

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA



**Antropologia
psychologiczna**
teoria i praktyka

Nr 8

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 8

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 8

Antropologia psychologiczna

teoria i praktyka

redakcja naukowa
Michał Żerkowski

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2022

Redaktor naczelny: Tarzycjusz Buliński
Z-ca red. naczelnego: Katarzyna Mirgos
Sekretarz redakcji: Aleksandra Paprot-Wielopolska
Zespół redakcyjny: Karolina Bielenin-Lenczowska
Kamil Pietrowiak
Marta Rakoczy
Tomasz Rakowski
Kacper Świerk
Filip Wróblewski
Redaktorzy językowi: j. angielski Katarzyna Byłów
j. polski Jerzy Toczek

Recenzent numeru monograficznego w roku 2021: Anna Malewska-Szałygin

Skład i łamanie: Mariusz Szewczyk

Projekt okładki i stron tytułowych: Filip Sendal

Na okładce: Odzibuejska kobieta (znana jako żona Wawaanta) z dzieckiem w *dikinaagan* (nosidełku), Pauingassi, Ontario, Kanada, 1933 r. (fot. A. Irving Hallowell), American Philosophical Society F66

Publikacja sfinansowana ze środków 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: <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/etnografia>

© Copyright by Uniwersytet Gdański

ISSN 2392-0971
ISSN 2543-9537 (on-line)

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. +48 58 523 11 37, tel. kom. +48 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
wydawnictwo.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: wydawnictwo.ug.edu.pl/sklep/

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. +48 58 523 14 49

Spis treści

<i>Michał Żerkowski</i>	
Antropologia psychologiczna. Wprowadzenie	7

STUDIA I ARTYKUŁY

<i>Maciej Czeremski</i>	
Kognitywne badania nad religią a antropologia kulturowa	51
<i>Lisa M. Gottschall</i>	
„The most ideal form of scientific collaboration”: Applied racial psychology at the Institut für Deutsche Ostarbeit in Kraków (1942) . . .	69
<i>Sebastian Latocha</i>	
Transfer osobowości jako figura myślenia potocznego o transplantacji komórek, tkanek i narządów. Perspektywa etnopsychologiczna	87
<i>Anna Witeska-Młynarczyk</i>	
Potknięcie. Etnograficznie o psychiatryzacji dzieci i młodzieży w kontekście adopcji zamkniętej w Polsce	107
<i>Michał Mokrzan</i>	
Etnografia afektywnych poruszeń: coaching i neoliberalna psyche . . .	133
<i>Małgorzata Wosińska</i>	
Doświadczenie traumatyczne w Rwandzie	149
<i>Małgorzata Roeske</i>	
Utracona obecność. Doświadczenie żałoby po śmierci zwierzęcia towarzyszącego	171
<i>Jacek Splisgart</i>	
„You can’t stop the FUTURE”. Wprowadzenie do badań nad problematyką tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich	195
<i>A. Irving Hallowell</i>	
Odźbuejska ontologia, zachowanie i światopogląd	221

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

Sara Szweda

Spotkanie dwóch światów.

O różnicach kulturowych w percepcji rzeczywistości 255

Jan Frydrych

„Wojna idzie”. Autoetnograficzne studium praktyk proksemicznych

w czasach zarazy 263

Juan Javier Rivera Andía

Una nueva compilación de entrevistas con antropólogos

(americanistas) 275

Informacje o autorach i tłumaczach 279

MICHAŁ ŻERKOWSKI 

Uniwersytet Łódzki

Antropologia psychologiczna. Wprowadzenie

Oddając do rąk Czytelników numer „Etnografii” poświęcony antropologii psychologicznej, w nieunikniony sposób podejmujemy pewne ryzyko. Jego przyczyna jest prosta. Pomimo braku znaczącej obecności w nauce polskiej antropologia psychologiczna jest jedną z tematycznie najrozleglejszych i w retrospekcji najbardziej wpływowych subdyscyplin antropologii kulturowej. Jej historia, pomimo że związana przede wszystkim z tradycją amerykańską, sięga samych profesjonalnych początków dyscypliny i przez ostatnie półtora wieku była formowana i reprezentowana lub w skomplikowany nieraz sposób współkształtowana przez kolejne szkoły, podejścia i nurty antropologiczne, będąc przy tym z niektórymi z nich bezpośrednio utożsamianą: antropologię psychoanalityczną, kierunek kultury i osobowości, strukturalizm, antropologię kognitywną, etnopsychologię, psychologię kulturową etc. Ta długa i złożona historia warunkuje jej znaczenie. Ale to nie wszystko. „Wszelka antropologia jest psychologiczna” – stwierdził przed laty Philip K. Bock (1980: 1), a jego świadomie prowokacyjna teza stała się w ostatnich dekadach powtarzaniem w środowisku *bon motem*.

Według Bocka kluczem do najlepszego zrozumienia antropologii psychologicznej jest przyjęcie perspektywy historycznej. Powód jest jasny: „Jako że jest ona dziedziną interdyscyplinarną, na jej rozwój wpłynęła interakcja między problemami antropologicznymi a teoriami psychologicznymi, które były aktualne, gdy problemy te były formułowane” (Bock 1988: xi). Takie uzasadnienie diachronicznego spojrzenia na subdyscyplinę jest przekonujące, szczególnie gdy celem przedsięwzięcia ma być naszkicowanie najogólniejszego choćby zarysu centralnych problemów, koncepcji i metod charakterystycznych dla historycznie zmieniających się tendencji w jej obrębie. A nurty te kształtowane były nie tylko ze względu na wewnętrzną dynamikę rozwoju teorii antropologicznej i psychologicznej oraz

właściwych im praktyk, ale także z powodu instytucjonalnych i biograficznych uwikłań, które były i są udziałem samych antropologów. To właśnie dlatego opis historycznych przemian nie tylko antropologii psychologicznej, ale także prób jej definiowania siłą rzeczy przypomina czasami prozopografię. Główne obszary zainteresowań antropologów psychologicznych mają swoje określone genealogie i obejmują dziś heterogeniczną listę tematów: procesy poznawcze, tożsamość i jej konceptualizację, procesy zmian kulturowych, rozwój człowieka i wychowanie, seksualność i relacje między płciami, społeczno-kulturowe teorie i terapie zaburzeń psychicznych, motywacje, zjawiska afektywne etc. Tym samym – mówiąc najogólniej – antropologia psychologiczna jako subdyscyplina antropologii kulturowej zajmuje się interakcjami łączącymi zjawiska kulturowe z procesami psychicznymi człowieka; jej przedstawiciele, stosujący w pierwszej kolejności etnograficzne metody badawcze, interesuje problem uniwersalizmu i partykularyzmu ludzkiego zachowania – zarówno tego indywidualnego, jak i zinstytucjonalizowanego kulturowo-społecznie.

Na użytek tego rodzaju wprowadzeń należy jednak przyjąć jeszcze jedno założenie – to mianowicie, że zrozumienie cech dystynktywnych danej dziedziny nie może powieść się w pełni, kiedy zrezygnuje się z synchronicznego odróżnienia jej od innych pól badawczych – w szczególności tych, które są z nią problemowo i metodologicznie związane, a niekiedy stanowią (lub mogą stanowić) jej żywotny element. W tym wypadku odpowiedź na pytanie o to, czym jest antropologia psychologiczna, możliwa jest dzięki spojrzeniu systemowemu i ma charakter negatywny – wynika *implicite* z tego, czym antropologia psychologiczna nie jest lub też czym najzwyczajniej być nie musi.

Pojęcie antropologii psychologicznej

Oferowane od kilkudziesięciu lat definicje terminu „antropologia psychologiczna” mają swoje cechy charakterystyczne, będące rezultatem przyjętych perspektyw, ale wzięte *en masse* przedstawiają dość spójny (co nie znaczy szczegółowy) obraz subdyscypliny, a przede wszystkim jej głównych zadań. Samo pojęcie jest przy tym znacznie starsze niż akademicka antropologia kulturowa, szczególnie jeśli za jej początek przyjąć cezurę roku 1896 i oksfordzkiej profesury Edwarda B. Tylora (Chisholm 1911: 498). Henrich Steffens – urodzony w Norwegii przyrodnik, poeta i filozof ze szkoły Schellinga – pisze o antropologii psychologicznej już w 1822 roku, ale jego wydana we Wrocławiu dwutomowa *Anthropologie* ma charakter przede wszystkim filozoficzny. Sama idea psychologicznego wymiaru antropologii jako nauki o człowieku jest zresztą jeszcze dawniejsza i sięga wykładni Otto Casmanna i Caspara Bartholina starszego z przełomu XVI i XVII wieku: „Antropologia jest nauką o naturze ludzkiej. (...) Antropologia składa się zatem z dwóch części: psychologii i somatotomii” (Casmann 1594: 1, 22); „Antropologia, czyli nauka o człowieku, dzieli się ogólnie i słusznie na dwie części: *anatomie*, która zajmuje się ciałem i jego częściami, oraz *psychologię*, która

dotyczy duszy” (Bartholin 1611: 1). Podobne definicje antropologii odnajdujemy na przestrzeni XVIII wieku (zob. Hunt 1866: xciii). Co jasne, podejścia, o których tu mowa, były na wskroś specyficzne i właściwe ówczesnym projektom filozofii przyrody, ale idea wyróżnienia psychologicznego aspektu antropologii okazała się wyjątkowo trwała i w przyszłości miała przeniknąć do antropologii kulturowej.

Encyclopædia Americana, definiując w 1844 roku psychologię jako naukę o duszy (synonimicznej już wtedy z psychologicznym „ja”), podaje, że kształtuje ona dział antropologii, zwany antropologią psychologiczną, odróżniony od antropologii fizjologicznej. Zadaniem samej psychologii w tym ujęciu „jest wyjaśniać prawa i stosunki zmian i zjawisk, które mają miejsce w umyśle podczas operacji intelektualnych” (Lieber 1844: 400).

Niespełna cztery dekady później w zaproponowanej klasyfikacji nauk antropologicznych Otis T. Mason (1880) – etnolog i kurator w Smithsonian Institution – wymienia antropologię psychologiczną obok: antropogenezy, etnologii, antropologii prehistorycznej, biologicznej, lingwistycznej, przemysłowej, socjologii i nauki o religii. Dla Masona (1880: 449) etnologia (włączając w nią etnografię) stanowi klasę badań nad rasowo definiowanymi grupami ludzkimi, natomiast elementy znanej nam obecnie antropologii kulturowej reprezentowane są przez cztery ostatnie działy. Antropologia psychologiczna ma być w tym zestawieniu psychologicznym badaniem porównawczym reprezentacji umysłowych określonych „ras” oraz tak pojętych populacji i zwierząt. Postulat Masona spotkał się niedługo później z poważną krytyką ze strony Franza Boasa, dla którego przedmiotem etnologii jako nauki było komplementarne „rozumienie zjawisk zwanych etnologicznymi i antropologicznymi w najszerszym tych słów znaczeniu – w ich historycznym rozwoju i rozmieszczeniu geograficznym oraz w ich podstawach fizjologicznych i psychologicznych” (Boas 1887: 588).

Boas, którego zwrot ku antropologii od początku wiązał się z etyką ideologicznego egalitaryzmu (Adams 2016: 4; Cole 1983: 37; por. Hyatt 1990), okazał się tym, dzięki któremu w Stanach Zjednoczonych „psychologia została właściwie rozpoznana (...) jako istotny czynnik w etnologii” (Haddon 1934: 68). Genealogia amerykańskiej antropologii psychologicznej sięga jednak głębiej i łączy się bezpośrednio z tradycją niemiecką oraz postacią Adolfa Bastiana, którego Boas był przez rok asystentem w berlińskim Ethnologisches Museum (Adams 2016: 23). Zdaniem Boasa to właśnie Bastian jako pierwszy zwrócił uwagę na „psychologiczny aspekt antropologii” (Boas 1908: 23). Pomimo zawilości Bastianowskiego (1860, 1881) pisarstwa postulat „psychicznej jedności ludzkości” i wynikających z niej uniwersalnych *Elementargedanken*, „idei elementarnych” (o których można orzekać jedynie na podstawie ich realizacji w postaci *Völkergedanken*, „idei etnicznych”) wyznaczyć miał w przyszłości kierunek jednej z podstawowych linii rozwojowych antropologii psychologicznej, sięgającej w XX wieku co najmniej Lévi-Straussowskiego strukturalizmu (Köpping 2005, 2007) i antropologii kognitywnej (Shweder 1990)¹.

¹ Bastiana (1890) należy przy tym uznać za pioniera antropologicznych badań nad zjawiskiem odmiennych stanów świadomości (ASC).

W XIX-wiecznej antropologii brytyjskiej problem subdyscypliny zostaje odzwierciedlony m.in. w orędziach przewodniczących towarzystw antropologicznych – Jamesa Hunta (Anthropological Society of London) w roku 1866 i 1867 (choć o psychologicznych badaniach w ramach antropologii Hunt mówi już w swoim pierwszym, nacechowanym rasistowsko, wystąpieniu z 1863 roku) oraz Alexandra Macalistera (Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, późniejsze RAI). Ten drugi w roku 1894 nazywa antropologię psychologiczną „najbardziej interesującą ze wszystkich gałęzi naszego przedmiotu” (Macalister 1894: 403). Entuzjazm Brytyjczyków, choć krótkotrwały, cztery lata później znajdzie swój wyraz w metodach zastosowanych podczas wyprawy do Cieśniny Torresa.

Wspomnienie Alfreda C. Haddona: „Wkrótce po moim powrocie w 1889 roku z pierwszej ekspedycji, zrozumiałem, że psychologia jest nieodłączną częścią antropologii i zdecydowałem, że gdyby nadarzyła się w tej materii okazja, nie zaniedbałbym jej” (Haddon 1925: 1). Haddon oddał kierowanie pomiarami psychologicznym podczas kolejnej wyprawy w ręce W.H.R. Riversa i „po raz pierwszy psychologiczne obserwacje zacofanych ludzi zostały dokonane na ich własnej ziemi przez wyszkolonych psychologów dysponujących odpowiednim sprzętem” (Haddon 1925: 1). Wyniki badań Riversa (1901c) na temat percepcji wzrokowej (przede wszystkim postrzegania barw i złudzeń optycznych w rodzaju złudzenia Müllera-Lyera) wskazywały na istnienie obserwowalnych różnic międzykulturowych² i kontynuowane były w Egipcie (Rivers 1901a), a następnie w społeczności Todów z gór Nilgiri w południowych Indiach oraz wśród brytyjskich studentów z Cambridge (Rivers 1905). „Jestem jednym z tych – stwierdził po latach Rivers – którzy wierzą, że ostatecznym celem wszystkich badań nad ludzkością, czy to historycznych, czy z obszaru nauk ścisłych, jest dotrzeć do wyjaśnienia w kategoriach psychologii, w kategoriach idei, przekonań, uczuć i instynktownych tendencji, które determinują postępowanie człowieka, tak indywidualne, jak zbiorowe” (Rivers 1924: 3). Ostatecznie wyprawa do Cieśniny Torresa nie tylko wyznaczyła kierunek przyszłych badań psychofizycznych w ramach antropologii kulturowej (Segall i in. 1966), ale również otworzyła nowy rozdział w historii dyscypliny jako demonstracja możliwości metody terenowej.

Podobnie jak w Wielkiej Brytanii w Stanach Zjednoczonych zadanie antropologii psychologicznej miało zacząć być postrzegane jako „zbieranie materiałów do badań nad życiem umysłowym człowieka pierwotnego” (Berle 1895: 175). Dawny podział na antropologię biologiczną i psychologiczną został na nowo podjęty przez Boasa w jego *The History of Anthropology*: „W antropologii psychologicznej ważnymi kwestiami są: odkrycie systemu ewolucji kultury, badanie modyfikacji

² Rivers interpretował przy tym te różnice progresywno-ewolucjonistycznie, wiążąc je tylko pośrednio z lokalnymi kategoryzacjami językowymi: „Warto zauważyć, że kolejność, w jakiej te cztery plemiona [Seven Rivers, Kiwai, Murray Island, Mabuiag – przyp. M.Ż.] są umieszczone na podstawie rozwoju ich języka dotyczącego kolorów, odpowiada kolejności, w jakiej zostałyby umieszczone na podstawie ich ogólnego rozwoju intelektualnego i kulturowego” (Rivers 1901b: 47).

prostych cech ogólnych pod wpływem różnych warunków geograficznych i społecznych, kwestia transmisji i wynalazczości oraz kwestia psychologii ludów w kontrze do psychologii indywidualnej” (Boas 1904: 521). Ostatni z wymienionych przez Boasa problemów, choć wyrażony językiem typowo Wundtowskim (1888, 1916), w istocie odnosi się do badania wymiaru psychologicznego zjawisk społeczno-kulturowych w relacji do procesów psychicznych jednostki i stanie się w przyszłości podstawą niemal wszystkich eksplanacji przeddefiniowanej w XX wieku subdyscypliny.

Początek minionego wieku to również okres pierwszej fazy rozwoju antropologii psychoanalitycznej. Mariaż antropologii i psychoanalizy był trudny do uniknięcia, ponieważ psychoanaliza jako teoria i metoda psychologiczna od samego początku szukała oparcia we właściwej sobie interpretacji materiału etnograficznego – Freudowski (2009) *Totem i tabu* to przykład wzorcowy³. Pierwsze z kolei konsekwentne zastosowanie podejścia psychoanalitycznego w badaniach antropologicznych stało się udziałem węgierskiego ucznia Freuda – Gézy Róheima (1934, 1943, 1945, 1950, 1952) i w późniejszym okresie rozwoju nurtu doczekało się kontynuacji ze strony takich indywidualistów, jak Georges Devereux (1951, 1961, 1978), Weston La Barre (1954, 1962, 1984) czy Paul Parin (Parin i in. 1980)⁴.

W roku 1927 ukazuje się *Seks i stłumienie w społeczności dzikich* – terenowe studium Bronisława Malinowskiego (1987), polemiczne wobec idei uniwersalnego charakteru kompleksu Edypa⁵. Zamiast niego Malinowski woli mówić w kontekście trobriandzkim o „kompleksie matrylinearnym”, w którym edypalna wrogość i pożądanie kierowane mają być nie w stosunku do ojca (którego rola w procesie płodzenia nie jest uznawana) i matki, ale względem wuja (dyscyplinującego autorytetu) i siostry ego. „Konkretne obserwacje kompleksu matrylinearnego wśród Melanezyjczyków są, o ile wiem, pierwszym zastosowaniem teorii psychoanalitycznej do badań życia dzikich i jako takie mogą być interesujące dla badacza człowieka, jego życia i rodziny” – pisze Malinowski (1987: 18)⁶. I dalej: „W miarę, jak coraz więcej czytałem, byłem coraz mniej skłonny do zaakceptowania w pełni

³ Kluczowe dla Sigmunda Freuda okazały się darwinowskie w duchu twierdzenia Jamesa J. Atkinsona (1903: 219–225) o istnieniu pierwotnej „hordy” oraz uwagi Williama Robertsona Smitha (1889: 196–419) na temat totemicznego charakteru semickich rytuałów ofiarnych. Ironiczna opinia Clifforda Geertza: „Nasza dyscyplina już wcześniej przetarła tu i ówdzie własną drogę do ogólnego życia kultury: Eliot czytał Frazera, Engels czytał Morgana, Freud, niestety, czytał Atkinsona (...)” (Geertz 2000: 41).

⁴ Psychologia analityczna Carla Gustava Junga oddziaływała na antropologię kulturową zdecydowanie słabiej. Choć inspiracje jungowskie widać na przykład u Paula Radina (1953, 2010), systematyczne wykorzystywanie psychologii głębi miało miejsce jedynie na obrzeżach dyscypliny w pracach Johna Layarda (1944, 1972, 1975).

⁵ Recepta idei psychoanalitycznych przez Malinowskiego (por. 1987: 18, 276) była możliwa dzięki pomocy Charlesa G. Seligmana, którego rola w kształtowaniu brytyjskiej tradycji antropologiczno-psychologicznej była pierwszoplanowa (zob. Seligman 1924, 1928, 1929, 1932).

⁶ Jak podkreślał po latach La Barre: „Wśród antropologów istnieje szerokie przekonanie, że dziełem Malinowskiego jest «synteza pojęć psychoanalitycznych z ustaleniami etnograficznymi» – przekonanie będące w znacznej mierze rezultatem znanego tekstu *The History of Ethnological Theory* Roberta H. Lowiego [(1937: 234) – przyp. M.Ż.]. Nic nie jest dalsze od prawdy.

wniosków Freuda, a najmniej tych, które sformułowano w ramach różnych rodzajów i podrodzajów psychoanalizy” (Malinowski 1987: 18). Zdaniem Malinowskiego Trobriandczycy nie znali ani edypalnej winy, ani związanego z treningiem czystości erotyzmu analnego. Na reakcję nie trzeba było czekać długo. Jak wspominał po latach Róheim, Freud na wieść o rewelacjach Malinowskiego zapytał we właściwy sobie sposób: „Co?! Czy ci ludzie nie mają odbytu?” (za: Róheim 1950: 159).

Psychoanalityczna refutacja twierdzeń Malinowskiego dokonywana z pozycji czysto teoretycznych (Jones 1925) nie mogła być przy tym w pełni przekonująca i dlatego kiedy dzięki funduszom Marie Bonaparte (Róheim 1934: 13) pojawiła się możliwość przeprowadzenia odpowiednich badań terenowych, Róheim znalazł się w 1930 roku na melanezyjskiej wyspie Normanby. Choć ostatecznie przedstawione przez niego wyniki (Róheim 1950: 151–243) były w istocie jedynie freudowską interpretacją materiału etnograficznego zbliżonego do tego, który zebrał Malinowski, stanowisko psychoanalityczne zostało wewnętrznie wzmocnione. Odrzucenie uniwersalności kompleksu Edypa oparte na materiale trobriandzkim będzie jednak w przyszłości powszechnie akceptowane w antropologii z wyjątkiem kilku znaczących polemik, z których najgłośniejszą i najbardziej kłopotliwą z powodu swojego dogmatyzmu (Weiner 1985; LeVine 2021a: 144) pozostaje krytyka Melforda E. Spiro z 1982 roku⁷. Interpretacja Spiro, korzystającego z danych pozostawionych przez samego Malinowskiego, została zresztą przyćmiona przez inną kluczową dla antropologii psychologicznej kontrowersję – spór wokół samoświadomych badań Margaret Mead (Freeman 1983, 1999; Holmes 1987; Côté 1994; Orans 1996; Shankman 2009, 2013). Ten również odbył się na linii relatywizm – uniwersalizm (choć tym razem akcentowanych także ideologicznie), która do dziś określa zasadniczy podział stanowisk teoretycznych wewnątrz subdyscypliny.

Pomimo sceptycyzmu Boasa (Groark 2019) psychoanaliza oddziaływała na antropologię jego uczniów. Chociaż freudowska ortodoksja w zakresie, w jakim zaadaptował ją Róheim⁸, była przez nich traktowana podejrzliwie, „boasowcy” okazali się wyjątkowo podatni na wpływy neofreudyizmu⁹. Ponowne zainteresowanie

Malinowski nigdy nie posiadał ani dokładnej, ani głębokiej wiedzy na temat psychoanalizy” (La Barre 1961: 13).

⁷ Gabinetowość tej polemiki jest o tyle rozczarowująca, że Spiro był doświadczonym terenowcem, któremu uznanie przyniosły badania na mikronezyjskim atolu Ifalik (Burrows, Spiro 1952), w Birmie (Spiro 1967, 1970) oraz w szczególności te przeprowadzone na przestrzeni lat w izraelskim kibucu (Spiro 1956, 1958, 1979).

⁸ Sam Róheim (1950: 361–396) pozostał przy tym zdeklarowanym wrogiem relatywizmu kulturowego post-Boasowskiej antropologii, wykazując przy tym dużo zdrowego krytycyzmu wobec założeń teoretycznych oraz metodologii badań nad charakterem narodowym.

⁹ Wspomnienie Mead na temat formacyjnych doświadczeń z Hanover Seminar of Human Relations z 1934 roku: „Na seminarium w Hanover nauczyłam się, jak radzić sobie z problemem kształtowania się charakteru w sposób, który, jak sądzę, należy określić jako neofreudowski. Moje zrozumienie tego problemu rozwinęło się w wyniku długich dyskusji na seminarium i podczas następnej zimy z Johnem Dollardem, na którego podejście wpłynęły także prace Karen Horney i Ericha Fromma (Dollard 1935). Dyskusje te koncentrowały się na związku między kształtowaniem się charakteru a sposobem, w jaki rozwijająca się jednostka uczy się radzić sobie z jednej strony z własną strukturą popędową, a z drugiej z instytucjami swojego społeczeństwa” (Mead 1962: 127–128).

teorią psychoanalityczną, choć w zmienionej raz jeszcze postaci, nastąpiło pod koniec lat 60. i wyznaczyło kolejną linię rozwojową w antropologii psychologicznej, reprezentowaną do dziś (zob. LeVine 1973; Kracke 1978; Herdt 1981; Obeyesekere 1981, 1990; Spiro 1987; Spain 1992; Heald, Deluz 1994; Johnson, Price-Williams 1996; Robben, Suárez-Orozco 2000; Mageo 2002; Molino 2004; Mimica 2007, 2020).

Pierwszy etap rozwoju orientacji badawczej, która szybko stała się znana jako kierunek kultury i osobowości, badania nad kulturą i osobowością lub po prostu jako „kultura i osobowość” (ang. *culture and personality*), przypadł na lata 1918–1939 (LeVine 2001: 806). Okres otwiera publikacja dwóch pierwszych tomów *Chłopa polskiego w Europie i Ameryce* Floriana Znanieckiego i Williama I. Thomasa (1976), a kończy wydanie *The Individual and His Society* Abrama Kardintera (1939). Od roku 1933 Kardiner – praktykujący psychoanalityk z antropologicznym przygotowaniem – organizował szybko zyskujące na znaczeniu seminarium w New York Psychoanalytic Institute. Wkrótce wśród jego uczestników znaleźli się Cora Du Bois, Ruth Benedict, Ruth Bunzel i Edward Sapir (Manson 1986: 78–79). Ten ostatni, współpracując z Harrym Stack Sullivanem i Johnem Dollardem, prowadził w Yale już od 1931 roku własne seminaria (Manson 1986: 77) i został później uznany nie tylko za jedną z centralnych postaci amerykańskiego strukturalizmu (Hymes, Fought 1981), ale również za nieoficjalnego patrona całego kierunku kultury i osobowości (La Barre 1978: 264; Hallowell 1972: 56; A.F.C. Wallace, komunikacja osobista, 21.05.1984, za: Murray 1986: 266).

W 1936 roku, po przejściu Boasa na emeryturę, katedrę antropologii na Uniwersytecie Columbia przejął Ralph Linton, którego zwrot w stronę nauk społecznych od początku był z gruntu psychokulturalistyczny (Linton 1936, 1975). Na przełomie lat 30. i 40. na zaproszenie Lintona wpływowe seminarium Kardintera zostaje przeniesione do Columbii. Przez kilka lat jego uczestnicy prezentują i poddają psychoanalitycznej interpretacji zgromadzone w terenie materiały. Poza Lintonem, zajmującym się Markizyjczykami i malgaskimi Tanala, wśród seminarzystów znaleźli się: badający kulturę nawahijską Clyde Kluckhohn, odzibuejską – Ernestine Friedl i Victor Barnouw, Francis L.K. Hsu realizujący badania w chińskiej wiosce w prowincji Hunan, Carl Wheters – w amerykańskim mieście w Missouri, Charles Wagley – wśród brazylijskich Tapirapé oraz Cora Du Bois – wśród Abui z wyspy Alor (Manson 1986: 81–86; Darnell 2002: 115–116).

Badania w ówczesnych Holenderskich Indiach Wschodnich zaprowadziły Du Bois (1944) do zastąpienia Kardinerowskiego (1939) pojęcia podstawowej struktury osobowości („wspólnego mianownika” osobowości członków badanej grupy) pojęciem osobowości modalnej – dominującego typu osobowości, czyli takiego, który statystycznie występować ma najczęściej w danej populacji. Obydwa pojęcia, zrywające zarówno z podejściem funkcjonalistycznym do instytucji, jak i z konfiguracyjnym Benedict (1966), stały się jednym z emblematów kierunku kultury i osobowości, i nie pozostały bez wpływu na rozwój badań nad charakterem narodowym, których początek wyznaczyła kilka lat wcześniej publikacja *Keep Your Powder Dry* Margaret Mead (1942). Paradoksalnie te ostatnie okazały się w połowie XX wieku najpoważniejszą przyczyną kryzysu całego kierunku.

Z punktu widzenia metodologii etnografii ukierunkowanej psychologicznie dość wcześnie pojawiło się pytanie: „Z jakich źródeł, poza danymi etnologicznymi, miały pochodzić dane psychologiczne?” (Hallowell 1972: 57). Odpowiedź nie była niekontrowersyjna: testy projekcyjne w rodzaju testu Rorschacha, testu apercepcji tematycznej Murraya (TAT), testu rysunku postaci ludzkiej etc. Choć techniki projekcyjne ostatecznie miały zostać w znacznej mierze zdyskredytowane (np. Lilienfeld i in. 2002; Wood i in. 2003), stosowane były przez antropologów w terenie już od końca lat 20. XX wieku, przez dekady mając w środowisku swoich zwolenników (zob. Mead 1932, 1949; Henry 1941; Hartoch Schachtel i in. 1942; Hallowell 1942, 1945; Du Bois 1944; Devereux 1951; Wallace 1952; Gladwin, Sarason 1953; Kaplan 1954; Spindler 1955, 1978b; De Vos, Boyer 1989).

Mówiąc o „kulturze i osobowości” jako o podejściu teoretyczno-badawczym, należy pamiętać o kilku kwestiach, których mylne rozpoznanie poskutkowało powtarzaniem do dziś „mitami” (LeVine 2001). Po pierwsze, pomimo seminaryjnych wysiłków Kardinera i Lintona kierunek nigdy nie był spójną szkołą naukową, a jego intelektualną historię wyznaczają kolejne, nieraz rywalizujące ze sobą orientacje: konfiguracyjizm, badania wykorzystujące pojęcia osobowości podstawowej i modalnej, badania charakteru narodowego, badania międzykulturowe (Bock, Leavitt 2019: 32). Tym, co określało ogólne ramy badawczych poszukiwań było przekonanie o kulturowym uwzorowaniu ludzkich zachowań, o wpływie dziecięcych doświadczeń (w równym stopniu kulturogennych) na osobowości dorosłych jednostek oraz o wpływie cech tych osobowości na lokalną kulturę, instytucje, dynamikę społeczną i psychopatologię (LeVine 2001: 808).

Po drugie, przedstawiciele kierunku, nawet w szczycie jego popularności, byli świadomi ograniczeń nomenklaturowych:

„Kultura i osobowość” to jedno z modnych haseł współczesnych nauk społecznych i w obecnym użyciu oznacza szereg problemów z pogranicza antropologii i socjologii z jednej strony oraz psychologii i psychiatrii z drugiej. Jednak to sformułowanie ma niefortunne implikacje. Sugerowany jest dualizm, podczas gdy „kultura w osobowości” i „osobowość w kulturze” sugerowałyby modele pojęciowe bardziej zgodne z faktami. Ponadto hasło to sprzyja niebezpiecznemu uproszczeniu problematyki kształtowania osobowości. (...) Wyważone badanie „osobowości w przyrodzie, społeczeństwie i kulturze” musi być prowadzone w ramach złożonego schematu pojęciowego, który wyraźnie uznaje, zamiast milcząco wykluczać, szereg rodzajów determinantów. Nie można jednak zapominać, że jakkolwiek klasyfikacja determinantów osobowości jest w najlepszym razie wygodną abstrakcją (Kluckhohn, Murray 1948: 44).

Po trzecie, w środowisku od początku toczono dyskusję na temat prób tworzenia ujednoczonej psychologii kultury, przeciwstawiając im problem indywidualnego zróżnicowania psychicznego. W odniesieniu do tych prób Edward Sapir tworzy na pewnym etapie pojęcie „niby-psychologii” (ang. *as-if psychology*). W swoich wykładach z Yale stwierdza: „[W planie kulturowym] istnieje tylko [jak

to nazywam] «niby-psychologia». To znaczy istnieje psychologiczny standard¹⁰ w każdej kulturze, który określa jak wiele emocji należy okazywać i tak dalej. (...) [Jeśli nazywamy to psychologią, mówimy] *jak gdyby* ten schemat życia był rzeczywistą ekspresją jednostki” (Sapir 2002: 182–183). W tym duchu Sapir krytykuje Benedict i Mead: „Kultura nie może być paranoidalna. [Takie określenie sugeruje] niepowodzenie odróżnienia niby-psychologii od rzeczywistej psychologii ludzi uczestniczących w kulturze. (...) [Podejrzewam, że szczególnie] Dobuańczycy i Kwakiutlowie są do nas bardzo podobni; manipulują jedynie innym zestawem wzorów” (Sapir 2002: 183). W kontekście własnych badań etnograficznych w podobnym tonie pisali A. Irving Hallowell (1938) i Clyde Kluckhohn (1938).

W apogeum rozwoju i uznania dla badań nad kulturą i osobowością ukazała się praca, która nieodwracalnie podważyła zaufanie do metodologicznej i intelektualnej rzetelności kierunku. Była nią książka *The People of Great Russia* Geoffreya Gorera i psychoanalityka Johna Rickmana (1949).

Podczas II wojny światowej Gorer i Benedict pracowali dla amerykańskiego Office of War Information (Mandler 2013: 66), czego skutkiem były ich osławione „badania kultury na odległość” (zob. Gorer 1943; Benedict 1999). Po wojnie propozycja Benedict dotycząca zorganizowania psychokulturalistycznych seminariów na temat społeczeństw europejskich została podjęta przez Office of Naval Research i w ten sposób na Uniwersytecie Columbia zaczęto finansować projekt o nazwie „Research on Contemporary Cultures”, w skrócie RCC (Mandler 2013: 193–194).

Rzeczywistość polityczna początku zimnej wojny zdecydowała o kierunku przedsięwzięcia, którego bezpośrednim wynikiem stała się książka Gorera i Rickmana. Zaproponowane w *The People of Great Russia* wyjaśnienie uwarunkowań rosyjskiego charakteru narodowego nazwano „hipotezą powijaków”. Skrajnie neopsychoanalityczne w duchu założenie dotyczyło wpływu praktyki krępującego ruchu powijania rosyjskich niemowląt na autorytarną osobowość dorosłych Rosjan. Hipoteza, co zrozumiałe, spotkała się ze zmasowaną krytyką. Uzasadnione oskarżenia o ahisteryczne generalizacje oraz psychologiczny redukcjonizm zostały jednak wykorzystane przez krytyków „kultury i osobowości” instrumentalnie. Gorer, nauczony chłodnym przyjęciem swojej wojennej analizy charakteru japońskiego, podkreślał zdystansowanie wobec definitywnie kauzalistycznych twierdzeń:

Tezą tego studium jest to, że sytuacja naszkicowana w poprzednich ustępach jest *jednym* z głównych determinantów rozwoju charakteru wielkoroskich dorosłych.

Nie jest tezą tego studium, że rosyjski sposób powijania dzieci rodzi charakter rosyjski i nie jest jego zamiarem sugerowanie, że rosyjski charakter zostałby zmieniony lub zmodyfikowany, gdyby przyjęto inną technikę opieki nad niemowlętami. Powijanie jest *jednym* z środków, za pomocą którego rosyjscy dorośli komunikują się z dzieckiem w pierwszym roku jego życia, aby położyć

¹⁰ W przyszłości psychokulturaliści zastąpią termin „standard psychologiczny” pojęciem normy.

podwaliny pod nawyki i postawy, które następnie będą rozwijane i wzmacniane przez wszystkie główne instytucje społeczeństwa wielkoruskiego (Gorer, Rickman 1949: 128-129).

W kontekście całej pracy wyjaśnienie to nie poprawia jednak spójności przyjętej perspektywy. Założenie, że praktyka powijania nie jest jedynym determinantem rozwoju osobowości może być oczywiście wzięte pod uwagę, ale rodzi pytania, które nie spotkały się z jasną odpowiedzią. Po pierwsze: na podstawie jakich przesłanek należy w ogóle uznawać powijanie za jakikolwiek determinant? I po drugie: jakiego rodzaju związek łączy powijanie (czy którykolwiek z czynników uznanych arbitralnie za osobowościotwórcze) z całym procesem kulturotwórczym? W podobną pułapkę wpadła również Mead (1954), której obrona hipotezy Gorera miała dodatkowo podtekst osobisty.

Przyczyny krytyki podejścia były jednak głębsze i wiązały się z całokształtem projektu RCC. Do historii przeszło kpiarskie określenie *diaperology*, ukute podczas zjazdu American Orthopsychiatric Association w 1948 roku. Po wysłuchaniu wystąpień Benedict i Mead historyk i sinolog Karl A. Wittfogel miał skwitować: „Właśnie zapoznaliśmy się z nową nauką o społeczeństwie: pieluchologią” (za: Goldfrank 1983: 6).

Pomimo rażącego braku naukowego rygoru nie jest do końca jasne, na ile „pieluchologia” Benedict, Mead i Gorera była intelektualnym nadużyciem neo-freudowskich założeń antropologicznej psychologii rozwoju spod znaku „kultury i osobowości”, a na ile była jedynie ich radykalizacją lub logiczną konsekwencją. Pryncypialne rozwiązanie tego dylematu jest pewnym wyzwaniem i w ten czy inny sposób musi wiązać się z retrospektywną krytyką lub apologią całego nurtu.

W latach 1979–1980 Richard A. Shweder (1979a, 1979b, 1980) opublikował na łamach „Ethosu” – oficjalnego czasopisma Society for Psychological Anthropology (sekcji AAA) – trzyczęściową krytykę kierunku. Po latach podsumowywał:

Próby wyjaśniania praktyk kulturowych za pomocą typów osobowości nie przyniosły znaczących rezultatów. Próbując scharakteryzować jednostkę za pomocą cech osobowości i ogólnych motywów, szybko można się przekonać, że „jednostki w obrębie poszczególnych kultur różnią się bardziej między sobą niż od przedstawicieli innych kultur” (Kaplan 1954[: 16 – przyp. M.Ż.]). Okazuje się również, że jeśli istnieje w ogóle coś takiego jak typ modalny (np. typ osobowości autorytarnej albo typ osobowości odznaczający się potrzebą sukcesu), to charakteryzuje nie więcej niż jedną trzecią danej populacji. Etnopsychologowie i psychologowie kulturowi już dawno doszli do wniosku, że cytując Melforda Spiro (1961[: 116 – przyp. M.Ż.]): „możliwe jest występowanie zupełnie odmiennych systemów osobowości modalnej w zbliżonych systemach społecznych, a także podobnych systemów osobowości modalnej w odmiennych systemach społecznych”. Wyjaśnianie zróżnicowania praktyk kulturowych za pomocą typów osobowości to ślepy zaułek (Shweder 2003b: 257).

Pojęcie antropologii psychologicznej w dzisiejszym rozumieniu tego terminu po raz pierwszy pojawia się w 1961 roku jako propozycja Francisa Hsu¹¹ i jest jedną z konsekwencji kryzysu kierunku kultury i osobowości. Choć zasadnicze elementy niepisane programu tego ostatniego, takie jak: krytyka Kroeberowskiego (1923) superorganicyzmu i White'owskiej (1949) kulturologii, uznanie jednostki za *locus* kultury, badanie relacji na osi indywidualne – grupowe, wykorzystanie aparatu pojęciowego psychologii i jej technik etc. (Hsu 1961: 2–3), czynią z antropologii psychologicznej bezpośrednie przedłużenie podejścia – wkrótce nowa nazwa, oprotestowywana przez jednych, uznana została przez innych za odpowiedź na konceptualne ograniczenia kierunku i wyznacznik możliwości ich przewyciężenia.

Zdaniem Hsu za przyjęciem terminu „antropologia psychologiczna” przemawiać miały problemy z samym pojęciem osobowości. Hsu cytuje Siegfrieda F. Nadel (1951), który, śledząc debatę swoich czasów, podkreślał, że może ono oznaczać albo wzór behawioralny jednostki, którego relatywna stałość i spójność interpretowana jest jako jej „cechy”, albo „pewną podstawową konstytucję umysłową *podbudowującą* wzór jawnego zachowania i odpowiadającą za niego na zasadzie «ukrytej maszyny» lub zestawu czynników jako przyczyny zdarzeń” (Nadel 1951: 405). Choć Hsu odrzuca Nadelowską krytykę wniosku o typach osobowości na podstawie obserwacji kulturowych, zaznacza, że sam termin może zwodniczo konotować być *sui generis*:

Zamiast postrzegać osobowość jako trwający całe życie proces interakcji między jednostką a jej społeczeństwem i kulturą, myśli [się – przyp. M.Ż.] o niej jako o jakimś zreifikowanym produkcie końcowym (bardzo wczesnych doświadczeń według ortodoksyjnych freudystów, nieco późniejszych sił społeczno-kulturowych według wielu neofreudystów i przedstawicieli nauk społecznych), który jest gotowy, żeby działać w tym czy innym kierunku, niezależnie od pól społeczno-kulturowych, w których musi stale operować (Hsu 1961: 8).

