod koniec lat 60. XX wieku. Do analizy badanych przez Akhila Guptę zjawisk nie pasowała definicja przemocy zaproponowana przez Maxa Webera przy okazji definiowania państwa jako instytucji mającej monopol na przemoc wewnątrz danego terytorium (przemoc rozumianą jako bezpośredni akt siły wyrządzający fizyczne szkody innej osobie). Badaczowi zależało bowiem na uchwyceniu takich zjawisk, które obejmowałyby krzywdy wyrządzane poprzez zaniechanie lub niedolne działanie urzędników i władz państwowych, a także niewydolność całego systemu politycznego, a zarazem niemożliwe byłoby wskazanie i zidentyfikowanie jednego sprawcy takiego działania. Inspirację znalazł w definicji Galtunga, którą rozwinął, wyjaśniając, że przemoc strukturalna ma miejsce „w każdej sytuacji, w której ludzie nie mogą w pełni rozwinąć swoich zdolności i wykorzystać swoich możliwości, i prawie zawsze, kiedy nie są w stanie czegoś zrobić w takim samym stopniu jak inni” (s. 20). Owa definicja może wydawać się dyskusyjna, podobnie jak twierdzenia o nią oparte, ale sprawdza się również w polskim kontekście. Filip Springer, autor popularnych obecnie w Polsce reportaży, sugerował w jednym z nich (2013: 7, 243), że niskie kompetencje Polaków (na tle Europy) w ocenie wartości estetycznej architektury i sztuki są pochodną zbyt małej liczby godzin lekcji plastyki w programie szkolnym. Ów niedobór jest przykładem przemocy strukturalnej w rozumieniu Gupty, który pyta w swojej pracy o źródła tego rodzaju przemocy – na co dzień niewidzialnej, opartej na biurokratycznych procedurach, które badacz wyraźnie rozdziela – wypominając łatwe ich wpisywanie w tę klasyfikację – od katastrof naturalnych.

Na przykładach zebranych podczas badań terenowych Gupta pokazuje, w jaki sposób pojęcie państwa wśród najgorzej sytuowanych obywateli Indii kształtuje się na podstawie kontaktu z urzędnikami, a także poprzez obrazy oparte o informacje przekazywane przez media. Wskazuje, że państwo w ich wyobrażeniach nie istnieje jako zwarty i scentralizowany aparat władzy, ale składowa wielu obrazów. Gupta postuluje, żeby badać państwowość nie tylko przez spektakularne, jednorazowe wydarzenia (także w kontekście przemocy – jednorazowej i bezpośredniej), ale przez refleksję nad codziennymi praktykami i nad przemocą strukturalną.

Namysł nad istotą państwa antropolog rozwija w drugiej części książki (*Corruption*), w której koncentruje się na badaniu zjawiska korupcji i jego wpływu na sytuację najuboższych, zaznaczając na wstępie, że tym, co go interesuje, nie jest sama obecność i ocena tego zjawiska. Na przykładzie korupcji Gupta wskazuje na wielość obrazów państwa, które utożsamiane jest w głowach mieszkańców indyjskiej wsi zarówno ze skorumpowanymi urzędnikami niższego szczebla, widywanymi okazjonalnie urzędnikami średniego szczebla, jak i z władzami

centralnymi. Następnie badacz opisuje szereg problemów metodologicznych związanych z taką wizją państwowości, a także – na podstawie własnych badań, popularnej w latach 50. i 90. powieści, a także badań etnograficznych z lat 50. – omawia różne typy narracji dotyczących korupcji, pokazując również różne historyczne modele rozwoju indyjskiej wsi. Gupta wskazuje, że podtrzymywanie nierówności między urzędnikami a ludnością wsi może sprzyjać korupcji, jednak przekazanie kompetencji w podziale środków pochodzących z budżetu centralnego ze szczebla urzędniczego na szczebel konkretnej jednostki administracyjnej – wioski, z jej naczelnikiem, wybieranym przez ludzi, nie musi powodować, że większa część środków, we wcześniejszej sytuacji zabieranych częściowo przez skorumpowanych urzędników, trafi do tych, dla których środki te przeznaczono, ponieważ inna grupa będzie beneficjentem zmiany przeprowadzonej na szczeblu centralnym.

W trzeciej części pracy zatytułowanej *Inscription* Gupta, poruszając wątek piśmienności, czy właściwie produkcji dokumentów, proponuje perspektywę, która stanowi niezwykle interesujący przyczynek do relacji pisma i biowładzy. Autor twierdzi, że działalność urzędników niemal każdego szczebla nie tyle opiera się na wytwarzaniu dokumentów pisanych, co jest wytwarzaniem dokumentów pisanych. Tworzenie dokumentu poprzedza wykonywanie czynności (np. wizytacji), towarzyszy jej i następuje po niej. Taka sytuacja ma uzasadnienie praktyczne, bowiem urzędnika może spotkać rutynowa wizytacja przełożonego, a dokument jest w uniwersum biura jedynym dowodem wykonywanej pracy. Jeżeli jakaś instytucja nie generuje dokumentów, na przykład raportów ze spotkań kierownictwa, uznawana jest za nie działającą. Przekonanie to autor zilustrował historią o niewiedzy jednego z urzędników, który nie wysyłał do przełożonych sprawozdań ze spotkań, na których nie zapadły istotne decyzje. Jego koledzy, zirytowani nieco sytuacją, w której przez jakiś czas spotykali się niejako nieoficjalnie, ponieważ bez odpowiedniego dokumentu ich spotkanie nie było ważne, powiedzieli mu, żeby – jeśli nie ma czego zapisać – napisał cokolwiek (co Gupta w języku angielskim ujął jako *let the train run on paper*).

Następnie badacz wymienia szereg gatunków biurowych, takich jak: formularze, sprawozdania, raporty, podania, skargi i statystyki. Sądzę, że warto przytoczyć jego analizę dotyczącą ostatniego z wymienionych rodzajów dokumentów. Zjawisko kierowania państwem na podstawie raportów i statystyk jest bowiem jednym z istotnych punktów rozważań Gupty, który pokazuje, jak bardzo zwodnicze może być podejmowanie przez władze (nie tylko Indii) na najwyższym szczeblu decyzji w oparciu o abstrakcyjne wskaźniki. Zdaniem Gupty owe statystyki służą w biurokratycznej praktyce do tworzenia narracji, które powodują, iż wydawane na ich podstawie decyzje noszą znamiona arbitralności. By jednak udowodnić ową arbitralność, przede wszystkim wskazuje, w jakich warunkach powstają statystyki. Często pierwsze dane pochodzą z formularzy wypełnianych przez osoby nie w pełni piśmienne, w dodatku nie zawsze świadome, jakie informacje zostaną przekazane dalej, nie zawsze też podające – świadomie lub nie – prawdziwe informacje. Dane zebrane na podstawie

formularzy przetwarzane są w indeksy, które trafiają do urzędników wyższego szczebla. Tam na podstawie indeksów sporządza się narrację w postaci raportu, a kilka raportów z analogicznych instytucji ponownie przekształca się w nową, ogólniejszą narrację. Na samej górze urzędniczej drabiny, na podstawie w ten sposób zestawionych danych, podejmuje się decyzje, które mają przełożenie na los najuboższych, nie mają jednak – zdaniem indyjskiego antropologa – zbyt wiele wspólnego z ich realną sytuacją.

Badając kwestię niepiśmiennych lub ograniczonych w tym zakresie mieszkańców wsi, Gupta zauważył, że chociaż edukacja i umiejętność pisania przekładają się na kapitał symboliczny, którym jednostka dysponuje w relacjach z biurokratyczną władzą, to nierówność wzajemnych relacji nie musi wynikać z faktu, iż ktoś nie jest w stanie wytworzyć potrzebnego dokumentu. Tę przeszkodę można, również w warunkach indyjskiej prowincji, ominąć, zatrudniając osobę piszącą – swego czasu o ciekawym przypadku piśmiennych pośredników pisała Laura Ahern w kontekście listów miłosnych w Nepalu (Ahern 2013: 151–153).