Bez względu na zróżnicowanie stanowisk teoretycznych w psychologii osobowości, które wciąż daje się wyrazić w języku filozoficznego sporu o powszechniki (por. np. Oleś 2009: 27–28), analiza Hsu zmierzała ostatecznie w stronę czysto antropologicznej krytyki psychologicznego europocentryzmu. Zdaniem Hsu (1971) osobowość jest pojęciem zakorzenionym w zachodnim indywidualizmie, które w naukach społecznych zostało uprawomocnione przez przedstawicieli kierunku kultury i osobowości oraz oferowanych przez nich definicji (np. Linton 1936; Honigmann 1967). Aby unaocznic kulturowy charakter pojęcia, Hsu w zapowiedzi przyszłych podejść antropologicznych sięga po chiński termin *ren*, oznaczający człowieczeństwo rozumiane relacyjnie (*de facto* transakcyjnie) i tym samym lepiej nadający się, jego zdaniem, do opisu wszelkiej rzeczywistości

¹¹ Częściowo jednak pod wpływem Johna W.M. Whitinga i Anthony'ego F.C. Wallace'a (LeVine 2001: 815).

psychospołecznej i kulturowej: „Kiedy to zobaczymy, zdamy sobie sprawę, że jeśli chodzi o społeczeństwo ludzkie, zmiana kulturowa lub opór wobec niej ma miejsce nie w jednostce (osobowości), ale w tym kręgu istot ludzkich, idei i rzeczy, w którym jednostka zachowuje intymność (*ren*)” (Hsu 1971: 34).

Hsu, charakteryzując po raz pierwszy antropologię psychologiczną, zauważa, że podczas gdy psychologowie koncentrują się na indywidualnych cechach osobowości człowieka, większość antropologów psychologicznych zajmuje się „tylko tymi cechami umysłu jednostki, które są podzielane jako część szerszej struktury ludzkich umysłów” (Hsu 1961: 8)¹². Zwraca również uwagę na trzy obszary, w których antropologia psychologiczna odróżnia się od psychologii społecznej. Po pierwsze, badania antropologów psychologicznych mają charakter międzykulturowy. Po drugie, w psychologii społecznej stosowane są metody ilościowe i eksperymentalne. Po trzecie, antropologia psychologiczna „zajmuje się nie tylko wpływem społeczeństwa i kultury na osobowość (co jest podstawowym problemem psychologii społecznej), ale także rolą cech osobowości w rozwoju, w kształtowaniu się oraz w zmianie kultury i społeczeństwa” (Hsu 1961: 12-13).

Propozycja Hsu, choć przyjęta niebezskrytycznie (Williams 1975), została ostatecznie zaakceptowana. Termin „antropologia psychologiczna” doczekał się przy tym oficjalnego rozpoznanie przez międzynarodowe środowisko antropologiczne podczas dziewiątego International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (obecnie IUAES World Congress) zorganizowanego w 1973 roku w Chicago (Tax 1975).

Oferowane od końca lat 60. definicje antropologii psychologicznej rozwijać będą zasadnicze wątki obecne w eksplanacji Hsu i wzbogacać je o wymiar kognitywny, lingwistyczny, strukturalny etc. (np. Fischer 1965; Pelto 1967). Erika Bourguignon, stawiając pytanie o to, co jest wyróżnikiem subdyscypliny, odpowie: „badania terenowe, czy to etologiczne, czy etnologiczne, oraz perspektywa porównawcza, czy to ewolucyjna, czy międzykulturowa” (Bourguignon 1973: 1073). Ta ostatnia w nieunikniony sposób łączyć będzie antropologię psychologiczną z psychologią międzykulturową. Różnica między nimi jest jednak paradygmatyczna, na co zwrócił uwagę w tym samym czasie Robert B. Edgerton, pisząc o eksperymentalnym charakterze psychologii międzykulturowej w opozycji do naturalistycznej (*sic!*) wrażliwości antropologów na kontekst – „czy to sytuacyjny, czy społeczny, czy kulturowy” (Edgerton 1974: 64). Komentując uwagi Edgertona, można dodać do tego zasadniczo jakościowy charakter badań antropologicznych, odróżniający je od badań ilościowych realizowanych w obrębie psychologii, oraz dedukcyjny aspekt tej ostatniej (Kral 2014: 104).

Podobnie jak dla Hsu dla Bourguignon antropologia psychologiczna jest przede wszystkim nauką behawioralną, a jej celem ma być odkrywanie tego, jak powstają grupowe różnice w zachowaniu ludzi (Bourguignon 1979: 5). Dodatkowo

¹² Trudno orzec, na ile ta uwaga jest zapowiedzią przyszłej krytyki etnopsychologicznej Hsu, a na ile konsekwencją jego przywiązania do pojęć osobowości podstawowej i modalnej (por. Hsu 1961: 10), których odrzucenie stanie się ostatecznie jednym z wyróżników antropologii psychologicznej (Fischer 1965: 211).

uczennica Hallowella¹³ wymienia kwestię badania ludzkich uniwersaliów oraz pozycji człowieka względem pozostałych naczelnych, postulując tym samym wprowadzenie perspektywy ewolucyjnej do subdyscypliny.

Bourguignon (1973: 1106–1109) kończy historyczny przegląd podejść i problemów antropologii psychologicznej opisem ówczesnie najnowszych wielkoskalowych projektów badawczych, wykorzystujących metody ilościowe. Międzykulturowe i intrakulturowe badania porównawcze w rodzaju Six Cultures Project (Whiting 1963; Minturn, Lambert 1964; Whiting, Whiting 1975) były w istocie łąbędzím śpiewem odchodzącego nieodwołalnie do przeszłości kierunku kultury i osobowości. Finansowane przez Fundację Forda studium socjalizacji w sześciu kulturach (afrykańskiej, indyjskiej, japońskiej, meksykańskiej, filipińskiej i amerykańskiej), choć uznawane za historycznie wpływowe (Pope Edwards, Bloch 2010; LeVine 2010b), ostatecznie okazało się dalekie od rewolucyjności lub wręcz rozczarowujące (Eller 2019: 59; Bock, Leavitt 2019: 137).

Dzisiejsza antropologia psychologiczna, pomimo rosnącego od kilkadziesiątu lat znaczenia podejść kognitywnych i ewolucyjnych (wrócimy do tego w następnej części), z reguły definiowana jest w sposób, którego standardy zostały wypracowane właśnie w ostatnim okresie rozwoju *culture and personality studies*. Charles Lindholm, na przykład, w swoim (konciliacyjnym wobec stanowisk psychodynamicznych) wyjaśnieniu uznaje, że antropologia psychologiczna „to część antropologii, która zajmuje się międzykulturowym badaniem społecznej, politycznej i kulturowo-historycznej konstytucji «ja»¹⁴; analizuje również sposób, w jaki ludzka tożsamość jest rozmaicie dezintegrowana i reintegrowana, konceptualizowana i realizowana w różnych kontekstach kulturowych i czasowych” (Lindholm 2007: 10).

C. Jason Throop stwierdzi: „Współczesna antropologia psychologiczna to interdyscyplinarna dziedzina badań, która sytuje się na styku psychologii, psychiatrii, neuronauki, filozofii i antropologii. Jej praktycy badają dynamiczne sposoby, w jakie subiektywne doświadczenie, działanie społeczne i znaczenie kulturowe są ze sobą powiązane w ramach złożonych interpersonalnych światów różnych społeczności naszego globu” (Throop 2013: 657). Według Johna M. Inghama: „Antropologia psychologiczna zajmuje się tymi subiektywnymi i społeczno-kulturowymi światami oraz wzajemnymi zależnościami między nimi. Ucneni zajmujący się antropologią psychologiczną badają społeczne i kulturowe wpływy na jednostkową psychikę oraz psychologiczne podstawy zachowań społecznych i podzielanej kultury” (Ingham 1996: 1).

¹³ Hallowell był m.in. twórcą pojęcia protokultury (Hallowell 1956) i orędownikiem pojęcia ewolucji behawioralnej (Hallowell 1959).

¹⁴ Polska literatura psychologiczna nie doczekała się standaryzacji przekładu anglojęzycznego terminu *self*. Rzeczownik *self* (utworzony w języku angielskim od zaimka zwrotnego) w zależności od kontekstu tłumaczony bywa jako: „ja” (zapisywane do tego na różne sposoby: „ja”, Ja, „Ja”, ja, Ja, JA), jaźń (również w zapisie wielką literą), ego, albo też pozostawiany jest w oryginale (Dyga 2018; por. Boski 2022: 224–225). Należy zaznaczyć, że sam Lindholm (2007: 206–210) problematyzuje swój wywód, wskazując na anglocentryczny i historyczny charakter terminu oraz zróżnicowane definicje *self* w ramach tradycji filozoficznej, antropologicznej i psychologicznej.

Dla Simona Deina antropologia psychologiczna „to badanie tematów psychologicznych za pomocą koncepcji i metod antropologicznych” (Dein 2019: 3). Z kolei niezmienna od dekad definicja przywołanego na samym początku Philipa Bocka brzmi: „Antropologia psychologiczna obejmuje wszystkie badania antropologiczne, które systematycznie wykorzystują pojęcia i metody psychologiczne. Celem takich badań jest zrozumienie relacji między zjawiskami indywidualnymi i społeczno-kulturowymi” (Bock 1980: 1, 1988: 1, 1999: 1; Bock, Leavitt 2019: 1).

Dla wielu antropologów problemem jest etnoteoretyczny charakter pojęcia osoby, natomiast w opinii zorientowanego psychoanalitycznie Davida H. Spaina antropologią psychologiczną jest „zasadniczo każde badanie antropologiczne, które wykorzystuje wyraźną teorię osoby (...)” (Spain 1994: 104). Geoffrey M. White i Catherine A. Lutz zwracają z kolei uwagę, że „[c]hoć kiedyś była niemal synonimem amerykańskiej antropologii kulturowej, antropologia psychologiczna pozostaje jedną z największych subdyscyplin całej dziedziny. Do tego pozostaje polem w największym stopniu zainteresowanym uwzględnianiem ludzi i doświadczenia w teoriach kultury i społeczeństwa” (White, Lutz 1992: 1).

Prawdopodobnie najbardziej wyczerpującą definicją antropologii psychologicznej ostatnich lat jest wyjaśnienie Roberta A. LeVine’a – zasłużonego teoretyka (LeVine 1973) i praktyka (LeVine, LeVine 1966) subdyscypliny:

Antropologia psychologiczna to badanie zachowania, doświadczeń i rozwoju jednostek w odniesieniu do instytucji i ideologii ich środowisk społeczno-kulturowych we wszystkich populacjach gatunku ludzkiego. Jako antropologia rozszerza ona zakres tej właśnie dyscypliny na wewnętrzne doświadczenie i rozwój psychiczny poszczególnych uczestników systemów społecznych. Jako połączenie z psychologią i psychiatrią rozszerza zakres tych dyscyplin poza granice społeczeństw zachodnich na wszystkie kultury świata. Antropologia psychologiczna opiera się na założeniu, że włączenie zagadnień psychologicznych i psychiatrycznych do antropologii oraz wszystkich kultur świata do obszaru badawczego nauk psychologicznych jest *konieczne*, aby dyscypliny te wniosły ważny wkład w ludzkie rozumienie (LeVine 2010a: 1).

Swoją optymistyczną definicję LeVine podsumowuje podwójnym bon motem Bocka: „Wszelka antropologia jest psychologiczna. (...) Wszelka psychologia jest kulturowa” (Bock 1988: 1, 3). Wyjaśnienie LeVine’a idzie jednak dalej. Jego zdaniem „antropologia psychologiczna wciąż stanowi radykalne wyzwanie dla ugruntowanego myślenia w naukach społecznych i biomedycznych, i wciąż rzuca interdyscyplinarne światło na problemy o fundamentalnym znaczeniu, które inaczej są lekceważone” (LeVine 2010a: 1).

Dla LeVine’a pytania badawcze subdyscypliny są trojakiego rodzaju. Po pierwsze, są to pytania o zróżnicowanie: Czy ludzkie populacje różnią się między sobą pod względem psychologicznym? Jeśli tak, to w jaki sposób? Antropolodzy psychologiczni, rozpoznawszy różnice kulturowe i behawioralne wewnątrz grup i między nimi oraz moralne i emocjonalne znaczenie, które jest przypisywane

przez ich członków różnym praktykom kulturowym, badają psychologiczne podstawy obserwowanej wariantywności oraz to, jak odmienne zachowania kształtują społeczny wymiar tych praktyk i ich konsekwencji. Po drugie, antropologia psychologiczna zadaje pytania o ontogenezę: Jakie czynniki w rozwoju człowieka decydują o wspomnianym zróżnicowaniu? Jak wygląda rozwój psychiczny w różnych populacjach? Jakie są jego: podstawa ewolucyjna, uwarunkowania ekologiczne, zmienność międzykulturowa? Po trzecie, w ramach subdyscypliny formułowane są pytania na temat zmiany społecznej. Antropolodzy psychologiczni tworzą swoje modele teoretyczne, opierając się na dowodach i w pełni rozumiejąc, że ludzkich motywacji związanych z utrzymywaniem lub zmienianiem istniejących instytucji społecznych nie można sprowadzać wyłącznie do popędów (*vide* psychoanaliza), potrzeb (*vide* funkcjonalizm) czy zdolności (*vide* teoria racjonalnego wyboru). Świadomi uproszczeń i uogólnień pozbawionych mocy wyjaśniającej obserwowanego zróżnicowania ludzkich zachowań pytają o to, jakie relacje łączą rozwój i motywacje człowieka ze społeczną statyką i dynamiką (LeVine 2010a: 1-2).

W związku z tym – zdaniem LeVine’a (2010a: 2-3) – fundacyjnymi kontrowersjami antropologii psychologicznej pozostają kolejne kwestie: psychologiczny uniwersalizm kontra psychologiczny partykularyzm kulturowy; psychoanaliza kontra psychometria; natura kontra wychowanie; kulturowa definicja zdrowia psychicznego kontra jego definicja psychiatryczna; makrospołeczne analizy rytuału i zmiany społecznej kontra analizy psychospołeczne tych problemów. LeVine’owski wykaz jest szczególnym potwierdzeniem historycznego wymiaru kluczowych problemów antropologii psychologicznej, będących w ostatecznym rozrachunku rezultatem określonych linii rozwojowych obecnych wewnątrz subdyscypliny.

To właśnie w tym kontekście należy pamiętać także o tym, że antropolodzy psychologiczni, oddani przede wszystkim metodzie etnograficznej, od początku sięgali w swoich badaniach jedynie po elementy zmiennych teorii i podejść psychologicznych. Do tego wykorzystywali je nieraz w sposób daleki od uzasadnionego specyfiką tej metody krytycyzmu, a to bezpośrednio przekładało się na ich interpretacje antropologiczne. Wahając się między pozycjami uniwersalistycznymi a relatywistycznymi (czasem biologicznymi i konstruktywistycznymi), udzielali przy tym różnych odpowiedzi na pytanie o przyczyny odmienności ludzkich zachowań i obserwowanych rozwiązań kulturowych. Często powołując się na względy nie tylko heurystyczne, ale i etyczne, ogłaszali raz prymat indywidualnej (choć na pewnym poziomie uniwersalnej) psychiki nad kulturą, innym razem akcentowali determinujący wpływ kultury na ludzkie zachowanie i myślenie, kiedy indziej jeszcze szukali równowagi immanentnie, ich zdaniem, wpisanej w relację między tym, co społeczne i kulturowe a tym, co jednostkowe i psychiczne. Ta historia ma swoją kontynuację, a obraz subdyscypliny jest dziś wyjątkowo niejednoznaczny.

Uwaga George’a D. Spindlera z końca lat 70.: „Trudno jest wytyczyć granice wokół obszaru «antropologia psychologiczna». W rzeczywistości jest możliwe,

że nie ma takiej dziedziny lub subdyscypliny w zwykłym znaczeniu tych słów” (Spindler 1978a: 10). I kolejna: „Antropologia psychologiczna boryka się z problemami tożsamościowymi i prezentuje postronnym obserwatorom, zarówno przyjaznym, jak i wrogim, pogmatwany obraz samej siebie” (Spindler 1978a: 12). Z jednej strony trzeźwa ocena Spindlera wciąż brzmi aktualnie, bo wskazuje na poważne kłopoty definicyjne i niepokoje związane z dziedzicznym samookreśleniem¹⁵. Z drugiej – jeśli potraktować historię antropologii psychologicznej jako ciąg następujących po sobie impasów, tym, co niejednokrotnie decydowało o ich pokonywaniu było przywiązanie do idei badań terenowych – *raison d’être* antropologicznego przedsięwzięcia i warunku jego empirycznego charakteru. W tym znaczeniu końcowa uwaga LeVine’a jest równie optymistyczna, co jego wcześniejsza definicja: „Nasza dziedzina obejmuje różne stanowiska teoretyczne, a czasami wydaje się szczególnie podzielona między uniwersalistów i relatywistów. Istnieje jednak żelazna zgoda co do tego, że postulat uniwersaliów musi opierać się zarówno na dowodach empirycznych, jak i na namyśle teoretycznym, i że wyjątkowych przypadków nie wolno ignorować” (LeVine 2010a: 4).

Antropologia psychologiczna a etnopsychologia, psychologia kulturowa i antropologia kognitywna

Spróbujmy teraz skonfrontować pojęcie antropologii psychologicznej z pojęciami pokrewnymi¹⁶. Nawet jeśli tego rodzaju różnicujące zestawienie ukazuje cechy dystynktywne subdyscypliny jedynie w sposób dorozumiany – wyjaśnia teoretyczne i praktyczne relacje zachodzące między interesującymi nas podejściami.

Etnopsychologia zajmuje się lokalnymi teoriami (etnoteoriami) na temat życia psychicznego, badając zróżnicowanie historycznie ukształtowanych w danej kulturze tubylczych wyobrażeń, przekonań i wiedzy, dotyczących określonych aspektów tego życia. Etnopsychologia jako współczesny nurt badawczy genetycznie wiązana jest z etnonauką (Shweder 1990: 16; Lindholm 1997: 164), ale przed drugą połową XX wieku jej pojęcie było traktowane jako synonim *Völkerpsychologie*, tj. „psychologii ludów” (np. Werner 1940; por. Allolio-Näcke

¹⁵ Dziś na przykład dla Jacka D. Ellera „antropologia psychologiczna nie jest ostro wydzieloną poddziedziną antropologii, ale perspektywą, która przybierając różne formy, wylania się z wielu nisz dyscypliny i wpływa na nie” (Eller 2019: 2).

¹⁶ Zdaniem niektórych pojęcia te bezpośrednio zająbiają się z pojęciem antropologii psychologicznej. Ingham stwierdza w swojej definicji, że perspektywy teoretyczne i metodologiczne antropologii psychologicznej „obejmują psychologię kulturową, etnopsychologię, antropologię psychoanalityczną, międzykulturowe badania rozwoju dziecka, ewolucyjną antropologię psychologiczną i antropologię kognitywną” (Ingham 2001: 12349). Według Throopa z kolei: „Pomimo podzielanej ogólnej tematyki badawczej, antropologia psychologiczna nie jest pojedynczym przedsięwzięciem. Zamiast tego jest definiowana przez szereg charakterystycznych, a jednak powiązanych ze sobą podejść. Do najważniejszych z nich należą etnopsychologia i antropologia poznawcza, antropologia psychologiczna rozwoju, antropologia fenomenologiczna i antropologia zmysłów, antropologia psychodynamiczna i neuroantropologia” (Throop 2013: 657).

2014: 2065) i oznaczało właściwe temu podejściu komparatystyczne badania antropologiczno-psychologiczne (np. Thurnwald 1913a, 1913b).

Według Geoffreya M. White'a w wąskim rozumieniu „etnopsychologia jest utożsamiana z badaniem modeli pojęciowych – w szczególności tubylczego rozumienia «ja», «osobowości», «motywacji» i tym podobnych. Szersze podejście koncentruje się na procesach dyskursywnych, poprzez które społeczne i emocjonalne realia są konstytuowane w zwykłej rozmowie i interakcji” (White 1992: 38). Badania etnopsychologiczne wiążą się tym samym z podwójnym założeniem: zebrane w terenie narracje nie są przypadkowym zlepkiem niereprezentatywnych i nieraz sprzecznych poglądów, ale tworzą możliwy do zrekonstruowania spójny system, którego modele ukierunkowują ludzkie działania, „konstruując i ograniczając zwykłą wiedzę i doświadczenie w określonym świecie kulturowym” (Lindholm 1997: 164).

Termin „etnopsychologia” w swoim współczesnym znaczeniu oficjalnie wszedł do użytku w 1950 roku dzięki trzeciemu wydaniu klasyfikacji *Outline of Cultural Materials* George'a P. Murdocka i in. Przedmiotem badawczym nowego pola zostały:

(...) idee na temat impulsów lub popędów; konceptualizacja wrażeń zmysłowych, percepcji i emocji; standardy przyjemności i nieprzyjemności zmysłowej; idee dotyczące świadomych i nieświadomych procesów umysłowych; poglądy na anormalne stany umysłowe (np. afazję, katalepsję, śpiączkę, delirium, halucynację, hipnozę, histerię, omdlenie); interpretacje i wyjaśnienia nerwic i psychoz; idee dotyczące nawyków, postaw i procesu uczenia się; pojęcie „ja”, natury ludzkiej, motywacji, osobowości, charakteru; przednaukowe systemy teoretyczne; powiązane zachowania kulturowe; etc. (Murdock i in. 1950: 137).

Oczywiście podstawowym problemem tego rodzaju wyliczenia są związane z kulturą (z założenia również lokalną co kultura badana) kategorie i modele warunkujące tworzenie zachodniej teorii psychologicznej. Ta paradoksalna autokrytyka jest nieuniknionym skutkiem metody etnopsychologicznej (White 1992: 22). Jej definitywnie aporetyczny charakter nie jest jednak przesądzony, a możliwym wyjściem (lub wybiegiem) jest wierność określonej (niekoniecznie klasycznej) koncepcji wiedzy.

Z etnopsychologią bezpośrednio związana jest etnopsychiatria. Rozwój antropologii psychologicznej do postaci, jaką dziś znamy, byłby niemożliwy bez ich wpływu (np. Hallowell 1955; Devereux 1961; Briggs 1970; Crapanzano 1973; Doi 1973; Levy 1973; Rosaldo 1980; White, Kirkpatrick 1985; Lutz 1988). Termin „etnopsychiatria” po raz pierwszy użyty został w 1953 roku przez haitańskiego psychiatrę Louisa Marsa w wydanej w Port-au-Prince *Introduction à l'ethnopsychiatrie*. Następnie sięgnął po niego Georges Devereux, który niedługo później zdefiniował etnopsychiatrię w kontekście swoich badań wśród Mohave jako „systematyczne badanie psychiatrycznych teorii i praktyk pierwotnego plemienia” oraz jako „naukę o związkach między kulturą a zaburzeniami

psychicznymi – tj. tę gałąź «badań nad kulturą i osobowością», która zajmuje się osobowością anormalną” (Devereux 1961: 1). Kiedy ten drugi typ etnopsychiatrii – którego celem jest „rejestracja wszystkich dostępnych informacji na temat chorób psychicznych w plemienu (...) oraz analiza ich uwarunkowań społecznych i kulturowych” (Devereux 1961: 1) – bywa utożsamiany z psychiatrią kulturową (lub transkulturową), głównym zadaniem właściwej etnopsychiatrii staje się badanie lokalnych koncepcji zaburzeń psychicznych oraz tego, jak kulturowo kategoryzowane zaburzenia są leczone (Gaines 1992: 4). Zdaniem niektórych etnopsychiatria ujmowana jako „etnomedycyna umysłu” stanowi pomost między antropologią psychologiczną a antropologią medyczną, będąc w równej mierze częścią każdej z nich (Quinlan 2022: 324).

W radykalniejszych ujęciach etnopsychologia i etnopsychiatria są odróżniane od psychologii ludowej i psychiatrii ludowej. Przez te ostatnie rozumie się potoczne (tj. relatywnie mniej sformalizowane) systemy przekonań na temat życia i zdrowia psychicznego istniejące w kontekście określonych etnoteorii. Jak wyraził to twórca „nowej etnopsychiatrii” Atwood D. Gaines: „Profesjonalne, «naukowe» etnopsychiatrie Stanów Zjednoczonych, Francji, Japonii czy Niemiec należy zatem postrzegać jako sformalizowane, sprofesjonalizowane systemy ludowe; są one epistemologicznym rodzeństwem właściwych sobie psychiatrii ludowych. Jako takie, wszystkie formy psychiatrii, czy to formalnej, czy nieformalnej, profesjonalnej czy popularnej, są w równym stopniu etnopsychiatriami” (Gaines 1992: 5).

Psychologia kulturowa jest podejściem interdyscyplinarnym, którego głównym orędownikiem – obok psychologów takich jak Michael Cole (1996), Steven J. Heine (2012), Richard E. Nisbett (2014) czy Shinobu Kitayama i Dev Cohen (2007) – jest Richard A. Shweder (1990, 1991, 1999a, 1999b, 2003a). Pomimo że psychologia kulturowa jako termin pojawia się w rozmaitych kontekstach, często oznaczając różne rzeczy (Miller 1994: 139), w interesującym nas ujęciu tym, co charakteryzuje ją jako pole badawcze jest jej postulowana odmiennosc z jednej strony od antropologii psychologicznej i etnopsychologii, a z drugiej – od psychologii międzykulturowej i psychologii ogólnej (Shweder 1990).

Historyczne źródła podejścia sięgają *Völkerpsychologie* Wilhelma Wundta (1888, 1916) oraz psychologii kulturowo-historycznej Lwa S. Wygotskiego (1989, 2006), Aleksandra R. Łurii (1976) i Aleksieja N. Leontiewa (1962). Sam Shweder (1999a: 211, 2003a: 31) pogłębia tę genealogię, przywołując nazwiska Johanna Gottfrieda von Herdera i Giambattisty Vico, i w pierwszej prezentacji swojego stanowiska – zwróconego przeciwko platonizmowi agendy „rewolucji poznawczej”¹⁷ – pisze: „Psychologia kulturowa jest badaniem sposobu, w jaki tradycje

¹⁷ „Rewolucja poznawcza lat 60. w rzeczywistości miała obiecujący początek. Została powitana z zadowoleniem przez wielu (a ja byłem jednym z nich) jako oczywista i konieczna korekta poprzedzającego ją radykalnego behawioryzmu. (...) Niestety, rewolucja poznawcza okazała się czymś znacznie mniej niż ponownym odkryciem intencjonalności i reprezentacji umysłowych, a czymś znacznie więcej niż tylko wyparciem behawioryzmu. Wraz z rewolucją kognitywną przyszedł nieproszony „duch” – duch platonizmu – który rozbudził w psychologii, a nawet

kulturowe i społeczne praktyki regulują, wyrażają, przekształcają i permutują ludzką psychikę, skutkując w mniejszym stopniu jednością psychiczną ludzkości niż etnicznymi rozbieżnościami myśli, «ja» i emocji” (Shweder 1990: 1).

Psychologia kulturowa opiera się na uznaniu dynamicznego charakteru wzajemnie konstytuujących się kultury i psychiki (Fiske i in. 1998: 916). Tym samym zjawiska psychiczne uznawane są w znacznej mierze za historyczne (Shweder 1999a: 212; Slunecko, Wieser 2014: 348). Podstawowym założeniem jest pluralizm – w równym stopniu psychiczny, co kulturowy (Shweder 2003: 26). Zamiast o „psychicznej jedności ludzkości” psycholodzy kulturowi mówią o „uniwersalizmie bez uniformizacji” (Shweder 1999a: 213). W związku z tym pod względem teoretycznym i metodologicznym nie ma tu mowy o nieprzekraczalnych granicach psychokulturowych światów. Jest to zresztą jedno ze znaczeń Shwederowskiego „myślenia poprzez kulturę”: „Właśnie dlatego, że «umysł» wykracza poza «kulturę», istoty ludzkie mają potencjał przekroczenia każdego stroniczego punktu widzenia. Właśnie dlatego, że «kultury» nadają «umysłowi» dystyngtywny charakter (konstituując w ten sposób lokalną «mentalność»), możemy z entuzjazmem mówić o «psychologii kulturowej» i celebrować odnowę tej na powrót żywotnej dyscypliny” (Shweder 1999b: 72).

Istnieją trzy podstawowe i powiązane ze sobą cele psychologii kulturowej: opisanie znaczeń i praktyk kulturowych oraz związanych z nimi struktur i procesów psychicznych; ustalenie zasad zróżnicowania kulturowo ukonstytuowanych psychik; opisanie procesów, poprzez które psychiki i kultury formują siebie nawzajem, czyli wyjaśnienie tego, „w jaki sposób kultury tworzą i wspierają procesy psychiczne oraz w jaki sposób te psychiczne tendencje wspierają, reprodukują a czasami zmieniają systemy kulturowe” (Fiske i in. 1998: 916). Podwójne założenie dyscypliny „dotyczy tego, że ludzka psychika jest zależna od kultury, ale również tego, że rządzą tym uniwersalne zasady (Fiske i in. 1998: 916).

Psychologia kulturowa jest zorientowana nominalistycznie i w tym duchu kładzie nacisk na ludzkie poszukiwanie sensu (nadawanie znaczenia doświadczeniom) *ergo* intencjonalność:

Podstawową ideą psychologii kulturowej jest to, że żadne środowisko społeczno-kulturowe nie istnieje niezależnie ani nie ma tożsamości niezależnej od sposobu, w jaki ludzie czerpią z niego znaczenia i zasoby, podczas gdy każda istota ludzka ma swoją podmiotowość i życie umysłowe, które są odmieniane w procesie przejmowania znaczeń i zasobów z pewnych środowisk społeczno-kulturowych i korzystania z nich.

Środowisko społeczno-kulturowe to świat intencjonalny. Jest to świat intencjonalny, ponieważ jego istnienie jest realne, faktyczne i przemożne, ale tylko tak długo, jak długo istnieje wspólnota osób, których przekonania, pragnienia,

w niektórych niszach antropologii, starożytną fascynację formalnymi, matematycznymi, strukturalnymi modelami i nieodłącznym centralnym mechanizmem przetwarzania” (Shweder 1990: 18).

emocje, cele i inne reprezentacje umysłowe są skierowane ku niemu i przez to pozostają pod jego wpływem.

Światy intencjonalne to ludzkie artefaktyczne światy wypełnione produktami naszego własnego projektu. Świat intencjonalny może zawierać takie zdarzenia, jak „kradzież” lub „przyjmowanie komunii”, takie procesy, jak „krzywda” lub „grzech”, takie pozycje, jak „teść” lub „egzorcysta”, takie praktyki, jak „obiecywanie” lub „rozwód”, takie byty widzialne, jak „chwasty” i byty niewidzialne, jak „prawa naturalne” oraz takie stworzone obiekty, jak „krowa rasy Jersey”, „liczydło”, „konfesjonał”, „katalog kartkowy”, „duża rakietka tenisowa”, „kozetka u psychoanalityka” czy „salon” (Shweder 1990: 2).

Oznacza to, że obecne w ramach ludzkiego świata działania, stany, obiekty etc. są intencjonalne w tym sensie, że „nie istniałyby niezależnie od naszych związków z nimi i reakcji na nie; wywierają one przy tym wpływ na nasze życie z powodu naszych wyobrażeń o nich. Rzeczy intencjonalne są przyczynowo aktywne, ale tylko za sprawą naszych reprezentacji umysłowych, które je przedstawiają” (Shweder 1990: 2). Tak rozumiana psychologia kulturowa jest nie tylko interdyscyplinarnym przedsięwzięciem badawczym z właściwą sobie metodologią, ale również pewną propozycją epistemologiczną. Z perspektywy historii antropologii psychologicznej „świat intencjonalny” przypomina „kulturowo ukonstytuowane środowisko behawioralne” („świat kulturowo ukonstytuowany”) Hallowella (1955), przy czym sam Shweder posiłkuje się koncepcją kulturowych systemów znaczeń Roya G. D’Andrade (1984).

Jak zostało już powiedziane, psychologia kulturowa odróżniana jest dość pryncypialnie od psychologii ogólnej, psychologii międzykulturowej, antropologii psychologicznej i etnopsychologii. Zdaniem Shwedera głównym problemem psychologii ogólnej jest platońskie w duchu założenie o istnieniu „psychicznej jedności ludzkości” w postaci przynależnego jednostce (wewnętrznego, abstrakcyjnego, stałego, uniwersalnego) centralnego mechanizmu przetwarzania danych, który jest warunkiem myślenia, doświadczenia, działania, uczenia się etc. Zadaniem psychologii ma być jego opisanie poprzez wydzielenie go z otaczającego środowiska społeczno-kulturowego i tworzących to środowisko elementów. Problemem psychologii międzykulturowej jest z kolei generalizujące wyjaśnianie w kategoriach psychologii ogólnej różnic między populacjami, odnotowywanych w wyniku przeprowadzania określonych testów psychologicznych. Metoda porównawcza i waga przykładana do zmiennych niezależnych mają ostatecznie służyć psychologom międzykulturowym do budowania uniwersalistycznych wyjaśnień obserwowanego zróżnicowania. To, co dla psychologii ogólnej i międzykulturowej stanowi „szum” w ramach ich pomiarów, dla nienomotetycznej psychologii kulturowej jest w rzeczywistości „sygnałem”, świadczącym na rzecz pluralizmu psychicznego i kulturowego (Shweder 1990: 4–13, 2003a: 40–42).

Antropologia psychologiczna ma w swojej klasycznej postaci tendencję do rozumienia ludzkiego umysłu w sposób właściwy psychologii ogólnej. „Zaletą antropologii psychologicznej – pisze Shweder – jest skupienie się na

funkcjonowaniu psychicznym w kontekście społeczno-kulturowym. Jej wadą jest podporządkowanie środowiska społeczno-kulturowego postulowanym dyrektywom centralnego urzędującego” (Shweder 1990: 17). Dla Shwedera (1990: 16) psychologia kulturowa jest w istocie antropologią psychologiczną bez zakładania „psychicznej jedności ludzkości”¹⁸. Z etnopsychologią łączy psychologię kulturową w szczególności przywiązanie do lokalnych pojęć psychologicznych; dzieli etnonaukowy wymiar tej pierwszej. Etnopsychologia, w niewielkim stopniu zajmując się rzeczywistym życiem psychicznym reprezentantów badanej kultury, ma być tak naprawdę „psychologią kulturową bez funkcjonującej psychiki” (Shweder 1990: 16). Do tego dla „niektórych antropologów, zwłaszcza tych, którzy są psychofobami, właściwe etnopsychologii skupienie na ludowych przekonaniach i doktrynach oczyszcza jej przedmiot badań (umysł, «ja», emocje) i czyni go bardziej akceptowalnym” (Shweder 1990: 16).

W swojej krytyce Shweder dzieli całą antropologię psychologiczną na dwie części: „kulturę i osobowość” oraz antropologię kognitywną. Następnie stwierdza, że przed renesansem psychologii kulturowej obydwa działy subdyscypliny „były połączone zarówno ze sobą, jak i z psychologią ogólną i psychologią międzykulturową znanym już założeniem o «psychicznej jedności» ludzkości” (Shweder 1990: 14).

Antropologia kognitywna jest niezależną poddziedziną antropologii kulturowej, choć związki łączące ją z antropologią psychologiczną są trudne do zlekceważenia. Obie subdyscypliny łączą wspólne zainteresowania, ale dzielą historycznie stosowane metody. Rygoryzm analizy treści kulturowych odróżnia antropologię kognitywną od antropologii psychologicznej skupionej na osobowości, a od psychologii międzykulturowej oddziela ją badanie poszczególnych systemów kulturowych i powiązanie obserwowanych zmiennych z procesami poznawczymi (Colby 1996: 209). D’Andrade – uczeń Spiro i twórca antropologii kognitywnej na Uniwersytecie Kalifornijskim w San Diego (LeVine 2021b: 30) – zdefiniował ją następująco:

Antropologia kognitywna to badanie relacji między społeczeństwem ludzkim a myślą ludzką. Antropolog kognitywny bada, w jaki sposób ludzie w grupach społecznych pojmują i myślą o obiektach i zdarzeniach, które składają się na ich świat – włączając w to wszystko, od obiektów fizycznych, takich jak dzikie rośliny, po abstrakcyjne zdarzenia, takie jak sprawiedliwość społeczna. Tego rodzaju projekt

¹⁸ Należy przy tym pamiętać, że Shwederowskie odrzucenie idei „psychicznej jedności” jest krytycznym gestem w stosunku do niezniuansowanego rozumienia tego pojęcia. Sam Shweder uważa – do złudzenia przypominając w tym Claude’a Lévi-Straussa (por. 2011: 124) – że „mamy już w sobie heterogeniczny zbiór struktur psychicznych, które tylko czekają na aktywację. Myślę, że na tym polega jedność psychiczna, znajduje się w tym heterogenicznym i nadmiarowym zestawie struktur psychicznych, które każdy posiada. Uważam, że różne tradycje wybiórczo aktywują te struktury psychiczne. Jeśli nie są selektywnie aktywowane w twojej tradycji kulturowej, stają się peryferyjne. Ludzie oczywiście różnią się także temperamentem i oczywiście różne jednostki mogą przychodzić na świat z różnymi programami aktywacji różnych struktur psychicznych” (Shweder 1999b: 70).

jest ściśle związany z psychologią, ponieważ badanie tego, jak poszczególne grupy społeczne kategoryzują i rozumują, nieuchronnie prowadzi do pytań o podstawową naturę takich procesów poznawczych (D'Andrade 1995: 1).

Historia antropologii kognitywnej zaczyna się w latach 50. XX wieku wraz z rozwojem etnonauki i jest równoczesna z antybehawiorystyczną „rewolucją poznawczą”, której umowny początek wyznaczyło Symposium on Information Theory zorganizowane w Massachusetts Institute of Technology w 1956 roku (Gardner 1985: 28–31; Baars 1986: 80–81)¹⁹. W tym samym czasie w ramach nowych sposobów uprawiania badań etnograficznych, ufundowanych po części na osiągnięciach amerykańskiej lingwistyki strukturalnej (Bloomfield 1933; Sapir 2010), zaczęto korzystać z procedur kontrolowanej elicytacji i analizy formalnej wypowiedzi, mających dostarczać informacji zarówno o procesach poznawczych rozmówców, jak i o lokalnych rozwiązaniach społeczno-kulturowych (Atran 1993: 48). Wykryształowany w ten sposób cel badawczy – zrozumienie związków między ludzkim poznaniem a kulturą – stał się zadaniem całej antropologii kognitywnej. Na wczesnym etapie rozwoju subdyscypliny stosowane podejścia znane były jako: etnonauka, etnosemantyka i „nowa etnografia”. Termin „antropologia kognitywna” rozpropagowany został dopiero za sprawą zbioru Stephena A. Tylera z 1969 roku, w którym mówi się o nowej orientacji teoretycznej skoncentrowanej „na *odkrywaniu*, w jaki sposób różne ludy organizują i wykorzystują swoje kultury” (Tyler 1969: 3). Według mentalistycznie zorientowanego Tylera zadaniem antropologii kognitywnej nie jest poszukiwanie opisowych wyjaśnień ludzkich zachowań za pomocą heurystycznych pojęć w rodzaju normy kulturowej, wzoru, osobowości modalnej etc., ale „próba zrozumienia *zasad organizacji leżących u podstaw zachowania*” (Tyler 1969: 3). I dalej: „Przyjmuje się, że każdy lud posiada unikalny system spostrzegania i organizowania zjawisk materialnych – rzeczy, zdarzeń, zachowań i emocji (Goodenough 1957). Przedmiotem badań nie są same te zjawiska materialne, ale sposób, w jaki są one zorganizowane w umysłach ludzi. Kultury nie są zatem zjawiskami materialnymi; są organizacjami poznawczymi zjawisk materialnych” (Tyler 1969: 3, por. wyd. pol. 1993: 27).

Początek etnonauki (i tym samym całej antropologii kognitywnej) związany jest z post-Sapirowskim środowiskiem z Yale oraz dwoma fundacyjnymi tekstami z 1956 roku autorstwa Warda H. Goodenougha i Floyda G. Lounsbury'ego, które prezentowały semantyczną analizę składnikową terminów pokrewieństwa Chuukańczyków i Paunisów (Colby 1996: 211). W klasycznym ujęciu Williama C. Sturtevanta (1964: 99) „nauka” w słowie „etnonauka” znaczy tyle, co „klasyfikacja” i razem z przedrostkiem „etno-” ma się odnosić do „systemu wiedzy i poznania charakterystycznego dla danej kultury”. Zdaniem Sturtevanta „kultura sama

¹⁹ Jak wspominał po latach jeden z ojców psychologii poznawczej i kognitywistyki George A. Miller: „Wyszedłem z sympozjum z silnym przekonaniem, bardziej intuicyjnym niż racjonalnym, że psychologia eksperymentalna, lingwistyka teoretyczna i symulacja komputerowa procesów poznawczych są elementami większej całości i że przyszłość przyniesie postępujące opracowywanie i uzgadnianie ich wspólnych obszarów zainteresowań” (Miller 2003: 143).

w sobie jest sumą ludowych klasyfikacji danego społeczeństwa, całej etnonauki tego społeczeństwa, jego szczególnych sposobów klasyfikowania swojego materialnego i społecznego wszechświata” (Sturtevant 1964: 100). Przez ludową klasyfikację rozumie się tu taką taksonomię, która – by użyć słów Madeleine Mathiot, odnoszącej się do stanowiska Harolda C. Conklina (por. 1968 [1962]: 422–423) – „jest grupowaniem bytów według etykiet kategorii nadanych im przez kulturę, a nie przez zdrowy rozsądek lub wiedzę naukową obserwatora” (Mathiot 1962: 343). Wkrótce pojęcie etnonauki zaczęło jednak oznaczać również badanie tych „szczególnych sposobów klasyfikowania” (Black 1969: 166; por. Durbin 1966) i tym samym termin podzielił los Devereux’owskiej „etnopsychiatrii”.

W definicji Benjamin N. Colby’ego z 1966 roku etnosemantyka nazywana jest „semantyką etnograficzną”, która razem z semantyką etnologiczną (słownictwem etnologicznym używanym jako zaplecze teoretyczne badań porównawczych) wchodzi w skład semantyki antropologicznej. Semantyka etnograficzna, w odróżnieniu od etnologicznej ma jednak charakter emiczny i „może być zdefiniowana bardziej szczegółowo jako badanie tych aspektów znaczeń językowych, które ujawniają coś na temat kultury. (...) Ostatecznym celem jest zrozumienie ocen, emocji i przekonań, które leżą u podstaw używania słów” (Colby 1966: 3).