Czwarta część książki (*Governmentality*) poświęcona została porównaniu dwóch programów pomocowych. Jednego, wprowadzonego kilkanaście lat przed okresem liberalizacji, nazywanego Integrated Child Development Services (w skrócie ICDS), drugiego uruchomionego u progu nowej ery stosunków gospodarczych, w 1989 r., pod nazwą Mahila Samakhya Programme. Gupta uargumentował wybór tych właśnie programów do porównania w sposób dwojaki: z jednej strony wskazał na to, że mają służyć pomocy najslabszym, kobietom i dzieciom, z drugiej – każdy z nich ma zupełnie inny charakter: pierwszy zapewnia doraźną i namacalną pomoc, drugi ma służyć aktywizacji kobiet, nie dając konkretnych, namacalnych korzyści materialnych. Nie wikłając się w ideologiczne zawilości neoliberalizmu, badacz starał się na przykładzie założeń i realizacji założeń owych programów pokazać, w jaki sposób na kondycję najuboższych wpływa nowa sytuacja gospodarcza. Paradoksalnie okazało się, że zarówno w przypadku pierwszego, jak i drugiego programu natrafić można na podobnego rodzaju przeszkody, które uniemożliwiają dotarcie pomocy do osób jej potrzebujących.

Wywód Gupty jest niezwykle przejrzysty, zrozumiały i systematyczny, a co ważniejsze, niemal każde zagadnienie teoretyczne zostaje poprzedzone lub poparte obszernym przykładem praktycznym, stanowiącym zazwyczaj scenę zaobserwowaną podczas badań terenowych, rzadziej materiał zaczerpnięty z literatury lub odniesienie do prac innych etnografów. Nie ulega wątpliwości, że badania terenowe są najcenniejszym i najobszerniejszym – chociaż nie jedynym – źródłem wykorzystywanym przez Guptę. Polegały one na towarzyszeniu urzędnikom państwowym niższego szczebla w ich codziennej pracy, chociaż, jak sam określił to autor, obserwował on „codzienne praktyki państwowej biurokracji” (s. 33), a nie konkretną grupę społeczną. Antropolog opisuje m.in.: sytuację wizytacji – wraz z inżynierami z urzędu niskiego szczebla – infrastruktury budowanej w ramach jednego z programów pomocowych; obserwację urzędników podczas zbierania podań o przyjęcie do obozu dla osób w podeszłym wieku; udział wraz

z urzędniczką w kontroli działalności centrum Anganwadi, czyli ochronki dla dzieci, w jednej z wioski; a także udział w naradzie urzędników z różnych departamentów. W tym miejscu należy dodać, że chcąc nie chcąc, Gupta opisuje przede wszystkim życie na obszarach wiejskich (choć za najuboższych uznaje także ludzi z niskich kast, podkreślając, że spotyka się na indyjskiej wsi mających, niepiśmiennych rolników), chociaż warto zauważyć, że niejako na marginesie rozważań zostaje sportretowana jeszcze inna, niezwykle wpływowa grupa społeczna – urzędnicy państwowi, których odrębność podkreślana jest w ich zachowaniu i postępowaniu.

Fragmety książki zawierające relacje z badań oddziałują na wyobraźnię czytelnika, a ważniejsze lub wieloznaczne wypowiedzi badanych osób cytowane są również w postaci transkrypcji oryginalnej wypowiedzi, dlatego od strony formalnej nic tym materiałom nie można zarzucić. Jednak dla czytelnika wydanej w 2012 r. pracy, traktującej o współczesnych Indiach, nieco konfundujące może być to, że badania Gupty przeprowadzone zostały na początku lat 90. (zapewne podczas zbierania materiałów do jego pierwszej książki, traktującej o kulturze wsi). Autor nie ukrywa tego faktu, ale też nie określa jednoznacznie, jaki okres w historii Indii obejmuje jego praca. Co prawda na wstępie autor zastrzega, że badania rozpoczął w okresie, kiedy ministrem finansów w rządzie P.V. Narsimha Rao został Manmohan Singh (było to w roku 1991), co wiązało się z wejściem w okres liberalizacji i nieustającego wzrostu gospodarczego, jednak nie określa, kiedy dokładnie badania zostały zakończone. W ostatniej części, w której odnosi się do dwóch programów pomocowych, pisząc o współczesnych (po roku 2000) Indiach, Gupta opiera się na danych zebranych do wydanej w 2008 r. pracy Anu Sharmy. Książkę Gupty należy traktować więc jako studium dotyczące pewnej sytuacji historycznej, a co za tym idzie – również konkretnej sytuacji medialnej. Ponieważ wnioski wynikające z badań Gupty są często sprzeczne z antropologiczną intuicją, nie warto domyślać się, w jaki sposób współczesne wynalazki zmieniły zarówno pracę indyjskiego urzędnika, jak i życie ubogich mieszkańców Indii. Nie twierdzą, że zachodzące przemiany negują twierdzenia Gupty wynikające z empirycznych badań, ale sądzę, że istnieje paląca potrzeba przeprowadzenia kolejnej ich odsłony, między innymi w świetle doniesień o darmowym, ograniczonym do konkretnych stron Internecie dla najuboższych mieszkańców Indii, który został zakazany przez rząd w Delhi (The Verge 2016), ponieważ naruszał zasadę neutralności sieci, a także o smartfonach subsydjowanych przez indyjski rząd, sprzedawanych w cenie taniego, polskiego obiadu (TVP.info 2016), które być może mogłyby stać się źródłem nowych analiz, zapewne nie mniej przejmujących. Trudno jednak twierdzić, że nic się nie zmieniło, bo chociaż być może skala zmian była zupełnie inna, to dzisiejsza Polska znacząco różni się od tej z czasów, gdy Leszek Balcerowicz po raz pierwszy obejmował posadę ministra finansów.

Wychodząc od krytyki przekonania Claude'a Lévi-Straussa o tym, że pismo decyduje o politycznej dominacji, pokazuje Gupta, że twierdzenie takie nie ma bezpośredniego przełożenia na sytuację niepiśmiennych obywateli, ponieważ

sytuacja w Indiach jest zdecydowanie bardziej złożona. Przede wszystkim Gupta postuluje, by mówiąc o najuboższych i najgorzej wyedukowanych warstwach ludności, używać terminu „piśmienność ograniczona” (*restricted literacy*), zaczerpniętego z prac Jacka Goody’ego. Na pewno jest to termin wygodny, chociaż, jak twierdzą badacze piśmienności, został on szybko zarzucony w badaniach nad pismem – dziś raczej piśmienność uważa się za pewien typ idealny, a w praktyce badawczej mówi się o wielu różnych „piśmiennościach” (Godlewski 2008: 181–183). Brak precyzji w tym względzie wynika z faktu, że Akhil Gupta nie jest badaczem piśmienności, ale etnografem, który również kwestię piśmienności bada w działaniu, co nie pomniejsza wartości jego analizy. Należy bowiem na wspomnianym przykładzie podkreślić, że metodologiczne pomysły Gupty mogą wydawać się niejednokrotnie kontrowersyjne, ale wrażliwość, z jaką obserwuje on praktyki badanie ludności, rekompensuje owe niedobory. Nie badał on dokumentów wytwarzanych przez administrację państwową, ale śledził, jak postępują ludzie w obliczu pisma. To w oparciu o obserwację pracy urzędników niższego szczebla, takich jak Asha Agarwal, urzędniczka kierująca programem ICDS (Integrated Child Development Services) w mieście Mandi, położonym w zachodnich Himalajach, pokazał, że to nie ograniczona piśmienność jest przyczyną, dla której ubodzy mieszkańcy prowincji niezwykle rzadko składają piśmienne skargi na działania władz, ale różnica kapitałów kulturowych, która przekłada się na brak orientacji w zawłościach postępowania administracyjnego, a także strach przed uwikłaniem się w relacje z administracją. Ponieważ w świetle jego wyводу to, co niezapisane, niejako nie istnieje dla władz państwowych, brak pisemnej reakcji mieszkańców wsi na nadużycia lokalnych władz przekłada się na pogarszanie ich sytuacji.