Do połowy lat 70. stało się jasne, że złożoność ludzkich procesów poznawczych przerasta możliwości modeli wywiedzionych z analizy składnikowej. Szczytowym osiągnięciem tamtych czasów i rodzajem uogólniającej syntezy wyników badań nad taksonomiami ludowymi okazała się teoria prototypów Eleanor Rosch (1978; por. D’Andrade 1995: 115–121), która wyznaczyła kierunek dalszych poszukiwań, stopniowo odchodzących od analizy pól semantycznych i lokalnych klasyfikacji. Wkrótce atrakcyjniejszymi pomysłami stać się miały teoria schematów (teoria modeli kulturowych) oraz koneksjonizm, zrywający z dominującą od czasu pierwszej „rewolucji poznawczej” komputacyjną teorią umysłu.

Koncepcja schematów kulturowych lub (bardziej złożonych) modeli kulturowych (Strauss, Quinn 1997: 49) jest rozwinięciem pojęcia schematów²⁰ wypracowanego w psychologii, lingwistyce i badaniach nad sztuczną inteligencją, którego źródłem jest słynne *Remembering* Frederica C. Bartletta z 1932 roku. Pierwsze antropologiczne użycie pojęcia przypada na rok 1972, kiedy wykorzystał je w swoim nieopublikowanym referacie konferencyjnym Hugh Gladwin (D’Andrade 1990: 156). Najogólniej rzecz biorąc, schemat „jest reprezentacją umysłową obiektu lub zdarzenia” (D’Andrade 1990: 155). D’Andrade (1995: 122) opisuje schematy za psychologiem poznawczym Georgem Mandlerem jako „abstrakcyjne reprezentacje prawidłowości środowiskowych”, a „także mechanizmy przetwarzania”, które „są aktywne w selekcjonowaniu dowodów, analizowaniu danych dostarczanych przez nasze środowisko oraz dostarczaniu odpowiednich ogólnych lub szczegółowych hipotez” (Mandler 1984: 55–56). Schematy kulturowe są w związku z tym automatycznie przywoływanymi, choć wyuczonymi

²⁰ Względnie: ram, scen, scenariuszy, skryptów, planów, aktywnych sieci strukturalnych, pakietów organizacji pamięci, gestaltów (Rice 1980: 154; Casson 1983: 429).

i podzielanymi w danej grupie modelami umysłowymi tego, jak funkcjonuje świat i jego elementy – „schematy zapewniają nam szybką i niedokładną pamięć, która działa wystarczająco dobrze w większości zastosowań” (Strauss, Quinn 1997: 264). Genealogia pojęcia modelu poznawczego sięga z kolei pracy przedwcześnie zmarłego filozofa i psychologa Kennetha J.W. Craika:

Jeśli organizm nosi w głowie „małoskalowy model” rzeczywistości zewnętrznej i własnych możliwych działań, jest w stanie wypróbować różne rozwiązania, stwierdzić, które z nich jest najlepsze, zareagować na przyszłe sytuacje, zanim się pojawią, wykorzystać wiedzę o przeszłych zdarzeniach przy radzeniu sobie z teraźniejszością i przyszłością oraz zareagować pod każdym względem w znacznie pełniejszy, bezpieczniejszy i bardziej kompetentny sposób na sytuacje kryzysowe, które go spotykają (Craik 1952 [1943]: 61).

D’Andrade – inaczej niż Claudia Strauss i Naomi Quinn (1997: 264) – odróżnia schematy od modeli, uznając, że te drugie składają się z tych pierwszych; z modelem mamy mieć do czynienia wtedy, „gdy zbiór elementów jest zbyt duży i złożony, aby można go było przechowywać w pamięci krótkotrwałej” (D’Andrade 1995: 152)²¹. Dodatkowe znaczenie schematów i modeli kulturowych wiąże się z ich wymiarem afektywnym – dalekie od neutralności łączą się bezpośrednio z wartościowaniem, emocjami i motywacjami (D’Andrade, Strauss 1992; Strauss 2014: 391).

W ostatnich dziesięcioleciach antropologia kognitywna została w poważny sposób poinformowana ewolucyjnie. Zastosowanie modeli teoretycznych biologii ewolucyjnej nastąpiło na dwa sposoby. Po pierwsze, wraz z renesansem „wielkich kwestii” w antropologii powrócono do problemu transmisji kulturowej (Ellen, Fischer 2013: 1). Koncepcja epidemiologii reprezentacji Dana Sperbera (1985) wpisuje się w tym odrodzeniu w ramy nowej teorii ewolucji kulturowej, zdystansowanej zarówno wobec XIX-wiecznego unilinearne ewolucjonizmu, jak i XX-wiecznej memetyki (Morin 2016). Po drugie, sięgnięto po aparat pojęciowy – historycznie wywodzącej się z kognitywistyki i socjobiologii lat 70. (Wilson 1975; por. Segerstråle 2000) – psychologii ewolucyjnej (Dupré 1987; Barkow i in. 1992; Barkow 1994). Ta również ma swoją antropologiczną historię i była nazywana rozmaicie. Jerome H. Barkow (2006: 5) wylicza stosowane przez siebie określenia: „darwinowska antropologia psychologiczna” (1973 r.), „antropologia biospołeczna” (1974 r.), „etologia człowieka” (1980 r.), „socjobiologia” (1989 r.), „psychologia ewolucyjna” (1992 r.), „ewolucyjna antropologia psychologiczna” (1994 r.) i na powrót „psychologia ewolucyjna” (2006 r.). W kontekście antropologii kognitywnej Pascal Boyer (2021) stosuje obecnie termin „ewolucyjna antropologia kognitywna”.

²¹ Podawanym przez D’Andrade etnograficznym przykładem takiego złożonego modelu kulturowego jest mikronezyjski system nawigacji (zob. Gladwin 1970).

Ukierunkowanym ewolucyjno-kognitywnie antropologom kulturowym przyświeca zasadnicze założenie: ludzkie procesy poznawcze są rezultatem ewolucji biologicznej i działania mechanizmów adaptacyjnych. „Ewolucja nie zatrzymuje się na szyi” – jak wyraził to w słynnym bon motcie jeden z twórców psychologii ewolucyjnej David M. Buss (za: Geher 2015). Wielu antropologów tej orientacji włączyło się w nurt kognitywnych badań nad religią (ang. *cognitive science of religion*, CSR), które reprezentując naturalistyczne rozumienie zjawiska, oferują jego eksplanację jako wyniku działania procesów poznawczych człowieka (wyjaśnienie bezpośrednie) oraz jako produktu ubocznego ewolucji tych procesów (wyjaśnienie ostateczne).

Do kognitywistyki religii – operującej koncepcjami w rodzaju modularnej teorii umysłu, hiperaktywnego wykrywacza agensów (ang. *hiperactive agent-detection device*, HADD) czy minimalnie kontrintuicyjnych pojęć (ang. *minimally counterintuitive concepts*, MCI) (White 2021; Barrett 2022) – antropolodzy kulturowi od lat wnoszą swoje doświadczenie etnograficzne, dostarczając danych terenowych i wykorzystując kognitywistyczne pojęcia w ramach własnych przedsięwzięć (zob. Boyer 1986; Whitehouse 1995; Atran, Medin 2008; Atran 2010; Purzycki 2011, 2013; Xygalatas 2012, 2013). Zwrot ku rygorystyce badań psychologiczno-poznawczych miał różne przyczyny, ale wśród nich nie sposób pominąć tych, na które – wtórując pesymistycznej opinii D’Andrade (2000) – wskazał kilka lat temu Scott Atran:

Byłem klasycznie kształcony jako antropolog. Cóż, byłem asystentem Margaret Mead, to był inny świat. Oparty na zdobywaniu wiedzy naukowej, a nie na krytycznej teorii społecznej, teorii postkolonialnej. Chodziło o to, żeby zrozumieć podstawowe struktury społeczeństw i to, dlaczego ludzie postępują tak, a nie inaczej. Nie ma na to już miejsca w antropologii. Zrezygnowałem z członkostwa w American Anthropological Association, ponieważ uznałem, że poważna nauka została nie tylko oczerniona, ale w istocie powstrzymana. Sama dyscyplina zmutowała w coś, czego nie rozpoznałem. Zacząłem zatem spędzać więcej czasu na pracy z psychologami i politologami, i dramatopisarzami, i poetami, ale próbując przy tym w ludzki sposób przybliżyć naukę dyscyplinie (Edmonds 2017).

Pisząc o przyszłych drogach rozwoju antropologii kognitywnej, Claudia Strauss stwierdziła jakiś czas temu, że pomimo oczekiwań „radosnej syntezy”, należy uznać, że „najciekawsza przełomowa praca w antropologii kognitywnej nie jest zorientowana na syntezę samą w sobie, ale zamiast tego przesuwa granice paradygmatu, w którym powstała, zadając nowe pytania lub stosując nowe metody. Często rezultatem są bardziej ekumeniczne podejścia” (Strauss 2014: 394)²². Wypada mieć nadzieję, że takie podejście wyłoni się w przyszłości nie bez udziału odnowionej antropologii psychologicznej, która w ostatnich

²² Strauss (2014: 393–394) podejmuje przy tym wątek kolejnych podejść w antropologii kognitywnej, w tym teorii poznania rozproszonego Edwina Hutchinsa (1995), która wpisuje się w paradygmat poznania ucieleśnionego (por. Varela i in. 1991).

latach – jak chce tego Jack D. Eller – „zmienia się czy też dojrzewa, ponieważ jej punkt ciężkości przesunął się z problemu osobowości bądź charakteru na głębsze kwestie wiedzy i procesu poznawczego” (Eller 2019: 2).

Układ numeru

Oddawany do rąk Czytelników ósmy numer „Etnografii” składa się z dwóch części. Pierwszą (*Studia i artykuły*) otwiera tekst Macieja Czeremskiego *Kognitywne badania nad religią a antropologia kulturowa*. Autor omawia specyfikę interdyscyplinarnej *cognitive science of religion* (CSR), przekonująco argumentując na rzecz traktowania jej jako przedsięwzięcia antropologicznego. Z tej perspektywy widać wyraźnie, że ze względu na swoją genezę, obszar badawczy i etnograficzny aspekt stosowanej metodyki kognitywistyka religii kontynuuje dziś i rozwija w programowo naukowy sposób wątki obecne jeśli nie w całej antropologii psychologicznej, to na pewno w niektórych z jej najżywotniejszych linii rozwojowych.

Anglojęzyczny artykuł Lisy M. Gotshall *“The Most Ideal Form of Scientific Collaboration”: Applied Racial Psychology at the Institut für Deutsche Ostarbeit in Kraków (1942)* mierzy się z drugowojenną historią niemieckich badań antropologiczno-psychologicznych na terenie okupowanej Polski. Austriacka badaczka na podstawie przeprowadzonych kwerend archiwalnych opisuje kontekst ideologiczny, polityczny i instytucjonalny badań psychometrycznych w Witowie w 1942 roku. Tekst jest nie tylko interesującym studium przypadku zapomnianego rozdziału antropologii psychologicznej, ale również stanowi wgląd w metodologię narodowosocjalistycznej „psychologii rasowej”.

Sebastian Latocha w tekście *Transfer osobowości jako figura myślenia potocznego o transplantacji komórek, tkanek i narządów. Perspektywa etnopsychologiczna* porusza nieczęsto obecny w polskim piśmiennictwie antropologicznym problem lokalnych teorii psychologicznych. Niepodważalne znaczenie jego artykułu polega jednak przede wszystkim na wykorzystaniu aparatu pojęciowego etnopsychologii do analizy unikatowego materiału terenowego, zebranego wśród mieszkańców jednej z polskich wsi. Autor w trakcie badań poświęconych potocznym wyobrażeniom na temat transplantacji narządów ujawnił istnienie etnoteorii „transferu osobowości” (jak trafnie ją nazywa) – koncepcji mówiącej o możliwości przeniesienia cech psychicznych między osobą dawcy i biorcy w wyniku przeszczepu materiału biologicznego z jednego ciała w obręb drugiego.

W artykule *Potknięcie. Etnograficznie o psychiatryzacji dzieci i młodzieży w kontekście adopcji zamkniętej w Polsce* Anna Witeska-Młynarczyk odnotowuje postępowanie procesów psychiatryzacji w obszarze krajowych polityk społecznych. Opowiadając poruszającą historię adoptowanej jako niemowlę młodej dziewczyny, zorientowana antypsychiatrycznie autorka tworzy ważny etnograficzny komentarz na temat nierówności epistemicznych, diagnostyki psychiatrycznej, biologicznego redukcjonizmu i biurokracji.

Tekst *Etnografia afektywnych poruszeń: coaching i neoliberalna psyche* sięgającego po elementy teorii afektów i retorycznej teorii kultury Michała Mokrzaną jest udanym ćwiczeniem z defamiliaryzacji zjawiska coachingu. Zdaniem autora oparte na założeniach psychologii pozytywnej Martina Seligmana (2004) praktyki coachingowe oferują środki radzenia sobie z osobistymi i społecznymi zagrożeniami doby późnego kapitalizmu. Zaprezentowana analiza jest wynikiem głośnych badań etnograficznych, które zrealizowane zostały w Polsce wśród profesjonalnych coachów oraz ich klientów: menedżerów, przedsiębiorców, nauczycieli akademickich.

Esej Małgorzaty Wosińskiej *Doświadczenie traumatyczne w Rwandzie* to pokłosie jej długotrwałych i wymagających badań terenowych poświęconych tożsamości ocalałych z ludobójstwa w Rwandzie w 1994 roku. Autorka, przygotowana zarówno antropologicznie, jak i psychotraumatologicznie, podejmuje próbę rekonceptualizacji traumy rwandyjskiego genocydu, trafnie wskazując na ograniczenia zarówno europocentrycznego podejścia psychoanalitycznego, jak i dyskursu holokaustowego. Przedstawiony tekst, poinformowany etnopsychologicznie i nastawiony dekolonizacyjnie, jest długo oczekiwaną propozycją emicznego spojrzenia na problem psychicznych następstw ludobójstwa w Rwandzie i tym samym może być uznany za odzwierciedlenie krytycznych tendencji obecnych we współczesnej antropologii psychologicznej.

Kolejnym artykułem w tej części jest tekst Małgorzaty Roeske *Utracona obecność. Doświadczenie żałoby po śmierci zwierzęcia towarzyszącego*. Autorka na bazie przeprowadzonych badań etnograficznych analizuje doświadczenia swoich rozmówców związane z chorobą i śmiercią towarzyszących im zwierząt. W swoim tekście mierzy się z problemem uwarunkowanego historycznie antropocentrycznego rozumienia żałoby, które nie odpowiada specyfice łączących ludzi i zwierzęta więzi, skutkujących określonymi reakcjami opiekunów na utratę swoich zwierzęcych towarzyszy i strategiami przepracowywania kulturowo „nieuprawnionej” żałoby.

Przedostatni tekst w tej części numeru to „*You can't stop the FUTURE*”. Wprowadzenie do badań nad problematyką tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich Jacka Splisgarta. Artykuł poświęcony jest kwestii budowania tożsamości Japończyków oraz dwóch grup mniejszościowych: etnicznych Koreańczyków i dzieci pochodzących z małżeństw mieszanych. Tekst Splisgarta jest dobrą prolegomeną do dalszych analiz przemian kulturowych współczesnej Japonii – także tych antropologiczno-psychologicznych, które wciąż stanowią jeden z leitmotivów naszej dyscypliny.

Studia i artykuły zamykamy polskim tłumaczeniem klasycznego eseju A. Irvinga Hallowella (1892–1974) *Odżibuejska ontologia, zachowanie i światopogląd (Ojibwa Ontology, Behavior, and World View)* z 1960 roku. Z wielu powodów „Etnografia” jest najlepszym miejscem na opublikowanie tego przekładu. Hallowell, którego teksty jeszcze nigdy nie były tłumaczone na język polski, uznawany jest obecnie za jednego z najciekawszych i najbardziej wszechstronnych antropologów psychologicznych XX wieku. Jego prace na temat odżibuejskiej tubylczej

taksonomii prefigurowały osiągnięcia etnonauki i antropologii kognitywnej, a te poświęcone ewolucji zachowania człowieka zapowiadały przyszły zwrot części środowiska antropologicznego ku podejściom psychologiczno-ewolucyjnym; ponadto jego zainteresowanie kulturową definicją osoby wyprzedziło powstanie antropologii interpretacyjnej, a tubylczymi koncepcjami psychologicznymi – rozwój współczesnej etnopsychologii. Pomimo pionierskiego charakteru całości wypracowanego projektu antropologicznego Hallowell jest dziś najbardziej znany właśnie z eseju *Odżibuejska ontologia, zachowanie i światopogląd*, w którym (obok wcześniej ukutego już przez siebie terminu „osoby inne niż ludzkie”) po raz pierwszy używa pojęcia ontologii. Tekst ten okazał się w ostatnich dekadach szczególnie wpływowy nie tylko w algonkianistyce, ale również wśród amazonistów, religioznawców i archeologów, stając się na początku XXI wieku dziełem fundacyjnym „nowego animizmu” (zob. Harvey 2005). Po ukazaniu się w zredagowanej przez Stanleya Diamonda (1960) księdze pamiątkowej poświęconej pośmiertnie Paulowi Radinowi praca była przedrukowywana w zbiorach: *Primitive Views of the World: Essays from Culture in History* (Diamond 1964), *Teachings from the American Earth* (Tedlock, Tedlock 1975), *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell* (Hallowell 1976), *Contributions to Ojibwe Studies: Essays, 1934–1972* (Hallowell 2010). Należy dodać, że ukończenie mojego przekładu nie powiodłoby się bez pomocy Jennifer S.H. Brown, Briana Carpentera, Magdaleny Derwojedowej, Johna Warne’a Monroe, Patricii M. Ningewance, Kacpra Świerka oraz J. Randolpha Valentine’a, których koleżeńska uprzejmość i fachowe wsparcie okazały się naprawdę bezcenne.

Na część drugą numeru (*Materiały, praktyki, głosy*) składają się dwa krótkie eseje i recenzja. Dział rozpoczyna tekst Sary Szweddy *Spotkanie dwóch światów. O różnicach kulturowych w percepcji rzeczywistości*, w którym w twórczy sposób zinterpretowany zostaje epizod z amazonistycznych badań terenowych Fernando Santos-Granero (2006). Sięgając po teorię rozumowania Dana Sperbera i Hugo Mericera (2017) oraz hipotezy Anila Setha (por. 2021) na temat percepcji, autorka opisuje sposób, w jaki kulturowo ukonstytuowane spostrzeganie i rozumowanie są odpowiedzialne za tworzenie reprezentacji elementów środowiska otaczającego przedstawicieli dwóch różnych społeczeństw.

Jan Frydrych w swoim tekście „*Wojna idzie*”. *Autoetnograficzne studium praktyk proksemicznych w czasach zarazy* relacjonuje z kolei autorską próbę wypracowania narzędzi etnograficznych służących obserwacji i analizie ludzkich zachowań przestrzennych odmienionych w wyniku wprowadzenia przez rząd obostrzeń pandemicznych. Metodologicznie autoetnograficzny i zorientowany fenomenologicznie tekst zawiera odniesienia do proksemiki Edwarda T. Halla (1976) oraz koncepcji nie-miejsca Marca Augé (2011).

Numer zamyka hiszpańskojęzyczna recenzja zbioru wywiadów Francisco Pazzarelliego *Conversar Mundos: Naturalezas, Culturas y Ontologías en la Antropología Contemporánea* z 2020 roku autorstwa Juana Javiera Rivero Andía.

Literatura

- Adams, W.Y. (2016). *The Boasians: Founding fathers and mothers of American anthropology*. Lanham: Hamilton Books.
- Allolio-Näcke, L. (2014). Völkerpsychologie. W: T. Teo (ed.), *Encyclopedia of critical psychology* (s. 2065–2068). New York: Springer.
- Atkinson, J.J. (1903). Primal law. W: A. Lang, J.J. Atkinson, *Social origins; Primal law* (s. 209–294). London: Longmans, Green.
- Atran, S. (1993). Whither 'ethnoscience'? W: P. Boyer (ed.), *Cognitive aspects of religious symbolism* (s. 48–70). Cambridge: Cambridge University Press.
- Atran, S. (2010). *Talking to the enemy: Faith, brotherhood, and the (un)making of terrorists*. New York: Ecco.
- Atran, S., Medin, D.L. (2008). *The native mind: Cognition and management of nature across cultures*. Cambridge: MIT Press.
- Augé, M. (2011). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baars, B.J. (1986). *The cognitive revolution in psychology*. New York: Guilford Press.
- Barkow, J.H. (1994). Evolutionary psychological anthropology. W: P.K. Bock (ed.), *Psychological anthropology* (s. 121–137). Westport: Praeger.
- Barkow, J.H. (2006). Introduction: Sometimes the bus does wait. W: J.H. Barkow (ed.), *Missing the revolution: Darwinism for social scientists* (s. 3–59). Oxford: Oxford University Press.
- Barkow J.H., Cosmides, L., Tooby, J. (eds.). (1992). *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, J.L. (ed.). (2022). *The Oxford handbook of the cognitive science of religion*. Oxford Handbooks: Oxford University Press.
- Bartholin, C. (1611). *Anatomicae institutiones corporis humani utriusque sexus historiam et declarationem exhibentes cum plurimis novis observationibus et opinionibus nec non illustriorum, quae in anthropologia occurrunt, controversiarum decisionibus*. Wittenberg: Berhtoldus Raab.
- Bartlett, F.C. (1932). *Remembering: A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bastian, A. (1860). *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer Psychologischen Weltanschauung*. Leipzig: Otto Wigand.
- Bastian, A. (1881). *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen*. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- Bastian, A. (1890). Über psychische Beobachtungen bei Naturvölkern. W: A. Bastian, F. von Hellwald, *Über psychische Beobachtungen bei Naturvölkern; Die Magiker Indiens* (s. 5–26). Leipzig: Ernst Günter.
- Benedict, R. (1966). *Wzory kultury*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Benedict, R. (1999). *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Przeł. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Berle, A.A. (1895). On the historical study of religion. *Bibliotheca Sacra*, 52(205), 173–175.
- Black, M.B. (1969). Eliciting folk taxonomy in Ojibwa. W: S.A. Tyler (ed.), *Cognitive anthropology* (s. 165–189). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bloomfield, L. (1933). *Language*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Boas, F. (1887). Museums of ethnology and their classification. *Science*, 9(228), 587–589.

- Boas, F. (1904). The history of anthropology. *Science*, 20(512), 513–524.
- Boas, F. (1908). *Anthropology: A lecture delivered at Columbia University in the series on science, philosophy, and art, December 18, 1907*. New York: Columbia University Press.
- Bock, P.K. (1980). *Continuities in psychological anthropology: A historical introduction*. San Francisco: W.H. Freeman.
- Bock, P.K. (1988). *Rethinking psychological anthropology: Continuity and change in the study of human action*. New York: W.H. Freeman.
- Bock, P.K. (1999). *Rethinking psychological anthropology: Continuity and change in the study of human action*, 2nd ed. Prospect Heights: Waveland Press.
- Bock, P.K., Leavitt, S.C. (2019). *Rethinking psychological anthropology: A critical history*. Long Grove: Waveland Press.
- Boski, P. (2022). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bourguignon, E. (1973). Psychological anthropology. W: J.J. Honigmann (ed.), *Handbook of social and cultural anthropology* (s. 1073–1118). Chicago: Rand McNally.
- Bourguignon, E. (1979). *Psychological anthropology: An introduction to human nature and cultural differences*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Boyer, P. (1986). The “empty” concepts of traditional thinking: A semantic and pragmatic description. *Man*, 21(1), 50–64.
- Boyer P. (2021). *Human cultures through the scientific lens: Essays in evolutionary cognitive anthropology*. Cambridge: Open Book.
- Briggs, J. (1970). *Never in anger: Portrait of an Eskimo family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burrows, E.G., Spiro, M.E. (1953). *An atoll culture: Ethnography of Ifaluk in the Central Carolines*. New Haven: Human Relations Area Files.
- Casmann, O. (1594). *Psychologia anthropologica, siue animae humanae doctrina, methodice informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum questionum ventilationibus illustrata*. Hanau: Wilhelm Antonius, Peter Fischer.
- Casson, R.W. (1983). Schemata in cognitive anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 12(1), 429–462.
- Chisholm, H. (ed.). (1911). *The Encyclopædia Britannica: A dictionary of arts, sciences, literature and general information*, 11th ed., Vol. 27. New York: Encyclopædia Britannica.
- Colby, B.N. (1966). Ethnographic semantics: A preliminary survey. *Current Anthropology*, 7(1), 3–32.
- Colby, B.N. (1996). Cognitive anthropology. W: D. Levinson, M. Ember (eds.), *Encyclopedia of cultural anthropology*, Vol. 1 (s. 209–215). New York: Henry Holt.
- Cole, D. (1983). “The value of a person lies in his *Herzensbildung*”: Franz Boas’ Baffin Island letter-diary, 1883–1884. W: G.W. Stocking Jr. (ed.), *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork* (s. 13–52). Madison: University of Wisconsin Press.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press.
- Conklin, H.C. (1968 [1962]). Lexicographical treatment of folk taxonomies. W: J.A. Fishman (ed.), *Readings in the sociology of language* (s. 414–433). The Hague: Mouton.
- Côté, J.E. (1994). *Adolescent storm and stress: An evaluation of the Mead–Freeman controversy*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Craik, K.J.W. (1952 [1943]). *The nature of explanation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crapanzano, V. (1973). *The Hamadsha: A study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.

- D'Andrade, R.G. (1984). Cultural meaning systems. W: R.A. Shweder, R.A. LeVine (eds.), *Culture theory: Essays on mind, self and emotion* (s. 88–119). New York: Cambridge University Press.
- D'Andrade, R.G. (1990). Culture and personality: A false dichotomy. W: D.K. Jordan, M.J. Swartz (eds.), *Personality and the cultural construction of society: Papers in honor of Melford E. Spiro* (s. 145–160). Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- D'Andrade, R.G. (1995). *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, R.G. (2000). The sad story of anthropology 1950–1999. *Cross-Cultural Research*, 34(3), 219–232.
- D'Andrade, R.G., Strauss, C. (ed.). (1992). *Human motives and cultural models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darnell, R. (2002). Ralph Linton, 1946. W: R. Darnell, F.W. Gleach (eds.), *Celebrating a century of the American Anthropological Association: Presidential portraits* (s. 113–116). Arlington: American Anthropological Association.
- Dein, S. (2019). *Culture and psyche: Psychological approaches in anthropology*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Devereux, G. (1951). *Reality and dream: Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: International Universities Press.
- Devereux, G. (1961). *Mohave ethnopsychiatry and suicide: The psychiatric knowledge and the psychic disturbances of an Indian tribe*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 175. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Devereux, G. (1978). *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and anthropology as complementary frames of reference*. Berkeley: University of California Press.
- De Vos, G.A., Boyer, L.B. (1989). *Symbolic analysis cross-culturally: The Rorschach test*. Berkeley: University of California Press.
- Diamond, S. (ed.). (1960). *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press.
- Diamond, S. (ed.). (1964). *Primitive views of the world: Essays from culture in history*. New York: Columbia University Press.
- Doi, T. (1973). *The anatomy of dependence*. New York: Kodansha International.
- Dollard, J. (1935). *Criteria for the life history*. New Haven: Yale University Press.
- Du Bois, C. (1944). *The people of Alor: A social-psychological study of an East Indian island*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dupré, J. (red.). (1987). *The latest on the best: Essays on evolution and optimality*. Cambridge: MIT Press.
- Durbin, M. (1966). The goals of ethnoscience. *Anthropological Linguistics*, 8(8), 22–41.
- Dyga, K. (2018). *Self i tożsamość: próba określenia znaczeń oraz wzajemnych związków między pojęciami*. *Polskie Forum Psychologiczne*, 23(2), 413–429.
- Edgerton, R.B. (1974). Cross-cultural psychology and psychological anthropology: One paradigm or two? *Reviews in Anthropology*, 1(1), 52–65.
- Edmonds, D. (prow.). (2017, 3 maja). *Scott Atran on sacred values* [podcast]. Social Science Bites. <https://socialsciencebites.libsyn.com/scott-atran-on-sacred-values> [dostęp: 5.06.2021].
- Ellen, R., Fischer, M.D. (2013). Introduction: On the concept of cultural transmission. W: R. Ellen, S.J. Lycett, S.E. Johns (eds.), *Understanding cultural transmission in anthropology: A critical synthesis* (s. 1–54). New York: Berghahn Books.
- Eller, J.D. (2019). *Psychological anthropology for the 21st century*. London: Routledge.
- Fischer, J.L. (1965). Psychology and anthropology. *Biennial review of anthropology*, 4, 211–261.

- Fiske, A.P., Kitayama, S., Markus, H.R., Nisbett, R.E. (1998). The cultural matrix of social psychology. W: D.T. Gilbert, S.T. Fiske, G. Lindzey (eds.), *The handbook of social psychology*, 4th ed., Vol. 2 (s. 915–981). Boston: McGraw-Hill.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freeman D. (1999). *The fateful hoaxing of Margaret Mead: A historical analysis of her Samoan research*. Boulder: Westview Press.
- Freud, S. (2009). Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków. Przeł. M. Poręba, R. Reszke. W: S. Freud, *Pisma społeczne* (s. 241–375). Przeł. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gaines, A.D. (1992). Ethnopsychiatry: The cultural construction of psychiatries. W: A.D. Gaines (ed.), *Ethnopsychiatry: The cultural construction of professional and folk psychiatries* (s. 3–49). Albany: State University of New York Press.
- Gardner, H. (1985). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (2000). *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak, S. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geher, G. (2015, 3 czerwca). Rejecting evolutionary psychology is rejecting evolution: Evolution does not stop at the neck. *Psychology Today*. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/darwins-subterranean-world/201506/rejecting-evolutionary-psychology-is-rejecting-evolution> [dostęp: 13.12.2021].
- Gladwin, T. (1970). *East is a big bird: Navigation and logic on Puluwat Atoll*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gladwin, T., Sarason, S.B. (1953). *Truk: Man in paradise*. New York: Wenner-Gren Foundation.
- Goldfrank, E.S. (1983). Another view: Margaret and me. *Ethnohistory*, 30(1), 1–14.
- Goodenough, W.H. (1956). Componential analysis and the study of meaning. *Language*, 32(1), 19–216.
- Goodenough, W.H. (1957). Cultural anthropology and linguistics. W: P.L. Garvin (ed.), *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study* (s. 167–173). Monograph Series on Language and Linguistics, No. 9. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Gorer, G., (1943). Themes in Japanese culture. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 5(5), 106–124.
- Gorer, G., Rickman, J. (1949). *The people of Great Russia: A psychological study*. London: Cresset Press.
- Groark, K.P. (2019). Freud among the Boasians: Psychoanalytic influence and ambivalence in American anthropology. *Current Anthropology*, 60(4), 559–588.
- Haddon, A.C. (1925, 27 stycznia). *Speech at the presentation of Rivers Medal*. A.C. Haddon Papers (Box 57). National Library of Australia, Canberra, Australia. <https://nla.gov.au/nla.obj-1265485108/view>.
- Haddon, A.C. (1934). *History of anthropology*, 2nd ed. London: Watts.
- Hall, E.T. (1976). *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hallowell, A.I. (1938). Fear and anxiety as cultural and individual variables in a primitive society. *Journal of Social Psychology*, 9(1), 25–47.
- Hallowell, A.I. (1942). Acculturation processes and personality changes as indicated by the Rorschach technique. *Rorschach Research Exchange*, 6(2), 42–50.
- Hallowell, A.I. (1945). The Rorschach technique in the study of personality and culture. *American Anthropologist*, 47(2), 195–210.

- Hallowell, A.I. (1955). *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallowell, A.I. (1956). The structural and functional dimensions of a human existence. *Quarterly Review of Biology*, 31(2), 88–101.
- Hallowell, A.I. (1959). Behavioral evolution and the emergence of the self. W: B.J. Meggers (ed.), *Evolution and anthropology: A centennial appraisal* (s. 36–60). Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington.
- Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. W: S. Diamond (ed.), *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin* (s. 19–52). New York: Columbia University Press.
- Hallowell, A.I. (1972). On being an anthropologist. W: S.T. Kimball, J.B. Watson (eds.), *Crossing cultural boundaries: The anthropological experience* (s. 51–62). San Francisco: Chandler.
- Hallowell, A.I. (1976). *Contributions to anthropology: Selected papers of A. Irving Hallowell*. Ed. R.D. Fogelson. Chicago: University of Chicago Press.
- Hallowell, A.I. (2010). *Contributions to Ojibwe studies: Essays, 1934–1972*. Eds. J.S.H. Brown, S.E. Gray. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hartoch Schachtel, A., Henry, J., Henry, Z. (1942). Rorschach analysis of Pilagá Indian children. *American Journal of Orthopsychiatry*. 12(4), 679–712.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the living world*. London: Hurst.
- Heald, S., Deluz, A. (1994). *Anthropology and psychoanalysis: An encounter through culture*. London: Routledge.
- Heine, S.J. (2012). *Cultural psychology*, 2nd ed. New York: W.W. Norton.
- Henry, J. (1941). Rorschach technique in primitive cultures. *American Journal of Orthopsychiatry*. 11(2), 230–234.
- Herd, G.H. (1981). *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*. New York: McGraw-Hill.
- Holmes, L.D. (ed.). (1987). *Quest for the real Samoa: The Mead/Freeman controversy and beyond*. South Hadley: Bergin & Garvey.
- Honigmann, J.J. (1967). *Personality in culture*. New York: Harper & Row.
- Hsu, F.L.K. (1961). Psychological anthropology in the behavioral sciences. W: F.L.K. Hsu (ed.), *Psychological anthropology: Approaches to culture and personality* (s. 1–15). Homewood: Dorsey Press.
- Hsu, F.L.K. (1971). Psychosocial homeostasis and jen: Conceptual tools for advancing psychological anthropology. *American Anthropologist*, 73(1), 23–44.
- Hunt, J. (1863). Introductory address on the study of anthropology. *Anthropological Review*, 1(1), 1–20.
- Hunt, J. (1865). The President's address. *Journal of the Anthropological Society of London*, 3, lxxxv–cxiii.
- Hunt, J. (1866). Address delivered at the third anniversary meeting of the Anthropological Society of London. *Journal of the Anthropological Society of London*, 4, lix–lxxxi.
- Hunt, J. (1867). The President's address. *Journal of the Anthropological Society of London*, 5, xliv–lxxi.
- Hutchins, E. (1991). *Cognition in the wild*. Cambridge: MIT Press.
- Hyatt, M. (1990). *Franz Boas, social activist: The dynamics of ethnicity*. New York: Greenwood Press.
- Hymes, D., Fought, J. (1981). *American structuralism*. The Hague: Mouton.
- Ingham, J.M. (1996). *Psychological anthropology reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ingham, J.M. (2001). Psychological anthropology. W: N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*, Vol. 18 (s. 12349–12355). Amsterdam: Elsevier.
- Johnson, A.W., Price-Williams, D. (1996). *Oedipus ubiquitous: The family complex in world folk literature*. Stanford: Stanford University Press.
- Jones, E. (1925). Mother-right and the sexual ignorance of savages. *International Journal of Psycho-Analysis*, 6, 109–130.
- Kaplan, B. (1954). *A study of Rorschach responses in four cultures*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 42, No. 2. Cambridge: Peabody Museum Press.
- Kardiner, A. (1939). *The individual and his society: The psychodynamics of primitive social organization*. New York: Columbia University Press.
- Kitayama, S., Cohen, D. (eds.). (2007). *Handbook of cultural psychology*. New York: Guilford Press.
- Kluckhohn, C. (1938). Participation in ceremonials in a Navaho community. *American Anthropologist*, 40(3), 359–369.
- Kluckhohn, C., Murray, H.A. (1948). Personality formation: The determinants. W: C. Kluckhohn, H.A. Murray (eds.), *Personality in nature, culture and society* (s. 35–48). New York: Alfred A. Knopf.
- Köpping, K.P. (2005). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: The foundations of anthropology in nineteenth century Germany*, 2nd ed. Münster: LIT.
- Köpping, K.P. (2007). Bastian and Lévi-Strauss: From 'entelechy' to 'entropy' as "scientific" metaphors for cultural teleologies. W: M. Fischer, P. Bolz, S. Kamel (eds.), *Adolf Bastian and his universal archive of humanity: The origins of German anthropology* (s. 22–31). Hildesheim: Georg Olms.
- Kracke, W. (1978). *Force and persuasion: Leadership in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kral, M. (2014). Anthropological psychology. W: T. Teo (ed.), *Encyclopedia of critical psychology* (s. 103–109). New York: Springer.
- Kroeber, A.L. (1923). *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace.
- La Barre, W. (1954). *The human animal*. Chicago: University of Chicago Press.
- La Barre, W. (1961). Psychoanalysis in anthropology. W: J.H. Masserman (ed.), *Psychoanalysis and social process* (s. 10–20). New York: Grune & Stratton.
- La Barre, W. (1962). *They shall take up serpents: Psychology of the southern snake-handling cult*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- La Barre, W. (1978). The clinic and the field. W: G.D. Spindler (ed.), *The making of psychological anthropology* (s. 259–299). Berkeley: University of California Press.
- La Barre, W. (1984). *Muelos: A stone age superstition about sexuality*. New York: Columbia University Press.
- Layard, J. (1944). *The Lady of the Hare, being a study in the healing power of dreams*. London: Faber & Faber.
- Layard, J. (1972). *The virgin archetype: Two papers*. Zürich: Spring.
- Layard, J. (1975). *A Celtic quest: Sexuality and soul in individuation: A depth-psychology study of Mabinogion legend of Culhwch and Olwen*. Zürich: Spring.
- Leontiew A.N. (1962). *O rozwoju psychiki*. Oprac. M. Maruszewski. Przeł. S. Koza, A. Jurkowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- LeVine R.A. (1973), *Culture, behavior, and personality*. Chicago: Aldine.
- LeVine, R.A. (2001). Culture and personality studies 1918–1960: Myth and history. *Journal of Personality*, 69(6), 803–818.

- LeVine, R.A. (ed.). (2010a). *Psychological anthropology: A reader on self in culture*. Malden: Wiley-Blackwell.
- LeVine, R.A. (2010b). The Six Cultures Study: Prologue to a history of a landmark project. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 41(4), 513–521.
- LeVine, R.A. (2021a). Is the Oedipus complex universal: Explorations in Freudian anthropology. W: D. Sharma (ed.), *The cultural psyche: The selected papers of Robert A. LeVine on psychosocial science* (s. 143–148). Charlotte: Information Age Publishing.
- LeVine, R.A. (2021b). My life in psychological anthropology and future research on its history. W: D. Sharma (ed.), *The cultural psyche: The selected papers of Robert A. LeVine on psychosocial science* (s. 17–36). Charlotte: Information Age Publishing.
- LeVine R.A., LeVine B.B. (1966). *Nyansongo: A Gusii community in Kenya*. New York: Wiley.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *Elementarne struktury pokrewieństwa*. Przeł. M. Falski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Levy, R.I. (1973). *Tahitians: Mind and experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lieber, F. (ed.). (1844). *Encyclopædia Americana: A popular dictionary of arts, sciences, literature, history, politics and biography, a new edition; including a copious collection of original articles in american biography; on the basis of the seventh edition of the German conversations-lexicon*, Vol. 10. Philadelphia: Lea & Blanchard.
- Lilienfeld, S.O., Wood, J.M., Garb, H.N. (2002). *Status naukowy technik projekcyjnych*. Przeł. H. Grzegołowska-Klarkowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lindholm, C. (1997). Ethnopsychology. W: T. Barfield (ed.), *The dictionary of anthropology* (s. 164–165). Oxford: Blackwell.
- Lindholm, C. (2007). *Culture and identity: The history, theory, and practice of psychological anthropology*. Oxford: Oneworld Publications.
- Linton, R. (1936). *The study of man: An introduction*. New York: D. Appleton-Century.
- Linton, R. (1975). *Kulturowe podstawy osobowości*. Przeł. A. Jasińska-Kania. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lounsbury, F.G. (1956). A semantic analysis of the Pawnee kinship usage. *Language*, 32(1), 158–194.
- Lowie, R.H. (1937). *The history of ethnological theory*. New York: Ferrar & Rinehart.
- Luria, A.R. (1976). *Cognitive development: Its cultural and social foundations*. Przeł. M. Lopez-Morillas, L. Solotaroff. Cambridge: Harvard University Press.
- Lutz, C.A. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Macalister, A. (1894). Anniversary address. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 23, 400–417.
- Mageo, J.M. (ed.). (2002). *Power and the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malinowski, B. (1987). *Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*. Przeł. B. Gołda, G. Kubica, Z. Mach. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mandler, G. (1984). *Mind and body: Psychology of emotion and stress*. New York: W.W. Norton.
- Mandler, P. (2013). *Return from the natives: How Margaret Mead won the Second World War and lost the Cold War*. New Haven: Yale University Press.
- Manson, W.C. (1986). Abram Kardiner and the neo-freudian alternative in culture and personality. W: G.W. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and others: Essays on culture and personality* (s. 72–94). Madison: University of Wisconsin Press.
- Mars, L. (1953). Introduction à l'ethnopsychiatrie. *Bulletin de l'Association Médicale Haïtienne*, 6(2), 1–84.

- Mason, O.T. (1880). Anthropological investigations during the year 1879. W: *Annual report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the operations, expenditures, and condition of the institution for the year 1879* (s. 449–475). Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Mathiot, M. (1962). Noun classes and folk taxonomy in Papago. *American Anthropologist*, 64(2), 340–350.
- Mead, M. (1932). An investigation of the thought of primitive children, with special reference to animism. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 62, 173–190.
- Mead, M. (1942). *Keep your powder dry: An anthropologist looks at America*. New York: William Morrow.
- Mead, M. (1949). *The Mountain Arapesh. V. The record of Unabelin with Rorschach analyses*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 41, part 3. New York: American Museum of Natural History.
- Mead, M. (1954). The swaddling hypothesis: Its reception. *American Anthropologist*, 56(3), 395–409.
- Mead, M. (1962). Retrospects and prospects. W: T. Gladwin, W.C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and human behavior* (s. 115–149). Washington: Anthropological Society of Washington.
- Mercier, H., Sperber, D. (2017). *The enigma of reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Miller, G.A. (2003). The cognitive revolution: A historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), 141–144.
- Miller, J.G. (1994). Cultural psychology: Bridging disciplinary boundaries in understanding the cultural grounding of self. W: P.K. Bock (ed.), *Psychological anthropology* (s. 139–170). Westport: Praeger.
- Mimica, J. (ed.). (2007). *Explorations in psychoanalytic ethnography*. New York: Berghahn Books.
- Mimica, J. (2020). *Of humans, pigs, and souls: An essay on the Yagwoia womba complex*. Chicago: HAU Books.
- Minturn, L., Lambert, W.W. (1964). *Mothers of six cultures: Antecedents of child rearing*. New York: Wiley.
- Molino, A. (ed.). (2004). *Culture, subject, psyche: Dialogues in psychoanalysis and anthropology*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Morin, O. (2016). *How traditions live and die*. Oxford: Oxford University Press.
- Murdock, G.P., Ford, C.S., Hudson, A.E., Kennedy, R., Simmons, L.W., Whiting, J.W.M. (1950). *Outline of cultural materials*, 3rd ed. New Haven: Human Relations Area Files.
- Murray, S.O. (1986). Edward Sapir in “The Chicago School” of sociology. W: W. Cowan, M.K. Foster, E.F.K. Koerner (eds.), *New perspectives in language, culture, and personality: Proceedings of the Edward Sapir Centenary Conference (Ottawa, 1–3 October 1984)* (s. 241–291). Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III, Studies in the History of Language Sciences, Vol. 41. Amsterdam: John Benjamins.
- Nadel, S.F. (1951). *Foundations of social anthropology*. London: Cohen & West.
- Nisbett, R.E. (2014). *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?* Przeł. E. Wojtych. Sopot: Smak Słowa.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa’s hair: An essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, G. (1990). *The work of culture: Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

- Oleś, P.K. (2009). *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, wyd. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Orans, M. (1996). *Not even wrong: Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans*. Novato: Chandler & Sharp.
- Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Mathey, G. (1980). *Fear thy neighbor as thyself: Psychoanalysis and society among the Anyi of West Africa*. Przeł. P. Klamerth. Chicago: University of Chicago Press.
- Pazzarelli, F. (ed.). (2020). *Conversar mundos: Naturalezas, culturas y ontologías en la antropología contemporánea. Entrevistas a Denise Arnold, Bruno Latour, Marcio Goldman, Pedro Pitarch, Eduardo Viveiros de Castro*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Pelto, P.J. (1967). Psychological anthropology. *Biennial Review of Anthropology*, 5, 140–208.
- Pope Edwards, C., Bloch, M. (2010). The Whitings' concepts of culture and how they have fared in contemporary psychology and anthropology. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 41(4), 485–498.
- Purzycki, B.G. (2011). Tyvan *cher eezi* and the socioecological constraints of supernatural agents' minds. *Religion, Brain & Behavior*, 1(1), 31–45.
- Purzycki, B.G. (2013). The minds of gods: A comparative study of supernatural agency. *Cognition*, 129(1), 163–179.
- Quinlan, M.B. (2022). Ethnomedicines: Traditions of medical knowledge. W: M. Singer, P. Erickson, C. Abadía-Barrero (eds.), *A Companion to medical anthropology*, 2nd ed. (s. 317–341). Hoboken: Wiley.
- Radin, P. (1953). *The world of primitive man*. New York: Henry Schuman.
- Radin, P. (2010). *Trickster. Studium mitologii Indian północnoamerykańskich*. Przeł. A. Topaczewska. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rice, G.E. (1980). On cultural schemata. *American Ethnologist*, 7(1), 152–171.
- Rivers, W.H.R. (1901a). The colour vision of the natives of Upper Egypt. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 31, 229–247.
- Rivers, W.H.R. (1901b). Primitive color vision. *Popular Science Monthly*, 59(1), 44–58.
- Rivers, W.H.R. (1901c). Vision. W: A.C. Haddon (ed.), *Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits. Vol. II. Physiology and psychology*. (s. 1–132). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivers, W.H.R. (1905). Observations on the senses of the Todas. *British Journal of Psychology*, 1(4), 321–396.
- Rivers, H.H.R. (1924). *Social organization*. New York: Alfred A. Knopf.
- Robben, A.C.G.M., Suárez-Orozco, M.M. (eds). (2000). *Cultures under siege: Collective violence and trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson Smith, W. (1889). *Lectures on the religion of the Semites: First series. Fundamental institutions*. New York: D. Appleton.
- Róheim, G. (1934). *The riddle of the Sphinx, or human origins*. Przeł. R. Money-Kyrle. London: Hogarth Press.
- Róheim, G. (1943). *The origin and function of culture*. Nervous and Mental Disease Monographs, No. 69. New York: Nervous and Mental Disease Monographs.
- Róheim, G. (1945). *The eternal ones of the dream: A psychoanalytic interpretation of Australian myth and ritual*. New York: International Universities Press.
- Róheim, G. (1950). *Psychoanalysis and anthropology*. New York: International Universities Press.
- Róheim, G. (1952). *The gates of the dream*. New York: International Universities Press.
- Rosaldo, M.Z. (1980). *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rosch, E. (1978). Principles of categorization. W: E. Rosch, B.B. Lloyd (eds.), *Cognition and categorization* (s. 27–48). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Santos-Granero, F. (2006). Sensual vitalities: Noncorporeal modes of sensing and knowing in Native Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4(1–2), 57–80.
- Sapir, E. (2002). *The psychology of culture: A course of lectures*, 2nd ed. Ed. J.T. Irvine. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Sapir, E. (2010). *Język. Wprowadzenie do badań nad mową*. Przeł. M. Buchta. Kraków: Universitas.
- Segall, M.H., Campbell, D.T., Herskovits, M.J. (1966). *The influence of culture on visual perception*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Segerstråle, U. (2000). *Defenders of the truth: The battle for science in the sociobiology debate and beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Seligman, C.G. (1924). Presidential address. Anthropology and psychology: A study of some points of contact. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 54, 13–46.
- Seligman, C.G. (1928). The unconscious in relation to anthropology. *British Journal of Psychology*, 18(4), 373–387.
- Seligman, C.G. (1929). Temperament, conflict and psychosis in a stone-age population. *British Journal of Medical Psychology*, 9(3), 187–202.
- Seligman, C.G. (1932). Anthropological perspective and psychological theory. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 62, 193–228.
- Seligman, M. (2004). Psychologia pozytywna. Przeł. J. Radzicki. W: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka* (s. 18–32). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Seth, A. (2021). *Being you: A science of consciousness*. London: Faber & Faber.
- Shankman, P. (2009). *The trashing of Margaret Mead: How Derek Freeman fooled us all on an alleged hoax*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Shankman, P. (2013). The “fateful hoaxing” of Margaret Mead: A cautionary tale. *Current Anthropology*, 54(1), 51–70.
- Shweder, R.A. (1979a). Rethinking culture and personality theory. Part I: A critical examination of two classical postulates. *Ethos*, 7(3), 255–278.
- Shweder, R.A. (1979b). Rethinking culture and personality theory. Part II: A critical examination of two more classical postulates. *Ethos*, 7(4), 279–311.
- Shweder, R.A. (1980). Rethinking culture and personality theory. Part III: From genesis and typology to hermeneutics and dynamics. *Ethos*, 8(1), 60–94.
- Shweder, R.A. (1990). Cultural psychology – what is it? W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development* (s. 1–43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R.A. (1991). *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shweder, R.A. (1999a). Cultural psychology. W: R.A. Wilson, F.C. Keil (eds.), *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences* (s. 211–213). Cambridge: MIT Press.
- Shweder R.A. (1999b). Why cultural psychology? *Ethos*, 27(1), 62–73.
- Shweder, R.A. (2003a). Introduction: Anti-postculturalism (or, the view from manywheres). W: R.A. Shweder, *Why do men barbecue?: Recipes for cultural psychology* (s. 1–45). Cambridge: Harvard University Press.

- Shweder, R.A. (2003b). Mapy zasad moralnych, zarozumiałość Pierwszego Świata i nowi ewangelisci. W: L.E. Harrison, S.P. Huntington (eds.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (s. 250–272). Przeł. S. Dymczak. Poznań: Zysk i S-ka.
- Slunecko, T., Wieser, M. (2014). Cultural psychology. W: T. Teo (ed.), *Encyclopedia of critical psychology* (s. 347–352). New York: Springer.
- Spain, D.H. (ed.). (1992). *Psychoanalytic anthropology after Freud: Essays marking the fiftieth anniversary of Freud's death*. New York: Psyche Press.
- Spain, D.H. (1994). Entertaining (im)possibilities: Chance and necessity in the making of a psychological anthropologist. W: M.M. Suárez-Orozco, G. Spindler, L. Spindler (eds.), *The making of psychological anthropology II* (s. 103–131). Fort Worth: Harcourt Brace.
- Sperber, D. (1985). Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations. *Man*, 20(1), 73–89.
- Spindler, G.D. (1955). *Sociocultural and psychological processes in Menomini acculturation*. Berkeley: University of California Press.
- Spindler, G.D. (1978a). Introduction to Part I. W: G.D. Spindler (ed.), *The making of psychological anthropology* (s. 7–38). Berkeley: University of California Press.
- Spindler, G.D. (ed.). (1978b). *The making of psychological anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Spiro, M.E. (1956). *Kibbutz: Venture in utopia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spiro, M.E. (1958). *Children of the Kibbutz*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spiro, M.E. (1961). Social systems, personality, and functional analysis. W: B. Kaplan (ed.), *Studying personality cross-culturally* (s. 93–127). New York: Harper & Row.
- Spiro, M.E. (1967). *Burmese supernaturalism: A Study in the explanation and resolution of suffering*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Spiro, M.E. (1970). *Buddhism and society: A great tradition and its Burmese vicissitudes*. New York: Harper & Row.
- Spiro, M.E. (1979). *Gender and culture: Kibbutz women revisited*. Durham: Duke University Press.
- Spiro, M.E. (1982). *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spiro, M.E. (1987). *Culture and human nature: Theoretical papers of Melford E. Spiro*. Eds. B. Kilborne, L.L. Langness. Chicago: University of Chicago Press.
- Steffens, H. (1822). *Anthropologie*, Bde. 1–2. Breslau: Josef Max.
- Strauss, C. (2015). Language and culture in cognitive anthropology. W: F. Sharifian (ed.), *The Routledge handbook of language and culture* (s. 386–400). London: Routledge.
- Strauss, C., Quinn, N. (1997). *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sturtevant, W.C. (1964). Studies in ethnoscience. *American Anthropologist*, 66(3), 99–131.
- Tax, S. (1975). General editor's preface. W: T.R. Williams (ed.), *Psychological anthropology* (s. v–viii). The Hague: Mouton.
- Tedlock, D., Tedlock, B. (eds.). (1975). *Teachings from the American earth: Indian religion and philosophy*. New York: Liveright.
- Throop, C.J. (2013). Psychological anthropology. W: R.J. McGee, R.L. Warms (eds.), *Theory in social and cultural anthropology: An encyclopedia*, Vols. 1–2 (s. 657–663). Los Angeles: SAGE Publications.
- Thurnwald, R. (1913a). Einleitung. Probleme der ethno-psychologischen Forschung. W: W. Stern, O. Lipmann (Hrsg.), *Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen*. (s. 1–27). Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung, Nr. 5, T. 1. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.

- Thurnwald, R. (1913b). *Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomon-Inseln*. Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung, Nr. 6. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Tyler, S.A. (1969). Introduction. W: S.A. Tyler (ed.), *Cognitive anthropology* (s. 1–23). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Tyler, S.A. (1993). Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej. Przeł. O. Kubińska. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna* (s. 25–52). Warszawa: Instytut Kultury.
- Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press.
- Wallace, A.F.C. (1952). *The modal personality structure of the Tuscarora Indians: As revealed by the Rorschach test*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 150. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Weiner, A.B. (1985). Oedipus and ancestors. *American Ethnologist*, 12(4), 758–762.
- Werner, H. (1940). *Comparative psychology of mental development*. New York: Harper.
- White, C. (2021). *An introduction to the cognitive science of religion: Connecting evolution, brain, cognition, and culture*. London: Routledge.
- White, G.M. (1992). Ethnopsychology. W: T. Schwartz, G.M. White, C.A. Lutz (eds.), *New directions in psychological anthropology* (s. 21–46). Cambridge: Cambridge University Press.
- White, G.M., Kirkpatrick, J. (eds.). (1985). *Person, self, and experience: Exploring Pacific ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press.
- White, G.M., Lutz, C.A. (1992). Introduction. W: T. Schwartz, G.M. White, C.A. Lutz (eds.), *New directions in psychological anthropology* (s. 1–17). Cambridge: Cambridge University Press.
- White, L.A. (1949). *The science of culture: A study of man and civilization*. New York: Farrar, Strauss and Cudahy.
- Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press.
- Whiting, B.B. (ed.). (1963). *Six cultures: Studies of child rearing*. New York: Wiley.
- Whiting, B.B., Whiting, J.W.M. (1975). *Children of six cultures: A psycho-cultural analysis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, T.R. (1975). Introduction. W: T.R. Williams (ed.), *Psychological anthropology* (s. 1–41). The Hague: Mouton.
- Wilson, E.O. (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wood, J.M., Nezworski, M.T., Lilienfeld, S.O., Garb, H.N. (2003). *What's wrong with the Rorschach? Science confronts the controversial inkblot test*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Wundt, W. (1888). Über Ziele und Wege der Völkerpsychologie. *Philosophische Studien*, 4, 1–27.
- Wundt, W. (1916). *Elements of folk psychology: Outlines of a psychological history of the development of mankind*. Przeł. E.L. Schaub. London: Allen & Unwin.
- Wygotzki, L.S. (1989). *Myślenie i mowa*. Przeł. E. Flesznerowa, J. Fleszner. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wygotzki, L.S. (2006). *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*, wyd. 2. Przeł. B. Grell. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Xygalatas, D. (2012). *The burning saints: Cognition and culture in the fire-walking rituals of the Anastenaria*. Bristol: Equinox.
- Xygalatas, D. (2013). Effects of religious setting on cooperative behavior: A case study from Mauritius. *Religion, Brain & Behavior*, 3(2), 91–102.

Znanięcki, F., Thomas, W.I. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1-5. Przel. M. Topczewska-Metelska, E. Oengo-Knoche, I. Wyrzykowska, A. Bartkowicz. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

SUMMARY

Psychological anthropology: An introduction

The text is an introduction to psychological anthropology, a subdiscipline of cultural anthropology that looks into interactions linking cultural phenomena with human psychological processes. The history of the concept of psychological anthropology and its definitions is discussed and then juxtaposed with explanations of the concepts of ethnopsychology, cultural psychology, and cognitive anthropology. The discussion is contextualized by the history of the subdiscipline itself, which over the last 150 years has been developed and co-developed – often in a complex and convoluted way – by subsequent anthropological approaches and trends, with which it has at times been identified.

Keywords: psychological anthropology, ethnopsychology, cultural psychology, cognitive anthropology, history of cultural anthropology

STUDIA I ARTYKUŁY

MACIEJ CZEREMSKI 

Uniwersytet Jagielloński

Kognitywne badania nad religią a antropologia kulturowa

Wstęp

Kognitywne badania nad religią to paradygmat badawczy mający na celu poszukiwanie poznawczych uwarunkowań zjawiska religii. Podobnie jak cała kognitywistyka jest to przedsięwzięcie o interdyscyplinarnym charakterze. W jego powstaniu i rozwoju znaczący udział mieli jednak antropolodzy kulturowi, a wpływ, jaki wywarły na niego teorie antropologiczne, jest bezdyskusyjny. W związku z tym zasadne wydaje się postawienie pytania, czy mowa tu o relatywnie autonomicznym przedsięwzięciu, w którym antropologia ma swój udział jako jeden z wielu elementów składowych, czy też kognitywne badania nad religią można traktować jako jeden z paradygmatów funkcjonujących w obrębie samej antropologii kulturowej. Niniejszy artykuł omawia specyfikę kognitywnych badań nad religią i ich związki z antropologią oraz przedstawia argumenty na rzecz tezy, zgodnie z którą uprawnione jest ich traktowanie jako paradygmatu antropologicznego. Tym samym kognitywne badania nad religią zostały tu ukazane jako jeden ze współczesnych wariantów antropologii psychologicznej.

Charakterystyka CSR

Kognitywne studia nad religią (ang. *cognitive science of religion*, CSR) – w literaturze polskiej nazywane także religioznawstwem kognitywnym lub kognitywistyką religii) – to paradygmat badawczy wyrastający z przekonania, że istnienie religii i jej właściwości stanowią pochodną sposobu działania ludzkiego umysłu (Barrett 2007, 2011a; Tremplin 2010; Martin 2005; Atran 2013; Pyysiäinen 2003; Sztajer 2018). CSR szuka zatem przyczynowych wyjaśnień pojawienia się samego zjawiska religii, jak i poszczególnych cech składających się na religię elementów, i dopatruje się tych przyczyn w sposobach, w jakie przebiegają ludzkie procesy poznawcze. Te ostatnie rozumiane są przy tym zgodnie z modelami funkcjonującymi w interdyscyplinarnie uprawianej kognitywistyce, której początek sięga „rewolucji poznawczej” lat 50. XX wieku i wiąże się bezpośrednio z rozwojem psychologii poznawczej. Taka perspektywa sprawia, że dla CSR fundamentalne stały się trzy pytania (Lawson 2000: 344):

1. Jak ludzkie umysły reprezentują idee religijne?
2. Jak ludzkie umysły przyswajają idee religijne?
3. Jakie działania wynikają z idei religijnych?

Współcześnie pytania te zostały uszczegółowione i rozbite na szereg pytań składowych. Oprócz problemów typu: „jak sposoby przetwarzania, magazynowania i używania informacji przyczyniają się do powstawania religijnych idei i praktyk?” w ramach CSR bada się również m.in. to, jaki wpływ na powstawanie idei czy praktyk religijnych ma rodzajowe zróżnicowanie tych informacji, czy też kontekst, w jakim się one pojawiają (White 2021: 1).

Umownie przyjmuje się, że paradygmat CSR narodził się w latach 90. XX wieku. Wtedy bowiem opublikowane zostały najważniejsze dla ukonstytuowania się jego cech specyficznych publikacje (Boyer 1994b; Guthrie 1993; Lawson, McCauley 1990; Whitehouse 1995). Jego początków szukać można jednak wcześniej. Pionierski w tym zakresie charakter ma opublikowany już w roku 1980 artykuł Stewarta E. Guthriego *A Cognitive Theory of Religion*, w którym nauki poznawcze zostały wykorzystane do wyjaśnienia zjawiska typowej dla religii antropomorfizacji. Współcześnie CSR określić można jako paradygmat dojrzały. Istnieją publikacje podsumowujące dotychczasowy dorobek omawianego nurtu (Martin, Wiebe 2019) oraz podręczniki do CSR (Eames 2016; White 2021). Platformą łączącą badaczy z obszaru kognitywnych badań nad religią stały się specjalistyczne czasopisma, takie jak „Journal of Cognition and Culture” czy „Journal of the Cognitive Science of Religion”, stowarzyszenia, takie jak International Association for the Cognitive Science of Religion, i organizowane przez nie cykliczne konferencje.

Ilustracją typowego dla CSR podejścia do religii może być sposób rozumowania zastosowany przez jego przedstawicieli do wyjaśnienia kwestii uznawania pewnego rodzaju wyobrażeń za wyobrażenia nadprzyrodzone (Barrett 2000). Zgodnie z tezami Pascala Boyera (1994a, 2003a, 2003b, 2003c, 2005: 64–93; Baumard, Boyer 2013; Boyer, Ramble 2001) podstawowym wyróżnikiem wyobrażeń

religijnych jest ich kontrintuicyjność. Wyobrażenia tego rodzaju powstają za sprawą naruszenia spontanicznych koncepcji dotyczących właściwości poszczególnego rodzaju bytów składających się na otaczającą człowieka rzeczywistość. Jeśli na przykład intuicyjnie oczekujemy, że byty osobowe posiadają fizyczne ciała i intencjonalność, to stworzenie wyobrażenia osobowego bytu pozbawionego ciała będzie miało charakter kontrintuicyjny, podobnie jak wyobrażenie bytu osobowego, który co prawda fizyczne ciało będzie posiadał, lecz jednocześnie będzie pozbawiony zdolności do podejmowania intencjonalnych działań. Pierwszy ze wspomnianych tu sposobów naruszenia struktur wiedzy potocznej jest uniwersalnym przepisem na wytworzenie wyobrażenia ducha. Drugi odpowiada za pojawianie się wyobrażeń bytów w stylu zombie. Podobny efekt wystąpi za sprawą przenoszenia cech między poszczególnymi rodzajami bytów. Wyobrażeniem kontrintuicyjnym będzie zatem także wyobrażenie mówiącego psa. Powstaje ono bowiem przez dodanie do standardowych cech zwierzęcia cechy typowej dla bytów osobowych. Co istotne, zdolność do wytwarzania wyobrażeń tego rodzaju może być postrzegana jako efekt ewolucyjnych procesów kształtujących ludzką architekturę poznawczą. Z jednej strony istotna jest tu bowiem adaptacyjna przewaga, jaką zapewniają wrodzone systemy wiedzy podstawowej (Spelke 2000; Spelke, Kinzler 2007; Spelke i in. 1995) dostarczające intuicji na temat właściwości poszczególnych bytów składających się na ludzką rzeczywistość, co przekłada się na bardziej adekwatne sposoby zachowania względem tych elementów. Na przykład odruchowo przyjmowane założenia dotyczące – odrębnie – bytów ożywionych i nieożywionych w oczywisty sposób zwiększają wartość przystosowawczą organizmu wyposażonego w znający je umysł. Sposób wchodzenia w interakcje z obiektami ożywionymi powinien być bowiem inny niż w przypadku obiektów nieożywionych, a nieuznawanie tej różnicy jest zwyczajnie niebezpieczne. Z drugiej strony do wytworzenia wyobrażeń kontrintuicyjnych niezbędna jest także umiejętność modyfikowania takich wrodzonych zasobów wiedzy, która to umiejętność znajduje swoje uzasadnienie w potrzebie kreatywnego rozwiązywania nietypowych problemów, co wymaga swobodnego trybu przetwarzania zasobów wiedzy podstawowej (tzw. kognitywnej płynności) (Mithen 1998; Mithen, Boyer 1996; Fauconnier, Turner 2019; Turner 2014).

Zasada traktowania wyobrażeń kontrintuicyjnych jako nadprzyrodzonych obwarowana jest pewnymi dodatkowymi warunkami. O ile bowiem wszystkie wyobrażenia nadprzyrodzone wydają się jednocześnie wyobrażeniami kontrintuicyjnymi, o tyle nie zawsze każde wyobrażenie kontrintuicyjne traktowane jest jako nadprzyrodzone. Jest to zatem kategoria szersza niż ta, która interesuje badaczy religii. Z kognitywnego punktu widzenia oznacza to jednak wyłącznie tyle, że należy zastanowić się, jakie inne właściwości ludzkiego umysłu decydują o nadaniu pewnej grupie wyobrażeń kontrintuicyjnych statusu wyobrażeń nadprzyrodzonych (Boyer 2005: 149–160; Atran 2013: 8, 22–24; Kirkpatrick 2015: 74–75). Za wyobrażenia nadprzyrodzone chętniej uznawane są na przykład wyobrażenia kontrintuicyjnych agensów (a więc kontrintuicyjne wyobrażenia istot żywych), niż takie, w których nie pojawiają się cechy zwierząt czy osób

(Pyysiäinen i in. 2003; Barrett i in. 2009), co w efekcie przekłada się na typową dla rozmaitych systemów wierzeniowych tendencję do patrzenia na rzeczywistość, jako na efekt działania rozmaitego rodzaju bogów, demonów czy duchów (Guthrie 1980; Pyysiäinen 2009). Z poznawczego punktu widzenia jest to tendencja zrozumiała. Uzasadnia ją bowiem przystosowawczo adekwatna hierarchia istotności, zgodnie z którą to właśnie świadomość obecności i działań intencjonalnych agensów jest ważniejsza dla przetrwania niż świadomość obecności bytów innego rodzaju (Barrett 2016). Ludzkie umysły, podobnie zresztą jak umysły wielu innych zwierząt (Guthrie 2002), skonstruowane są w konsekwencji tak, by wykrywać obecność intencjonalnego życia na tle przedmiotowego tła i dysponują w tym celu odpowiednimi mechanizmami poznawczymi (Barrett 2004: 31–44, 2011b: 99–104). Co więcej, w sytuacjach nieoczywistych, to jest takich, gdy nie ma pewności, czy informacje, którymi dysponuje podmiot, świadczą o obecności agensa czy też nie, bezpieczniej jest zakładać, że jednak znajduje się on w pobliżu. W efekcie intencjonalne schematy interpretacyjne używane są także poza właściwym im kontekstem odniesieniowym, co prowadzi do pojawienia się nastawienia animistycznego lub jego wyspecjalizowanej postaci, to jest antropomorfizacji (Guthrie 1993). I to właśnie te nastawienia stanowią wstępny warunek wytworzenia w szerokim zbiorze możliwych wyobrażeń kontrintuicyjnych podzbioru wyobrażeń kontrintuicyjnych i jednocześnie istotnych, co z kolei stanowi dobry predyktor uznania ich za wyobrażenia nadprzyrodzone (na temat kolejnych warunków zob. Atran 2013: 8, 22–24; Kirkpatrick 2015; Boyer 2005: 151–160; 2002; Purzycki 2013; Purzycki, Sosis 2019). Według badaczy o nastawieniu kognitywnym obecność wyobrażenia kontrintuicyjnego agensa jest też jedynym sposobem na odróżnienie działań rytualnych od innych działań (Lawson, McCauley 1990; McCauley, Lawson 2002). Pod względem formalnym rytuał jest bowiem nieodróżnialny od każdej innej czynności. Nie istnieją też żadne odrębne systemy mentalne odpowiadające za pojawienie się zdolności do organizowania rytualnych działań.

Koncepcja wyobrażeń kontrintuicyjnych ma tę zaletę, że pozwala zredukować, wątpliwą w swej kulturowej uniwersalności, kategorię nadprzyrodzoności do zbioru produktów gatunkowo uniwersalnej architektury poznawczej. Dodatkowo, niejako przy okazji, taki sposób patrzenia na koncepcje religijne tłumaczy ich popularność. Jeśli bowiem spojrzeć na nie z perspektywy koncepcji epidemiologii reprezentacji (Sperber 2002: 56–97), to należy zauważyć, że wyobrażenia kontrintuicyjne – przy zachowaniu umiarkowanego poziomu zniekształcenia (Boyer 2005: 87–89) – z jednej strony pozostają relatywnie łatwe do wytworzenia ze względu na ich związek ze strukturami wiedzy podstawowej, takimi jak kategorie ontologiczne. Z drugiej są jednak znacznie bardziej interesujące niż wyobrażenia intuicyjne, co sprawia, że przyciągają uwagę i są względnie dobrze zapamiętywane, a to z kolei sprzyja ich relatywnie udanej kulturowej dystrybucji (Boyer 2005: 82–87, 1998). Warto podkreślić, że współczesne nauki poznawcze mają charakter empiryczny, a funkcjonujące w nich teorie formułowane są w taki sposób, by możliwa była ich eksperymentalna weryfikacja. Dotyczy to także CSR, a badania nad kulturową dystrybucją wyobrażeń kontrintuicyjnych są tego

dobrym przykładem. Hipoteza o ich relatywnie wysokim stopniu zapamiętywania szybko zaczęła być testowana w badaniach, w których porównywano pamięciowe utrwalenie kontrintuicyjnych wątków realnych i spreparowanych opowieści z utrwaleniem wątków intuicyjnych, a także dziwacznych na sposób inny niż wynikający z naruszenia struktury intuicyjnej wiedzy o kategoriach ontologicznych (Barrett, Nyhoff 2001; Boyer, Ramble 2001). Co ważne, wyniki tych badań ukazały konieczność uwzględnienia całego szeregu czynników dodatkowych, takich jak obecność narracyjnej ramy (Norenzayan, Atran 2004) czy wiek badanych (Gregory, Barrett 2009; Hornbeck, Barrett 2013). Stały się one także podstawą do zaproponowania alternatywnych względem oryginalnej koncepcji Boyera mechanizmów mentalnych stojących za ich funkcjonowaniem (Gonce i in. 2006; Slone i in. 2007; Upal 2007, 2010; Tweney 2019; Purzycki 2010, 2011) lub wręcz – przy nieudanych replikacjach pierwotnych wyników – argumentem na rzecz ich falsyfikacji (Porubanova i in. 2014; Porubanova-Norquist i in. 2014).

Uogólniając wnioski wynikające z tego krótkiego omówienia jednego z przykładowych obszarów badawczych interesujących CSR, powiedzieć trzeba, że mowa tu zatem o naturalistycznym podejściu do religii, zgodnie z którym właściwym przedmiotem rozważań religioznawczych staje się nie tyle religia, ile ludzkie kompetencje mentalne odpowiadające za wytwarzanie, podtrzymywanie i upowszechnianie religii (Saler 2009: 204–205). Korzystając z metafory zastosowanej przez Boyera (2005: 60–61), można też powiedzieć, że w przeciwieństwie do wielu innych podejść, które studiują religię niczym kartę dań w restauracji, CSR interesuje się tym, co dzieje się w jej kuchni. Co istotne, wszystkie rozważania dotyczące owych działań wychodzą poza spekulacje i formułowane są w taki sposób, by możliwa była ich empiryczna, najlepiej eksperymentalna, weryfikacja. Warto także zauważyć, że chociaż CSR jest ściśle zintegrowane z ewolucyjnym podejściem do zjawisk religijnych, to w przeciwieństwie do wielu wcześniejszych nurtów, takich jak socjobiologia, memetyka czy pewne odłamy materialistycznie ukierunkowanej antropologii kulturowej, nie zakłada się w nim, że religia musi pełnić funkcje przystosowawcze (Atran 2013: 243–316). Wręcz przeciwnie, w CSR zakłada się raczej, że religia to zjawisko pojawiające się w wyniku interakcji rozmaitego rodzaju produktów ubocznych adaptacji (Gould, Lewontin 1979) i jako taka nie musi pełnić samodzielnie żadnej funkcji przystosowawczej (dotyczy to przynajmniej „klasycznej” fazy rozważań spod znaku CSR, obecnie teza ta bywa atakowana przez niektórych przedstawicieli omawianego nurtu; zob. Szocik, van Eyghen 2021). Za charakterystyczną cechę CSR uznać wreszcie można także odejście od prób poszukiwania jakichś specyficznych układów neuronalnych czy powiązanych z nimi procesów mentalnych i wskazywanie, że za religijne sposoby myślenia i działania odpowiada „normalna” architektura poznawcza, obsługująca codzienne funkcjonowanie człowieka. Tym samym CSR zrywa również z relatywnie popularnym, a wywodzącym się z ujęć psychoanalitycznych rozumowaniem, zgodnie z którym religia postrzegana była jako zjawisko z obszaru psychopatologii.

Między CSR a antropologią kulturową

W powstaniu i rozwoju CSR znaczący udział mieli (i nadal mają) antropolodzy kulturowi. Formalne wykształcenie antropologiczne posiadają tacy istotni dla omawianego paradygmatu badacze, jak Stewart Guthrie, Pascal Boyer, Dan Sperber, Scott Atran, Harvey Whitehouse, Benson Saler czy Dimitris Xygalatas. Ten relatywnie znaczący udział antropologów w nowym przedsięwzięciu naukowym nie jest przypadkiem i wynika ze stanu rzeczy, w jakim znalazła się sama antropologia. Powtarzającym się biograficznym motywem zwrotu ku kognitywistyce jest bowiem zdominowanie antropologii kulturowej przez postmodernistyczne nurty skrajnego relatywizmu i kulturowego konstruktywizmu. Uznając, że prowadzą one w istocie do destrukcji macierzystej dyscypliny poprzez blokowanie możliwości realizowania celów, do jakich antropologia została powołana, badacze niezgadający się z tezą o końcu wielkich narracji i możliwości wynajdywania międzykulturowych uniwersaliów zwrócili się ku obszarom nauki, w których nie zarzucono klasycznej, oświeceniowej formuły badań nad człowiekiem. Widać tu zatem konsekwencje swoistego znużenia autoanalizą procesu wytwarzania antropologicznej wiedzy prowadzącą w kierunku zanegowania jej wiarygodności i chęć powrotu do stanu rzeczy, w którym racją bytu dyscypliny są studia nad różnicowaniem kultur i jednością ludzkiego umysłu.

Prawdopodobnie najbardziej znanym przykładem transferu z obszaru antropologii do CSR jest przypadek Scotta Atrana, co związane jest z jego decyzją dotyczącą zrzeczenia się członkostwa w American Anthropological Association. W komentarzach do tego wydarzenia Atran wprost mówi, że antropologia przestała być tym, czego go uczono i czego doświadczał jako asystent Margaret Mead, to jest zdobywaniem wiedzy naukowej o ludzkich zachowaniach i podstawowych strukturach społecznych. W antropologii zamienionej według Atrana w krytyczną teorię społeczną nie tylko nie ma już miejsca na tego rodzaju prace, ale – co więcej – sama ich idea została odrzucona jako niewłaściwa (Edmonds 2017). Podobne wątki, choć być może pozbawione tak spektakularnych manifestacji, odnaleźć można także u innych badaczy. Harvey Whitehouse (2019) wspomina na przykład, że również brytyjska antropologia uprawiana w duchu Riversa, Malinowskiego, Radcliffe-Browna czy Evans-Pritcharda w latach 80. XX wieku przyjęła skrajnie relatywistyczne założenia. „Wielu spośród moich nauczycieli wierzyło, że systemy kulturowe kształtują nasz rozwój psychologiczny do tego stopnia, że u podstaw ludzkiej natury nie ma niczego, co nie byłoby ustanowione przez kulturę – a nawet jeśli było, to nie było to nic interesującego” (Whitehouse 2019: 44). To właśnie rosnący sceptycyzm wobec tych założeń i potrzeba znalezienia dowodów potwierdzających istnienie psychicznej jedności gatunku ludzkiego pchnęła Whitehousa w kierunku psychologii, a następnie kognitywistyki. Znamienny wydaje się tu być także przypadek Bensona Selera, człowieka, który włożył ogromny wysiłek w próby interkulturowego zdefiniowania religii. Zgadając się z przeprowadzoną przez Talala Asada (1993: 27–54) krytyką uniwersalnego charakteru klasycznych antropologicznych koncepcji

religii, z Geertzowską (2005: 109–150) definicją religii jako systemu symboli na czele, Saler (2000: 158–226) odrzuca jednocześnie negatywne konkluzje Asada dotyczące możliwości stworzenia takiej definicji. Nieudana próba Clifforda Geertza nie jest dla Salera powodem do zaniechania prób modelowania zjawiska religii na sposób interkulturowy, a jedynie wskazówką, że nie da się tego zrobić przy wykorzystaniu klasycznych dla antropologii sposobów. I właśnie to jest powodem, dla którego Saler (2009: 196–223) proponuje integrację swojego politetycznego sposobu rozumienia religii z podejściami kognitywnymi.

Związki CSR i antropologii kulturowej nie ograniczają się przy tym wyłącznie do kwestii personalnych czy instytucjonalnych. Dla badaczy o nastawieniu kognitywnym antropologia jest ważna przede wszystkim jako główny obszar formułowania teoretycznych propozycji, z którymi CSR podjęło dyskusję. Mowa tu zarówno o aprobatywnym przyjęciu pewnych sposobów rozumienia religii oraz powiązanych z nią zjawisk, jak i o ich krytyce. Nawet w tym drugim przypadku istotne jest jednak, że badacze reprezentujący CSR spierają się właśnie z dorobkiem antropologicznym, a nie propozycjami innych dyscyplin. Warto przy tym zauważyć, że nie jest to prosta pochodna odnotowanego powyżej faktu związanego z tym, że znaczące grono badaczy formujących paradygmat CSR wywodzi się z antropologii i to właśnie ta tradycja jest im najbliższa. Do koncepcji antropologicznych odwołują się także przedstawiciele CSR o wykształceniu innym niż antropologiczne (religioznawcy, filozofowie, psychologowie czy – zwłaszcza ostatnio – osoby z dyplomem z kognitywistyki). Także oni muszą korzystać z dorobku antropologii kulturowej, jest bowiem po prostu historycznym faktem, że do pewnego momentu to właśnie w jej obrębie poświęcano największą uwagę zjawiskom badanym obecnie przez CSR. Nie da się na przykład zaproponować opartych na kognitywnych modelach działania ludzkiego umysłu koncepcji magii bez ich zestawienia z koncepcjami sformułowanymi wcześniej przez antropologów. Nic więc dziwnego, że w poświęconej temu problemowi monografii Jespera Sørensen (2007), formalnie rzecz biorąc religioznawcy, odnaleźć można odniesienia do koncepcji takich badaczy, jak Edward Tylor, James Frazer, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Bronisław Malinowski, Edward Evans-Pritchard czy Stanley Tambiah. Co więcej, także modelowe przykłady operacji magicznych analizowanych przez Sørensen już przy użyciu narzędzi typowo kognitywnych również pochodzą z klasycznych opracowań antropologicznych dotyczących Triobriandczyków (Malinowski 1986, 1987) i Azande (Evans-Pritchard 2008). Podobnie rzecz ma się z publikacją religioznawcy Thomasa Lawsons oraz filozofa i psychologa Roberta McCauleya (naukowa biografia Lawsons jest przy tym niezwykle złożona – zaczynał z pozycji teologa i filozofa, który najpierw odkrył klasyczne religioznawstwo porównawcze, a następnie stał się jednym z głównych promotorów CSR; zob. Wilson 2004). Ponieważ ich monografia (Lawson, McCauley 1990) poświęcona jest kognitywnym podstawom struktur rytualnych, to w nieunikniony sposób odnoszą się oni do wcześniejszych prac antropologów, takich jak Claude Lévi-Strauss czy Victor Turner. Znamienny pod tym względem jest pionierski dla CSR artykuł Stewarta Guthrie (1980). Ponieważ, historycznie

rzecz biorąc, CSR było na tym etapie zaledwie propozycją nowego podejścia do badań nad religią, która sformułowana została w obrębie antropologii i przez antropologa (artykuł został opublikowany w „Current Anthropology”, a jego założenia były wcześniej prezentowane między innymi podczas jednego ze zjazdów American Anthropological Association), to nie może dziwić, że w omawianej publikacji odnajdujemy niemal kompletny spis wszystkich znaczących dla antropologicznych teorii religii nazwisk. Swoją własną koncepcję religii Guthrie widzi bowiem jako syntezę trzech obecnych w historii antropologicznych badań nad religią wątków, to jest myślenia o religii jako pewnej formie antropomorfizacji (Edward Tylor, Émile Durkheim), patrzenia na religię jako na formę symboliczną (Clifford Geertz, Melford Spiro) i teorii o związkach religii z interpretacją potocznych sposobów doświadczania rzeczywistości (Robin Horton i ponownie Melford Spiro). Dużą rolę w tekście Guthriego odgrywa też krytyczna analiza koncepcji Malinowskiego. Co więcej, znaczące wydaje się także to, kogo w swoim tekście Guthrie nie przywołuje. Byłoby może przesadą stwierdzenie, że nie pojawia się w nim żaden nieantropolog (Guthrie często przytacza na przykład poglądy socjologa Roberta Bellaha), niemniej w tekście ani razu nie pojawiają się nazwiska klasyków religioznawstwa powiązanych z perspektywą fenomenologiczną, takich jak Rudolf Otto czy Mircea Eliade. Propozycja nowej perspektywy badania religii jest więc paradoksalnie wyraźną kontynuacją tradycji antropologicznej, lecz niekoniecznie religioznawczej.

CSR jest także dłużnikiem antropologii kulturowej w zakresie stosowanych przez siebie metod badawczych. Jak wspomniano powyżej, badacze religii o nastawieniu kognitywnym silnie podkreślają empiryczny charakter CSR i znaczenie metod eksperymentalnych. Nie oznacza to jednak zerwania z tradycyjnym dla antropologii warsztatem badacza terenowego. W CSR metody te wzajemnie się uzupełniają (w postaci łączenia danych pochodzących z obserwacji i eksperymentów) lub wręcz przenikają (zastosowanie w badaniach terenowych bardziej restrykcyjnych metod kontroli zmiennych typowych dla eksperymentów laboratoryjnych) (Slone, McCorkle 2019). Podkreślić więc trzeba, że praktyka badań terenowych nie była obca żadnemu z wymienionych wcześniej zwolenników CSR o wykształceniu antropologicznym. Nie można zatem domniemywać, że „uciekli” oni w CSR, szukając swoistej drogi na skróty, którą można by obejść typowy dla antropologa kulturowego warsztat badawczy. Guthrie prowadził badania terenowe w Japonii poświęcone nowemu ruchowi religijnemu Risshō-Kōsei-kai (Guthrie 1988). Boyer przez długi czas zajmował się kategorią tradycji i transmisją oralnych eposów, bazując na danych zebranych w Kamerunie, Gwinei Równikowej i Gabonie u ludu Fang (np. Boyer 1986). Atran uczestniczył między innymi w trwających dziesięć lat badaniach rdzennych systemów zarządzania środowiskiem prowadzonych w Gwatemali (Atran i in. 2004; Atran, Medin 2008). Sperber prowadził prace wśród etiopskich Dorze (Sperber 2008), a Whitehouse spędził dwa lata na badaniach terenowych nad kultami cargo na Nowej Brytanii i Papui Nowej Gwinei (Whitehouse 1995). Saler, podobnie jak Atran, pracował w Gwatemali z Kicze, a następnie w Kolumbii i Wenezueli z Guajiro (np. Saler

1962, 1964). Xygalatas zajmował się między innymi funkcjonującymi w północnej Grecji rytuałami chodzenia po ogniu (Xygalatas 2012) oraz prowadził badania na Mauritiusie (Xygalatas 2013).