Gupta kwestionuje przekonanie o tym, że piśmienność decyduje o politycznej dominacji, pokazując jednocześnie, że obserwowane przez urzędników traktowanie przez osoby niepiśmienne dokumentów niczym magicznych artefaktów podobne jest do praktyki samych urzędników, którzy z taką samą nabożną czy magiczną czcią odnoszą się do tytułów naukowych. Chociaż Gupta nie wyraża tego *explicite*, można przypuszczać, że w myśl swoich wcześniejszych ustaleń zgodziłby się z twierdzeniem, że na różnych poziomach urzędniczej hierarchii taka sama wiara dotyczy magii statystyk i wskaźników, które pozwalają podejmować istotne decyzji urzędnikom na wyższych szczeblach hierarchii.

Bardzo wiele zjawisk, które opisuje Gupta, wydaje się warte rozwinięcia w toku dalszych badań, nie tylko w Indiach, dlatego jestem pewien, że jego praca – niezwykle interesująca jako studium przypadku – może być nie tylko inspiracją, ale wartościową wskazówką dla polskich antropologów (a także historyków, kulturoznawców i badaczy piśmienności). Nie istnieją bowiem prace, które badałyby relacje zerwania i ciągłości między urzędowymi, biurokratycznymi praktykami w Polsce Ludowej oraz obecnie, w gospodarce neoliberalnej, a przecież w historii przemian gospodarczych w obu krajach dostrzec można pewne analogie. Chociaż na pierwszy rzut oka może wydawać się, że problemy poruszane przez amerykańskiego uczonego są odległe od naszych, gdyż chociażby liczba

osób żyjących poniżej progu ubóstwa nie osiąga tak kolosalnych rozmiarów jak w Indiach, to być może Gupta podsuwa nam odpowiedź, w jaki sposób antropolog może reagować na alarmujące raporty o głodujących w Polsce dzieciach. Żyjąc w kulturze pisma – nie tylko liter, ale również liczb – zapominamy, że za tymi danymi stoi rzeczywistość znacznie bardziej złożona, niż wydaje się na pierwszy rzut oka. Autor *Red tape* podpowiada, w jaki sposób można patrzeć na współczesne państwa, ale nie daje uniwersalnej formy pasującej do wszystkich nowoczesnych państwowości.

Studium Gupty znakomicie uzupełnia badania dotyczące współczesnego pojmowania państwa, narodu, podległości i dominacji. Mimo że konstatacje antropologa biurokracji nie należą do optymistycznych, są warte uwagi ze względu na możliwości, jakie otwiera zaproponowane przez niego ujęcie. Pozostaje mieć nadzieję, że prace tego badacza doczekają się wreszcie tłumaczeń na język polski, a jedną z pierwszych będzie właśnie książka *Red Tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*.

Literatura

- Ahern, L.M. (2013). *Antropologia lingwistyczna. Wprowadzenie*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Foucault, M. (2010). *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Przeł. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Godlewski, G. (2008). *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gupta, A. (1997). *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham and London: Duke University Press.
- Gupta, A., Ferguson, J. (2006). Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy. Przeł. J. Giebułtowski. W: M. Kempny, E. Nowicka, *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 267–283). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sharma, A., Gupta, A. (2006). *The Anthropology of the State. A Reader*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Springer, F. (2013). *Wanna z kolumnadą. Reportaże o polskiej przestrzeni*. Wołowiec: Czarne.

Źródła internetowe

- The Verge, <http://www.theverge.com/2016/2/8/10913398/free-basics-india-regulator-ruling> [dostęp dnia: 10.03.2016].
- TVP.info, <http://www.tvp.info/24074724/brzydki-ale-tani-indie-wypuscily-smartfona-za-15-zl> [dostęp dnia: 10.03.2016].

AGATA AGNIESZKA KONCZAL

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

W cieniu Białowieskiej Puszczy Studium z antropologii ekologicznej

RECENZJA

Eunice L. Blavascunas (2008). *The peasant and communist past in the making of an ecological region: Podlasie, Poland* (doctoral dissertation). Santa Cruz: University of California, ss. 337.

„I arrived in 1995 thinking I would advance my training as a biologist and left Poland with the desire to be a social scientist. The politics of nature conservation were a compelling story unto themselves, a story that could not be told in the same way if I had pursued graduate training in biology”

(s. 23)

Eunice L. Blavascunas, amerykańska antropolożka, która na dwadzieścia miesięcy zapuściła się w ostępy Puszczy Białowieskiej, dostarcza nowego spojrzenia na kwestie polityki ekologicznej, roli komunistycznej przeszłości i wzajemnej interakcji różnych grup aktorów społecznych w Polsce. Wprawnie prezentuje czytelnikowi, jak wszystkie one spletają się w jedną całość i biorą udział w tworzeniu tego, co na mapach jawi się jako ekologiczny region Podlasie. Omawiana rozprawa doktorska łączy mocno ugruntowane doświadczenia terenowe i pogłębioną refleksję, podparte solidną teorią i literaturą antropologiczną. Autorka odsłania to, jak złożone jest tło gorącej dyskusji na temat zachowania i ochrony „ostatniej puszczy Europy”, a tym samym pokazuje mechanizmy oraz charakter polityki ekologicznej w krajach postsocjalistycznych.

Blavascunas obecnie związana jest z Whithman College, Anthropology and Environmental Studies. Wcześniej afiliowana była przy Wydziale Antropologii University of Main i przy College of the Atlantic, a dokładniej przy jego wydziale zajmującym się ekologią człowieka. Ma interdyscyplinarne wykształcenie, co widać także w jej rozprawie doktorskiej. Zanim uzyskała tytuł magistra antropologii (2003), studiowała nauki o środowisku i geografii kulturową na the Evergreen

State College i University of Texas at Austin. Swój doktorat, który jest przedmiotem tej recenzji, obroniła w czerwcu 2008 r., pod opieką S. Ravi Rajana. Obok zagadnień z zakresu ekologii politycznej, studiów nad postsocjalizmem, antropologią środowiskową zajmuje się także m.in. granicą i pograniczem, kwestiami relacji człowiek–zwierzę, nurtem STS oraz kwestiami zrównoważenia.

Słowa klucze, wokół których zbudowana jest powyższa praca, to: przeszłość (*past*), rozwój (*progress*) i natura (*nature*). Przewijają się one w różnych konfiguracjach, po to, aby połączone z etnograficzną perspektywą pozwoliły pokazać „jak postsocjalistyczne projekty zakładające ochronę walorów przyrodniczych i kulturowych na Podlasiu, współdziałają z i są wykorzystywane przez wiejskich aktorów, ale równocześnie jak są zakłócane przez aspekty związane z polskim rolnictwem i komunistyczną przeszłością” (s. 3)¹. Ekologia i związane z nią przedsięwzięcia, projekty, często finansowane i wdrażane przez zewnętrzne jednostki, jawią się na Podlasiu jako nowy sposób na to, by wreszcie osiągnąć nowoczesność; jako szansa na dogonienie Europy, ale także reszty kraju. To właśnie ona ma pomóc rozprawić się z przeszłością i uczynić z tej drugiej element pozaczasowy, znaturalizowany i zneutralizowany. Jednak problem z przeszłością Podlasia, jak próbuje pokazać to amerykańska antropolożka, polega na tym, że nie ma jednej przeszłości, którą można przerobić, zaadaptować do aktualnych potrzeb i wykorzystać: „Żadna, pojedyncza, partykularna przeszłość nie może być przedstawiana jako źródło problemów w polityce ochrony”. I dalej: „Wiele sprzecznych i rywalizujących przeszłości krzyżuje się w procesie tworzenia regionu ekologicznego, jednak łączy je fakt, że pozostawiają polski naród i Podlasie dokładniejsze, wyraźniejsze, w ramach w pewien sposób ułomnych kategorii” (s. 6). Blavascunas próbuje pokazać, jak zmieniła się społeczna rola przestrzeni naturalnych oraz jaki wpływ na te przekształcenia miała transformacja od romantycznych wizji narodowej flory i fauny, przez komunizm, po wprowadzenie wolnego rynku z kapitalizmem, aż po członkostwo w Unii Europejskiej. Zakłada, że próby ochrony tych różnych przeszłość stają się nieodłączoną przyczyną sukcesów i porażek polityki ekologicznej na Podlasiu.