Co istotne, w obrębie CSR metody eksperymentalne często dostarczają ram interpretacyjnych dla danych pochodzących z badań terenowych. Jako przykład Barrett (2011a: 229–230) przytacza sytuację, w której znalazła się Emma Cohen, antropolożka zajmująca się religiami afro-brazylijskimi. Z jej badań jasno wynikało, że sposób, w jaki przywódcy kultowi (port. *pai-de-santo*) opisują posesję, nie zgadza się z poglądami, które na ten sam temat mają „szeregowi” wierni. Jednocześnie ci sami wierni w pełni potwierdzają autorytet przywódców kultowych i słusność głoszonych przez nich nauk. Taki stan rzeczy nie jest jednak zaskoczeniem w obrębie CSR, gdzie zjawisko rozbieżności prywatnych przekonań religijnych i oficjalnych wykładni danej doktryny, przy jednoczesnym deklarowaniu słusności tej drugiej i faktycznym korzystaniu z interpretacji opartych na tych pierwszych, jest dobrze rozpoznane i przebadane metodami eksperymentalnymi (Barrett 1999; Slone 2008). I ostatecznie taką właśnie wersję wyjaśnienia dla dostrzeżonego przez siebie zjawiska przyjęła także sama Cohen (Cohen 2007; Cohen, Barrett 2008a, 2008b). Egzemplifikacje podobnego sposobu interpretowania danych terenowych można oczywiście odnaleźć także w przytoczonej powyżej literaturze potwierdzającej etnograficzny warsztat przywołanych badaczy. Atran i Medin (2008: 49) jasno na przykład deklarują, że celem ich opracowania jest między innymi przekonanie antropologów do stosowania eksperymentalnych technik badawczych i metod ilościowych. Autorzy argumentują przy tym, że bez owych metod wnioski formułowane przez antropologów nie docierają do szerszej społeczności naukowej, a co gorsza są także bagatelizowane przez rządowe i pozarządowe organizacje, które powinny brać je pod uwagę w ramach swoich działań. Również Xygalatas (2012: 2) deklaruje, że jego praca łączy warsztat etnograficzny z metodami nauk kognitywnych w taki sposób, że z jednej strony teorie kognitywne służą w niej do interpretowania danych zebranych w terenie, a z drugiej – dane terenowe stanowią podstawę do weryfikowania pewnych założeń CSR. Tendencję do tego rodzaju metodologicznego synkretyzmu widać wreszcie w takich pracach, w których badacze powracają do danych zebranych metodami etnograficznymi i dokonują ich ponownej interpretacji w oparciu na teoriach z zakresu kognitywistyki. Przykładem może być monografia Boyera (1990), w której podsumowuje on swoje badania nad sposobami transferu tradycji u ludu Fang, posługując się już jednak modelami zdecydowanie powiązаныmi z CSR.

CSR jako antropologia kulturowa

Wydaje się, że w kontekście omówionych powyżej związków CSR i antropologii kulturowej zasadne jest postawienie pytania, czy CSR nie może być w takim razie traktowane po prostu jako część antropologii. Pytanie to nie jest przy tym

równoznaczne z podważaniem relatywnej autonomii kognitywnych badań nad religią. Nie ma bowiem wątpliwości, że formalnie rzecz biorąc, CSR jest częścią kognitywistyki wyspecjalizowaną w badaniu tych procesów poznawczych, które odpowiadają za funkcjonowanie religii (Saler 2009: 196–223). Dopuszczając samą możliwość istnienia nauk o charakterze interdyscyplinarnym (choć nie są to przedsięwzięcia, które byłyby pozbawione pewnej dozy kontrowersji; zob. Repko 2008; Walczak 2016), nie ma żadnych powodów, by podważać samodzielność tego nurtu badawczego. Jednocześnie jednak, ze względu na interdyscyplinarny charakter kognitywistyki, jej poszczególne składowe w oczywisty sposób wiążą się także z całym szeregiem innych dyscyplin, a o ich kognitywnym charakterze przesądza raczej kwestia sposobu integracji, wyrażająca się zwłaszcza w postaci wpływu na inne obszary badań nad umysłem i procesami poznawczymi (Klawiter 2004). W efekcie możliwa jest zatem sytuacja, w której pewna grupa badań może być traktowana zarówno jako część kognitywistyki (ze względu na sposób jej integracji z innymi badaniami kognitywnymi), jak i – jednocześnie – jako element innej dziedziny nauki (ze względu na ich cechy immanentne). Pytanie zatem, czy CSR może być zarówno jedną z subdziedzin kognitywistyki, jak i antropologii kulturowej.

Trzeba przy tym zauważyć, że niezależnie od rozstrzygnięć teoretycznych istnieje już pewna praktyka, która zdaje się potwierdzać myślenie o CSR jako o przedsięwzięciu antropologicznym. Na tematy powiązane z kognitywnymi badaniami nad religią przyznawane są przeznaczone dla antropologów granty. CSR jest także nauczane w ramach antropologicznej dydaktyki (bądź jako samodzielny przedmiot, bądź jako moduł zajęć z antropologii religii czy antropologii kognitywnej). Teorie i badania z zakresu CSR pojawiają się w rozmaitego rodzaju przeglądach antropologicznych koncepcji religii. Przykładowo Graham Harvey (2005), omawiając teorie animizmu, streszcza poglądy Guthrie'ego na równi z poglądami Edwarda Tylora, Jamesa Frazera, Émila Durkheima, Marcela Maussa czy Irvinga Hallowella. Z kolei w redagowanym przez Harveya (2013) tomie zbiorowym także poświęconym animizmowi tekst samego Guthrie'ego sąsiaduje z tekstami takich autorów, jak Phillipe Descola czy Tim Ingold. Tezy sformułowane w obrębie CSR są wreszcie dyskutowane przez antropologów reprezentujących często zupełnie odmienne perspektywy teoretyczne. Przykładem raz jeszcze może być krytyka teorii Guthrie'ego dokonana przez Nurit Bird-David (1999). Warto zatem zauważyć, że CSR nie tylko w znacznym stopniu wyrasta z antropologii kulturowej, ale jest w niej także obecne już w postaci dojrzałego paradygmatu badawczego.

Dla rozstrzygnięcia, czy owa obecność jest równoznaczna z możliwością uznania CSR za nurt antropologiczny centralnym problemem wydaje się status obecnych w nim pozaantropologicznych składowych. Nie ma bowiem wątpliwości, że przy wszystkich opisanych tu związkach zachodzących między CSR a antropologią CSR posiada również istotne związki z psychologią, religioznawstwem, filozofią czy kognitywistyką jako taką. Wydaje się jednak, że obecność elementów tych dyscyplin sama w sobie nie może stanowić argumentów przeciwko

traktowaniu CSR jako paradygmatu antropologicznego. Istnieją bowiem liczne uzusy ukazujące sięganie przez antropologów do innych dziedzin nauki i inkorporowania funkcjonujących tam teorii w obszar badań antropologicznych. Najbardziej znanym przykładem jest tu zapewne geneza antropologii strukturalnej, której specyfika w zasadzie w całości wynika z zastosowania komponentów teoretycznych wyprowadzonych z językoznawstwa (na temat zalet wzorowania antropologii na językoznawstwie strukturalnym zob. np. Lévi-Strauss 2000: 65–76). Ograniczając natomiast obszar rozważań wyłącznie do kwestii związanych z antropologią religii, przykładem mogą być rozważania Geertza prowadzące go ku rozumieniu religii jako systemu symboli. Warto bowiem przypomnieć w tym kontekście, że tekst Geertza (2005: 109–150) zaczyna się od refleksji, zgodnie z którą antropologia współczesna (mowa o latach 60. XX wieku) nie radzi sobie z problemem zrozumienia zjawiska religii, bo korzysta wyłącznie z dorobku antropologicznych klasyków, zamiast powtórzyć to, co uczyniło owych badaczy klasykami. Tym „czymś” jest właśnie wyjście poza antropologię i wykorzystanie w celach antropologicznych teorii sformułowanych poza nią. W przypadku Geertza taką pozaantropologiczną inspiracją stały się filozoficzne rozważania Susane Langer (1976), osadzone w tradycji cassirerowskiej i kantowskiej. Pytanie, czy obecność tych wątków przekreśla antropologiczny wymiar koncepcji Geertza jest w zasadzie pytaniem retorycznym. Decydujące jest bowiem to, czy elementy inkorporowane z innych dyscyplin naukowych służą realizacji antropologicznych celów, czyli – w pewnym uproszczeniu – czy przydają się do budowania wiedzy o zakresie różnicowania i jedności gatunku ludzkiego. Podążając tropem tej myśli, pozaantropologiczne komponenty CSR można potraktować w analogiczny sposób. Znamienne jest tu zresztą, że wielokrotnie przywoływany pionierski tekst Guthrie (1980) zaczyna się dokładnie w ten sam sposób co tekst Geertza (2005: 109–150), a mianowicie od diagnozy nakazującej sięgnąć w antropologicznych rozważaniach nad religią do nowych, pozaantropologicznych teorii, w celu uniknięcia wtórności i stagnacji. Co więcej – o czym była już mowa – z perspektywy zwolenników kognitywnego podejścia do religii owe elementy potrzebne są dla ratowania antropologii przed paraliżem dyscypliny wynikającym z dominacji nurtów skrajnego relatywizmu. Elementy teorii kognitywnych ewidentnie służą tu więc nadal celom antropologicznym.

Jeśli jednak zgodzić się z tym, że CSR może być traktowane jako nurt badań antropologicznych, to o jakiej antropologii w tym wypadku mowa? Centralne problemy kognitywnie ukierunkowanych badań nad religią, czyli kwestie związane z nabywaniem idei religijnych, sposobów ich reprezentowania w umysłach oraz procesów ich wpływania na zachowanie, w obrębie antropologii wpisują się w bardziej ogólne zagadnienia dotyczące pytań o mentalne mechanizmy odpowiadające za wytwarzanie, nabywanie i podtrzymywanie form kulturowych. Dotyczą zatem tego, co stanowi specyfikę antropologii psychologicznej (Throop 2003: 109–110). Dokładniej rzecz biorąc, CSR byłoby zatem współczesnym wariantem naturalistycznych nurtów antropologii psychologicznej (Eller 2019: 225–233), ta bowiem bywa czasami definiowana bardzo szeroko, tj. jako szukanie związków

między tym, co indywidualne, a tym, co społeczno-kulturowe (Bock, Leavitt 2019: 1; Ingham 1996: 1), co w praktyce pozwala na uznanie każdej dowolnej teorii antropologicznej za pewien rodzaj psychologii. W przeciwieństwie do tego nazbyt, jak się wydaje, szerokiego podejścia CSR stanowi kontynuację tych nurtów antropologicznych, które sięgały do modeli psychologicznych w celu interpretacji danych terenowych lub też używały owych danych do weryfikacji założeń psychologicznych (Dein 2019: 3). O ile bowiem faktycznie w zasadzie każda teoria antropologiczna kryje w sobie pewną mniej lub bardziej *explicite* wyrażoną koncepcję umysłu, o tyle często koncepcje te były w rzeczywistości konstruktami spekulatywnymi, mającym niewielki związek z teoriami samej psychologii (Shore 1999: 15–41). W tym sensie CSR to współczesny wariant tych sposobów uprawiania antropologii, które dostrzegały wartość korzystania z modeli umysłu formułowanych przez specjalistów od tego obszaru. Jedyna różnica polega na tym, że w przypadku CSR owe modele wywodzą się nie z psychologii psychodynamicznej, jak bywało to w przeszłości, ale ze współczesnej, nastawionej ewolucyjnie kognitywistyki.

Literatura

- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Atran, S. (2013). *Ewolucyjny krajobraz religii*. Przeł. M. Kolan. Kraków: Nomos.
- Atran, S., Medin, D.L. (2008). *The native mind: Cognition and management of nature across cultures*. Cambridge: MIT Press.
- Atran, S., Lois, X., Ek', U.E. (2004). *Plants of the Petén Itza' Maya*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Barrett, H.C. (2016). Adaptations to predators and pray. W: D.M. Buss (ed.), *The handbook of evolutionary psychology, vol. 1: Foundations* (s. 246–263). Hoboken: Wiley.
- Barrett, J.L., Nyhof, M. (2001). Spreading non-natural concepts: The role of intuitive conceptual structures in memory and transmission of cultural materials. *Journal of Cognition and Culture*, 1(1), 69–100.
- Barrett, J.L. (1999). Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 11(4), 325–339.
- Barrett, J.L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29–34.
- Barrett, J.L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek: AltaMira Press.
- Barrett, J.L. (2007). Cognitive science of religion: What is it and why is it? *Religion Compass*, 1(6), 768–786.
- Barrett, J.L. (2011a). Cognitive science of religion: Looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 229–239.
- Barrett, J.L. (2011b). *Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Barrett, J.L., Burdett, E.R., Porter, T. (2009). Counterintuitiveness in folktales: Finding the cognitive optimum. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3), 271–287.

- Baumard, N., Boyer, P. (2013). Religious beliefs as reflective elaborations on intuitions: A modified dual-process model. *Current Directions in Psychological Science*, 22(4), 295–300.
- Bird-David, N. (1999). "Animism" revisited: Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40(1), 67–91.
- Bock, P.K., Leavitt, S.C. (2019). *Rethinking psychological anthropology: A critical history*. Long Grove: Waveland Press.
- Boyer, P. (2005). *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?* Przeł. K. Szeżyńska-Maćkowiak. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Boyer, P. (1986). The "empty" concepts of traditional thinking: A semantic and pragmatic description. *Man*, 21(1), 50–64.
- Boyer, P. (1990). *Tradition as truth and communication: A cognitive description of traditional discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994a). Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas. W: L. Hirschfeld, S. Gelman (eds.), *Mapping the mind: Domain-specificity in cognition and culture* (s. 391–411). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994b). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*, Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P. (1998). Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission. *American Anthropologist*, 100(4), 876–889.
- Boyer, P. (2002). Why do gods and spirits matter at all? W: I. Pyysiäinen, V. Anttonen (eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion* (s. 68–92). London: Continuum.
- Boyer, P. (2003a). Are ghost concepts "intuitive," "endemic" and "innate"? *Journal of Cognition and Culture*, 3(3), 233–243.
- Boyer, P. (2003b). Evolution of a modern mind and the origins of culture: Religious concepts as a limiting case. W: P. Carruthers, A. Chamberlain (eds.), *Evolution and the human mind: modularity, language and meta-cognition* (s. 93–112). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (2003c). Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(2), 195–214.
- Boyer, P., Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. *Cognitive Science*, 25(4), 535–564.
- Cohen, E. (2007). *The mind possessed: The cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, E., Barrett, J.L. (2008a). Conceptualizing spirit possession: Ethnographic and experimental evidence. *Ethos*, 36(2), 246–67.
- Cohen, E., Barrett, J.L. (2008b). When minds migrate: Conceptualizing spirit possession. *Journal of Cognition and Culture*, 8(1–2), 23–48.
- Dein, S. (2019). *Culture and psyche: Psychological approaches in anthropology*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Eames, K.J. (2016). *Cognitive psychology of religion*. Long Grove: Waveland Press.
- Edmonds, D. (prow.). (2017, 3 maja). *Scott Atran on sacred values* [podcast]. Social Science Bites. <https://socialsciencebites.libsyn.com/scott-atran-on-sacred-values> [dostęp: 3.07.2022].
- Eller, J.D. (2019). *Psychological anthropology for the 21st century*. London: Routledge.
- Evans-Pritchard, E.E. (2008). *Czary, wyrocznie i magia u Azande: Wersja skrócona*. Przeł. S. Szymański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fauconnier, G., Turner, M. (2019). *Jak myślimy. Mieszanimy pojęciowe i ukryta złożoność umyśłu*. Przeł. I. Michalska. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gonce, L., Upal, M.A., Slone, D.J., Tweney, D.R. (2006). Role of context in the recall of counterintuitive concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 6(3), 521–547.
- Gould, S.J., Lewontin, R.C. (1979). The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm: A critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 205(1161), 581–598.
- Gregory, J., Barrett, J.L. (2009). Epistemology and counterintuitiveness: Role and relationship in epidemiology of cultural representations. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3), 289–314.
- Guthrie, S.E. (1980). A cognitive theory of religion. *Current Anthropology*, 21(2), 181–203.
- Guthrie, S.E. (1988). *A Japanese new religion: Risshō Kōsei-kai in a mountain hamlet*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan.
- Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.
- Guthrie, S.E. (2002). Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition. W: I. Pyysiäinen, V. Anttonen (eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion* (s. 8–67). London: Continuum.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the living world*. London: Hurst.
- Harvey, G. (ed.). (2013). *The handbook of contemporary animism*. Durham: Acumen.
- Hornbeck, R.G., Barrett, J.L. (2013). Refining and testing “counterintuitiveness” in virtual reality: Cross-cultural evidence for recall of counterintuitive representations. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(1), 15–28.
- Ingham, J. (1996). *Psychological anthropology reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirkpatrick, L.A. (2015). Religiosity. W: V. Zeigler-Hill, L.L.M. Welling, T.K. Shackelford (eds.), *Evolutionary perspectives on social psychology* (s. 69–79). Cham: Springer.
- Klawiter, A. (2004). Powab i moc wyjaśniająca kognitywistyki. *Nauka*, 3, 81–100.
- Langer, S.K. (1976). *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*. Przeł. A.H. Bogucka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lawson, E.T. (2000). Towards a cognitive science of religion. *Numen*, 47(3), 338–349.
- Lawson, T.E., McCauley, R.N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Malinowski, B. (1986). *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa*. Przeł. A. Bydłoń. *Dziela*, t. 4. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malinowski, B. (1987). *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*. Przeł. B. Leś. *Dziela*, t. 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Martin, L.H. (2005). Religion and cognition. W: J.R. Hinnells (ed.), *The Routledge companion to the study of religion* (s. 473–488). London: Routledge.
- Martin, L.H., Wiebe, L.H. (eds.). (2019). *Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years*. London: Bloomsbury.
- McCauley, R.N., Lawson, E.T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mithen, S. (1988). *The prehistory of the mind: A search for the origins of art, religion, and science*. London: Phoenix.

- Mithen, S., Boyer, P. (1996). Anthropomorphism and the evolution of cognition. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(4), 717-721.
- Norenzayan, A., Atran, S. (2004). Cognitive and emotional processes in the cultural transmission of natural and nonnatural beliefs. W: M. Schaller, C. Crandall (eds.), *The psychological foundations of culture* (s. 531-553.) Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Porubanova, M., Shaw, D.J., McKay, R., Xygalatas, D. (2014). Memory for expectation-violating concepts: The effects of agents and cultural familiarity. *PLoS ONE*, 9(4), e90684.
- Porubanova-Norquist, M., Shaw D.J., Xygalatas D. (2014). Minimal counterintuitiveness revisited: effects of cultural and ontological violations on concept memorability. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1(2), 181-192.
- Purzycki, B.G. (2010). Cognitive architecture, humor and counterintuitiveness: Retention and recall of MCIs. *Journal of Cognition and Culture*, 10(1), 189-204.
- Purzycki, B.G. (2011). Humor as violations and deprecation: A cognitive anthropological account. *Journal of Cognition and Culture*, 11(1), 217-230.
- Purzycki, B.G. (2013). The minds of gods: A comparative study of supernatural agency. *Cognition*, 129(1), 163-179.
- Purzycki, B.G., Sosis, R. (2019). What do people think omniscient agents know. W: D.J. Slone, W.W. McCorkle Jr. (eds.), *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies* (s. 25-32). London: Bloomsbury.
- Pyysiäinen, I. (2003). *How religion works: Towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, I. (2009). *Supernatural agents: Why we believe in souls, gods, and buddhas*. New York: Oxford University Press.
- Pyysiäinen, I., Lindeman, M., Honkela, T. (2003). Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity. *Religion*, 33(4), 341-355.
- Repko, A.F. (2008). *Interdisciplinary research: Process and theory*. Los Angeles: Sage.
- Saler, B. (1962). Migration and ceremonial ties among the Maya. *Southwestern Journal of Anthropology*, 18(4), 336-340.
- Saler, B. (1964). Nagual, witch, and sorcerer in a Quiche village. *Ethnology*, 3(3), 305-328.
- Saler, B. (2000). *Conceptualizing religion: Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. New York: Berghahn Books.
- Saler, B. (2009). *Understanding religion: Selected essays*. Berlin: De Gruyter.
- Shore, B., (1999). *Culture in mind: Cognition, culture, and the problem of meaning*. New York: Oxford University Press.
- Slone, D.J. (2008). *Theological incorrectness: Why religious people believe what they shouldn't*. New York: Oxford University Press.
- Slone, D.J., McCorkle, W.W., Jr. (eds.). (2019). *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies*. London: Bloomsbury.
- Slone, D.J., Upal, A., Tweney, R., Gonce, L., Edwards, K. (2007). Imagery effects on recall of minimally counterintuitive concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 7(3), 355-367.
- Sørensen, J. (2007). *A cognitive theory of magic*. Lanham: AltaMira Press.
- Spelke, E.S. (2000). Core knowledge. *American Psychologist*, 55(11), 1233-1243.
- Spelke, E.S., Kinzler, K.D. (2007). Core knowledge. *Developmental Science*, 10(1), 89-96.
- Spelke, E.S., Phillips, A., Woodward, A.L. (1995). Infants' knowledge of object motion and human action. W: D. Sperber, D. Premack, A. Premack (eds.), *Causal cognition: A multidisciplinary debate* (s. 44-78). Oxford: Clarendon.
- Sperber, D. (2002). *Explaining culture: A naturalistic approach*, Oxford: Blackwell.
- Sperber, D. (2008). *Symbolizm na nowo przemyślany*. Przeł. B. Baran. Kraków: Nomos.

- Szocik, K., van Eyghen, H. (2021). *Revising cognitive and evolutionary science of religion: Religion as an adaptation*. Cham: Springer.
- Sztajer, S. (2018). *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego. Przekonania religijne a procesy poznawcze*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Throop, C. (2003). On crafting a cultural mind: A comparative assessment of some recent theories of 'internalization' in psychological anthropology. *Transcultural Psychiatry*, 40(1), 109–139.
- Tremlin, T. (2010). *Minds and gods: The cognitive foundations of religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Turner, M. (2014). *The origin of ideas: Blending, creativity, and the human spark*. Oxford: Oxford University Press.
- Tweney, R.D. (2019). What types of concepts make for Great religious stories? W: D.J. Slone, W.W. McCorkle Jr. (eds.), *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies* (s. 101–112). London: Bloomsbury Academic.
- Upal, A.M. (2007). What is more memorable, a counterintuitive concept interpreted metaphorically or literally? *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 29, 1581–1586.
- Upal, A.M. (2010). An alternative view of the minimal counter-intuitiveness effect. *Journal of Cognitive Systems Research*, 11(2), 194–203.
- Walczak, M. (2016). Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna? *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 1(207), 113–126.
- White, C. (2021). *An introduction to the cognitive science of religion: Connecting evolution, brain, cognition, and culture*. London: Routledge.
- Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press.
- Whitehouse, H. (2019). Twenty-five years of CSR: A personal retrospective. W: L.H. Martin, D. Wiebe (eds.), *Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years* (s. 43–55). London: Bloomsbury.
- Wilson, B.C. (2004). A brief intellectual biography of E. Thomas Lawson. W: T. Light, B.C. Wilson (eds.), *Religion as a human capacity: A festschrift in honor of E. Thomas Lawson*. Leiden: Brill.
- Xygalatas, D. (2012). *The burning saints: Cognition and culture in the fire-walking rituals of the Anastenaria*. Bristol: Equinox.
- Xygalatas, D. (2013). Effects of religious setting on cooperative behavior: A case study from Mauritius. *Religion, Brain & Behavior*, 3(2), 91–102.

SUMMARY

Cognitive science of religion and cultural anthropology

Cognitive science of religion (CSR) is an interdisciplinary research project focusing on the cognitive foundations of religion. The aim of this article is to discuss the specificity of CSR and demonstrate that, although it is part of cognitive science, it can also be seen as an anthropological paradigm in its own right. I argue that such a view can be supported by highlighting the importance of cultural anthropology for the SCR genesis (especially the role of anthropological theories and the resulting research methods, the involvement of anthropologists in the emergence of the new paradigm) and stressing the way in which contemporary anthropology benefits from theories formulated within CSR, the debates

they generate and inter-institutional collaborations. Thus, I wish to highlight the dual nature of CSR as part and parcel of both cognitive science and contemporary psychological anthropology.

Keywords: cognitive science of religion, psychological anthropology, anthropology of religion, religion, mind

LISA M. GOTTSCHALL 

Independent researcher

“The most ideal form of scientific collaboration”: Applied racial psychology at the Institut für Deutsche Ostarbeit in Kraków (1942)¹

Introduction

In the summer of 1942, Elfriede Fliethmann (1915–1987, Henseling after her marriage in 1943), an anthropologist at the Sektion Rassen- und Volkstumsforschung (Section for Race and Folklore Research,² SRV) at the Institut für Deutsche Ostarbeit (Institute for German Work in the East, IDO) in Kraków, initiated a research collaboration with the Institut für psychologische Anthropologie (Institute for Psychological Anthropology) at the University of Marburg. The native Austrian researcher was interested in methods of the new field of *Rassenpsychologie* (racial psychology). The psychologist Ferdinand Carspecken (1915–2003), an assistant at the Marburg institute, was responsible for establishing a test series, which could later be used in mass investigations in the Generalgouvernement (General Government). The researchers used various standardized psychological tests during a field examination in the Southern Polish town of Witów in August 1942.

¹ This article is largely based on a chapter of the author’s unpublished dissertation (Gottschall 2021a: 176–185). An abridged version was presented by the author at an interim meeting of the working group on the history of ethnology and anthropology at the University of Vienna on March 19, 2021. Translations from German into English by the author.

² *Volkstum* was a highly popular term during the Nazi era. Being jargon of the time, it can hardly be translated. In the concept of *Volkstum* nationality and notions of culture were combined with “biological determinants” (cf. Michel 2000: 149).

In an article later published by Carspecken, he praised the fusion of psychological methods and (racial) anthropology as the “most ideal form” of scientific collaboration (cf. Carspecken 1942: 247 ff.).

While a considerable amount of research has been carried out on the history of the IDO’s SRV (most recently Michel 2000; Schafft 2007; Maj, Trebunia-Staszal 2011; Trebunia-Staszal 2016; Maj et al. 2019; Gottschall 2021a, 2021c), surprisingly, the collaboration with the Marburg institute has not been closely examined. Although previous investigations mention the use of standardized psychological tests during the SRV’s field examination (see for instance Schafft 2007: 104), they were unable to determine the purpose of these tests. Due to the comparably good source situation regarding the former IDO (see further below), the case study presented here gives a rare insight into the actual research practice of a then newly established scientific field, which – due to its fundamental concept – was predestined to serve the Nazi regime: racial psychology. At the interface between psychology and anthropology, the concept of race served as an integrative scientific paradigm between natural sciences and humanities during National Socialism, as Harten (1993: 111) has pointed out. To understand the further development of the concept of race, and thus the foundation of NS ideology, this research approach needs to be studied more closely – even if it seems somewhat abstruse from today’s perspective. While racial psychology is often referred to as pseudoscience (most recently by Pisula et al. 2022: 3) or pure “nonsense” (Schafft 2007: 24), I support Harten’s (1993: 111) argument that its proponents pursued this quite influential scientific paradigm with the self-image of scientists who not only wanted to formulate a world view, but who also strove for its empirical and theoretical justification. Similarly, Etzemüller (2015: 12) describes racial anthropology as a profession that used what, at the time, were scientifically (although not undisputed) recognized methods to produce results which, although understood as pseudoscientific today, had significant repercussions for the lives of countless people. Because human subjects were measured and psychologically examined within the framework of a discursively formatted question, the results of which in turn solidified the discourse, it is worth looking at the scientific practices applied (cf. Etzemüller 2015: 17).

No results have been published from the pilot study discussed here. Therefore, its premises and possible implications can only be derived indirectly from a comparable study that was also carried out in the summer of 1942, not in the Generalgouvernement but in the Reichsgau Wartheland (Warthegau, for short, as Greater Poland/Wielkopolska was known during the Nazi occupation). We have yet another invaluable scholarly source that sheds light on this study by the psychologist Rudolf Hippus (1905–1945) from the Reichsuniversität Posen (Reich University Poznań): in 1945, the Polish psychologist Tadeusz Tomaszewski (1910–2000) analyzed Hippus’s reports and conclusions, which the latter published in Prague in November 1943 as *Volkstum, Gesinnung und Charakter* (Folklore, Disposition and Character). Only recently, in January 2022, Tomaszewski’s article, previously only available in Polish, was translated into English and published

by Pisula et al. (2022) and was thus made accessible to international scientists. By employing a comparative mode of enquiry, I attempt to illuminate previously unknown details about the Witów investigation.

Another aim of this study is to shed light on the “uncomfortable ancestors”³ of anthropology and psychology, who have been (perhaps deliberately?) forgotten. While over the past decades, studies have provided important information on the role of prominent Nazi functionaries and scientists, recently there has been a noticeable shift in research on Nazi perpetrators, with the second-tier functionaries now gradually coming into focus. Applied to the study of the history of sciences, this change of perspective allows us to investigate career paths in academia that have been little explored so far: female scientists (and perpetrators), for example, for whom the Second World War opened new fields of activity. It is beyond the scope of this study to further examine this topic (especially since I have discussed this aspect in detail elsewhere, see for instance Gottschall 2021a, 2022a, 2022b). However, by examining research interests, political agendas, and everyday practices of these protagonists, who were engaged in shaping and implementing the racist Nazi policy in the occupied territories of East Central Europe, I want to contribute to anthropology’s self-reflexive critique.

This article is organized in the following way: A brief presentation of the sources of this investigation is followed by a short historical outline of the IDO’s SRV. The next part is concerned with German racial psychology, while the following sections deal with the SRV’s field investigation in Witów in the summer of 1942. The remaining part of the paper consists of an epilogue and a conclusion.

Archive material

This research (as well as previous studies on the IDO’s SRV) is based on a corpus of sources kept in the Kraków university archives (Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, AUJ). Roughly 73,000 pages of administrative papers, publications, manuscripts, and correspondence of the former IDO are kept there – documents that remained in Poland when the institute was evacuated in 1944. Another large collection of files (here marked with the abbreviation AUJ, IDO SRV) was evacuated to Bavaria and later confiscated by the US troops. In 2008, the collection returned to its place of origin (cf. Schafft 2007: 84–88; Stopka 2019).

The source situation regarding the Institut für psychologische Anthropologie in Marburg is less good. In fact, at the beginning of this investigation, it appeared that almost no documents had survived except for a small file from the founding year (1933). By a strange coincidence, only a few hours after I have sent my email

³ A term used at a conference panel hosted by Fabiana Dimpflmeier (University of Pisa) and Reinhard Johler (University of Tübingen). The panel on the topic of “anthropology (not) dealing with totalitarian regimes” was held at the international conference “New Anthropological Horizons in and Beyond Europe” (EASA, Lisbon 2020).

request for access to this material, the psychology department reported the discovery of a box containing unsorted institute files from the 1940s. Unfortunately, no additional documents have re-surfaced about the cooperation with the IDO's SRV in 1942. Nevertheless, the newly discovered sources are now available for future research on the subject.⁴

Ideologically guided research at the IDO in Kraków

Shortly after the invasion of Poland in September 1939, the IDO was set up on the premises of the evicted Jagiellonian University in Kraków.⁵ From the start, the institute had close ties with the German occupation administration. A scientific department with sections for regional studies, agriculture, horticulture, and forestry, and a humanities department with sections for prehistory, history, art history, law, economy, and (particularly relevant here) race and folklore research (SRV) were set up. Branches were planned (and later set up) in Warsaw and Lviv.⁶ Questions to be dealt with were directly related to the regime's ethnic *Neuordnungspläne* (reorganization plans). Moreover, the IDO researchers worked on administrative and economic topics relating to Nazi occupation policy. Although the IDO promised excellent working conditions for scientists (cf. Aly, Heim 2004: 196), director Wilhelm Coblitz (1906–1945) was not very successful in recruiting renowned researchers (cf. Haar, Fahlbusch 2017: 1407), therefore young, mostly inexperienced junior scientists (and National Socialist Party [NSDAP] members) were employed.

At the SRV, the ethnologist and anthropologist Anton Adolf Plügel (1910–1945), an alumnus of the University of Vienna, served as the Head of the ethnology department and was responsible for planning studies and hiring personnel. Before joining the IDO, he had predominantly been interested in ancient Mexican studies. He was an early member of the NSDAP, the Sturmabteilung (SA) and the Hitler Youth (HJ) (for Plügel's biographical details see Gottschall 2021a: 41–73, 2021b).

Heinrich Gottong (1912–1944) oversaw the SRV's anthropology department. He was an alumnus of the Friedrich-Wilhelms-University in Berlin, where he had completed his doctorate under the supervision of renowned racial anthropologists

⁴ On the discovery of the files see *Bestand des Instituts für psychologische Anthropologie erschlossen* 2020. A filing cabinet with approximately 6,000 index cards of the former Institut für psychologische Anthropologie is stored at the Psychologiegeschichtliches Forschungsarchiv (Psychological History Research Archive) of the Fernuniversität (Distance-learning University) Hagen (cf. Straßenburg 2021).

⁵ On November 6, 1939, the university was evicted by the National Socialists, most professors were arrested and deported to the Sachsenhausen and Dachau concentration camps (see for instance Pagacz-Moczarska, Michajlów 2004–2005).

⁶ BArch Berlin, R 4901 690, Organisationsschema des IDO (organizational scheme of the IDO), undated file.

Hans F.K. Günther (1891–1961) and Bruno Kurt Schultz (1901–1997) (cf. Gottschall 2021a: 122–123).

The anthropologist Elfriede Fliethmann was the first female researcher to join the team. Like Plügel, she was an Austrian and an alumna of the University of Vienna. During her graduate years, she had been involved in political agitations, became a member of the NSDAP, and was part of the National Socialist female students’ associations (cf. Gottschall 2021a: 76–89).

The Silesia-born ethnologist Ingeborg Sydow (1915–2009, Lott after her marriage in 1943) was the second woman to be recruited by Plügel. She was especially interested in colonial ethnology and had studied in Frankfurt, Vienna, and Berlin. She had joined the Reichskolonialbund (Reich Colonial League) and was involved in the activities of the Bund Deutscher Mädel (League of German Girls) as well as National Socialist students’ associations (cf. Gottschall 2021a: 89–99).

The SRV researchers – with support from qualified Polish assistants (see Maj, Trebunia-Staszal 2019: 124–131 for details) – collected biometric and ethnopolitical data among village residents in Southern Poland who were perceived as possibly being of German genetic or linguistic background. Poles and Ukrainians, who were scheduled for forced labor in the Reich, were also examined to some extent. In the Tarnów Ghetto, anthropological details of Jews were documented as preparations for the Holocaust set in (cf. Michel 2000; Schafft 2007: 15–24; Maj, Trebunia-Staszal 2019: 119–150; Berner 2020; Gottschall 2021a: 145–161).

The SRV played an important role in the IDO’s applied and politics-serving science. The organizational unit became particularly involved in the racist and murderous Nazi policy due to its close cooperation with government and SS authorities. In May 1942, Anton Adolf Plügel and Heinrich Gottong were drafted into the Wehrmacht and Elfriede Fliethmann (unofficially) took over the management of the SRV. The war-related absence of her male colleagues did not seem to bother her. On the contrary, demonstrably joyful about her newly gained academic independence (see for instance Aly, Heim 2004: 198–203; Gottschall 2021a; 2022a, 2022b), she continued all the SRV’s agendas, led anthropological measurement groups during field examinations, and initiated new studies, such as the cooperation with the Institut für psychologische Anthropologie discussed here. For the latter, she contacted two of the most prominent representatives of the German *Rassenpsychologie* (racial psychology): Gerhard Pfahler (1897–1976) and Erich Rudolf Jaensch (1883–1940) (cf. Gottschall 2021a: 161–176).

Searching for “racial characters”: German racial psychology

Racial psychology was still a young field of research when Elfriede Fliethmann started planning the project. Both Pfahler and Jaensch tried to typologize *Rassencharaktere* (racial characters). Although this research paradigm seems obscure from today’s perspective, it should not be underestimated because, at that time, there was a broad consensus about it (cf. Harten 1993: 112–116). Pfahler’s book

Warum Erziehung trotz Vererbung? (Why Education Despite Heredity?), published in 1935, was reprinted several times and became one of the most frequently cited works of *Rassenpädagogik* (racial pedagogy). Pfahler's theory of human types was based on the work of racial psychologist Ludwig Ferdinand Clauss (1892–1974) and Hans F.K. Günther's *Rassetypen* (racial types) (cf. Geuter 1985: 179; Harten 1993: 113; Ash 2008: 841–842). Jaensch, on the other hand, initially considered linking racial theories to his psychological theory of types to be premature, but when the National Socialists seized power, he not only dedicated his research to the ideology, but, in fact, he became a staunch supporter and hoped that the regime would support his scientific aspirations. Jaensch was primarily concerned with questions on the interaction between a person's physical constitution and mental state. He based his mostly speculative considerations on the assumption that basic character traits were type-determined and thus constitutional. Psychological anthropology, according to Jaensch, was a synthesis of "exact" natural science and philosophical "idealism" and thus should become a new leading discipline, in which the individual was not the sole focus of interest. To capture the "nature" of different "national characters" and to derive "ethnic psychological generalizations," he advocated the use of experimental (perceptual) psychological tests. In 1938, Jaensch published his work *Gegentypus* (Countertype), in which he outlined a "decomposing type" as an "un-German" antipode to the idealized image of human beings in Nazi ideology. With his Marburger Schule (Marburg School) colleagues, Jaensch tried to prove that this type arose from (among other factors) "heterogeneous racial mixtures" that let people "degenerate," resulting in a "culture of dissolution." Unlike Hans F.K. Günther, Jaensch distinguished between productive and pathogenic racial mixtures, thus it is obvious that with "countertype" he was referring to a generalized "Jewish character." However, the term could *de facto* be used for all possible opponents of National Socialism – which, to a certain degree, explains the contemporary success of his concept. Over the years, Jaensch moved further and further away from scientific norms. Nevertheless, he was renowned in the academic world and enjoyed a high reputation. He was not only a member of the German Philosophical Society, the Kant Society, the German Academy of Natural Sciences, and the German Society for Psychology (which he even chaired in 1936), but from 1933, he also was the publisher of the most prestigious journal of the discipline, the *Zeitschrift für Psychologie* (Journal of Psychology). Under Jaensch's aegis, a wealth of literature emerged, including more than 80 publications between 1933 (the year in which he renamed his Marburg institute the Institut für psychologische Anthropologie) and 1940, and he himself also contributed to the popularization of his theory with numerous publications (cf. Geuter 1985: 182–188; Harten 1993: 117–127; Sieg 1994: 314–338; Böhnigk 2002: 97–106; Ash 2008: 837 ff.).

After Jaensch's death in February 1940, his former student Gert Heinz Fischer (1909–1993), who also advocated hereditary and typological studies, took over the Marburg chair. During the war, he invented a large-scale program aiming to provide a racial hygienic "prognosis." Methodologically, he supplemented

Jaensch’s approach, which focused on (optical) perception tests to determine structural “types,” with comprehension, imagination, and motor skills tests (cf. Lenz 1940: 295–298; Harten 1993: 114–115).

Towards a disciplinary extension at the SRV

In June 1942, Elfriede Fliethmann reached out in a letter to Gerhard Pfahler to explore the possibility of a disciplinary extension of the SRV. She wrote:

On the occasion of a discussion about racial psychological investigations, being carried out by the Race and Folklore Research Section (...), I am going to visit Marburg at the beginning of July to see Prof. Fischer, the head of the Institute for Psychological Anthropology at the local university, to discuss the methodological foundations of the examinations that he has already tested in France and Belgium. I would now like to ask you, dear professor, whether I may allow myself to pay a visit to your institute afterwards and ask your advice on how to document psychological processes, including from a hereditary point of view, to expand and supplement the investigations. I am an anthropologist, so a layperson in the field of psychology, but while currently working in the General Government, I am increasingly being pushed towards hereditary and racial psychological issues, which are of decisive importance for the assessment and exploration of the local population in relation to the German people. May I therefore ask you, dear professor, to support me with your advice on these questions?⁷

Fliethmann did not reveal exactly who had pushed her although sources suggest that her (at the time absent) supervisor Anton Adolf Plügel had earlier had such plans. It seems plausible that he – one of the most committed Nazi functionaries among Viennese ethnologists (cf. Gottschall 2021a: 44–66; 2021b: 299–303) – was guiding her behind the scenes. On the other hand, the Nazi occupation authorities also showed an interest in such investigations (cf. Geuter 1985: 176). As already mentioned, Rudolf Hippius conducted a comparative study on Poles and *Volksdeutsche* (Ethnic Germans⁸) in the summer of 1942 (cf. Harten et al. 2006: 250). Hippius not only provided a “scientific” justification for the prohibition of Polish-German marriages (cf. Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 27), but it can also be assumed that his research was “to supplement racial studies and in the future would find practical applications for settlement purposes” (Pisula et al. 2022: 3). Considering Fliethmann’s statement in the above letter, as well as the IDO’s close cooperation with the occupation administration, it seems plausible that the study discussed here had similar intentions.

⁷ AUJ, IDO 70, Fliethmann to Pfahler, Kraków, June 16, 1942, file 229.