Praca składa się z pięciu rozdziałów tematycznych, wstępu, biografii i krótkiego zakończenia (konkluzji). Pracę wieńczy obszerny wykaz literatury wykorzystanej podczas opracowywania materiału. Publikację wzbogacono o trzy mapy (1. Mapa zasięgów województw w Polsce; 2. Mapa parków narodowych, rezerwatów i kompleksów leśnych w północno-wschodniej Polsce; 3. Strefy Ochronne Białowieskiego Parku Narodowego) i sześć fotografii. Na początku pracy zamieszczono także podziękowania i jednostronicowy abstrakt z głównymi założeniami dysertacji.

W liczącym blisko 35 stron wprowadzeniu, zatytułowanym „Która natura? Która przeszłość?” (*Which nature? Which pasts?*), przedstawiona została charakterystyka Podlasia oraz kontekst historyczno-społeczno-polityczny, w który jest

¹ Wszystkie cytaty z recenzowanej pracy w tłumaczeniu własnym autorki artykułu (przyp. red.).

ono uwikłane. Autorka wprowadza tam problem stygmatyzacji „niedorozwojem” oraz ideę postępu, która przyświeca głównym aktorom społecznym regionu: rolnikom, leśnikom, przyrodnikom, działaczom ekologicznym. Porusza także problem pamięci o relacjach polsko-żydowskich i kwestii pogromów z 1941. Temat ten dalej pozwoli jej pokazać, że gdy nacjonalizm, zaściankowość, ksenofobia i wiejski populizm, związane z taką wersją historii, utożsamione zostaną z pewnymi wsiami czy grupami lokalnych mieszkańców, będzie to powód, dla którego ci drudzy zostaną sklasyfikowani jako zły, nieodpowiedni, niewłaściwy typ rolnika czy mieszkańca wsi. To z kolei sprawi, że nie będą oni pasować do proponowanej przez aktywistów (*conservationists*) ekologicznej promocji regionu i zostaną z niej wykluczeni.

W podrozdziale wprowadzenia (*Location*) autorka osadza kluczowy kontekst naturalny – wpływ Puszczy Białowieskiej, zdefiniowanej jako ostatni pierwotny las Europy. Poświęca uwagę roli zwierząt (żubrów, wilków, rysiów) w tworzeniu obrazu tego miejsca oraz wiąże go z koncepcjami ochrony przyrody. Odwołuje się do okoliczności powołania dwóch parków narodowych, na których terenie prowadziła badania (Białowiecki PN i Biebrzański PN). Łączy te działania z nowymi sposobami konserwacji środowiska oraz myślenia o relacji natura–człowiek, które przynosi przełom transformacji ustrojowej. W dalszej, najobszerniejszej części wstępu „Spuścizna przeszłości” (*Legacies of the Past*) autorka zestawia przeszłość oraz historię Podlasia i Polski z aktualną sytuacją wynikającą z członkostwa w Unii Europejskiej, a także z dążeniami Polski do udowodnienia, że jest wystarczająco nowoczesna, zachodnia – chociażby przez powoływanie parków narodowych, wprowadzanie założeń zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*) i promowanie bioróżnorodności (*biodiversity*). Pokazuje, jak aspekty związane ze środowiskiem naturalnym mogą być kluczowe w definiowaniu danego regionu geopolitycznego, ale także, gdzie jego mieszkańcy mogą przegrywać w próbach sprostania temu, co w zachodnim świecie Unii Europejskiej znaczy „dobre życie” i „właściwy rolnik”. Dalej poruszony zostaje wpływ przeszłości na status poszczególnych grup aktorów społecznych i relacje między nimi. Innymi słowy, autorka analizuje, które dziedzictwo przeszłości daje władzę, a które obciąża i obarcza.

Kolejne strony wstępu dotyczą metod i metodologii zastosowanych podczas badań terenowych i analizy danych. Autorka odnosi się nie tylko do miejsc, sposobu, okoliczności i czasu gromadzenia materiału. Obrazowo i szczegółowo opisuje swoją pozycję i rolę podczas tego procesu. Skupia się na tym, jak była postrzegana przez lokalną społeczność i jaki wpływ mogło to mieć na przebieg badań oraz ich rezultaty.

W pierwszym rozdziale „Ekologia polityczna i antropologia postsocjalistyczna: polityka ochronna, która przywołuje przeszłość” (*Political ecology and postsocialist anthropology: conservation politics that conjure the past*) Blavascunas stara się pokazać, że analiza roli przeszłości może być wykorzystywana nie tylko do tego, aby pokazać, że właśnie w przeszłości leży przyczyna niedorozwoju krajów Europy Wschodniej. Zachęca raczej, aby skupić się na tym, jak były kraje

postsocjalistyczne wykorzystują przeszłość do budowy swojej pozycji jako nowych państw członkowskich Unii Europejskiej. Demonstruje, jak kategoria przeszłości wykorzystywana jest zarówno przez nurt polityki ekologicznej, jak i studiów postsocjalistycznych. Dalej ilustruje, że połączenie tych dwóch perspektyw nie jest częste, i proponuje swoje spostrzeżenia dla implementacji takiego zintegrowanego podejścia.

Rozdział drugi „Błoto, tradycja i wiejska przeszłość” (*Mud, tradition and peasant pasts*) to próba zmierzenia się z kategorią rolnika, mieszkańca wsi. Blavascunas skupia się na tym, jak jest ona wprowadzana do projektów ekologicznych i jak na takie próby opisanie ich jako niezmiennych, zatrzymanych w czasie, reagują sami zainteresowani. Autorka nie traktuje tego rozdziału jako zapisu próby oporu albo sprzeciwu wobec przypisanych definicji. Interesuje ją bardziej, co się dzieje, gdy mieszkańcy Podlasia próbują odgrywać rolę „poprawnego mieszkańca wsi”, która została im nadana.

Trzecia merytoryczna część pracy „'Prawdziwa elita' i 'dobra nauka' w Puszczy” (*„True Elite” and „Good Science” in the Primeval Forest*) to narracja o tym, kto może mówić o puszczy i czy głos w tej dyskusji jest najsilniejszy. Autorka skupia się na działalności leśników oraz biologów i uwikłania tych dwóch grup w komunistyczną przeszłość, która mimo upływu ponad dwudziestu lat zdaje się być nadal żywa w lesie. Jej uwagę przykuwa także rola elit i tego, jaka grupa może zabierać głos w Polsce właśnie jako „prawdziwa elita”. W tym rozdziale obok kluczowej spuścizny komunistycznego dziedzictwa także sam las odgrywa rolę aktora. To jego konkretne cechy i właściwości wpływają na sytuację regionu, ale także decydują o działaniach aktorów: leśników, ekologów, przyrodników, mieszkańców.

Czwarty rozdział „Głęboka gra na leśnej granicy: przeszłość dzieląca Polskę i Białoruś” (*Deep Play at the Foresred Border: The Past Dividing Poland and Belarus*) pozwolił antropolożce pokazać, że przeszłość, która dzieli Polskę i Białoruś, nie dotyczy tylko czasów wspólnego zarządzania Puszczą. To co istotne to fakt, że wschodni sąsiad staje się dla Polski wygodnym punktem odniesienia, pokazującym, co z upadkiem komunizmu zostało przezwyciężone. Białoruś jest aktualnie dziejącą się przeszłością Polski, której nasz kraj potrzebuje, aby móc określić siebie w nowych warunkach, jakim jest członkostwo w Unii Europejskiej. Z drugiej strony Blavascunas pyta o nostalgię, która z tym reliktem przeszłości i natury się wiąże (granica przebiega przez puszcze, a po stronie białoruskiej znajdują się większość lasu): „Jak, kategoria z przeszłości, jaką jest Wschód, jest odtwarzana w dzisiejszej polityce ekologicznego aktywizmu i ekoturystyki?” (s. 32).

Pamięć o Żydach i pogromach jest przedmiotem ostatniego rozdziału zatytułowanego „Ekologiczne luki: pogromy, wspólnota i Zapusty” (*Ecological Gaps: Pogroms, Community and Zapust*). Jest to studium jednej wsi, o fikcyjnej nazwie Stoczek, w której co roku odbywa się lokalny festiwal Zapusty. Wieś ta była miejscem pogromu ludności żydowskiej w 1941 r. Autorka analizuje wspólnotę zamieszkujejącą tę wieś i rolę corocznego festiwalu w tworzeniu tożsamości wsi

i jej mieszkańców. Interesuje ją jednak bardziej piętno żydowskiej przeszłości, która sprawia, że ta miejscowość nie może zostać włączona przez lokalnych przyrodniczych aktywistów do ekologicznych programów rozwojowych. Rozdział ten opowiada historię o ciężarze narodowej traumy noszonym na peryferiach oraz o tym, jak radzą sobie miejsca i wspólnoty, które wbrew swojej woli nie zostały uwzględnione w planach „ekologicznego rozwoju”.

Blavascunas zręcznie (ale nie stygmatyzując) wprowadza i problematyzuje kwestie peryferyjności. Co jednak ważne, nie pozostaje na poziomie dobrze już znanych refleksji o centrum i obrzeżach, różnicach, kompleksach i konsekwencjach takiego podziału lub definiowania świata czy przestrzeni. Ujęcie zaprezentowane w tej pracy ma charakter bardziej procesualny. Autorka nie reflektuje nad tym, czym są peryferie „ogólnie”, i nie wychodzi od tak sformowanego problemu. Zdaje się raczej pytać, co w tym konkretnym przypadku, ale także dla konkretnych aktorów społecznych, powoduje, że Podlasie zyskuje miano peryferii, jak to się dzieje, że się nimi w ogóle staje, jak łączy się to z kwestiami środowiska naturalnego. Jakie konsekwencje dla ich życia, a zarazem obserwowalne zachowania i działania tychże mieszkańców, taka sytuacja przynosi. Ani peryferyjność, ani mieszkanie na peryferiach nie są z góry obarczane pejoratywnymi konotacjami.

Ponadto udaje się jej uciec, i to jest bez wątpienia mocna strona tej pracy, przed stygmatyzacją lokalnych, wiejskich mieszkańców i prezentowaniem ich jako symbolicznych „trybików w maszynie” czy to socjalizmu, czy kapitalizmu, czy narodowej lub europejskiej biurokracji lub jeszcze dyskursów historii. Mieszkańcy Podlasia nie są nieporadnymi ofiarami systemu(ów), których trzeba bronić. Bardzo cenię w tej pracy to, że udało się ustrzec narrację przed wyraźną demarkacją na dobrych, wiejskich mieszkańców i „złe moce z zewnątrz”. Obraz „rubieży Europy”, który rozpościera przed czytelnikami Blavascunas, jest bez wątpienia dużo bardziej złożony i skomplikowany.

Przy wprowadzaniu czytelnika w niuanse zagadnienia peryferyjności autorka wykorzystuje wiele (znanych i uznanych) koncepcji. To właśnie m.in. dzięki temu bogactwu teorii i perspektyw analiza omawianego zagadnienia zyskuje zupełnie nowe ujęcie, staje się złożoną i dynamiczną kwestią, której nie da się omówić, za pośrednictwem reguły przyczyna-skutek. Blavascunas nie zadowolila się prostymi odpowiedziami i poszła w głąb materiału terenowego, wzbogacając go o staranną i intensywną analizę. Obok orientalizmu Saida (1978), jego rozważań nad kwestiami Wschodu i Zachodu, odwołuje się dość chętnie do innych badaczy studiów postkolonialnych (np. Babha 1994; Chachrabaty 2000). Przy tym zagadnieniu także literatura z nurtu postsocjalizmu (jak Buchowski 2001; Verdery 1996; Dunn 2004; Pine 2002), była częstą podporą teoretyczną. Obok wielu innych odwołań warto zwrócić jeszcze uwagę chociażby na pracę tak znanych badaczy, jak: Erick Hobsbawm (1990), Benedict Anderson (1983), Arjun Appadurai (1996) czy Pierre Bourdieu (1977).

To właśnie połączenie powyższego podejścia ze znajomością historii Polski (do której potrafi się zdystansować i spojrzeć na nią, można powiedzieć z za

odległości Oceanu) pozwala mi odnaleźć w tej publikacji opis „odwiecznej” walki Polski, aby być wystarczająco nowoczesną, racjonalną, rozwiniętą. Walkę Polski o bycie Zachodem. Jest to nowe, ciekawe spojrzenie na walkę nie tylko Podlasia, ale i Polski, ze złożonym statusem rubieży. Peryferyjność u Blavascunas łączy Kresy, Unię Europejską, socjalizm, Europę Wschodnią i globalne ruchy ekologiczne. Żaden z tych elementów, tak jak żadna przeszłość, nie może być pominięty w tej układance. Napięcie to w niewielu miejscach jest tak jasno widoczne jak w Białowieży.

Chyba najmocniejszą stroną tej pracy jest dla mnie właśnie operowanie skalą. Czytelnik ma wrażenie, że bez rozpięcia narracji między Teremiskami (gdzie większość czasu poświęconego na badania spędziła autorka) a Brukselą nie będzie w stanie zrozumieć tego, co dzieje się na skraju puszczy. Blavascunas sprawnie przeskakuje między poziomem lokalnym, przez regionalny, krajowy, strefę państw byłego bloku wschodniego, po Unię Europejską, aż do poziomu globalnego. Wszystkie te powiązania podparte są przykładami z badań, konkretnymi rozmowami czy interpretacjami sytuacji. Poziomem lokalnym są mieszkańcy, których wypowiedzi cytowane są na stronach pracy (jak hodowca krów Marek), regionalnym – środowiskowi aktywiści tworzący region Podlasie (jak Mariusz), krajowy dobrze oddają leśnicy skupieni w jednostce Lasy Państwowe, Unia Europejska pojawia się razem ze swoimi programami (np. NATURA 2000) i funduszami, poziom globalny widać w działalności przyrodników i parków narodowych, które starają się włączyć swoje instytucje w „globalną sieć ochrony przyrody”, a swoich pracowników prezentować jako naukowców robiących „naukę światowymi metodami” i publikujących w wysoko punktowanych, zachodnich czasopismach. Co więcej, ten zabieg pokazuje nie tylko uwikłanie konkretnych miejsc w „wielką skalę”. Blavascunas przemycia komunikat: nie ma lokalnego bez globalnego, a globalnego bez lokalnego. Doskonale oddaje tę zależność przykład oglądania przez mieszkańców puszczańskich wsi filmu emitowanego przez Discovery Channel, opowiadającego o Puszczy Białowieskiej i szkodliwości teledetekcji. Znaczek i przekaz prezentowany przez globalną markę uwierzytelnia informację, która tak naprawdę może znajdować się na wyciągnięcie ręki, za przysłowiowym płótem. Jednak globalny przekaz w równie dużym stopniu potrzebuje osadzenia w bardzo konkretnym miejscu, jakim jest Puszcza Białowieska.

Jako zaletę tej pozycji należy odnotować fakt, że autorka dokonała tu rzeczy, nie tak wcale prostej i oczywistej – przekuła dwie zalety w trzecią, a mianowicie pokazała, jak rzetelnie zebrany i bogaty materiał terenowy „obrobić” za pomocą zbioru dobrze przetrawionych i przemyślanych teorii antropologicznych, w taki sposób, aby materiał zyskał nową jakość. Dodatkowo potrafiła to zrobić za pomocą ciekawej narracji i przystępnego języka. Pomimo stosunkowo niewielkiej ilości materiału empirycznego w tekście, a dużej odwołań do teorii, autorka ustrzegła pracę przed hermetycznym, naukowym żargonem. Wykorzystała kilka zabiegów językowych, które nadają pracy wymiar, może nie od razu literacki, ale na

pewno sprawiają, że czyta się ją bardzo dobrze. Moim ulubionym przykładem jest metafora błota (*mud*), która stanowi oś narracyjną całego drugiego rozdziału.

Ciekawy aspekt poruszony przez Blavascunas dotyczy roli Unii Europejskiej i jej wpływu na kwestie środowiskowe, ochronę przyrody, zarządzanie i definiowanie jej. Ja zwykłam określać to zjawisko mianem „biurokratyzacji natury”. Poczynione przez nią uwagi, podparte zgromadzonym materiałem empirycznym, mogą być dobrym przyczynkiem do dalszych badań tych kwestii w Polsce. Podobnie, z mojej perspektywy, należy podkreślić fakt, że jest to bardzo dobra antropologiczna praca na temat polskiej wsi, która to zdaje się być tematem raczej zapomnianym przez współczesnych polskich antropologów.