⁸ The term was commonly used for Germans living outside the eastern border of the German Reich.

Ultimately, the planned cooperation between the SRV and Pfahler, who was serving as a soldier in the Wehrmacht at the time, was never implemented. However, when Fliethmann reached out to the Institut für psychologische Anthropologie with the above request, she was successful. At the beginning of July 1942, she visited Marburg after having previously contacted Erich Rudolf Jaensch. The psychologist had already passed away by then, but his successor, Gert Heinz Fischer, was willing to share his experience in the field of “folk-politically oriented anthropological psychological studies,” which he had gained during his research in Denmark, Belgium, and France. The psychologist assured Fliethmann that reservations she had evidently expressed (unfortunately the corresponding letter was not found in the archives) could be addressed by means of taking “suitable methodological precautions”.⁹ He then assigned his research assistant, Ferdinand Carspecken, to assist her (cf. Gottschall 2021a: 179–180).

Carspecken had studied psychology, physics, chemistry, physiology, and racial hygiene in Marburg from 1934 and received his doctorate in 1940 under Jaensch’s supervision. Besides working at the Institut für psychologische Anthropologie, he conducted aptitude tests for the Arbeitsamt (Employment Office). He was a member of the SA and joined the NSDAP in the year of his doctorate. In addition to the racial psychological investigation outlined in this article, he took part in similar undertakings in Belgium (cf. Wolfradt 2017: 68–69).

In mid-July 1942, Carspecken sent Fliethmann a detailed work plan for a first exploratory visit to the IDO. He wanted to get an impression of the local Polish residents, before inspecting the field examination area to determine which “psychologically important material” was to be collected there. “I don’t think it’s convenient,” Carspecken wrote, “to define a fixed series of tests in advance, but to adapt the methods to local conditions and, above all, to the mentality of the population.”¹⁰ In the same letter, he requested an order of around 2,000 forms of the so-called Wartegg drawing test.¹¹ Other methods that he intended to use were the Rorschach test, the Müller-Lyer illusion, and a set of skills and abilities tests (cf. Gottschall 2021a: 180 ff.).

We do not know exactly what Carspecken’s intentions were in choosing those particular tests. To my knowledge, he never published any report that could provide further information. As I already mentioned in the introduction, the purpose and possible implications can be derived only indirectly from Hippus’s comparable study. At least two of Carspecken’s test procedures were also used by Rudolf Hippus and his colleagues during the Warthegau study in the summer of 1942: the so-called “completing an unfinished story” and the Wartegg test (cf. Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 12 ff., 17–18). The test sheet for the latter consists of eight fields, each containing the beginning of a drawing: a dot, a short wavy line, dashes of different lengths and in different arrangements, a small rectangle, a dotted semicircle, and a solid semicircle. The subjects’

⁹ AUJ, IDO 70, Fischer to Fliethmann, Marburg, June 20, 1942, file 222.

¹⁰ AUJ, IDO 70, Carspecken to Fliethmann, Marburg, July 15, 1942, files 260 ff.

¹¹ See pictured in Schafft 2007: 104 and between pages 86 and 87 in Maj et al. 2019.

task was to finish the picture in each field using the given form. First published in the *Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde* (Journal for Applied Psychology and Character Studies) in 1939 (cf. Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 13), the drawing test was highly popular from the late 1930s to the 1950s, even though it hardly withstood critical examination.¹² The intention of the “completing an unfinished story” test was to enable a comparative study of imagination. The subjects were presented with the beginning of a story that they were asked to continue (see the next section, the story in the Warthegau study was different from that used in the Witów pilot study) (cf. Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 17).

Practical implementation: The pilot study in Witów in August 1942

Carspecken’s pilot study finally took place during an SRV research stay in the Southern Polish towns of Szaflary and Witów. Szaflary was considered a place of medieval German settlement and was therefore selected as a site for a detailed investigation. The population of Witów was to serve as a comparison group. Ingeborg Sydow was responsible for the ethnological and folkloric part of the study, while Fliethmann supervised the anthropological measurement group, which collected fingerprints, handprints, hair samples, and took numerous photos. Around 2,500 anthropometric portraits have been preserved, as well as hundreds of pictures of everyday life in the villages, clothing, objects, houses, courtyards, etc. In addition, the researchers collected data on population growth, as well as on individuals’ health and the economic status and living conditions of households. Polish literature and archive sources were used to reconstruct the history of the settlements, and a team of archaeologists carried out excavations in cooperation with the IDO’s own history section (cf. Trebunia-Staszal 2016: 15; Maj et al. 2019: 150–156).

Unlike the Hippius study, where it is not entirely clear how the subjects were recruited (cf. Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 12), we know that in the case of the SRV project they did not participate voluntarily. On the contrary, the German administration procured in advance a complete list of the local population from the respective community leaders. Under threat of penalty, all village residents then had to present themselves for inspection by the “anthropological commission” in local schools or parish houses. Contemporary witnesses

¹² Until the 1970s, both supportive and critical voices agreed that tests like the Wartegg or the Rorschach test generally did not meet the quality standards of psychological test theory. Nevertheless, projective tests are still among the most frequently used methods, despite their methodological deficiencies. Today, however, these tests are combined with other information, such as a detailed medical history. They are, therefore, not used as a sole “measurement,” but are combined with other psychodiagnostic tools. Especially in child and adolescent psychiatry, these exploratory techniques are used because of their playful approach. Adults are usually able to verbally express their problems, while children only have a rudimentary ability to do so (cf. Bauer 2007: 6; Esser 2008: 74).

(from the Podhale region) later testified to massive intimidation and fear as there were rumors that blond-haired and blue-eyed children would be taken away or that the study aimed to select people for forced labor in the Reich (cf. Maj, Trebunia-Staszel 2011: 552-553). It can be assumed that the subjects of the Warthegau investigation were also coerced to participate. Tomaszewski described how the German scientists tried to “put the subjects at ease” to “overcome” their “«fearful disposition» and «unwillingness to perform tasks»” (Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 12). Apparently, in case of the Witów study, this occasionally resulted in turmoil, as can be deduced from the preserved correspondence: while at the end of August 1942, Fliethmann informed Carspecken about a field investigation in Haczów, where the population “didn’t cause any such difficulties [as in Witów – L.M.G.]”¹³ elsewhere she mentioned that it was impossible to examine the entire village population because the people, “who suspected political motives,” were too afraid.¹⁴

Carspecken’s “subject no. 2007,” a man from Gołgowice Górne born in 1924, had solved the given tasks “without asking further questions,” but the examiner noted, without any clarifying explanation, that he was “insufficiently accurate” during the procedure.¹⁵ On the Wartegg test form the subject had sketched flowers, a crescent moon, a person, a broom, and houses. To test the subject’s imagination, he was offered three stimulus words from which he was to form sentences. Furthermore, and he had to complete the following story (in Polish):

We wsi był wielki jarmark. Wszyscy wieśniacy poszli na uroczyście przybrany rynek. Wieczór powoli ogarnął kraj. Na uroczystym rynku był wielki ruch: karuzele, huśtawki, kramy, śmiejące się twarze, weseli ludzie. Tylko jeden człowiek nie brał udziału w ogólnej wesołości. Ze spuszczonego wzrokiem i smutną twarzą szedł on przez tłum ludzi...¹⁶

(There was a big fair in the village. The villagers gathered in the festively decorated town square. Evening came. There was a lot of activity in the village market: merry-go-rounds, swings, stalls, laughing faces, cheerful people. Only one man did not participate in the general merriment. With his eyes downcast and a sad face, he walked through the crowd of people...)

Notes in Carspecken’s pre-printed log sheet indicate that the subject was not married, had no children, and was able to read, write, and count to 100,000. Furthermore, he was described as “tall – eyes greenish – dressed in urban style – bold – sharp – merry.”¹⁷ Besides notes like these, Carspecken recorded

¹³ AUJ, IDO 70, Fliethmann to Carspecken, Kraków, August 26, 1942, files 312-313.

¹⁴ AUJ, IDO 70, Fliethmann to Kreishauptmann (district commissioner) in Krosno, Kraków, July 21, 1942, file 272.

¹⁵ Cf. AUJ, IDO SRV 52/02/15/05, Psychologische Testbögen (psychological test sheets), 1942, images 002-007.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

personal data of the subjects and tests carried out. The second page of the log sheet could be used for making subjective notes, such as the examined person’s “special talent” or their vital, emotional, and mental state. Moreover, the “type,” “race,” and “constitution,” as well as the “attitude” of the subjects “towards performance,” “towards themselves,” and “towards the world around them,” and their facial expressions were assessed. Two empty fields were to be filled with “general remarks” and a “brief personality profile.” Finally, at the bottom of the page, there were questions about whether the subject was a “typical representative” of his or her ethnic group and, if not, how he or she reacted to the attributed *Volkstyp* (ethnic type). On another data sheet that has been preserved (possibly an adapted version of the first draft), the number of children and the knowledge of reading, writing, and arithmetic were added. Furthermore, there was also a separate field for a “brief description of the external appearance”¹⁸ (cf. Gottschall 2021a: 182–183).

Apart from a short article Carspecken published in the IDO’s own journal *Deutsche Forschung im Osten* (German Research in the East) in November 1942, no reports, nor results of the pilot study have ever been published (to my knowledge). In the article entitled *Die psychologische Anthropologie, ihre Stellung und Aufgabe in der Rassenkunde* (Psychological anthropology, its position and task in racial studies) Carspecken outlined only general considerations on the cooperation and the “mutual complementarity” between psychology and racial studies: The inclusion of Jaensch’s theories enabled not only a “holistic” understanding of the human being, but racial psychology was also able to close the “gap” between the natural sciences and the humanities (Carspecken 1942: 251). A similar view on the matter of the dissolution of disciplinary boundaries had been presented by Anton Adolf Plügel in a report regarding the planning of the SRV’s ethnology department activities in 1941. In contrast to several universities, which by then had already implemented separate disciplines of (physical) anthropology and ethnology (such as in Vienna), the SRV was to “deliberately” return to the “former unification,” since as Plügel stated: their “alienation” was an “absolute” disadvantage. He pleaded for an “integrated perspective,” with racial studies as the leading discipline (he thus clearly promoted the approach put forward by the renowned racial anthropologist Otto Reche [1879–1966] in Leipzig). Plügel outlined the future SRV as a heredity-focused laboratory pursuing different specialty areas: besides positions for morphology and typology, anatomy and histology, biology and pathology, physiology and serology, chemistry, sociology, demography, and forensic biology experts, he also foresaw a research post focusing on psychological questions, especially issues related to “cultural performance” and racial psychology (cf. Gottong, Plügel 1941; Gottschall 2021a: 123–131).

Plügel’s plan for the SRV was not implemented, and the cooperation with the Institut für psychologische Anthropologie of the University of Marburg was not further expanded. Nevertheless, Elfriede Fliethmann and Ferdinand

¹⁸ Cf. *ibid.*

Carspecken apparently considered the pilot study a success. They agreed on further collaboration and, as a next step, wanted to review the methods for their practical implementation in mass investigations. Furthermore, Carspecken was eager to obtain a permanent position at the IDO starting January 1, 1943. Somewhat optimistically, he even sent a list of books to be purchased for him there.¹⁹ No further correspondence between the SRV and Carspecken, dated between September 1942 and the spring of 1943, was found in the archives. In February 1943, Elfriede Fliethmann ordered several thousand Wartegg test forms, which she “urgently needed to carry out psychological examinations on the population of the General Government,”²⁰ as she stated in her request. Sources suggest that Carspecken may have visited Kraków in the meantime.²¹ No further plans were implemented, including the employment at the IDO that Carspecken hoped to secure (cf. Gottschall 2021a: 183–184).

As noted above, since no results of this racial psychological data collection were published, its possible interpretations and political implications remain hidden. However, Tomaszewski’s analysis of the comparable study by Rudolf Hippius may prove helpful in this regard. He showed that the findings were “rather favourable for the Polish subjects” (Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 21), which placed the German scientists in a somewhat disagreeable position. Subsequently, “they put a huge effort into speculation and interpretation” which “leads them to conclusions that are not only broader, but also more favorable for Germans, while being highly dangerous to Poles in their practical implications” (Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 22). Tomaszewski then identified three main strategies that the researchers used to produce the results, which were politically motivated: “(1) Speculation on the basis of unfounded assumptions, (2) Long and complex chains of farfetched interpretations, and (3) Bombastic, ambiguous, pseudoscientific terminology” (Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 22). We know, from other studies exploring the work of racial anthropologists, that they proceeded in similar ways, because their raw data was either not (or at best partially) significant or simply politically undesirable (see for instance Etzemüller 2015: 129–133). When the analysis of an individual’s external appearance became insufficient, “the inside,” the “soul,” became decisive. However, any attempt at deriving racial types from the state of mind or character produced unsolvable difficulties. At the time when the pilot study discussed here brought no results, racial psychology in general was far from offering any plausible explanations and empirically founded solutions (cf. Harten 1993: 127).

¹⁹ AUJ, IDO 70, Carspecken to Fliethmann, Marburg, September 7, 1942, file 318; *ibid.*, Übersicht über die zunächst anzuschaffenden Bücher (overview of the books to be purchased), undated, files 320–321.

²⁰ AUJ, IDO 71, Fliethmann to Institut für Psychologie der Universität Leipzig (Institute for Psychology at the University of Leipzig), February 16, 1943, file 35.

²¹ AUJ, IDO 71, Carspecken to Fliethmann, Marburg, February 16, 1943, file 57.

Epilogue

When the Soviet army advanced west in late summer 1944, the SRV was relocated to Bavaria during the resulting evacuations of the German offices. The IDO was dissolved by the Allied troops at the end of the war.

Upon her marriage in 1943, Elfriede Fliethmann took her husband's surname, Henseling. When the IDO was evacuated, she supported Erhard Riemann (1907–1984), who served as head of the SRV from November 1942, in moving important documents to Bavaria. After the war, she worked as a teacher in West Berlin, where she died in 1987 (cf. Schafft 2007: 191).

Ferdinand Carspecken was drafted into the Wehrmacht in spring 1943. During his service as a soldier, he worked with the SS in the occupied territories. He also took part in *Volkstumsuntersuchungen* (folklore studies) in Belgium. After the war, he was employed at the State Youth Welfare Office in Oldenburg and became a renowned expert on youth welfare issues. He later served as a government consultant and the president of the administrative district of Lower Saxony. He died in 2003 (cf. Wolfradt 2017: 68–69).

The Institut für psychologische Anthropologie was renamed the Institut für Psychologie (Institute of Psychology) after the war (cf. *Bestand des Instituts für psychologische Anthropologie erschlossen* 2020). Its head, Gert Heinz Fischer, was dismissed from his university position in the fall of 1945. Nevertheless, in 1956 he was employed by the Hochschule für Internationale Pädagogische Forschung (University for International Educational Research) in Frankfurt am Main and only a short time later by the Studienseminar (study seminar) in Kassel, where he worked until his retirement in 1974. He died in 1993 (cf. Kumpf 2014).

Although Anton Adolf Plügel, Heinrich Gottong, and Ingeborg Sydow (Lott) did not play a major role in the project outlined here, their whereabouts during and after the war should be mentioned briefly. Ingeborg Lott emigrated to the US in 1956. According to a newspaper article, she graduated from Columbia University and took a teaching job at San Diego State College (“At Huntingdon” 1961). Apparently, she did not pursue her interests in ethnology, as in the 1960s she served as a professor of German language and history at Huntingdon College in Montgomery, Alabama. No further details of her life are known, apart from the notice of her death in Olympia, Washington, in May 2009 (cf. Gottschall 2021a: 201–202; 2022b). Heinrich Gottong and Anton Adolf Plügel did not survive the war. While Gottong was wounded and is believed to have disappeared in Hungary, Plügel died as a soldier in March 1945, in or near Königsberg (Kalinigrad) (cf. Gottschall 2021a: 202–203).

Racial anthropology “did not surrender on May 9, 1945,” as Etzemüller (2015: 197) put it, somewhat polemically. Hardly any of the discipline's representatives have ever been held accountable for their work in the service of the Nazi regime (cf. Etzemüller 2015: 197).

Conclusion

The aim of this article was to shed light on a little-known project, which adopted the (then) newly established paradigm of racial psychology in applied anthropological research in occupied Poland during the Second World War. In the *Generalgouvernement*, (junior) scientists tried testing procedures on numerous people, who had no choice but to participate in such research. The surviving traces of this research project provide insight into how formulating differences and defining categories of inclusion and exclusion were the basis for a “total collective moral disaster” (Tillion 1973: 213, as cited in Todorov 2015: 296) for which researchers – including those second-tier functionaries portrayed here – undoubtedly shared responsibility. Like the Warthegau study, the racial psychological pilot study in Witów aimed to provide “scientific” justification for the regime’s ethnic reorganization plans, and, therefore, remains a “striking example” of the “manipulation of the use of scientific methods” (Tomaszewski 1945, as cited in Pisula et al. 2022: 27) for ideological purposes. It is thus a lesson for us today. Despite using methods, that were considered scientific at the time, and striving for theoretical substantiation, the involved researchers based their investigations on unscientific and ideologically guided premises and conducted their studies under morally and ethically highly problematic circumstances. Their research results would certainly have served the Nazi regime, but since no results of the Witów study were published, we do not know what interpretations Carspecken and Fliethmann would have derived from the collected data and whether actual political decisions would have resulted from their findings. However, considering the overall orientation of the IDO and its close ties with the occupation administration, it is safe to assume that any follow-up studies would have had severe political implications and potentially drastic consequences for their human subjects.

References

- Aly, G., Heim, S. (2004). *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine europäische Ordnung*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Ash, M.G. (2008). Psychologie. In: J. Elvert, J. Nielsen-Sikora (Hrsg.), *Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus* (pp. 823–862). Munich: Franz Steiner.
- At Huntingdon. (1961, July 30). *The Montgomery Advertiser*, 4.
- Bauer, K. (2007). *Der Wartegg-Zeichentest. Projektive Verfahren zur Diagnostik bei Kindern und Jugendlichen. Studienarbeit*. <https://www.grin.com/document/91047> [access: November 8, 2022].
- Berner, M. (2020). *Final pictures: The 1942 “race study” of Jewish families in the Tarnów Ghetto*. Trans. J. Chase. Berlin: Hentrich & Hentrich.
- Bestand des Instituts für psychologische Anthropologie erschlossen*. (2020, October 14). Philipps-Universität Marburg. <https://www.uni-marburg.de/de/uniarchiv/aktuelles/nachrichten/bestand-des-instituts-fuer-psychologische-anthropologie-erschlossen> [access: November 8, 2022].

- Böhnigk, V. (2002). *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Carspecken, F. (1942). Die Psychologische Anthropologie, ihre Stellung und Aufgabe in der Rassenkunde. *Deutsche Forschung im Osten*, 2(7), 247-251.
- Esser, G. (2008). Projektive Testverfahren. In: G. Esser (Hrsg.), *Lehrbuch der Klinischen Psychologie und Psychotherapie bei Kindern und Jugendlichen*. Stuttgart: Georg Thieme.
- Etzemüller, T. (2015). *Auf der Suche nach dem Nordischen Menschen. Die deutsche Rassenanthropologie in der modernen Welt*. Bielefeld: transcript.
- Geuter, U. (1985). Nationalsozialistische Ideologie und Psychologie. In: M.G. Ash, U. Geuter (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert. Ein Überblick* (pp. 172-200). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Todorov, T. (2015). Germaine Tillion oder die Leidenschaft des Verstehen-Wollens (Epilogue). In: G. Tillion, *Die gestohlene Unschuld: Ein Leben zwischen Résistance und Ethnologie*. Trans. M. Gilzmer (pp. 276-303). Berlin: Aviva.
- Gottong, H., Plügel, A.A. (1941). Bedeutung und Aufgaben der Sektion Rassen- und Volkstumsforschung. *Deutsche Forschung im Osten*, 1(6), 28-40.
- Gottschall, L.M. (2021a). *Ethnische Fragmentierung: Wiener “Rassen- und Volkstumsforschung” im besetzten Polen (1940-1944)*. Unpublished doctoral dissertation. University of Vienna.
- Gottschall, L.M. (2021b). Anton Adolf Plügel: NS-Schulungsleiter und Altmexikanist. In: A. Gingrich, P. Rohrbacher (Hrsg.), *Völkerkunde zur NS-Zeit aus Wien (1938-1945): Institutionen, Biographien und Praktiken in Netzwerken* (pp. 295-310). Vienna: VÖAW.
- Gottschall, L.M. (2021c). Die Sektion “Rassen- und Volkstumsforschung” am Krakauer “Institut für Deutsche Ostarbeit”: Mitwirkende aus Wiener Völkerkunde und Anthropologie. In: A. Gingrich, P. Rohrbacher (Hrsg.), *Völkerkunde zur NS-Zeit aus Wien (1938-1945): Institutionen, Biographien u. Praktiken in Netzwerken* (pp. 1181-1214). Vienna: VÖAW.
- Gottschall, L.M. (2022a). “Fritzi” Fliethmann & “Dora” Kahlich: Verbriefte Kooperation und karriere-orientierte Vernetzung völkischer Akteur:innen zwischen Wien und Krakau (1941-1944). *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, 78, 98-115.
- Gottschall, L.M. (2022b). Weiblicher akademischer Nachwuchs in der völkischen Arena: Das Beispiel der Thurnwald-Absolventin Ingeborg Lott-Sydow (1915-2009). *cultura & psyché – Journal of Cultural Psychology*, 3, 59-71.
- Haar, I., Fahlbusch, M. (Hrsg.). (2017). *Handbuch der völkischen Wissenschaften. Akteure, Netzwerke, Forschungsprogramme*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Harten, H.-C. (1993). Rasse und Erziehung. Zur pädagogischen Psychologie und Soziologie des Nationalsozialismus. Ein Forschungsbericht. *Zeitschrift für Pädagogik*, 39(1), 111-134.
- Harten, H.C., Neirich, U., Schwerendt M. (2006). *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs. Bio-bibliographisches Handbuch*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kumpf, M. (2014). *Der vielgeschäftige Herr Fischer – ein deutscher Psychologe im Dritten Reich und danach*. Unpublished master’s thesis. University of Marburg.
- Lenz, E. (1940). *Erbsychologische Gruppenuntersuchungen nach integrationstypologischer Methode*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Maj, M., Brocki, M., Trebunia-Staszal, S. (eds.). (2019). *Anthropology and ethnology during World War II: The activity of Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit in the light of new source materials*. Kraków: Jagellonian University Press.
- Maj, M., Trebunia-Staszal, S. (2011). Rasse und Kultur. Anthropologische Untersuchungen der Nazis im besetzten Polen während des Zweiten Weltkrieges. *Anthropos*, 106(2), 547-561.

- Maj, M., Trebunia-Staszal, S. (2019). The activity of the Ethnology Department of the Race and Ethnicity Studies Section in the light of new source materials. In: M. Maj, M. Brocki, S. Trebunia-Staszal (eds.), *Anthropology and ethnology during World War II: The activity of Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit in the light of new source materials* (pp. 119–168). Kraków: Jagellonian University Press.
- Michel, U. (2000). Ethnopolitische Reorganisationsforschung am Institut für Deutsche Ostarbeit in Krakau 1941–1945. In: B. Streck (Hrsg.), *Ethnologie und Nationalsozialismus* (pp. 149–168). Gehen: Dr. Reinhard Escher.
- Pagacz-Moczarska, R., Michajlów, A. (eds.). (2004–2005). *Alma Mater: kwartalnik Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 64.
- Pisula, W., Mamzer, H., Mirecki, J., Lauterbach, R., Doliński, D. (2022). A neglected and forgotten episode of Nazi race psychology in occupied Poland: A critical analysis by T. Tomaszewski (1945). *History of Psychology*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/hop0000210> [access: November 8, 2022].
- Schafft, G.E. (2007). *From racism to genocide: Anthropology in the Third Reich*. Urbana: University of Illinois Press.
- Sieg, U. (1994). Psychologie als “Wirklichkeitswissenschaft”. Erich Jaenschs Auseinandersetzung mit der “Marburger Schule”. In: W. Speitkamp (Hrsg.), *Staat, Gesellschaft, Wissenschaft. Beiträge zur modernen hessischen Geschichte* (pp. 313–342). Marburg: N.G. Elwert.
- Stopka, K. (2019). The Sektion Rassen- und Volkstumsforschung collection becomes the property of the Jagiellonian University. In: M. Maj, M. Brocki, S. Trebunia-Staszal (eds.), *Anthropology and ethnology during World War II: The activity of Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit in the light of new source materials* (pp. 21–25). Kraków: Jagellonian University Press.
- Straßenburg, A. (2021, August 12). *Eine Bibliothek zur Psychologie und Rassenkunde: Der Karteischränk aus dem Marburger Institut*. <https://www.fernuni-hagen.de/psychologie/forschung/schauenster/bibliothek-psychologie-rassenkunde.shtml> [access: November 8, 2022].
- Tillion, G. (1973). *Ravensbrück*. Paris: Édition du Seuil.
- Tomaszewski, T. (1945). Niemieckie badania porównawcze nad psychologią Polaków i Niemców. *Przegląd Zachodni*, 6, 321–337.
- Trebunia-Staszal, S. (2016). Ethnological studies at the Institut für Deutsche Ostarbeit in the light of new sources. *Anthropos*, 111(1), 9–20.
- Wolfradt, U. (2017). Carspecken, Ferdinand. In: U. Wolfradt, E. Billmann-Mahecha, A. Stock (Hrsg.), *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933–1945* (pp. 68–69). Wiesbaden: Springer.

Sources

Archives of the Jagiellonian University (Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, AUJ):
 IDO 70
 IDO 71
 IDO SRV 52/02/15/05
 Federal Archives Berlin (Bundesarchiv Berlin, BArch):
 R 4901 690

SUMMARY

“The most ideal form of scientific collaboration”: Applied racial psychology at the Institut für Deutsche Ostarbeit in Kraków (1942)

In August 1942, anthropologist Elfriede Fliethmann and psychologist Ferdinand Carspecken tried various standardized psychological tests during a field examination in the Southern Polish town of Witów. Sources suggest that subsequent studies were intended to provide a “scientific” justification for the regime’s ethnic reorganization plans, similarly to a study in the Reichsgau Wartheland by psychologist Rudolf Hippus in the same summer. By employing a comparative mode of enquiry, the case study presented here gives a rare insight into then newly established scientific field: on the interface between anthropology and psychology, the concept of *Rassenpsychologie* (racial psychology) aimed to close the proclaimed gap between the natural sciences and humanities. Due to its fundamental conception the field was thus predestined to serve the Nazi regime. Investigating specific research practices of the (junior) scientists involved helps us understand further development of the concept of race, and thus the foundation of National Socialist ideology.

Keywords: history of anthropology, racial psychology, Elfriede Fliethmann, Ferdinand Carspecken, Institut für Deutsche Ostarbeit (Kraków), Institut für psychologische Anthropologie (Marburg)

SEBASTIAN LATOCHA 

Uniwersytet Łódzki

Transfer osobowości jako figura myślenia potocznego o transplantacji komórek, tkanek i narządów. Perspektywa etnopsychologiczna

*Stajesz przed lustrem i widzisz kogoś innego
(kobieta, 50 lat, AIEiAK 14110).*

Wstęp: literacka supozycja antropologicznego problemu transferu osobowości

Jurij Szczerbak w powieści naukowej *Transplantacja* (Szczerbak 1973) powołał do życia postać Borysa Mykołajowycza Hołuba, radykalnego medyka i myśliciela z Kijowa, autora *Nowego kanonu*¹ – traktatu filozoficzno-medycznego, którego przedmiotem są granice postępu w nauce u schyłku XX wieku. W usta głównego bohatera Szczerbak wkłada słowa: „Boimy się ciemności, niebytu, pustki, wiecznego zimna i entropii” (Szczerbak 1973: 26–27). Ze strachu przed śmiercią – według

¹ Tytuł i ambicje *Nowego kanonu* nawiązują do *Kanonu medycyny* (1999), którego autorem jest Awicenna (980–1037), perski filozof i medyk, „ojciec nowoczesnej medycyny”. Jego dzieło wpłynęło na wiedzę medyczną, zachowując swoją aktualność jeszcze w XVIII wieku. *Nowy kanon* w kompozycji dzieła Szczerbaka przypomina miejsce *Traktatu o wilku stepowym* w powieści Hermana Hessego (2016) – oba stanowią, z jednej strony, struktury zamknięte, oddzielne, a z drugiej – kreślą linię horyzontu głównej idei całego dzieła. W *Transplantacji* jest to cena, jaką płaci człowiek w imię rozwoju medycyny: „Gdy odłączam mózg od ciała, inteligencja i osobowość mózgu pozostaje nienaruszona. Co prawda mózg posługuje się ciałem jako instrumentem do otrzymywania informacji, ale to, czego się nauczył, nie ginie wraz z utratą ciała” (Szczerbak 1973: 116).

Nowego kanonu – ludzie uciekają się do religii, co krzyżuje zamiary medycyny², która marzenie człowieka o nieśmiertelności chce spełnić, nie licząc się z kosztami społecznymi i kulturowymi.

Tragedią medycyny jest to, że już od pierwszych chwil swego istnienia związała swój los z losem religii, stając się na przestrzeni tysiącleci służebnicą teologii i różnych etycznych teorii i wierzeń. Szczególne szkody wyrządziło medycynie chrześcijaństwo, które podsunęło lekarzom ideę dobra i ideę zmartwychwstania. (...) I ja wam powiadam: jeśli wy, dzieci ziemi, nie zrozumiecie, że medycyna to beznamiętna, chłodna nauka, nauka taka sama jak fizyka, chemia, matematyka, nauka, która powinna opierać się przede wszystkim na faktach, na formułach, na liczbach, a nie na uczuciach czy emocjach – to przegracie bitwę o nieśmiertelność (Szczerbak 1973: 29, 30).

Aksjologiczne napięcie między naukową medycyną i religią, konflikt między biomedycznymi koncepcjami a tradycyjnymi, niespecjalistycznymi, potocznymi teoriami, wierzeniami i praktykami jest jednym z problemów, jakie bada i rozwiązuje antropologia medyczna (Pool, Geissler 2005: 30–31). Polaryzację stron tego konfliktu osłabia koncepcja Thomasa Szasa medycyny jako religii państwowej:

Uważam, że medycyna nie tylko działa w powiązaniu z państwem. W nowoczesnych społeczeństwach industrialnych medycyna jest tak naprawdę częścią państwa, jest rodzajem religii państwowej. Chodzi mi o to, że po obu stronach żelaznej kurtyny ludzie wierzą dzisiaj bardziej w zdrowie niż w zbawienie, bardziej w leki niż w modlitwę, bardziej w lekarzy niż w księży, bardziej w medycynę i naukę niż w teologię i Boga (Szasz 2013: 37).

Ani apologia postępu i liberalny radykalizm *Nowego kanonu*, który ignoruje wielowymiarowość ludzkiej kondycji, ani Szasa perspektywa prymatu leków nad modlitwą we współczesnej kulturze nie odzwierciedlają trajektorii myślenia potocznego, którego przedmiotem jest transplantacja³ komórek, tkanek i narządów. W powieści Szczerbaka traktat Hołuba, który redukuje medycynę

² (Nie)bezpiecznym związkom medycyny i religii (na przykładzie transplantacji) poświęciłem część doktoratu *Świat lokalnych wyobrażeń o przeszczepach. Perspektywa antropologii medycznej* (Latocha 2017: 273–275).

³ Na gruncie biomedycyny wyróżnia się cztery rodzaje przeszczepów (kryterium podziału stanowią różnice genetyczne między dawcą i biorcą): I – autogeniczne (transplantacja własnych komórek, tkanek i narządów w inne miejsce); II – izogeniczne (dawca i biorca są różnymi osobami, ale nie różnią się genetycznie między sobą); III – allogeniczne (między różnymi jednostkami w obrębie danego gatunku); IV – ksenogeniczne (międzygatunkowe) (Rowiński 2003: 396). W niniejszym artykule – z racji jego problematyki – przedmiotem badań są przeszczepy typu II, III i IV, jednak materiał etnograficzny, który przedstawiam i analizuję, prezentuje przekonania i wierzenia głównie na temat przeszczepów allogenicznych. Ksenotransplantacja w myśleniu potocznym również pociąga za sobą spekulację, której przedmiot stanowi możliwość transferu pozamaterialnych przymiotów materiału biologicznego. Jednak ten problem nie mieści się w ramach niniejszego artykułu.

do naukowych faktów, a pomija całą sferę uczuciowo-emocjonalną, spotyka dyskredytacja. Zdrowy rozsądek wygrywa ze skrajnym scjentyzmem. Obrazy transplantacji w myśleniu potocznym różnią się od biomedycznej definicji sytuacji, o czym to stanowi mój artykuł, w którym operacjonalizuję – na podstawie przekonań mieszkańców wsi, które stały się dla mnie danymi etnograficznymi – etnoteorię transferu osobowości jako jedną z wielu zdroworozsądkowych figur myślenia (przekonań, wierzeń) „zwykłych ludzi” – niespecjalistów – na temat transplantacji.

Inspiracje: etnopsychologia i etnomedycyna umysłowości

Według Roberta Poola i Wenzla Geisslera antropologia medyczna zakorzeniona jest w etnopsychologii i antropologicznej szkole *culture and personality*⁴, której uwaga skupiła się na relacjach między osobowością a środowiskiem socjokulturowym (Pool, Geissler 2005: 30). Jej bazowa koncepcja brzmiała, że cechy osobowości człowieka odzwierciedlają wiedzę (przekonania) i instytucje społeczne (LeVine 2001). Koncepcja Sigmunda Freuda została poddana „testowi na uniwersalność”. Antropologia psychologiczna zainteresowała się m.in. kwestią jej potencjału aplikacyjnego poza światem zachodnim, czyniąc proveniencję cech osobowości (czynniki genetyczne czy socjalizacja) podstawową problematyką badań (Pool, Geissler 2005: 30). Etnopsychiatria, czyli etnomedycyna umysłowości, jest dziedziną-pomostem między antropologiami medyczną i psychologiczną, tym bardziej że procesy, które zachodzą w umyśle, zlokalizowane są zarazem w ciele (Quinlan 2015: 387). Po drugie, to w umyśle formułowane są obrazy ciała. Punktem, w którym zbiegają się kierunki badań i antropologii medycznej, i antropologii psychologicznej są m.in. etnoteorie na temat ludzkiej umysłowości. Skoro lokalne przekonania, wierzenia i praktyki, których przedmiotem są choroby psychiczne, różnią się między sobą, chociaż ludzkie mózgi istotnie są takie same na całym świecie (Quinlan 2015: 388), tak i wiedza na temat umysłowości (osobowości, poczucia tożsamości i integralności podmiotu) w kontekście transplantacji komórek, tkanek i narządów może różnić się na tle społecznym i kulturowym.

Skoro badania etnopsychologiczne koncentrują się na założeniach na temat „psychologii osoby”, które ludzie przyjmują za pewnik (White 1993: 21), to przedmiot moich badań – obiegowa, potoczna i spekulacyjna wiedza na temat możliwości transplantacji osobowości – mieści się w zakresie kulturowych faktów, które zgłębia antropologia psychologiczna. Koncepcje jaźni, natury ludzkiej, motywacji, emocji i osobowości są, jak wiemy, podstawowym przedmiotem badań etnopsychologii. Etnopsychologia to studia nad lokalnymi odmianami

⁴ Inną genealogię antropologii medycznej kreślą George M. Foster i Barbara G. Anderson, twierdząc, że u podstaw tej subdyscypliny antropologii społeczno-kulturowej leżał międzynarodowy ruch zdrowia publicznego, który narodził się na przełomie lat 40. i 50. XX wieku (Foster, Anderson 1978).

(etnoteoriami) koncepcji na temat życia umysłowego (Shweder 1990: 16). W tym sensie moje badania przybrały etnopsychologiczny kształt.

Oczywiście, nie odkrywam problematyki transplantacji w naukach humanistycznych i społecznych. Sarah Nettleton zwróciła uwagę na problemy etyczne, jakie dotyczą tej kwestii: Po pierwsze, kto powinien dysponować komórkami, tkankami czy narządami ludzkimi – prawnicy, praktycy medyczni, krewni czy „właściciele” swoich ciał? Po drugie, gdzie przebiega granica między ciałem dawcy i biorcy po transplantacji? (Nettleton 2001: 58). Te pytania otwierają problematykę integralności jednostki, jaką podejmuję w niniejszym artykule. Kwestia transferu osobowości w konsekwencji transplantacji jest przecież problemem granicy między ciałami i tego, kto ją wytycza. Badania pokazują, że przeszczep w perspektywie różnych grup raz jest przedmiotem personalizacji, raz – reifikacji (Williams 1997), a pacjenci po transplantacji mają problem z rekonstrukcją własnej tożsamości (Sharp 1995).

Problematyka, przedmiot i teren badań

Celem mojego artykułu jest antropologiczna analiza potocznej, obiegowej wiedzy (przekonań) o przeszczepach. Opisując niespecjalistyczne myślenie o transplantacji komórek, tkanek i narządów, chcę zbadać istotę nienaukowej, uczuciowo-emocjonalnej strony „biomedycznego wynalazku”. Problem badawczy, jaki staram się rozwiązać, sprowadza się do pytań: Jakie obrazy transplantacji mają osoby niebędące specjalistami medycznymi? Czym jest transfer osobowości jako figura etnoteorii na temat transplantacji? Jakie konsekwencje dla poczucia tożsamości i integralności podmiotu – w perspektywie zdrowego rozsądku – pociąga za sobą transpozycja różnych narządów, tkanek i komórek między dwoma podmiotami?

Aby odpowiedzieć na te pytania, zbadałem wiedzę lokalną o transplantacji, jaka egzystuje poza światem biomedycyny i nauki. Moje badania miały pomóc środowisku medycznemu z Uniwersyteckiego Szpitala Klinicznego im. N. Barlickiego w Łodzi zrozumieć brak akceptacji i kontrowersje „zwykłych ludzi” wobec przeszczepów, czyli kwestie, które nie mieszczą się w polu problemowym biomedycyny, a jednak mają wpływ na jej społeczną recepcję i rozwój. Mam nadzieję, że chociaż impulsem była konkretna potrzeba specjalistów z łódzkiej placówki medycznej, to walor aplikacyjny moich badań jest uniwersalny i może przyczynić się do przekładalności perspektyw między różnymi sektorami medycyny w kwestii transplantacji. Tym samym moje badania wpisały się w ideę antropologii w medycynie⁵ czy stosowanej antropologii medycznej (Pool, Geissler 2005: 31).

Terenem badań była duża wieś (siedziba gminy) w powiecie piotrkowskim (woj. łódzkie). Jej wybór poprzedziłem badaniami, których przedmiot stanowiła tutejsza miejska legenda o zabarwieniu kryminalnym. Elementem intrygi była

⁵ Krótka definicja roli antropologii w medycynie: „Antropolodzy współpracują z pracownikami służby zdrowia, aby rozwiązywać problemy zdefiniowane przez tych drugich” (Pool, Geissler 2005: 31).

transplantacja (a właściwie kradzież) nerek w miejscowej dyskotecie (Latocha 2015). Specjalistom medycznym z Łodzi zależało na tym, abym przedmiotem jakościowych badań uczynił wiedzę potoczną mieszkańców wsi. Ilościowe badania ankietowe potwierdzają: „Postawy mieszkańców miast w większym stopniu wskazują na propagowanie idei transplantologii w stosunku do mieszkańców wsi” (Ścisło i in. 2013). Moim celem była identyfikacja społecznych i kulturowych przyczyn takiego stanu rzeczy. W badaniach etnograficznych, które miały miejsce w latach 2014–2016, wzięło udział 35 mieszkańców wsi wyznania katolickiego – kobiet i mężczyzn w wieku od 24 do 85 lat⁶. Ich podstawowe źródło utrzymania na ogół było poza rolnictwem lub ta dziedzina stanowiła pracę pozaetatową. Wykształcenie podstawowe miało 5 osób (głównie osoby urodzone przed wojną), 7 – zawodowe (przede wszystkim pracownicy miejscowego przemysłu chemicznego), 12 – średnie (m.in. opiekunki medyczne, pracownica socjalna, sprzedawcy, elektryk, ochroniarz), 11 – wyższe (m.in. nauczycielki, urzędniczki, inżynier, dekoratorka wnętrz). W całej grupie było 9 rencistów i emerytów. Wywiady⁷ z nimi dotyczyły wielu ważnych tematów (m.in. kulturowej nieczystości ksenotransplantacji (Latocha 2022), wpływu transplantacji na eschatologiczną przyszłość chrześcijan, oceny przeszczepów w kontekście katolickiej kultury funeralnej⁸), wśród których problematyka transferu osobowości w konsekwencji transplantacji miała miejsce kluczowe. Oto kilka przykładowych pytań z listy: Jak transplantacja narządów, tkanek lub komórek – po śmierci – może wpłynąć na zmartwychwstanie dawcy? Czy wraz z transplantacją części ciała przenosi się między dawcą a biorcą element duszy czy osobowości? W których narządach mieści się to, co sprawia, że człowiek jest sobą? Które (i dlaczego) części ludzkiego ciała nie powinny być przedmiotem transplantacji? Co łączy dawcę i biorcę przeszczepu? Czy transplantacja wpływa na relację między nimi?

Metodą doboru próby była „kula śnieżna”. Bazując na kilku kontaktach, rozszerzyłem wielkość próby o osoby z ich kręgu rodzinnego i sąsiedzkiego, pilnując, aby była to grupa w miarę różnorodna pod kątem cech demograficznych. Wywiadów udzielili mi ludzie, którzy w większości przypadków po raz pierwszy artykułowali własne poglądy na temat przeszczepów. Badania pozwoliły im na refleksję, na którą – jak usłyszałem w terenie – nie mają czasu w życiu codziennym. Wywiady na ogół były długie (nawet trzy- i czterogodzinne); wcielały koncepcję wywiadu rozumiejącego (Kaufmann 2010). Taka, a nie inna problematyka umieściła moje badania w obszarze „tematów trudnych” (Kuźma 2013). Odpowiedziom na moje pytania w pewnych przypadkach towarzyszyły łzy. Kwestia przeszczepów generowała obrazy śmierci – własnej i osób bliskich. Ponieważ chciałem zbadać wiedzę typu potocznego, perspektywa osób po transplantacji,

⁶ Mediana oraz średnia wieku wyniosły 49 lat.