Niemniej tak dokładne opracowanie materiału i osadzenie go w wyselekcjonowanych teoriach ma swoje wady. Czyste dane z terenu są w tekście prezentowane raczej w ilościach nieprzesadnych, a ten, który jest przywoływany, już na poziomie przytaczania jest fragmentaryczny i mocno zinterpretowany. Czytelnik nie ma miejsca na swoją własną refleksję, nie ma przestrzeni, aby wyrobić sobie opinię inną niż autorka. To sprawia, że praca ta jest dość sugestywna i narzucająca punkt widzenia. Miejscami podczas lektury przeszkadzało mi to, zwłaszcza że zdarzało mi się mieć wątpliwości co do wyjściowych konstatacji autorki.

Kolejny element, który zwrócił moją uwagę podczas lektury, to brak kontynuacji pomiędzy poszczególnymi rozdziałami. Co prawda autorka, jakby przewidując tę kwestię, odnosi się do tego zastrzeżenia i tłumaczy, że rozdziały są powiązane ze sobą, ale jej celem nie było uczynienie z nich koherentnej całości. Moim zdaniem ten brak ciągłości myśli może przeszkadzać czytelnikowi, który tak naprawdę dostaje pięć oddzielnych historii, pięć samodzielnych prac. Wydaje mi się, że autorka mogła tę spójność osiągnąć, odwołując się bardziej do problemu z tytułu, jakim jest przeszłość, i to z niej, oraz z typów natury, jakie z tych przeszłości się wynurzają, uczynić klamrę spinającą wszystkie narracje.

Czuje też pewien niedosyt po zapoznaniu się z czterostronicowymi wnioskami końcowymi. Po pracy liczącej blisko trzysta stron miałam nadzieję na obszerniejsze zakończenie, porządkujące wcześniejsze analizy i interpretacje. Sądzę, że po części problem ten jest powiązany z kwestią wspomnianą wyżej, a mianowicie z brakiem jednej, przewodniej myśli narracyjnej we wszystkich pięciu rozdziałach. Po każdym z nich zamieszczone zostały wnioski dotyczące danej części. Być może autorka nie chciała już drugi raz powielać tych samych spostrzeżeń w kolejnym rozdziale, niemniej ja oczekiwałam wniosków kończących całą pracę w formie obszerniejszej i bardziej wyczerpującej.

Żałuję też, że autorka nie zdecydowała się na zamieszczenie większej ilości materiału ilustrującego jej badania – w formie mapek i zdjęć. Nie jest to oczywiście zarzut, aczkolwiek myślę, że niepolski czytelnik skorzystałby na dodatkowym materiale ilustracyjnym, który pomógłby i wzbogacił odbiór tekstu.

Praca Eunice L. Blavascunas to ważny wkład w dorobek antropologii politycznej, środowiskowej i antropologii postsocjalizmu. Zwłaszcza że analiza bazuje na rzetelnym materiale zebrany w naszym kraju, który to do tej pory nie doczekał się takiego ujęcia tematów środowiskowych. Publikacja ta jest kolejną

pozycją w rosnącym zbiorze literatury z zakresu antropologii środowiska w państwach postsocjalistycznych oraz dobrze wpisuje się w ich nurt (Cellarius 2004; Schwartz 2006; Berglund 2000). Zważywszy na to, że antropologia środowiska jak i ekologia polityczna mocno kuleją w Polsce, pozycję tę traktować należy jako cenny wkład i pozostaje mieć nadzieję, że już niedługo ukarze się w formie szerzej dostępnej publikacji. Jest to solidnie przygotowana propozycja, zasługująca na uwagę czytelników.

Literatura

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Orgins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalisation*. Minneapolis: University of Minesota Press.
- Berglund, E. (2000). From Iron Curtain to timber belt: Territory and Materiality at the Finnish-Russian Border. *Ethnologia Europea*, 30(2): 23–34.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Transl. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchowski, M. (2001). *Rethinking Transformation: an Anthropological Perspective on Post-Socialism*. Poznań: Humaniora.
- Cellarius, B. (2004). *In the Land of Orpheus: Rural Livelihoods and Nature Conservation in Postsocialist Bulgaria*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Dunn, E. (2004). *Privatizing Poland: baby, food, big buissnes and the remaking of labour*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E. (1990). *Nation and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pine, F. (2002). Retreat to the Household? Gendered Domains in Postsocialist Poland. In: C.M. Hann (ed.), *Post socialism: Ideas, Ideologies and Practices in Euroasia* (pp. 95–113). London: Routledge.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Random House.
- Schwartz, K. (2006). *Nature and National Identity after Communism: Globalizing the Ethnoscape*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Verdery, K. (1996). *What was Socialism and what comes next?* Princeton: Princeton University Press.

ALEKSANDRA PAPROT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Kreowanie tożsamości regionalnej oraz lokalnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych (ze szczególnym uwzględnieniem Żuław i Powiśla) – relacja z badań¹

Ziemie przyłączone do Polski po II wojnie światowej stanowią obecnie ok. 31% powierzchni kraju. Zostali przesiedleni na nie osadnicy głównie z centralnej i południowo-wschodniej Polski, z Kresów Wschodnich, a także Ukraińcy objęci działaniami w ramach Akcji „Wisła” (Brzezińska 2009: 47). Jak pisze Jolanta Justa (2014: 177), „początkowo akcja osiedleńcza miała charakter żywiołowy”. Nowi osadnicy zamieszkali w domach lub zajęli gospodarstwa, które przed 1945 r. należały do ludności niemieckiej.

Do dziś odczuwa się skutki tych wielkich migracji. W okresie PRL-u głównym problemem była integracja społeczna nowych osadników. Osoby o często odmiennych doświadczeniach kulturowych dzieliły tę samą przestrzeń życiową. Ponadto przestrzeń ta była nadal wypełniona materialnymi śladami i pamiątkami po dawnych mieszkańcach, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia swoich heimatów. Przez wiele lat można było obserwować przejawy bardziej lub mniej uświadomionych aktów wandalizmu wobec tego, co „niemieckie”. Dopiero po 1989 r. i transformacji ustrojowej zaczęto bardziej świadomie podchodzić do tematu wielokulturowości tych terenów.

Obecnie głównym problemem na Ziemiach Zachodnich i Północnych jest poszukiwanie własnej tożsamości przez ich współczesnych mieszkańców. Jest to etap, który naturalnie występuje po fazie migracji i stabilizacji w społeczeństwie postmigracyjnym (Poniedziałek 2011). Jednocześnie głównymi propagatorami idei budowania nowej tożsamości regionalnej są przedstawiciele samorządów lokalnych, instytucji kultury, stowarzyszeń i organizacji, a także liderzy lokalni, którzy wyznaczają aktualnie preferowane kierunki promocji regionu oraz wizje

¹ Tekst został napisany w ramach projektu „Kreowanie tożsamości regionalnej oraz lokalnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych (ze szczególnym uwzględnieniem Żuław i Powiśla)”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/N/HS3/04781.

przeszłości. Zagadnienia te były dla mnie na tyle interesujące, że postanowiłam zająć się nimi w przygotowywanej pracy doktorskiej, która jest również bezpośrednio związana z grantem badawczym z Narodowego Centrum Nauki pt. „Kreowanie tożsamości regionalnej oraz lokalnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych (ze szczególnym uwzględnieniem Żuław i Powiśla)”.

Obserwowane polityki regionalne i kulturalne analizuję w obrębie czterech hipotez badawczych: 1. Organizacja kultury regionalnej i funkcjonowanie instytucji kultury są zależne od odgórnie propagowanych elementów kultury w ramach strategii rozwoju regionalnego i lokalnego. 2. Polityka kulturalna i tożsamościowa prowadzona jest w oparciu o kulturę oraz tradycję dawnych i obecnych mieszkańców tych ziem (m.in. Holendrów, Niemców, Polaków, Ukraińców). 3. Instytucjonalne praktyki kulturalne mają wpływ na działalność społeczności lokalnych, ale nie zawsze są adekwatne do ich potrzeb. 4. Społeczność lokalna podejmuje niezależne działania na rzecz regionu i najbliższego otoczenia.

W ramach projektu zaplanowałam przeprowadzenie badań jakościowych i ilościowych. Pierwsze z nich realizuję w oparciu o wywiady kwestionariuszowe wśród wcześniej już wspomnianych samorządów lokalnych, instytucji kultury, stowarzyszeń i organizacji oraz liderów lokalnych z Żuław i Powiśla. Perspektywa elit lokalnych jest dla mnie niezwykle istotna, to bowiem one, wykorzystując swój autorytet, wdrażają własne idee rozwoju regionalnego i lokalnego. Zwykle posiadają także osobowość prawną, która pozwala im korzystać z różnego typu funduszy i programów projektowych. Często są one realizowane ze środków Unii Europejskiej, która promuje ideę „Europy Regionów” oraz wspiera finansowo działania mające na celu budowanie związku z „małymi ojczyznami” oraz pielęgnowanie lokalnego dziedzictwa kulturowego.

Dopełnieniem wywiadów kwestionariuszowych są obserwacje, które spisuję na podstawie uczestnictwa w reprezentacyjnych wydarzeniach organizowanych przez wzmiankowane instytucje i organizacje na Żuławach i Powiślu. Były to m.in.: promocje wydawnicze „Prowincji. Kwartalnika Społeczno-Kulturalnego Dolnego Powiśla i Żuław”; 95. rocznica plebiscytu na Powiślu, Warmii i Mazurach (odbywająca się w Janowie); wydarzenia popularyzujące żuławskie kulinaria – warsztaty serowarskie czy stół wielkanocny Kół Gospodyń Wiejskich organizowany w Starym Polu.

Badania na Żuławach i Powiślu wynikały z mojej wcześniejszej aktywności naukowej. Dotychczas zajmowałam się mennonickim dziedzictwem kulturowym oraz wspomnieniami najstarszych powojennych osadników na Żuławach. Kolejnym etapem badań, który naturalnie wyniknął z poprzednich zainteresowań, była obserwacja współczesnego ruchu regionalnego. Projekt ten został rozpoczęty w lipcu 2014 r. i został zaplanowany na dwa lata. W ramach grantu przeprowadziłam już 108 wywiadów kwestionariuszowych (z planowanych 122 wywiadów). Rozmówcami są przedstawiciele instytucji władzy samorządowej, lokalnych i regionalnych ośrodków kulturotwórczych, wybranych organizacji pozarządowych, a także społeczności lokalnych z Żuław i Powiśla (powiat malborski, nowodworski, sztumski, kwidzyński, częściowo gdański, elbląski

i iławski). Analogiczne badania zostaną przeprowadzone także w wytypowanych powiatach na Warmii (powiat braniewski) i na Mazurach (powiat olecki), które w ramach projektu określam jako „punkty kontrolne”. Mają one posłużyć weryfikacji danych pozyskanych na Żuławach i Powiślu oraz sprawdzeniu, czy mechanizmy kreowania tożsamości są zbliżone w innych częściach Ziemi Zachodnich i Północnych.

Ostatnim etapem pozyskiwania materiału badawczego będzie przeprowadzenie badań ilościowych wśród mieszkańców miejscowości, które w trakcie badań zostały sklasyfikowane jako szczególnie aktywne w obszarze działań na rzecz kultury regionalnej. Wyniki posłużą jako uzupełnienie badań jakościowych i ich uprawomocnienie. Stosowanie metodologii badań mieszanych pozwala mi na analizę kultury organizacyjnej na Żuławach i Powiślu oraz opracowanie katalogu polityk tożsamościowych i kulturalnych – opisanie aktywności na rzecz dziedzictwa kulturowego (Özbilgin, Vassilpolou 2012).

Badania terenowe poprzedziłam kwerendami bibliotecznymi na Żuławach i Powiślu. Interesowało mnie również to, jakie publikacje i materiały o regionach znajdują się w gminnych i powiatowych bibliotekach. Okazuje się, że niewiele bibliotek posiada własne rozbudowane zbiory wydawnictw regionalnych. Ponadto publikacje te przekazywane są do bibliotek w ramach okazjonalnych darowizn samorządów lub lokalnych organizacji i nie stanowią zbioru tematycznie jednolitego.

Podczas kwerend bibliotecznych gromadziłam również kontakty do liderów i osób reprezentujących środowiska elit lokalnych. Pozwoliło mi to na sprawne przeprowadzenie badań pilotażowych w wybranych instytucjach pod koniec 2014 r. Pilotaż zweryfikował częściowo wstępne założenia badawcze o liderach lokalnych, których wcześniej postrzegałam jako osoby zwykle niezrzeszone, działające na zasadzie reprezentacji społecznego interesu danej miejscowości. Badania prowadzone kilka lat wcześniej wykazały, że powstaje wiele nieformalnych inicjatyw, którym przewodniczą tego typu liderzy. Wysłałam z założenia, że takie osoby można definiować jako przywódców grupy, ponieważ potrafią pracować z ludźmi i organizować ich wokół siebie w celu działania na rzecz otoczenia lokalnego i regionu. Jednocześnie w tamtym okresie podobna aktywność nie wymagała przynależności do organizacji lub instytucji.

Po kilku latach sytuacja uległa zmianie – większość z poznanych liderów wstąpiła do różnych stowarzyszeń, natomiast pozostali rozważają założenie własnych organizacji, np. w Fiszewie czy Nebrowie Wielkim. Co ciekawe, głównym powodem sformalizowania działalności na rzecz regionu są regulaminy instytucji, które rozdają fundusze na działania projektowe – zgodnie z nimi o środki mogą ubiegać się jedynie podmioty posiadające osobowość prawną. Warunek ten zmobilizował wielu liderów, którzy realizują obecnie projekty mające na celu kultywowanie tradycji kulinarnych (np. Stowarzyszenie Mieszkańców i Sympatyków Wsi Rakowiec), promocję regionalnego dziedzictwa kulturowego (np. Stowarzyszenie „Kochamy Żuławy”), działania na rzecz otoczenia

lokalnego i organizację imprez regionalnych (np. Stowarzyszenie Sołtysów Gminy Pruszcz Gdański).

Mieszkańcy Ziemi Zachodnich i Północnych wciąż jednak mają problem z kreowaniem i legitymizacją własnej tożsamości (regionalnej i lokalnej). Wiele instytucji próbuje tworzyć nowe tradycje, które odwołują się do dziedzictwa i krajobrazu kulturowego na tych terenach sprzed i po 1945 r. Jak pokazują wstępne analizy map tego rodzaju aktywności na Żuławach i Powiślu, skupia się ona wokół ośrodków miejskich o statusie miasta powiatowego. Liderzy z miast projektują swoją politykę na mniejsze miejscowości, z którymi łączy ich sieć więzi społecznych. W ten sposób budowany jest kapitał społeczny w środowisku postmigracyjnym.

Na więzi te wpływają granice tworzące się wewnątrz Żuław i Powiśla: sztuczne (np. administracyjne) i naturalne (np. rzeki, lasy). Granice administracyjne znacznie osłabiają działania na rzecz części Żuław i Powiśla w województwie warmińsko-mazurskim. Nie ma spójnej polityki regionalnej, ponieważ województwo pomorskie wdraża własne, często inaczej ukierunkowane wizje regionu. Dlatego dodatkowym narzędziem, wprowadzonym po przeprowadzeniu badań pilotażowych, jest mapa, na której moi rozmówcy zaznaczają wyobrażone granice regionu. O ile obszar Żuław jest dla nich dość oczywisty, o tyle granice Powiśla są niejednorodne i rozmyte – według niektórych respondentów wykraczają nawet poza prawobrzeże Wisły i obejmują lewobrzeżne tereny, które pod względem etnograficznym należą do Kociewia. W wielu wywiadach, szczególnie wśród przedstawicieli samorządów lokalnych, podkreślano, że regiony znajdujące się na wschód od Wisły traktowane są „po macoszemu” przez władze wojewódzkie.

Żuław i Powiśle były często porównywane do Kaszub, które mają liderów o znaczących pozycjach w województwie. Ponadto Kaszuby stały się dla moich rozmówców z województwa pomorskiego regionem wzorcowym, który ma bogatą historię i tradycję, co wpływa na konkurencyjność, np. w kontekście turystyki. Natomiast zaobserwowałam, że na Żuławach znajdujących się w województwie warmińsko-mazurskim (Żuław Elbląskie) dopiero teraz podejmowane są tematy i działania związane z mennonickim dziedzictwem kulturowym. Z kolei podział tego obszaru między dwa województwa sprawia, że tożsamość kreowana jest w wymiarze lokalnym – w odniesieniu do miejsca zamieszkania. Tak jest w wielu miejscach na Powiślu, np. w Gardei, Prabutach, Suszu.