⁷ Transkrypcje wywiadów znajdują się w Etnograficznym Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, sygnatury: AIEiAK 14110–14144.

⁸ Relacje między katolicyzmem a potoczną wiedzą o przeszczepach (Latocha 2020) nie mieszczą się w konceptualnych ramach niniejszego artykułu.

które zetknęły się z tą problematyką „na własnej skórze” i które miały za sobą coś w rodzaju „biomedycznej edukacji”, nie mieściła się w optyce mojego projektu.

Wywiady poddałem procedurze kodowania rzeczowego i otwartego, które konceptualizuje treść empiryczną materiału (Glaser 1978: 55–57). Klucz kodowy skonstruowałem po lekturze wszystkich transkrypcji, aby odzwierciedlał szerokie spektrum danych – kwestie, jakie pojawiły się w odpowiedziach na moje pytania. „Transfer osobowości” był jedną z kategorii, w obrębie której wyróżniłem kody odpowiadające kolejnym narządom, tkankom i komórkom jako przedmiotom transplantacji. Drugą ważną kategorią w kontekście niniejszego artykułu była „ksenotransplantacja”, a kody, które pozwoliły mi na pełną analizę danych, stanowiły nazwy gatunków zwierząt.

Zdroworozsądkowa wiedza medyczna

„Niespecjalistami” nazywam osoby, które w Arthura Kleinmana modelu systemów medycznych należą do sektora popularnego. Sektor profesjonalny (I) reprezentują oficjalne, specjalistyczne, zinstytucjonalizowane i zbiurokratyzowane systemy, np. biomedycyna zachodnia, klasyczna medycyna chińska czy Ayurveda; (II) sektor tradycyjny (*folk*) jest domeną specjalistów innego rodzaju (np. zielarzy, chiropraktyków, bioenergoterapeutów), których wiedza i praktyka nie mają statusu medycyny oficjalnej i profesjonalnej. Sektor popularny (III), w którym przeprowadziłem badania, to miejsce, w którym zwykły człowiek (a nie specjalista medyczny) ustala granice udziału medycyny profesjonalnej czy tradycyjnej w swoim życiu na podstawie społecznych i kulturowych kodów (Kleinman 1980). Sektor popularny jest dziedziną dominacji zdrowego rozsądku, mitu, stereotypu. Pod kątem powszechności największy ze wszystkich, ale paradoksalnie, z racji swojej „pospolitości”, stanowi zaniedbany przedmiot badań w antropologii (Quinlan 2015: 392). Również dlatego figury myślenia potocznego o transplantacji w sektorze popularnym to ważny temat, który pokazuje obraz postępu w medycynie w świetle zdrowego rozsądku.

Według Michaela Herzfelda celem antropologii społeczno-kulturowej jest komparatystyka zdrowego rozsądku (Herzfeld 2004). Kluczowymi pojęciami, między którymi stawiam znak równości w niniejszym artykule, są: „zdrowy rozsądek” = „myślenie potoczne” = „wiedza lokalna” = „etnoteoria”. Treść, jaka je wypełnia, traktuję jako „naturalny fundament wszelkiej naszej wiedzy” (Hołówka 1986: 15), a nie obszar wiedzy błędnej, naiwnej, prymitywnej. Clifford Geertz wiedzę lokalną operacjonalizuje poprzez metaforę: „Jako jedna z najstarszych dzielnic ludzkiej kultury – niespecjalnie uporządkowana czy jednolita, ale ciągle dążąca poza labirynt małych uliczek i placyków ku mniej przypadkowemu kształtowi – demonstrowuje w szczególności jawny sposób pobudki, dla których osiedla te zbudowano: pragnienie, by świat stał się oczywisty” (Geertz 2003: 85). Zgadzam się z koncepcją, że zdrowy rozsądek przedstawia w czystej postaci kognitywną bazę naszej wiedzy (Hołówka 1986: 18).

Przez „zdrowy rozsądek” rozumie się (...) zdolność ludzkiego umysłu – daną w zasadzie każdemu w równym stopniu – do rozpoznawania i formowania pewnych elementarnych prawd. O jej funkcjonowaniu świadczy dobitnie fakt, że istnieją przeświadczenia, których nie trzeba uzasadniać, ponieważ są „powszechnie uznane” i „oczywiste dla wszystkich”. Składają się one na pewną podstawową wizję świata, jaką żywi spontanicznie każdy prosty, niewykształcony Szary Człowiek i jaką kieruje się każdy z nas w codziennym życiu, gdy spieszy się do pracy, (...) ucieka przed mknącym pojazdem, liczy pieniądze, planuje zajęcia na następny dzień. Ów zdroworozsądkowy, potoczny pogląd na świat jest więc naturalnym fundamentem wszelkiej naszej wiedzy (Hołówka 1986: 15).

Transfer osobowości: operacjonalizacja pojęcia

Etnoteoria transferu osobowości stanowi spekulację, jedną z figur myślenia potocznego o transplantacji komórek, tkanek i narządów. Składa się ona z przekonań, wierzeń, w optyce których przeszczepy umożliwiają translokację cech psychicznych podmiotu w konsekwencji transplantacji części jego ciała w obręb ciała innego podmiotu. Koncepcja ta – na pierwszy rzut oka fantastycznonaukowa – wpisuje się jednak w antropologiczną i antropocentryczną refleksję o ciele jako bycie materialnym, które jest wyposażone w przymioty pozamaterialne. Idea, że „ciało zarówno w całości, jak i w swoich częściach jest siedliskiem tożsamości i pamięci” (Balisz 2014: 74) konkuruje z mechanistyczną koncepcją, w perspektywie której „niemal każdą część ciała można zastąpić protezą bez uszczerbku dla poczucia tożsamości i integralności podmiotu” (Balisz 2014: 73). Etnoteoria transferu osobowości stanowi manifestację tej pierwszej myśli. Pomyśl, że komórki, tkanki i narządy ciała są ekstensją podmiotu (cech jego osobowości, pamięci, konstrukcji psychicznej) przypomina Maurice’a Merleau-Ponty’ego teorię cielesności jako źródła podmiotowości (Merleau-Ponty 2001) oraz Marcela Maussa klasyczną koncepcję daru (Mauss 2001).

Mauss, swoją konstatację opierając na danych etnograficznych z Polinezji, stwierdził, że przedmiot ma udział w osobie (jest czymś z niej), która daje go w charakterze daru innej jednostce. Tym samym dar jest jej częścią, rzecz posiada duszę (*hau*), „jest z duszy” (Mauss 2001: 179–182), co wyjaśnia kulturowy obowiązek odwzajemnienia daru. Według Maurice’a Godeliera „nie istnieje «w» rzeczy nic, co zobowiązywałoby do jej odwzajemnienia, nic z wyjątkiem faktu, że osoba, która ją podarowała, jest w niej ciągle obecna i za jej pośrednictwem wywiera nacisk na drugiego człowieka” (Godelier 2010: 57). Zdroworozsądkowa figura transferu osobowości w konsekwencji transplantacji oraz koncepcja daru stykają się w tym samym punkcie – możliwości egzystencji osoby czy jej psychicznych przymiotów poza nią samą, poza integralnością ciała.

Życie poza ciałem i śmiercią to fantazmat ludzkości, który współcześnie wzmacniają nowe technologie (Bamford, Danaher 2017: 1). Transfer osobowości jest możliwością, na temat której toczy się debata na gruncie filozofii i nauki, której

celem jest jej techniczna realizacja – *mind uploading* na artefakt (komputer, robot, wirtualne ciało) (Moravec 1988; Kurzweil 2000; Koene 2012; Deca 2012). Jednak w niniejszym artykule pojęcie transferu osobowości rezerwuję dla: 1) translokacji osobowości (lub jej komponentów) z jednej osoby (jednostki ludzkiej) na drugą; 2) translokacji, która ma miejsce przy okazji, jako efekt uboczny „biomedycznego wynalazku” transplantacji, a nie jest jego celem samym w sobie. To możliwość, która w perspektywie zdrowego rozsądku jest bardzo realna, o czym świadczy materiał z moich badań.

Kartezjańska dychotomia, która nacechowała kulturę europejską, z ciała ludzkiego wydzieliła obszar psychiki, umysłu, intelektu, duszy. Jednak według Ernsta Cassirera „ontyczną różnicę ciała i duszy myśl mityczna przewyciężyła teleologiczną jednością (...) i dlatego nie wyprowadziła ona wszystkich możliwych konsekwencji z tego rozdzielenia” (Cassirer 1955: 100, za: Libera 1997: 5). Przykładem jest tradycyjny, ludowy obraz ciała człowieka (Libera 1997) czy właśnie zdroworozsądkowa figura transferu osobowości. Niemniej sama idea transplantacji pamięci i innych pozamaterialnych, psychicznych przymiotów jednostki jest w istocie mechanistyczna – nawet rozwija koncepcję człowieka-maszyny, ale w jego całości biopsychicznej, kwestionując brak uszczerbku dla poczucia tożsamości i integralności podmiotu w kontekście przeszczepów. Idea transferu osobowości implikuje przekonania, w świetle których „psychologię” podmiotu transplantuje się jak materiał biologiczny (komórki, tkanki i narządy).

Eklektyzm jest jedną z cech sektora popularnego przekonań i praktyk medycznych (Quinlan 2015: 392), który łączy elementy wiedzy biomedycznej i tradycyjnej z mitami. Ich źródłem jest m.in. kultura masowa, która wpływa na obrazy transplantacji, jakie egzystują w myśleniu potocznym. Koncepcja transferu osobowości ma wiele filmowych prefiguracji (Latocha 2016). Na przykład w *Złodziejskiej ręce* (*The Thieving Hand*) Jamesa Stuarta Blacktona z 1908 roku dawcą ręki jest złodziej, a jej biorca po transplantacji dopuszcza się kradzieży. W *Przekładańcu* Andrzeja Wajdy z 1968 roku mężczyzna przeżywa wypadek samochodowy dzięki operacji. Transplantacja materiału biologicznego kobiety i psa w obręb jego ciała wpływa na jego osobowość – mężczyzna zmienia orientację seksualną oraz warczy i gryzie jak pies. W *Oku* (*The Eye*) Davida Moreau i Xaviera Paluda z 2008 roku biorca po przeszczepieniu rogówki, przeglądając się w lustrze, identyfikuje twarz dawcy i dziedziczy jego pamięć zmysłową. Oczy mają udział w symbolice przodu (boskiego, dobrego, wartościowego, jasnego, przyjaznego); „«przodem człowiek widzi» – to, co jest przed nim, jest widoczne, otwarte, oczywiste” (Paluch 1995: 157).

Transfer osobowości: przykłady z badań

W materiale z moich badaniach wyraźnie odzwierciedla się problem transferu osobowości w konsekwencji transplantacji oczu:

Z rogówką pewnie miałabym wątpliwości ze względu na filmy, jakie oglądałam, bo one jednak podpowiadają dużo wyobraźni. (...) Hipotetyczna sytuacja, że osoba, która jest odłączona od Hollywoodu, książek, gazet, telewizji, mogłaby w ogóle tak nie pomyśleć. A osoba, która oglądała, to działa na wyobraźnię, więc może widziałaby oczami wyobraźni, a nie tym narządem. Mogłoby się jej wydawać, że widzi dlatego, że już to gdzieś widziała w filmie (kobieta, 25 lat, AIEiAK 14115).

Bałabym się cudzych oczu. (...) Mówią, że oczy są zwierciadłem duszy, że z nich można wiele wyczytać. Bałabym się chyba tego spojrzenia drugiej osoby. Patrząc na siebie w lustrze, miałabym wrażenie, że patrzy na mnie ktoś inny. To byłoby najgorsze zobaczyć w lustrze kogoś innego zamiast własnego odbicia. (...) To uczucie obecności drugiej osoby, której nie potrafisz zejść z oczu, nawet jeśli tego chcesz. Zwariowałabym chyba, nie mogąc ani na chwilę pobyć troszkę sama. (...) Świadomość, że ktoś patrzył wcześniej tak jak ty, ale patrząc codziennie na organ przeszczepiony od zmarłej osoby, masz świadomość jej obecności. Widzisz po prostu cząstkę tej osoby (kobieta, 28 lat, AIEiAK 14111).

W myśleniu potocznym o transplantacji komórek, tkanek i narządów różnica między realnymi możliwościami biomedycyny a fantazjami i spekulacjami nie istnieje. Zdrowy rozsądek bierze w nawias biomedyczne fakty, projektując obrazy, które poza sektorem popularnym nie mają racji bytu.

Bogumiła Jablecka, badając problematykę transplantacji z perspektywy antropologii medycznej, wyróżniła kategorię „przeszczepów zewnętrznych” – zewnętrznych części ciała (twarzy, ręki i penisa). Ich transplantacja nie ratuje życia, ale poprawia jego komfort. Wyróżniła je „ze względu na swoistą naturę, która objawia się w ich «widoczności», symbolicie i ważnej dla samoidentyfikacji roli. Wszystkie wymienione organy są narządami zewnętrznymi, co oznacza, że mogą być dostrzeżone” (Jablecka 2010: 102). Materiał etnograficzny z moich badań linię podziału przeszczepów kreśli w innym miejscu, biorąc w nawias różnicę między zewnętrznymi (widocznymi) i wewnętrznymi (niewidocznymi) częściami ciała. Zdrowy rozsądek nie ignoruje sensualnego kryterium w całej pełni, ale nie umiejscawia go w centrum swojej aksjologii, skupiając się przede wszystkim na mikrokosmicznej symbolicie ciała, ponieważ „to nie tylko «zagadnienie» z dziedziny anatomii, fizjologii czy patologii. (...) To w końcu ciało symboliczne, mocno nacechowane znaczeniami, które mają «sens kulturowy». Ciało zatem to nie tylko twór natury. Sam człowiek jest repliką świata (kosmosu)” (Paluch 1995: 5). Koncepcja transferu osobowości opiera się na założeniach ciała symbolicznego, których podstawą jest izomorfizm ludzkiego *corporis* i konstrukcji świata (np. centrum, granica⁹, podział przestrzeni na górę i dół, przód i tył). „Wiedzę o człowieku i jego

⁹ „Granice można rozumieć jako miejsce najbardziej (nie w sensie geometrycznym, lecz kulturowym) oddalone od centrum, tzn. miejsca „świętego” danej kultury, grupy bądź jednostki (...). To oddalenie (...) powoduje, że zbliżaniu się do granicy towarzyszy często narastanie poczucia lęku i niepewności. Granica jest bowiem osobliwym punktem krytycznym, poza którym zaczyna

ciele ujętą w kod antropomorficzny – konstatuje Zbigniew Libera – ekstrapoluje się na cały wszechświat. W rezultacie ten sam zasób pojęć opisuje człowieka i przyrodę” (Libera 1997: 32). I tak kultura europejska uprzywilejowuje górę i przód, a dół i tył wartościuje pejoratywnie; wartość kardynalna, mocna manifestuje się w centrum, a granica „potrzebuje” ochrony, ponieważ ruch niej może być niebezpieczny. W *Transplantacji Szczerbaka* znalazłem ilustrację ciała symbolicznego:

Kiedy zaczęli przeszczepiać nerki, wszyscy obecni humaniści milczeli. Dlaczego? A, bo nerki, to organ niższy, produkuje mocz, a serce – to dusza, to ptak, to pochodnia! To płonące serce Danki z Gorkiego i tym podobne romantyczne frazesy... To są poglądy z osiemnastego, a w najlepszym razie z dziewiętnastego wieku... Obecnie możemy dokładnie odpowiedzieć, gdzie mieści się dusza ludzka i na czym polega życie człowieka jako istoty, która uświadomiła sobie swoje JA: w korze mózgowej. A serce – to pompa. Mięso (Szczerbak 1973: 171).

Materiał etnograficzny z moich badań obfituje w przykłady, które potwierdzają, że figura transferu osobowości stanowi element potocznej wiedzy o przeszczepach. Badania pokazały, że – w świetle etnoteorii mieszkańców wsi – poszczególne komórki, tkanki i narządy ludzkiego ciała mają różny status symboliczny. Za banalną konstatacją kryją się w rzeczywistości społecznej poważne implikacje. Etnoteoria transferu osobowości nie obejmuje całej anatomii człowieka; skupia się na tych jej częściach, które są przedmiotem kulturowych (symbolicznych) asocjacji. Poza nimi – w perspektywie myślenia mitycznego, potocznego – „rozciąga się” materiał przede wszystkim biologiczny, indyferentny pod kątem symboliki, cała amorficzna reszta, która podtrzymuje organizm przy życiu. Ciało jakby przestaje istnieć poza nadawanymi mu zewnętrznymi, kulturowymi znaczeniami. Moje badania pokazały, że pośród części ciała, które nie biorą udziału w transferze osobowości, są m.in.: wątroba i nerki. To również narządy, których transplantację mieszkańcy wsi biorący udział w moich badaniach na ogół aprobują.

No bo co my takiego właściwie wiemy o wątrobie? Wątroba potrafi tylko boleć, to wtedy się bierze leki, jak się ma chora wątrobę, ale jak myślę o kimś, to nie myślę o jego wątrobie, tylko ja na przykład patrzę człowiekowi w oczy i wtedy wiem, jakie ma uczucia (kobieta, 46 lat, AIEiAK 14143).

Według Johna Bergera „widzenie poprzedza słowa. Dziecko patrzy i rozpoznaje, zanim nauczy się mówić” (Berger 2008: 7). Widzieć znaczy wiedzieć. Innymi słowy, zasięg tego zmysłu kreśli horyzont wiedzy.

się Inny Świat, niezrozumiały (dlatego w istocie pozbawiony sensu), niebezpieczny, nieuporządkowany. (...) Granica ma więc zabezpieczać to, co znajduje się wewnątrz. (...) Szczególną troską i niepokojem obdarzyć trzeba te części ciała, które wystawione są na styczność z zewnętrznym Kosmosem, i te, które stanowiąc przerwę, wyrwę w ciągłości ciała, otwierają drogę do jego wnętrza. Są to m.in. oczy, usta, nos, uszy, genitalia, odbył” (Kowalski 2007: 149–151).

No już mówiłem, że twarz jest każda inna, a wątroby człowiek nie widzi swojej, nerki też nie widzi i tych wszystkich bebechów, powiedzmy, więc to tak jest, że niech biorą to, co jest w środku, bo człowiek niby uczył się, jak to jest, ale nikt na żywe oczy nie widział się w środku. A twarz człowiek codziennie ogląda (mężczyzna, 35 lat, AIEiAK 14118).

Ja myślę, że wszystko jest możliwe. Myślę, że mogłaby być taka sytuacja spokojnie. Myślelibyśmy, że tak faktycznie jest. Serce tak, ale tam wątroba, nerki to nie, ale serce, bo czuje, odczuwa jakieś tam odczucia, więc tak (kobieta, 40 lat, AIEiAK 14132).

Na drugim krańcu kontinuum komórek, tkanek i narządów – w świetle badań – jest ciało symboliczne: oczy, twarz, ręka, noga, narządy płciowe serce i mózg, które mają charakter mediów w etnoteorii transferu osobowości.

Antoni Kępiński konstatuje, że „w pierwszym zetknięciu z drugim człowiekiem najważniejsza jest twarz. (...) W stosunkach międzyludzkich w przeciwieństwie do reszty ciała twarz pozostaje zawsze «naga». Inaczej ludzie nie mogliby się wzajemnie rozpoznawać” (Kępiński 2005: 212). Według Hansa Beltinga dzięki niej „reprezentujemy samych siebie. Twarz to coś więcej niż tylko jeden z naszych organów, gdyż działa ona jako przedstawicielka lub pars pro toto całego ciała” (Belting 2015: 26). Jest legitymacją człowieka (Kępiński 2005: 212). „Jak nie myśleć za każdym razem, gdy się spogląda w lustro o osobie, od której się twarz dostało?” (Jabłeczka 2010: 106). Źródłem tego problemu jest koncepcja transferu osobowości, która nurtuje niespecjalistów:

To jednak jest największy problem, bo codziennie patrzę i widzę siebie i kogoś innego. Już bym się nie utożsamiała z tym, co było wcześniej, tylko po części z drugą osobą (kobieta, ok. 40 lat, AIEiAK 14139).

Miałabym cały czas tę świadomość, że [po transplantacji twarzy – przyp. S.L.] jestem trochę kimś innym dla moich znajomych. (...) Czy zaakceptowałby mnie mój mąż? Co na to ludzie? Czy nikt by mnie na ulicy nie wytykał palcami? Właśnie taki strach, obawa przed tym wszystkim. Bałabym się reakcji społeczeństwa. Mogłoby im przeszkadzać, że jestem inna niż wcześniej. (...) Bałabym się, że ktoś na mnie patrzy, że nie znam tej osoby, a tutaj na mnie patrzy moimi oczami inna twarz, inna osoba. Przeróżające (kobieta, 34 lata, AIEiAK 14122).

Patrzyłam w telewizji na to. Straszne rzeczy, okropne. Moim zdaniem, to okropne. To jest duży sukces, jeszcze raz pochwalam to, ale ja tego nie uznaję, bo ja nie mogę na to patrzeć, żeby od umarłego nosić twarz. Nie jestem tego zwolennikiem i koniec. Jestem uprzedzona. (...) Są bardzo ryzykowni, odważni. Inaczej wyglądają wobec świata. Posługujemy się oczami, nosem, ustami. Wszystko zależy od twarzy. Po twarzach się rozpoznajemy, to ważne. (...) [Człowiek po transplantacji

twarży – przyp. S.L.] to byłby obcy człowiek dla nich, nie przyjaciel, nie sąsiad (kobieta, 84 lata, AIEiAK 14128).

Potem trzeba sobie poradzić, że widzę, niestety, nie siebie, ale osobę dawcy. To od tego już chyba psycholog musiałby być. Nie wiem, czy taka osoba sama z tym jest w stanie sobie poradzić (mężczyzna, ok. 40 lat, AIEiAK 14133).

Moje badania ilustrują konstatację Kępińskiego, że „w ręce (...) maluje się historia życia, szczególnie historia aktywnego stosunku do rzeczywistości” (Kępiński 2005: 221). Ręka – w myśleniu potocznym – „pamięta” to, czego się nauczyła, mając udział w podmiotowości jednostki.

Ale czy z tej ręki nowej, jak ona była od umarłego wzięta, to ja nie wiem, czy ona jest taka sprawna do pracy? Mówią, że tak, ale mi się wydaje, że to jest co innego, będzie słabsza. Niby lekarze mówią, że nie, ale mi się wydaje, że będzie inna, gorsza, słabsza, że człowiek już nie zrobi tego wszystkiego, co robił przedtem, co umiał zrobić (kobieta, 84 lata, AIEiAK 14128).

I to by było straszne, że dotyka mnie obca ręka, męska ręka na przykład (kobieta, 25 lat, AIEiAK 14115).

Od zmarłego to już nie. Nie zgodziłbym się. Takie głupie uczucie by było, że tu człowiek żywy, a później od zmarłego rękę. Głupio bym się czuł, jak miałbym taką rękę. Dziwne. (...) No obca od umarłego. Na takie coś to bym się nie zgodził w ogóle. Może by złodziejka była (mężczyzna, 65 lat, AIEiAK 14129).

W tych trzech etnograficznych szczegółach różnie przejawia się etnoteoria transferu osobowości: w przekonaniach o zaniku jednych umiejętności ręcznych (biorcy) na rzecz drugich (dawcy), w strachu kobiety przed dotykiem obcego mężczyzny, w fantastycznonaukowych spekulacjach rodem z filmu Blacktona. Perspektywa niespecjalistów pokrywa się z przeżyciami osób po transplantacji ręki, które zbadała Katarzyna Kowal:

W ciele biorcy, który otrzymuje kończynę pobraną od zmarłego dawcy, rozgrywa się walka pomiędzy „ja” i „nie-ja”. (...) To, co stanowiło dla biorców kończyny największe rozczarowanie w pierwszym z nią kontakcie, to konfrontacja z osobą dawcy, którą „zobaczyli” w przeszczepionej ręce. Przyglądając się ręce w personalny sposób, doszukiwali się wiedzy o tym, kim był jej darczyńca. (...) Widząc w przeszczepionej kończynie rękę dawcy, biorcy tym mocniej doświadczają zagubienia tożsamości (Kowal 2011: 62, 66).

Jaskrawą egzemplifikacją – z moich badań – przekonań, w świetle których tożsamość człowieka przeszczepia się wraz z materiałem biologicznym (w tym przypadku nogą), są słowa:

Nie przyjąłabym tylko męskiej nogi, bo ja siadam do sikania, a mężczyzna staje. Byłby konflikt. Bo ja siadam, a druga noga staje. Bo kobiety siadają, a mężczyźni stoją do sikania. I jak to wtedy zrobić? (kobieta, 53 lata, AIEiAK 14137).

Na przykładzie zdroworozsądkowych przekonań o transplantacji intymnych części ciała, jakimi są narządy płciowe, można zbadać głębię psychologicznych i społecznych „efektów ubocznych” egzystencji w świadomości niespecjalistów etnoteorii transferu osobowości w konsekwencji transplantacji:

Mając piersi innej kobiety, czułabym się niezręcznie. Nawet w sytuacji w łóżku z partnerem miałabym dziwne przeświadczenie, że dotyka poniekąd innej kobiety. (...) Po przeszczepie macicy czułabym się fatalnie, jak inna kobieta. To byłoby dla mnie straszne i na pewno nie zdecydowałabym się na przeszczep macicy, nawet gdyby to była dla mnie jedyna szansa na urodzenie dziecka. Na pewno miałyby to dalekosiężne skutki. Gdybym zaszła w ciążę, chyba nie czułabym, że to jest moje dziecko... To jakby szansa na stworzenie nowego życia została odebrana innej kobiecie i została dana mi. Począwszy od stosunku seksualnego, dyskomfort, jaki zapanowałby w łóżku, spowodowałby, że byłoby coś nie tak, bo ten narząd nie jest mój. Chodzi o to, że przecież stanowiłby część intymną kogoś innego, a nie moją tak do końca. Po świadomość, że mój partner kocha się z kimś jakby innym. Na pewno sytuacje intymne ograniczyłabym na początku do minimum. Musiałabym się oswoić z tym i zacząć po części traktować jako część siebie, ale to by było dla mnie trudne i nie wiem, czy kiedyś w ogóle bym przeszła nad tym do porządku dziennego (kobieta, 28 lat, AIEiAK 14111).

Jeśli byłaby możliwość, że przeszczepiają mi wszystkie narządy rozrodcze, no to pytanie, czyje to dziecko by było? Ja, powiedzmy, je urodzę, wychowam, ale czy te komórki są moje w takim razie? Miałabym pewne wątpliwości (kobieta, 25 lat, AIEiAK 14115).

W filmie *Bogowie* Łukasza Palkowskiego z 2014 roku pomiędzy lekarzem (w tej roli Piotr Głowacki) a żoną pacjenta (Sonia Bohosiewicz) toczy się dialog, który jak soczewka skupia problem, z jakim boryka się zdrowy rozsądek:

- Niech mi pan powie, czy on z tym nowym sercem nie będzie inny?
- Będzie nawet lepszy.
- Znaczący - zmieni się?
- Miałem na myśli, że będzie zdrowszy, będzie w pełni sprawny, będzie mógł chodzić, będzie mógł pracować...
- Wie pan, boję się, że on będzie jakiś dziwny, nie pozna mnie albo przestanie mnie kochać.
- Wiem, że to brzmi może dziwnie, ale w dzisiejszych czasach przeszczep to już jest właściwie rutyna.
- Ale jednak w sercu są uczucia!

- Myślę, że raczej w głowie.
- A miłość?
- Pani jest wierząca?
- Oczywiście.
- My tutaj naprawiamy tylko ciało, a pani mówi o duszy. Nie zmienimy pani męża, proszę mi wierzyć, będzie tylko zdrowszy.
- Czyli nic z tego nowego serca na mojego męża nie przejdzie?
- Serce to jest pompa, cudowna, ale tylko pompa (Palkowski 2014).

Koncepcja, która aprobeuje możliwość transferu osobowości, bazuje – co stwierdziłem – na ciele symbolicznym. Symbolika centrum w kontekście etno-teorii, którą opisuję w niniejszym artykule, jest kluczowa. W myśleniu tradycyjnym serce jest symbolem życia; w mikrokosmosie ciała leży w jego centrum i jako takie ma charakter sakralny. W sercu, które jest głównym ośrodkiem uczuć i emocji, umieszcza się cechy osobowości, duszę (Paluch 1995: 95–96; Kowalski 2007: 509–511). Współczesne przykłady z moich badań:

To bardziej takie uczuciowe, że serce to się kojarzy z miłością, z bliskością, z kimś, o kim się myśli cały czas. Amerykanie mówią nam cały czas, że walentynki to jest symbol miłości (mężczyzna, 24 lata, AIEiAK 14112).

Serce, bo bez serca to już nie jest człowiek. Serce, to serce, jakoś przewieźli do Polski serce Chopina. Umarł gdzieś z dala od kraju, a serce jednak tutaj do Polski sprowadzili. (...) Serce to bym chciał, żeby pochować ze mną (mężczyzna, 65 lat, AIEiAK 14129).

Współcześnie jednak rozwój biomedycyny, medykalizacja wiedzy i laicyzacja społeczeństwa „zepchnęły” serce z centralnej pozycji. Metafora pompy desakralizuje je. „Praktyka transplantacyjna przyczyniła się do demitologizacji organów ciała ludzkiego, mających do tej pory znaczenie symboliczne. Np. serce ludzkie, symbol uczucia, miłości i osobowej głębi człowieka, zostało zredukowane do zwyczajnego narządu tłoczącego krew, który można wymienić w przypadku poważnego jego uszkodzenia” (Otowicz 2005: 141). Desakralizacja ciała jest jednak „projektem w procesie”. Po pierwsze, w myśleniu potocznym, serce ma udział w symbolice centrum. Po drugie, laicka biomedycyna nie zrezygnowała z kategorii centrum, zastąpiła jednak serce mózgiem. Ich transpozycja odzwierciedla się również w niespecjalistycznych obrazach ciała, w sektorze popularnym:

Tak się mówi, że kocha się sercem, a ja uważam, że jednak kocha się mózgiem. Serce to jest tylko taki symbol, ale dla mnie wszystko to się dzieje w mózgu. (...) Uczucie nie rodzi się w sercu. (...) Serce to jest taki organ, który pompuje krew, a za wszystko odpowiedzialny jest chyba mózg. Jeśli mamy popełnić grzech, to nie z serca to powstaje, tylko w głowie. Kochać czy nie kochać... Nie sądzę, żeby to pochodziło z serca. Serduszko to tylko symbol (kobieta, 53 lata, AIEiAK 14137).

W świetle etnoteorii transferu osobowości „głównym medium” przymiotów pozamaterialnych, psychologicznych jest serce. Serialowa rzeczywistość miesza się z realnością, nie wykluczając możliwości transplantacji biorcy serca (wraz z nim) „psychologii” dawcy:

Magda miała chore serce i dziewczyna młoda zginęła w wypadku na motorze. I ten ojciec nie chciał oddać tego narządu, ale później oddał to serce i tej Magdzie właśnie przeszczepili. I on, ten Wiktor potem szukał jej, chciał się dowiedzieć, kto ma to serce jego córki i znalazł ją. Mówił, że odnalazł w niej cechy tej córki. Są przyjaciółmi i się często spotykają. No właśnie tak było, że widział w niej cechy swojej córki, ale ciężko mi jest powiedzieć, czy w życiu też tak jest. Nie wiem, ciężko mi powiedzieć, bo nigdy się nad tym nie zastanawiałam. Może coś w tym jest jednak, że jak ten organ się przyjmie, to coś się dzieje (kobieta, 33 lata, AIEiAK 14121).

Może jest ziarenko prawdy w tym, że z przeszczepem serca otrzymujemy uczucia innej osoby, poglądy. Na przykład odnajdujemy w sobie nowe funkcje, których wcześniej nie mieliśmy i zastanawiamy się, skąd to wiemy, skąd to wiemy. Może nie tak do końca, ale jakieś ziarenko w tym wszystkim jest, że w *M jak miłość*... Ja nie oglądam, ale koleżanka zawsze mi recenzje zdaje. Magda miała przeszczep i wszystko fajnie, ale z komplikacjami, serce nie chciało pracować, silne leki. Ojciec tej dziewczyny, przechodząc koło Magdy, czuł, że to jest jego córka. No i ona też po prostu czuła, że serce jej szybciej bije. Czy to jest prawda? No może jest coś w tym. Jest jakaś tam więź może i to przyciąga, zwraca na siebie uwagę taka osoba (kobieta, 34 lata, AIEiAK 14122).

Transplantacja osobowości stanowi nie tylko potencjalność, ale i perspektywę *human enhancement*, możliwość wyboru. Jednak przedmiotem transferu mogą być jasne oraz ciemne strony duszy:

Ja mogę w to uwierzyć, że tak może być, bo tak może być rzeczywiście, że to tak jakoś to wszystko wkracza w organizm tego człowieka, to, co wszczepili, że uzależnia się ten organizm również od tego. Tak mi się wydaje, że to jednak wpływa na zachowanie. Ja myślę, że tak, że na pewno staje się innym niż był przedtem za sprawą przeszczepu serca. (...) Jakaś wrażliwość, a czasem to i złość również, bo serce też nie jest takie dobre. Każde serce ma coś w sobie złego, jakieś uczucia ma, ale ma i złe strony serce. Mówią, że grzechy pochodzą od serca. Taka jest wypowiedź. (...) Myślę, że już jest innym człowiekiem, ponieważ wszystko zostało w niej wymienione, to musi być inny (kobieta, 84 lata, AIEiAK 14128).

Sposób myślenia się zmienia. (...) Chciałabym się upodobnić. Jeśli mi pasowałyby te wszystkie cechy u tej osoby, bo może jest to zupełnie ktoś o innym charakterze, (...) to pewne cechy też bym wzięła pod uwagę, że mogłabym być taka, taka i taka, a inne bym odrzuciła (kobieta, ok. 40 lat, AIEiAK 14139).

Również transplantacja mózgu – „nowego centrum” anatomii człowieka – w przekonaniach niespecjalistów pociąga za sobą transfer osobowości, a nawet konwersję religijną:

Jak ta osoba była antykościelna, założmy, a dostanie ten mózg od katolika, to będzie katolikiem, chyba że to się wszystko zresetuje i mózg od nowa się będzie uczył, jak komputer się wyłączy na chwilę, prąd zostanie odcięty. (...) Serce to tylko w powiedzeniach – dobre serce, złe serce. To wszystko to jest w głowie. (...) Wydaje mi się, że to jest taki gest, że nasz Pan Bóg by się nie pogniewał, gdyby chrześcijanin oddał narząd jakiemuś tam muzułmaninowi. Nawet wydaje mi się, że by się cieszył, że muzułmanin dostanie serce chrześcijanina i przechrzci się na naszą wiarę. Wydaje mi się, że Pan Bóg się nie obrazi na chrześcijanina, który odda nerkę czy serce wyznawcy innej religii, nawet islamu (mężczyzna, 35 lat, AIEiAK 14130).

Podsumowanie

Etnoteoria transferu osobowości – z początku fantastycznonaukowa – w toku antropologicznej operacjonalizacji i w świetle współczesnych danych etnograficznych jawi się jako figura obiegowej wiedzy niespecjalistów medycznych na temat transplantacji komórek, tkanek i narządów. Różni się od biomedycznej koncepcji transplantacji. Prezentacja i analiza materiału z badań unaoczniają potoczną aksjologię, nie oceniając jej; informują o „powszechnie uznanych” i „oczywistych dla wszystkich” przekonaniach i wierzeniach mieszkańców wsi, które wpływają na ich postawy wobec „biomedycznego wynalazku”. Perspektywa etnopsychologiczna pozwoliła mi skupić się tylko na tych aspektach zdroworozsądkowego myślenia o przeszczepach, których osią jest lokalna koncepcja osobowości. Z badań wynika, że transfer osobowości wpisuje się w niepokój o integralność jednostki w konsekwencji transpozycji komórek, tkanek i narządów między dawcą a biorcą. Materiał etnograficzny pokazuje, że przeszczep stanowi materializację naruszenia granicy między ciałami, która w wielu kulturach i społeczeństwach była i jest obiektem rytuałów, zakazów i innych obwarowań. W końcu – mam nadzieję – udało mi się pokazać, jak bardzo może różnić się perspektywa potoczna od biomedycznej i jak bardzo potrzeba we współczesności medycznej translacji.

Literatura

- Avicenna (1999). *The canon of medicine*. Ed. L. Bakhtiar. Chicago: Kazi Publications.
- Balisz, J. (2014). Ciało. W: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (s. 73–79). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bamford, S., Danaher, J. (2017). Transfer of personality to a synthetic human ('mind-uploading') and the social construction of identity. *Journal of Consciousness Studies*, 24(11/12), 1–25.
- Belting, H. (2015). *Faces. Historia twarzy*. Przeł. T. Zatorski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Berger, J. (2008). *Sposoby widzenia*. Przeł. M. Bryl. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Blackton, J.S. (reż.) (1908). *The thieving hand* [film]. Vitagraph Company of America.
- Cassirer, E. (1955). *The philosophy of symbolic forms*, Vol. 2. Przeł. R. Manheim. New Haven: Yale University Press.
- Deca, D. (2012). Available tools for whole brain emulation. *International Journal of Machine Consciousness*, 4(1), 67–86.
- Foster, G.M., Anderson, B.G. (1978). *Medical anthropology*. New York: Wiley.
- Geertz, C. (2005). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przeł. D. Wolska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Glaser, B. (1978). *Theoretical sensitivity*. San Francisco: Sociology Press.
- Godelier, M. (2010). *Zagadka daru*. Przeł. M. Höffner. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przeł. M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hesse, H. (2016). *Wilk stepowy*. Przeł. G. Mycielska. Poznań: Wydawnictwo Media Rodzina.
- Hołówka, T. (1986). *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jablecka, B. (2010). Transplantacje zewnętrznych części ciała w perspektywie antropologii medycznej. W: D. Penkala-Gawęcka (red.), *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej* (s. 99–118). Poznań: Biblioteka Telgte.
- Kaufmann, J.-C. (2010). *Wywiad rozumiejący*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kępiński, A. (2005). Twarz, ręka. W: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 212–223). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press.
- Koene, R. (2012). Fundamentals of whole brain emulation: State, transition and update representations. *International Journal of Machine Consciousness*, 4(1), 5–21.
- Kowal, K. (2011). Zagubiona tożsamość. Doświadczenie ciała zrekonstruowanego u biorców kończyny. W: Z. Kuzyszyn (red.), *Społeczno-etyczne aspekty transplantologii* (s. 61–72). Opole: Wydawnictwo Continuo.
- Kowalski, P. (2007). *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kurzweil, R. (2000). *The age of spiritual machines: When computers exceed human intelligence*. New York: Penguin.
- Kuźma, I. (red.) (2013). *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Latocha, S. (2015). „Wycinają nerki na dyskotecę” – legenda miejska. Refleksje na marginesie folklorystyki i antropologii medycznej. *Zeszyty Wiejskie*, 21, 151–161.

- Latocha, S. (2016). Dyskurs filmu wobec transplantacji: od *Złodziejskiej ręki* do *Bogów*. Antropologiczna refleksja nad obrazami transplantacji w kinie. W: J. Żychlińska, A. Głowacka-Penczyńska (red.), *Inny, obcy, potwór. Kulturowo-społeczne aspekty odmienności przez wieki* (s. 40–48). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Latocha, S. (2017). *Świat lokalnych wyobrażeń o przeszczepach. Perspektywa antropologii medycznej*. Praca doktorska. Uniwersytet Łódzki. <https://repozytorium.uni.lodz.pl/xmlui/bitstream/handle/11089/22078/latocha.doktorat.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [dostęp: 14.04.2022].
- Latocha, S. (2020). Wiedza potoczna katolików o przeszczepach. Z badań etnograficznych nad wyobrażeniami o transplantacji w jednej ze społeczności lokalnych Polski centralnej. W: B. Płonka-Syroka, M. Dąsał (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, t. 5. *Choroby i wybrane problemy medyczne w kontekście religijnym – teoria i praktyka* (s. 99–114). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu.
- Latocha, S. (2022). Zwierzę (w) granica(ch) człowieka. Wiedza potoczna o ksenotransplantacji i polityka graniczna. W: E. Nowina-Sroczyńska, M. Kwaśkiewicz (red.), *Oblicza natury. Dyskursy antropologiczne* (s. 223–237). Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie.
- LeVine, R.A. (2001). Culture and personality studies 1918–1960: Myth and history. *Journal of Personality*, 69(6), 803–818.
- Libera, Z. (1997). *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*. Tarnów: Wydawnictwo Liber Novum.
- Mauss, M. (2001). Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych. Przeł. K. Pomian. W: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Moravec, H. (1988). *Mind children*. Cambridge: Harvard University Press.
- Moreau, D., Palud, X. (reż.). (2008). *The eye* [film]. Cruise/Wagner Productions; Vertigo Entertainment.
- Nettleton, S. (2001). The sociology of the body. W: W.C. Cockerham (ed.) *The Blackwell companion to medical sociology* (s. 43–63). Malden: Blackwell.
- Otowicz, R. (2005). Serce do wymiany. Etyczne aspekty transplantacji organów. W: P. Aszyk (red.), *Bioetyka. Naglące pytania* (s. 135–151). Warszawa: Wydawnictwo Rhetos.
- Palkowski, Ł. (reż.). (2014). *Bogowie* [film]. Watchout Studio.
- Paluch, A. (1995). *Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pool, R., Geissler, W. (2005). *Medical anthropology*. Maidenhead: Open University Press.
- Rowiński, W. (2003). Podstawy transplantologii. Wprowadzenie. W: J. Szmidt (red.), *Podstawy chirurgii* (s. 395–397). Kraków: Medycyna Praktyczna.
- Quinlan, M.B. (2015). Ethnomedicine. W: M. Singer, P. Erickson (eds.), *A companion to medical anthropology* (s. 381–403). Chichester: Wiley.
- Sharp, L.A. (1995). Organ transplantation as a transformative experience: Anthropological insights into the restructuring of the self. *Medical Anthropology Quarterly*, 93, 357–389.
- Shweder, R.A. (1990). Cultural psychology – what is it? W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (eds.), *Cultural psychology. Essays on comparative human development* (s. 1–43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Szasz, T. (2013). Państwo i medycyna. *Res Publica Nowa*, 22, 36–49.