Dla wielu instytucji i stowarzyszeń wyznacznikiem kultury i tożsamości jest tworzenie folkloru regionalnego. Na Żuławach i Powiślu przejawia się to głównie poprzez tworzenie stroju ludowego (np. Stowarzyszenie IWA – Integracja – Współpraca – Aktywność z Władysławowa k. Elbląga; Stowarzyszenie Mieszkańców Wsi „Oleśno – wieś z pomysłem”; Lokalna Grupa Działania Trzy Krajobrazy z Lędowa; Koło Gospodyń Wiejskich z Czernina i Tychnow). Ważne w tym kontekście jest także tworzenie i odtwarzanie tradycji kulinarnych (np. Koło Gospodyń Wiejskich w Czerninie; Stowarzyszenie Przyjaciół Marzęcina; Żuławski Dom Sera w Cyganku), czy też zbieranie legend i podań związanych z regio-

nem – *Legendy i podania ziemi sztumsko-dzierzgońskiej* (Michalik 2006), *Legendy z Żuław i Dolnego Powiśla* (Koprowska-Głowacka 2014).

Na podstawie dotychczasowych badań mogę stwierdzić, że to właśnie stowarzyszenia i samorządy lokalne odgrywają obecnie główną rolę w budowaniu tożsamości na Żuławach i Powiślu. Stowarzyszenia coraz częściej realizują zadania statutowe domów i ośrodków kultury, a także starają się kreować wizję przeszłości regionu oraz wyznaczniki kultury regionalnej, które byłyby adekwatne do potrzeb mieszkańców. Z kolei samorządy chętnie dysponują środkami finansowymi na działania promocyjne. Coraz więcej jest także inicjatyw o zasięgu lokalnym, co wpływa na budowanie tożsamości wokół miejsca. Ponadto różnego typu instytucje upowszechniają w ostatnim czasie określone narracje o przeszłości regionów. Na Powiślu obchodzone są m.in. rocznice plebiscytu z 11 lipca 1920 r.; w formie pomników upamiętania się także obecność żołnierzy wyklętych na tym terenie. Z kolei na Żuławach przywraca się pamięć o powstańcach listopadowych poległych w Fiszewie oraz powojennych osadnikach. Pokazuje to zarazem, że dobór wyznaczników tożsamości jest podyktowany aktualnymi trendami oraz głównymi nurtami w skali regionu czy nawet kraju.

W ostatnim roku prac badawczych (2016) wyniki badań empirycznych i prac analitycznych zostaną upowszechnione w formie publikacji drukowanej oraz on-line, opisującej wybrane zagadnienie badawcze.

Literatura

- Brzezińska, A.W. (2008). Mieszkając na Żuławach... Tożsamości kulturowe mieszkańców regionu. W: M. Grosicka (red.), *Jesteśmy stąd. Dom na Żuławach* (s. 45–61). Malbork: Starostwo Powiatowe w Malborku.
- Justa, J. (2014). Osadnicy na Ziemi Malborskiej w 1945 roku. W: A. Gąsiorowski, J. Hochleitner (red.), *Żuławy w 1945 roku* (s. 175–182). Sztutowo: Muzeum Stutthof w Sztutowie.
- Koprowska-Głowacka, A. (2014). *Legendy z Żuław i Dolnego Powiśla*. Gdynia: Wydawnictwo Region.
- Michalik, S.I. (2006). *Legendy ziemi sztumsko-dzierzgońskiej*. Sztum: Wydawnictwo Aliem.
- Özbilgin, M., Vassilpolou, J. (2012). Metody relacyjne w badaniach organizacji. W: D. Jemielniak (red.), *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, (s. 247–276). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Poniedzialek, J. (2011). *Postmigracyjne tworzenie tożsamości regionalnej. Studium współczesnej warmińsko-mazurskości*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Informacje o autorach i tłumaczach

Justyna Szymańska – doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: antropologia polityczna, antropologia państwa, etnografia Ukrainy, antropologia medyczna, badania ruchów społecznych, teoria afektu; e-mail: szymanska.justyna.anna@gmail.com

Karolina Kuberska – doktor, asystentka w Department of Social Anthropology, University of St Andrews, UK. Zainteresowania: etnografia Ameryki Łacińskiej, antropologia emocji i ciała, antropologia medyczna, pokrewieństwo i nowe technologie reprodukcyjne, ciało i interwencje chirurgiczne; e-mail: kuberskak@gmail.com

Piotr Hus – student studiów magisterskich w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: etnografia Internetu, antropologia migracji, antropologia turystyki, antropologia medyczna; e-mail: piotrhus42@gmail.com

Ewa Hübner – studentka studiów magisterskich w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania: twórczość ludowa, antropologia sztuki; e-mail: ewu.ha@poczta.fm

Łukasz Kaczmarek – doktor, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im Adama Mickiewicza. Zainteresowania: konstruowanie tożsamości i wyobrażeń oraz relacji władzy i mobilności społecznej, zwłaszcza w kontekście postkolonialnym i postsocjalistycznym; e-mail: lukasz@amu.edu.pl

Zofia Sokolewicz – profesor emerytowany w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, profesor zw. w Polsko-Japońskiej Wyższej Szkole Technik Komputerowych w Warszawie. Zainteresowania: antropologia ekonomii, teoria kultury, problemy komunikacji międzykulturowej i integracji europejskiej, kulturowe konteksty praw człowieka; e-mail: etnologia@uw.edu.pl

Andrzej Paweł Wejland – profesor emerytowany w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania: antropologiczny narratywizm, antropologia codzienności, metodologiczne zagadnienia antropologii i dyscyplin pokrewnych; e-mail: apw@autograf.pl

Filip Wróblewski – etnolog, doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania: historia antropologii, archiwistyka etnograficzna, metodologia i metodyka badań terenowych; e-mail: wroblewskifilip@gmail.com

Katarzyna Wala – doktorantka w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania: etnografia zmysłów, stosunki organizm-środowisko, zamieszkiwanie i antropologia stosowana; e-mail: katarzynawala.wro@gmail.com

Sylwia Pietrowiak – antropolożka kulturowa, doktorantka na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia i antropologia Azji Środkowej, antropologia rodziny, antropologia pokrewieństwa, rola kobiet w życiu społecznym, obrzędowość, zmienność i ciągłość kulturowa; e-mail: sylwia.pietrowiak@gmail.com

JoAnn D'Alisera – profesor antropologii kulturowej na Uniwersytecie Arkansas w Fayetteville. Zainteresowania: Afryka, Afrykańczycy w Ameryce, religia, kultura materialna, wspólnoty transnarodowe, islam, miasto, pamięć; e-mail: jnndlsr@gmail.com

Michał Żerkowski – magistrant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania: etnopschoanaliza, antropologia symboliczna, historia idei; e-mail: zerkowskimichal@gmail.com

Jędrzej Lichota – student studiów magisterskich w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Zainteresowania: antropologia miasta, antropologia audiowizualna, mobilność i ruchliwość społeczna, transformacja i przemysłowość w perspektywie antropologicznej; e-mail: acoustic@wp.eu

Justyna Schollenberger – doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: relacja człowiek-zwierzę, posthumanizm, twórczość Karola Darwina, filozofia współczesna; poststrukturalizm; e-mail: juscholl@gmail.com

Marcin Gołąb – doktorant w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: dziecko i dzieciństwo w historii kultury, studia miejskie, recepcja i wykorzystanie współczesnych technologii użytkowych; e-mail: golab.marcin@gmail.com

Agata Agnieszka Konczal – doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Zainteresowania: antropologia środowiska, polityka ekologiczna, historia środowiskowa, etnografia wielogatunkowa, studia postsocjalistyczne; e-mail: agata.a.konczal@gmail.com

Aleksandra Paprot – doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Zainteresowania: antropologia tożsamości, dziedzictwo kulturowe na Ziemiach Zachodnich i Północnych, aktywność społeczności lokalnych oraz problematyka badań nad strojem i rękodziełem ludowym; e-mail: aleksandra.paprot@gmail.com