- Szczerbak, J. (1973). *Transplantacja*. Przeł. S.E. Bury. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ścisło, L., Partyka, E., Walewska, E., Puto, G., Naszydłowska, E., Kozieł, D. (2013). Postawy i wiedza mieszkańców wsi i miast na temat transplantacji narządów. *Hygeia Public Health*, 1(48), 40–45.
- Wajda, A. (reż). (1968). *Przekładaniec* [film]. ZRF Kamera.
- White, G.M. (1993). Ethnopsychology. W: T. Schwartz, G.M. White, C.A. Lutz (eds.), *New directions in psychological anthropology* (s. 21–46). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, S. (1997). Modern medicine and the 'uncertain body': From corporeality to hyperreality? *Social Science and Medicine*, 45, 1041–1049.

SUMMARY

Personality transfer as a figure of common thinking about transplantation of cells, tissues and organs: An ethnopsychological perspective

The article presents an analysis of ethnographic research data focused on non-professional, common knowledge about transplantation among local inhabitants of a village, and their reflections on the consequences of cell, tissue or organ transplantation. During research I looked at cultural factors that may fuel the fear of such procedures. One of these factors is an ethnotheory of the donor's personality transfer (or the "psychology" of an individual) resulting from transplanting his/her biological material into the recipient's body. The aim of the article is to operationalize this concept from an ethnopsychological perspective. The research was carried out with a group of 35 residents of a village located in central Poland, where there is a popular "urban legend" about kidney theft for transplantation that involves the local disco venue. The ethnographic material (interviews with residents) was collected in 2014–2016.

Keywords: transplantation, personality transfer, human body, identity, psychological anthropology, medical anthropology

ANNA WITESKA-MŁYNARCZYK 

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Potknięcie. Etnograficznie o psychiatryzacji dzieci i młodzieży w kontekście adopcji zamkniętej w Polsce¹

Potknąć się. Upaść. Nieintencjonalnie. Podeprzeć się. Potknąć się to trwać w stanie zawieszenia, w przestrzeni liminalnej pomiędzy tym co wertykalne i horyzontalne. Potknięcie to relacja pomiędzy ciałem i podłożem, to próba nawigowania (Boon 2018: 137).

Martyna²

Z notatek terenowych

Jest upalna końcówka roku szkolnego 2019. Magda³ wprowadza mnie do budynku szkoły, w którym uczą się dziewczyny z położonego 100 metrów dalej Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego. Na szerokim korytarzu stoi kilka ławek. Na każdej z nich leży rozciągnięta horyzontalnie uczennica. Ciała dziewczyn wyglądają na zmęczone upałem, leniwe, prawie nieruchome, niemal

¹ Projekt finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach grantu „Adopcja jako proces, doświadczenie i instytucja. Podejście antropologiczne” (2017/27/B/HS3/00645). Szerszy opis projektu można znaleźć na stronie Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem Uniwersytetu Warszawskiego (www.childhoods.uw.edu.pl).

² Wszystkie imiona pojawiające się w tym artykule są fikcyjne. Zmienione zostały też niektóre szczegóły biograficzne oraz te dotyczące miejsc, tak by niemożliwa była identyfikacja osób, które wzięły udział w badaniu.

³ Magda ma około 45 lat, jest psychologką, pracuje w MOW na pół etatu. Zgodziła się wziąć udział w projekcie adopcyjnym. Wspierała mnie także w nawiązaniu kontaktów z kilkoma dziewczynami z ośrodka. Dziewczyny ufają jej, lgną do niej, mają z nią bardzo ciepłe i bliskie relacje.

przyklepione do podłoża. Nie widzę ich twarzy, bo leżą na brzuchach, a włosy opadają im w dół, wyścielając szarą podłogę z PCV. Drzwi od sal lekcyjnych są pootwierane – jedno, drugie, trzecie. Rolety zaciągnięte tak, że prawie nie widać krat. Małe sale skąpane są w półmroku. Uchylone lufciki wpuszczają do wnętrza upragnione przeciągi. Dziewczyny w salach siedzą na stolikach w grupkach – po trzy, po dwie. Bardzo łatwo mi przywołać te obrazy. Zapadły mi w pamięć. Wyciągam je jak fotografie z pudełka. Na kolejnej widzę wychodzącą z jednej z sal Martynę, bohaterkę tego tekstu. Prawie osiemnastolatka na widok Magdy uśmiecha się, przytula i mówi kilka miłych słów. Wita się ze mną. Przyjechałam do ośrodka, żeby porozmawiać właśnie z nią. Martyna została adoptowana w wieku kilku miesięcy. Magda twierdzi, że cieszy się na spotkanie ze mną. Chce rozmawiać o swoim doświadczeniu bycia adoptowaną.

Fragment rozmowy⁴

Martyna: Dość szybko stałam się problematycznym dzieckiem. Wtedy rodzice zaczęli mówić o adopcji i o moim pochodzeniu. Przekraczałam granice i nie słuchałam się. Wiadomo.

Badaczka: No, czemu wiadomo?

Martyna: Geny. Nie zawsze geny, ale geny.

(...)

B: Nie lubiłaś się podporządkować czy o co chodziło?

M: Nie lubię jak ktoś mi rozkazuje.

B: Aha.

M: Strasznie nie lubię. No jakoś tak zostało. Ale to prawdopodobnie geny.

B: Ty tak myślisz?

M: Mhm. Ja tak myślę.

B: Ktoś jeszcze tak mówi?

M: Dowiedziałam się od mamusi, że moja matka piła, ćpała w trakcie ciąży, była dziwką.

B: Mhm.

M: Tylko nie wiem czy tak w nerwach powiedziała czy w sumie tak normalnie. Ciekawe.

B: W jakiejś kłótni?

M: No. Kiedyś się jej spytam czy tak było. Na osiemnastkę i tak się dowiem, w marcu.

B: Co będzie, jak będziesz miała osiemnastkę?

M: Pójdę do sądu, żeby się dowiedzieć, kim była moja matka. I się dowiedzieć.

B: Szukasz jej czy informacji o niej?

M: Informacji najpierw, a później jej.

B: Mhm.

M: Pieniążki chcę za te wszystkie lata.

⁴ W transkryptach stosuję następujące oznaczenia: (...) – pominięcie części wypowiedzi, – (myślnik) – urwana wypowiedź.

B: Od niej?

M: No.

B: I jak to możesz dostać?

M: He, he, dostanę pieniądze, jak nie, to se sama wezmę.

B: Mhm.

M: To dla mnie nie problem.

B: Czujesz się skrzywdzona tym co się stało?

M: Szczerze mówiąc w dupie mam tamtą matkę.

B: Mhm.

M: Tylko tyle, że chcę ją zobaczyć.

B: Mhm. Co byś jej powiedziała?

M: Zdradziłaś kurwo mnie. Nie, nie wiem co bym jej powiedziała.

B: No nie, poważnie. Poważnie, spróbuj sobie wyobrazić.

M: Na pewno bym spytała czemu mnie zostawiła. A po drugie czy jest dziwką i czy piła i ćpała w ciąży. Mamo jesteś dziwką?

Potknięcie

Tytułowym potknięciem nawiązuję do mało dyskutowanego w Polsce zjawiska nieudanej adopcji. Proponuję, by ta metafora prowadziła czytelników przez historię Martyny, ponieważ dobrze opisuje odczucia bohaterów tego tekstu. Ich wspólna historia się nie powiodła. Potoczyła się inaczej niż myśleli. Nie do końca rozumieją, czemu tak się stało. Jako badaczkę bardziej niż samo potknięcie interesują mnie próby balansowania, nawigowania w przestrzeni społecznej. W historii Martyny uwagę moją przykuły zmienne ruchy rozluźniania i zacieśniania więzi (z ang. *kinning*⁵ i *unkinning*), które dzieją się pomiędzy trzema grupami podmiotów – osobą adoptowaną, pierwszą rodziną (w tym wypadku wyobrażoną matką, o której niewiele zostaje powiedziane) i osobami, które adoptowały. Ruch ten sprzęga się ze zmieniającymi się i słabo skoordynowanymi politykami państwa, które można nazwać politykami naprawczymi (Biehl, McKay 2012), sprzężonymi ze sprywatyzowanymi politykami terapii. W artykule tym przyglądam się doświadczeniom i kreatywnym wysiłkom osób performujących role matki, ojca, dziecka i negocjujących więzi w toku codziennych interakcji. Ich wysiłki widzę jako warunkowane przez dyskursy oraz „parainfrastruktury” (Biehl, McKay 2012) pomocy społecznej (w tym głównie pieczy) i opieki nad zdrowiem psychicznym dzieci i młodzieży w Polsce. Przez parainfrastrukturę rozumiem „pośrednie formy władzy” – niestabilne, niepewne polityki i rozwiązania instytucjonalne (i ich brak), które zapośredniczają dziecięce sposoby doświadczania siebie i świata (Witeska-Młynarczyk 2020: 49).

⁵ Pojęcia *kinning* używa w swojej książce dotyczącej praktyk adopcji transnarodowej Signe Howell (2006). Ja rozszerzam to pojęcie o *unkinning*, czyli rozluźnianie więzi, podkreślając, że osoby adoptowane, podejmując się praktykowania relacji, poruszają się na kontinuum, są w procesie.

Opowieść o Martynie snuję, opierając się na materiale etnograficznym, który zebrałam, pracując przy projekcie badawczym „Adopcja jako proces, doświadczenie i instytucja. Podejście antropologiczne”. Grant realizowany był na Uniwersytecie Warszawskim w latach 2018–2021 przez badaczki Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem. W trakcie trwania projektu kilkakrotnie jeździłam do jednego z Młodzieżowych Ośrodków Wychowawczych, gdzie rozmawiałam i pracowałam metodami partycypacyjnymi z adoptowanymi dziewczynami oraz ich wychowawcami. Prowadziłam też obserwację uczestniczącą oraz miałam dostęp do dokumentacji gromadzonej przez tę instytucję. Tylko w wypadku Martynty zdecydowałam się także na pracę z rodzicami w formie pogłębionego wywiadu⁶. Tekst ten napisałam na podstawie tych spotkań i dokumentów, które stały się ich integralną częścią.

W opowieści, którą przedstawię, to, co prywatne bardzo wyraźnie staje się politycznym, a to, co polityczne bardzo głęboko ingeruje w świat intymny⁷. Fakt ten pozostaje nierozpoznany przez bohaterów tej historii. Motyw ten podnoszę ja-antropolożka. Ponieważ badania prowadzę w kraju, w którym mieszkam, moi bohaterowie nie są dla mnie antropologicznym „innym”. Mogłabym być na ich miejscu. Dzielę z nimi uwarunkowania i wynikające z nich wrażliwości. To, co wyróżnia moją pozycję to uczestnictwo w projekcie badawczym i wpisany w nią imperatyw krytycznej refleksji.

Kiedy w trakcie badań stykam się z ludzkim cierpieniem i niemocą, czuję wyraźnie, że klasyczna forma akademickiego wywodu nie pomieści ani uczuć moich bohaterów, ani moich własnych. Stąd moje poszukiwania mniej sformalizowanych form wypowiedzi oraz czerpanie inspiracji z ujęć autoetnograficznych⁸ (szczególnie z nurtu autoetnografii ewokatywnej, zob. Ellis, Bochner 2016; Wyatt, Adams 2014) oraz z prac powstałych w ramach nurtu *mad studies*⁹. W tekście tym opowiadam historię Martynty, historię jej zmagania, historię potknięć, które

⁶ Martyna wyraziła zgodę na moją pracę z opiekunami.

⁷ Nawiązuję tu nie tylko do słynnego hasła feminizmu drugiej fali, ale też do refleksji Joao Biehla i Ramaha McKaya (2012: 1211) na temat metodologicznych i analitycznych trudności etnografek i etnografów w lokalizowaniu i konkretnym wskazywaniu tego, co współcześnie polityczne.

⁸ W najkrótszej definicji autoetnografia to opisywanie kultury z perspektywy własnych doświadczeń (zob. Ellis, Bochner 2016; Kacperczyk 2014; Witeska-Młynarczyk 2022b).

⁹ *Mad studies* to zapoczątkowany w Kanadzie interdyscyplinarny obszar badań humanistycznych i społecznych, w który zaangażowani są akademicy, aktywiści, często osoby z doświadczeniem diagnozy psychiatrycznej i leczenia. Jak pisałam w innym tekście: „Ich praca akademicka jest jednocześnie radykalnym postulatem politycznym wołaniem o sprawiedliwość społeczną w doświadczeniu opieki psychiatrycznej. Wydany w 2013 roku tom *Mad Matters: A Critical Reader in Canadian Mad Studies* (LeFrançois i in. 2013) stanowi niejako manifest grupy, która znajduje coraz więcej zwolenników w innych krajach. Teksty, które wywodzą się z tego nurtu, przeciwstawiają się adułyzmowi, ableizmowi, sanizmowi oraz wszelkim formom niesprawiedliwości i przemocy doświadczanym w ramach opieki psychiatrycznej” (Witeska-Młynarczyk 2018: 18). *Mad studies* przetłumaczyłam w *Antropologii psychiatrii dzieci i młodzieży. Teksty wybrane* (Witeska-Młynarczyk 2018) mało fortunnie jako „studia nad szaleństwem”. W rzeczywistości przymiotnik *mad* ma dawać wyraz wściekłości. Są to więc badania, teksty napędzane przez gniew, złość narosła w wyniku nadużyć, jakich ludzie doświadczyli w ramach systemu opieki psychiatrycznej i społecznej. Należałoby je tłumaczyć jako „wściekle”.

stały się udziałem wielu dorosłych, przedmiotów, dyskursów, a także tego, co nazywamy systemem pomocy społecznej i opieki psychiatrycznej w taki sposób, by czytelnicy mogli popatrzeć bezpośrednio na jej twarz. Jest to technika bliska tej stosowanej przez szwajcarską malarzkę Miriam Cahn, która w ekspozycji swoich prac używa horyzontalnej linii na poziomie oczu. Odbiorcy obrazów patrzą postaciami namalowanym na płótnach prosto w oczy, co prowadzi do określonych zachowań, określonego odbioru. W podobny sposób myślę o etnografii i o dokładnej ekspozycji słów czy sytuacji jako sposobu na wywoływanie określonego rodzaju odbioru tekstu. Swoją pracę etnograficzną rozumiem też jako praktykę polityczną polegającą na „opisywaniu zinstytucjonalizowanych form przemocy, które czynią rozróżnienia na bardziej i mniej wartościowe życia po to, by stworzyć przestrzeń do refleksji na temat tego, jak żyć w mniej przemocowy sposób” (Butler 2020). Tekst etnograficzny traktuję jako sam w sobie stanowiący formę politycznej krytyki (Biehl, McKay 2012: 1212). Wybierając pracę nad jedną historią, próbuję na nowo „zasiedlić społeczną wyobraźnię bohaterami z krwi i kości oraz ich kruchymi, ale też kreatywnymi sposobami współtworzenia świata” (Biehl, McKay 2012: 1224; Witeska-Młynarczyk 2019). Wierzę, że taki sposób przedstawienia pomoże mi wyjść poza krąg wyłącznie akademickich odbiorców w stronę osób, których w jakiś sposób temat adopcji dotyczy na co dzień.

Adopcja zamknięta

Przytoczone na początku tekstu pełne napięcie słowa Martyny bardzo dobrze wprowadzają nas w kontekst adopcji zamkniętej, która jest praktykowana w Polsce. Polega ona na tym, że dziecko, którego rodzice zrzekają się praw rodzicielskich lub są ich pozbawieni, trafia do systemu pieczy. Jego/jej dokumenty przesyłane zostają do ośrodka adopcyjnego, który poszukuje dla niego/dla niej rodziny adopcyjnej. Gdy rodzina zostaje dobrana przez pracowników ośrodka adopcyjnego i jest chętna adoptować konkretne dziecko, sąd rozstrzyga o rozwiązaniu wynikających z poprzednich więzi rodzinnych praw i obowiązków, zastępując je nowymi. Tym samym rodzina adopcyjna staje się rodziną w świetle prawa, a ta relacja, która była wcześniej, ustaje. Nowa rodzina naśladuje rodzinę biologiczną, z tym wyjątkiem, że rodzice adopcyjni zawsze będą mieli świadomość, że adoptowali, a dziecko adoptowane tę ewentualną świadomość będzie zawdzięczać decyzji rodziców adopcyjnych, czasem innych osób. Jeśli dziecko jest w chwili adopcji tak małe jak Martyna, nie ma wyraźnych wspomnień. To inni zdecydować, czy i jak wypełnić pustkę wynikającą z pierwszej separacji. Czy dziecko będzie miało dostęp do artefaktów mogących świadczyć o tym, że „wcześniej” coś było? Jaką usłyszy narrację? Te decyzje podejmą rodzice. Zależać one będą m.in. od rozwiązań prawnych, od tego, ile przekaże im ośrodek adopcyjny, jak ośrodek poleci, by mówić o adopcji dzieciom, ale także od systemu wartości, marzeń, świadomości i wiedzy osób adoptujących, od ich ewentualnych lęków względem poprzedniego środowiska rodzinnego. Informacje, do których dostęp

mają pracownicy ośrodków, też zależą od wielu innych elementów w systemie¹⁰, po którym podróżuje dziecko, oraz od wiedzy i świadomości, którą mają. Nie mniej istotny jest ich system wartości i przekonania na temat rodziny i moralność¹¹, którą praktykują. Teoretycznie pierwsza rodzina i ta adopcyjna nie mają dostępu do informacji, które pozwoliłyby im się nawzajem zidentyfikować. Dziecko ma prawo do szczegółowej wiedzy, gdy przestanie być dzieckiem, gdy stanie się, według prawa, dorosłą osobą¹². Choć nikt tak naprawdę nie gwarantuje dostępu do rzetelnych informacji. W Polsce nie ma instytucji odpowiedzialnej za gromadzenie danych i przekazywanie ich już dorosłym adoptowanym. Często pełny dostęp do wiedzy na temat okoliczności adopcji, rodziny, pochodzenia po przekroczeniu granicy 18 lat okazuje się być mitem. Niemniej jednak rodziny adopcyjne ciągle powtarzają dzieciom adoptowanym, że gdy będą miały 18 lat, to pójdą i się dowiedzą – mają prawo. Tymczasem, jak tłumaczył mi psycholog pracujący w jednym z ośrodków adopcyjnych w Polsce: „Adopcja wiąże się z koniecznością pogodzenia się z tym, że są we własnej historii elementy, do których nigdy nie będzie można dotrzeć” (z notatek terenowych). Inna pracowniczka ośrodka adopcyjnego podkreślała, że „ośrodki nie grają tu zbyt dużej roli, bo poszukiwania dzieją się głównie poza ośrodkiem (np. przez media społecznościowe). Ośrodek może powiedzieć tyle, ile w papierach”¹³ (z notatek terenowych).

W instytucji adopcji zamkniętej brakuje rozpoznania, że zainteresowanie dziecka kontaktem z pierwszą rodziną zmienia się wraz z jego/jej rozwojem (z pewnością nie jest tak, że pojawia się dopiero w wieku 18 lat), że potrzeby osób adoptowanych i adoptujących mogą się różnić i zmieniać (por. MacDonald 2016). Obecnym standardem w polskiej praktyce adopcyjnej jest przygotowywanie kandydatów na rodziców do tego, by nie ukrywali faktu adopcji przed dzieckiem, by mówili o niej od początku i w „naturalny sposób”¹⁴. Z rozmów

¹⁰ Wymienić tu można działania podejmowane przez Powiatowe Centra Pomocy Rodzinie, asystentów rodzin, rodziny zastępcze, domy dziecka itd.

¹¹ Moralność, za Elinor Ochs i Tamar Kremer-Sadlik (2007: 5), wyobrażam sobie jako ustanawianą w toku przepelnionych oczekiwaniami i znaczeniami rodzinnymi i pozarodzinnymi interakcji, w których bierze udział także dziecko, ucząc się określonych światów moralnych.

¹² Prawo do życia i tożsamości oraz prawo do życia w rodzinie wynikają z Konwencji o Prawach Dziecka ratyfikowanej przez Polskę 7 czerwca 1991 roku. Polska zgłosiła zastrzeżenie w odniesieniu do artykułu 7 Konwencji: „Rzeczpospolita Polska zastrzega, że prawo dziecka przysposobionego do poznania rodziców naturalnych będzie podlegało ograniczeniu poprzez obowiązywanie rozwiązań prawnych umożliwiających przysposabiającym zachowanie tajemnicy o pochodzeniu dziecka”. Zastrzeżenie to zostało wycofane w 2013 roku.

¹³ Myśląc o infrastrukturze, istotny wydaje mi się też wątek dotyczący obiegu i archiwizacji dokumentów adopcyjnych, których zapowiedziana już cyfryzacja jeszcze nie nastąpiła. Z rozmów w ośrodkach adopcyjnych wynika, że wciąż najważniejszym zasobem przy poszukiwaniach informacji na temat korzeni dorosłych adoptowanych okazuje się pamięć pracowniczki ośrodka. Fakt, że osoby adoptowane w większym stopniu polegają na mediach społecznościowych niż na pomocy ośrodka obnaża braki systemowe.

¹⁴ Obserwacja ta wynika z rozmów przeprowadzonych w ramach grantu zarówno z rodzicami, jak i z pracowniczkami ośrodków adopcyjnych. Do tej pory członkinie zespołu realizującego grant przeprowadziły ponad 50 rozmów z rodzicami adopcyjnymi, zastępczymi i rozważającymi adopcję, kilkanaście rozmów z nieletnimi adoptowanymi, i ponad 20 rozmów z pracownikami systemu pomocy, w tym głównie ośrodków adopcyjnych.

z rodzicami adopcyjnymi wynika jednak, że w sytuacji postadopcyjnej, tj. po uprawomocnieniu się adopcji, pojawia się wiele niepewności i pytań, o których nie udaje się porozmawiać w trakcie szkoleń, bo zwyczajnie nie ma się wówczas o nich pojęcia. W momencie decyzji sądu o adopcji rodzina adopcyjna, pomimo swojej specyfiki, zaczyna być traktowana jak każda inna, a potrzeby tożsamościowe dziecka pojawiające się przed 18 rokiem życia są systemowo ignorowane.

Rodzice

Ponieważ Martyna nie jest pełnoletnia, zgodę na rozmowę z nią musiała wyrazić nie tylko ona sama, ale też jej opiekunowie prawni, czyli małżeństwo, które ją adoptowało. Wszyscy też zgodzili się na to, żebym rozmawiała o sytuacji Marty w MOW-ie. Zarówno mama, jak i tata również byli otwarci na spotkanie. Skorzostałam z tej możliwości. O tej rozmowie oczywiście wiedziała także Martyna. Małżeństwo w wieku emerytalnym przyjęło mnie w upalne popołudnie w swoim mieszkaniu. Miałam wrażenie, że chcieli rozmawiać tak bardzo jak Martyna. O ile narracją Marty wydawała mi się pytaniem, szukaniem, wyjaśnieniem siebie, ogólnie obrazem zagubienia, o tyle narrację rodziców porządkowała potrzeba dystansowania się od odpowiedzialności, pokazania, że zrobili wszystko, co w ich mocy, że nie rozumieją, co się zadziało. Czułam też, że jest tam potrzeba wyrażenia własnej bezsilności i pokazania, że nic nie działa i że system wsparcia ich zawiodł, podczas gdy oni zainwestowali w tę relację ogromnie dużo.

Fragment rozmowy

Mama: Znaczy tak. Jeżeli nie trzeba to staram się nie mówić, tak? Ale dopóki nie widzę zrozumienia, bo ciągle widzą błąd jakby w nas jako rodzicach, a nie że Martyna może sprawiać problemy. To ja w pewnym momencie mówię tak, proszę uwierzyć, ale nie mamy wpływu na wszystko, tak? No bo nie wiemy co jest w genach dziecka no i jakby poruszam prawdą wtedy ten temat. I wie pani co? I dopiero wtedy się zaczyna inna rozmowa. Także niestety, ale czasami no muszę to powiedzieć. No mówię, nie rozpowiadam na lewo i na prawo, tak? Nie chwalebę się wszystkim. Natomiast w tych instytucjach gdzie, gdzie jest potrzeba w pewnym momencie ujawnienia tego, no to ujawniamy, tak? Także nie kryjemy, a również -

Tata: Nie afiszujemy się z tym.

M: No. No ale wiesz, ona też nie ma na czole napisane dziecko adoptowane, a czasami sama do siebie taką łatkę -

T: Przyjmuje.

M: Bo nie wiem, po co jej to potrzebne.

Badaczka: Sama się tak określa, tak?

T: Tak.

Określenie „dziecko adoptowane” pomaga rodzicom Martyny w sytuacjach społecznych, w których są oceniani jako dobrzy lub źli opiekunowie. Dzięki temu określeniu, odgrywając rolę rodzica adopcyjnego, a nie po prostu rodzica, są w stanie odwrócić uwagę od własnej odpowiedzialności za potknięcie i przekierować ją w stronę dziecka, które weszło w rodzinę z określonym zapleczem genetycznym i tym samym wywołać reakcję. Z relacji mamy wynika, że Martyna w sytuacjach społecznych też performowała bycie adoptowaną¹⁵.

Tata: Dopiero później ten okres przyszedł kiedy była ciekawa.

Mama: Trzecia klasa, czwarta, jakoś tak. No tak. To była wtedy bardzo, bardzo ciekawa. No to musieliśmy jej wytłumaczyć, że jak będzie duża, no to może pójść i dowiedzieć się na temat swoich rodziców. Jakby jej nie zabraniamy, ma wgląd. My nie wiemy, bo to się tak odbywa. Wytłumaczyliśmy jej, że my jej nie możemy powiedzieć, bo adopcja się w ten sposób odbywa, że nie znają się ani rodzice, tak, którzy zostają ani ci inni. Że to odbywa się przez sąd. Nie możemy jej takich informacji udzielić, ale ona jako osoba dorosła już dojrzała takie informacje będzie mogła mieć. Potem przechodziła też jakiś taki okres buntu, kiedy... znaczy buntu. Potem zaczęła trochę tak mówić, tak, że to nie jest moja mama. No bo wiadomo, że we wszystkich instytucjach no matka czy opiekun prawny, tak? No to ona zaczęła tak mówić, że to nie moja mama, bo ona chciała być taka szczerą, tak? Że to nie moja mama.

Badaczka: Mhm.

Mama: Ale potem jej pani w jakiejś przychodni wytłumaczyła, że takich rzeczy się nie mówi, tak? Tylko no mama to po prostu mama, tak? No masz nazwisko mamy? No mam. Więc to był taki okres, jak dzieci próbują być szczerą, no nie wiem tak dogłębnie powiedzieć prawdę, tak?

Dążenie Martyny do konfrontowania prawdy jest interpretowane przez mamę jako akt buntu, dziecięcy kaprys bycia szczerą. Pracowniczka przychodni z kolei przyjęła rolę sojuszniczki matki, aktywnej uczestniczki w procesie budowania świata moralnego dziecka. Pokazała Martynie, że jej zachowanie jest nieadekwatne, bo mamą jest ta mama, której nazwisko nosi, a nie ta, która ją urodziła. W tej przykładowej interakcji potrzeba Martyny, by otworzyć temat adopcji, została odsunięta jako moralnie niewłaściwa. Poszukiwanie przez dziecko prawdy spotkało się z głosem dorosłego, który pouczył ją o jedynej właściwej (społecznie akceptowalnej) odpowiedzi dla dziecięcych wątpliwości¹⁶. Ciekawe

¹⁵ Tożsamości rodzica i dziecka adopcyjnego traktuję jako performatywne i zależne od kontekstu. Dynamikę tę ilustruję fragmentami zebranego materiału etnograficznego.

¹⁶ Przytoczona sytuacja ilustruje działania etyczne podejmowane przez dorosłych zanurzonych w relacji adopcyjnej. Za Webbem Keanem rozumiem takie sytuacje jako wytwarzane społecznie potencjały, możliwości wbudowane w codzienne działania ludzkie. Otwierają one możliwości oceny siebie, innych oraz okoliczności, są miejscami, w których toczy się uwspólniona refleksja etyczna (Keane 2018). W tym sensie podejście, które proponuję, nie jest oceną moralną rodziców i ich postępowania, lecz etnograficznym portretem ludzkich zmagani osadzonych w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych i historycznych.

w tym kontekście wydają się późniejsze eksploracje Martyny kontaktów z, jak to nazywa, „patolą”.

Fragment rozmowy

Badaczka: Opowiedz mi trochę więcej o tym. Jak to się stało, że zaczęłaś – Martyna: ...z patolą?

B: Tak. I że dobrze się w tym czujesz, też widzisz te dzieciaki jako lepsze?

M: Dzieciaki, ludzie, oni są starsi ode mnie.

B: Ile mają? Pełnoletni są tak?

M: No koło trzydziestki, nie no tak do czterdziestki od dziewiętnastu, osiemnastu.

B: Aha.

M: No po prostu wiem co to jest, bo troszeczkę Warszawską latałam. Chyba pani wie co to jest Warszawska i Montażowa. (...) Mnie tam wszyscy znają.

(...)

B: Znają cię i lubią. Tak?

M: Tak. Ja normalnie z nimi zaczęłam siedzieć. Oni mi się zaczęli wygadywać. I ja ich zaczęłam rozumieć.

B: Yhy.

M: Tylko, że oczywiście moja kochana mamusia tego nie rozumie. Nie rozumie i wołałaby, żebym ja była z bananami. Tak?

Mama Martyny dokonuje własnych interpretacji.

Fragment rozmowy

Mama: Bo jej teraz jakoś łatwiej dogadać się z tymi rówieśnikami, którzy są inni, tak? Z tymi, którzy też mają jakieś problemy, też rodziców mają jakiś innych, tak? Znaczących innych w sensie właśnie z takich rodzin trochę...

Badaczka: Z nizin społecznych.

Mama: O, no jakiś takich, albo wręcz przemocowych, że tak powiem. To jej jest tam łatwiej się znaleźć niż w takich rodzinach, tak? Nie wiem dlaczego. Właśnie od pewnego momentu bardziej ją tam ciągnie, tak? I tam szuka bardziej akceptacji. Trudno powiedzieć czy ona się czuje gorsza czy nie, tak? Przez tą adopcję.

Na narrację matki wpływ mają także inne głosy – takie jak ten – pracowniczki pomocy społecznej, która chętnie dzieli się swoimi spostrzeżeniami, zamykając dzieci trafiające do pieczy w jednej kategorii „tych dzieci”, a jednocześnie pozwalając matce na identyfikację z kategorią „dobrej rodziny”, która podejmuje się trudu ratowania dzieci z rodzin patologicznych.

Fragment rozmowy

Mama: I ją tam ciągnie, że nam ostatnio powiedziała tutaj trzecia asystentka rodziny, ta która była u nas: „Proszę panią żeby pani nie była zdziwiona, bo ja już coś takiego przeżyłam, gdzie mimo że ta matka była pijaczką, dziewczyna poszła, zobaczyła i odeszła od tej dobrej rodziny i poszła tam mieszkać”.

Badaczka: Mhm.

Mama: „Nie trafi” – mówi – „za tymi dziećmi”.

Pomiędzy dzieckiem adoptowanym a dzieckiem zaburzonym

Kategoria „dziecka adoptowanego” pojawia się w polskojęzycznych czasopismach psychiatrycznych. W *Psychiatrii i psychologii klinicznej* znajduje jeden artykuł opublikowany w wydaniu z 2009 roku poświęcony w całości dziecku adoptowanemu: „Należy podkreślić, że dzieci adoptowane w porównaniu z dziećmi z rodzin biologicznych stanowią większy odsetek populacji pacjentów zgłaszających się na konsultacje i hospitalizacje psychiatryczne” (Skiepmo, Brągoszewska 2009: 207).

Wiedza dotycząca specyfiki uwarunkowań dziecka adoptowanego i możliwych form zaburzeń i trudności, jakich może w życiu doświadczyć, oraz form terapii dostosowanych do problemu kumuluje się, wychodzi poza strony pism psychiatrycznych, nierównomiernie przenika też do instytucji pomocowych, do kontekstów pozamedycznych. Terapia więzi, stylów przywiązania, takie diagnozy, jak RAD¹⁷ czy FAS¹⁸, zaczynają mieć wpływ na biografie osób adoptowanych, choć biografia Martyny nie została przez nie ukształtowana i ten fakt jest istotny dla kształtu potknięcia, którego doświadczała. Martyna stykała się raczej z wyobrażeniami o dziecku adoptowanym jako kimś, komu podarowało się życie na nowo, w związku z czym oczekuje się od niej wdzięczności. Spotyka się z rozumieniem jej zachowań jako pozbawionych biograficznego kontekstu zaburzeń neurobiologicznych, poznawczych. Dostępny dla rodziny jest język klasyfikacji psychiatrycznych, w którym takie kategorie diagnostyczne, jak ADHD czy zachowania opozycyjno-buntownicze nie są kojarzone z faktem adopcji inaczej niż jako obciążenie genetyczne. W toku licznych konsultacji z psychologami i psychiatrami wypracowane zostało pojęcie „problematicznego”, „zaburzonego” dziecka, a kategoria dziecka adoptowanego nie była zbyt często używana.

Fragment rozmowy

Badaczka: Mama cię wzięła do psychiatry?

Martyna: No, i ADHD.

B: Taką masz diagnozę?

¹⁷ Reaktywne zaburzenie przywiązania.

¹⁸ Alkoholowy zespół płodowy.

M: Yhy [pauza 6 sekund – przyp. A.W.-M.]. Ja to od siódmego roku życia, dlatego biorę psychotropy. A teraz mi jeszcze wyszło, że mogę mieć padaczkę, bo mam jakieś zmiany w mózgu.

(...)

B: Mhm. Czyli jak miałaś siedem lat to poszłaś pierwszy raz do psychiatry z mamą?

M: Jak miałam sześc. A od siódmego roku życia dopiero biorę leki.

(...)

B: Mówiłaś, że nie chciałaś brać leków?

M: No, dużo razy to mówiłam. W tamtym ośrodku wzięłam leki i zaczęłam je wyrzucać. Powiedziałam, że ja gówna nie będę brała, bo się źle po tym czuję.

B: Mhm.

M: Dużo razy tak było. No ale, co zrobić? Mówię psychiatrze, że ja nie będę brać tych leków i że w dupie to mam i żeby mi je odpisała, bo ja dostaję naganne za niebranie leków. A ona do mnie, że muszę brać leki, bo mam zmiany w mózgu. No ale jak biorę leki od siódmego roku życia, to dziwne, żebym nie miała zmian w mózgu. Skoro od takiego małego mnie trują lekami. I mówią, że narkotyki mi zaszkodzą?

Reifikacja i izolacja dziecka zaburzonego

Martyna i jej rodzice adopcyjni doświadczyli potknięcia w sytuacji, gdy dziecko adoptowane nie zaistniało jeszcze w pełni w praktykach opiekuńczych jako podmiot warty uwagi sam w sobie, taki, do którego przypisane są określone diagnozy, sposoby terapii. Przynajmniej nie zaistniało w zetknięciu z ekspertami, z którymi ta rodzina miała do czynienia. Stąd kolejne wizyty u specjalistów skupiały się na diagnozie ADHD i zaburzeń zachowania, a potem niedostosowania społecznego. We wszystkich dokumentach medycznych i psychologicznych, które dotyczyły Marty, a do których miałam wgląd dzięki uprzejmości rodziny, za zgodą dziewczyny, informacja o fakcie adopcji pojawiła się tylko raz i to bardzo zdawkowo – w jednej karcie szpitalnej.

Z karty informacyjnej leczenia szpitalnego

Dziewczyna lat 13 wychowanka MOS od lipca 2017 r. po nieudanej próbie powieszenia się na kablu. Hospitalizowana psychiatrycznie. Z wywiadu wiadomo, że sprawia problemy wychowawcze: jest agresywna wobec personelu w MOS i rodziców, w czasie przepustek dokonuje ucieczek z domu, spożywa alkohol, pali marihuanę, wynosi z domu wartościowe przedmioty, przebywa w środowisku zdemoralizowanym, nie uznaje autorytetu rodziców i kuratora, dokonuje samookaleczeń. Manipuluje otoczeniem, kłamie. Jest dzieckiem adoptowanym w 1 roku życia, brak danych nt. rozwoju wczesnodziecięcego. Uczennica klasy II gimnazjum w MOS, ma rok opóźnienia w edukacji z powodu wagarów. Przy

przyjęciu w kontakcie formalnym niechętnie nawiązuje rozmowę, zorientowana w pełni, nastroj obniżony, afekt depresyjny, bez cech psychozy.

Współcześnie nabierający na znaczeniu dyskurs zerwanych więzi i wczesno-dziecięcej traumy związanej z doświadczeniem separacji nie był dostępny dla szukających pomocy psychologicznej od okresu przedszkolnego rodziców Martyny. Zmagania tej rodziny zdominował dynamicznie rozwijający się wówczas w pedopsychiatrii język neurobiologii i praktyki farmakoterapii (por. Witeska-Młynarczyk 2018). W tym sensie ich doświadczenia mogą być inne niż doświadczenia osób adoptowanych w późniejszych latach i stanowią ciekawy punkt wyjścia dla późniejszych analiz. Wiedzę i technologie diagnostyczne rozpoznać należy bowiem jako warunkujące nowe rodzaje wymian, a zatem przywołujące do życia nowe wyobrażenia, artykulacje pragnień i sposoby bycia (Biehl, Moran-Thomas 2009: 269).

Od 2008 roku Martyna odwiedzała wraz z rodzicami (głównie z mamą) różnych specjalistów. Od piątego roku życia była pod opieką poradni psychologiczno-pedagogicznej. Odebrała konsultacje audio-psycho-fonologiczne w innym mieście, wielokrotnie była diagnozowana w poradniach psychologiczno-pedagogicznych, którym podlegały szkoły, do których uczęszczała. Przeszła ocenę procesów integracji sensorycznej pod kątem nadrucliwości, zaburzeń koncentracji uwagi, zaburzeń zachowania. W 2008 roku, w trakcie pobytu w szpitalu psychiatrycznym, zdiagnozowano u niej ADHD i współwystępujące zachowania opozycyjno-buntownicze, by w końcu określić ją jako zagrożoną „niedostosowaniem społecznym”. Martyna miała powtarzaną diagnostykę ADHD i zachowań opozycyjno-buntowniczych, postawiono jej diagnozę dysleksji. W tym czasie kilkakrotnie zmieniała środowisko szkolne. Musiała m.in. odejść ze szkoły prywatnej, w której czuła się dobrze, a gdzie rodzice innych uczniów nie chcieli „dzieci z orzeczeniami”¹⁹. W 2011 roku, gdy jedna ze szkół odmówiła wspierania dziecka w oparciu o dotychczasowe opinie (pedagog szkolna nie zgadzała się z diagnozą ADHD, ale też nie przedstawiła swojego rozpoznania), rodzice powtórzyli diagnozę ADHD i zaburzeń zachowania u specjalisty w Warszawie²⁰. Lekarz psychiatrii, niekwestionowany autorytet w tym obszarze, potwierdził diagnozę. W zaleceniach odniósł się do dawkowania i pór brania leku oraz polecił kontynuowanie dotychczasowych form terapii. Problemy jednak nie ustawały, a wręcz nasilały się. W 2015 roku zespół orzekający wydał decyzję o potrzebie kształcenia specjalnego z uwagi na zagrożenie niedostosowaniem społecznym – Martyna trafiła więc do ośrodka socjoterapeutycznego.

¹⁹ Sytuacje wykluczania uczniów z orzeczeniami nie są rzadkie w polskich szkołach (Witeska-Młynarczyk 2019).

²⁰ Praktyka konsultowania specjalistów zdrowia psychicznego poza miejscem zamieszkania, najczęściej w stolicy, potwierdza model centrum – peryferia (Witeska-Młynarczyk 2019).

Fragment orzeczenia

Zespół Orzekający rozpatrzył wniosek mamy w sprawie zakwalifikowania jej córki do kształcenia specjalnego z uwagi na zagrożenie niedostosowaniem społecznym. Do wniosku zostało dołączone zaświadczenie lekarskie oraz informacja ze szkoły. Martyna od początkowego okresu edukacji znajduje się pod opieką poradni z powodu przejawiania kłopotliwych zachowań. Kilkakrotnie zmieniła szkołę. Obecnie ma roczne opóźnienie w realizacji obowiązku szkolnego. Przejawia zachowania niedostosowane, które eskalują (niewywiązywanie się z obowiązku uczennicy, wagary, wulgaryzmy). Imponują jej osoby i zachowania niestosowne. Martyna znajduje się pod opieką kuratora.

Dziewczynka była objęta opieką specjalistów od wczesnego wieku. Matka skorzystała z bardzo wielu możliwych ścieżek prywatnej i państwowej opieki, stosowała się do zaleceń lekarzy, psychologów i pedagogów. W toku tych konsultacji i interwencji terapeutycznych rodzice otrzymali wyjaśnienie, które, za przedstawicielami nurtu *mad studies*, nazywam biologicznym redukcjonizmem (Breggin 2014; LeFrançois 2020). Oznacza ono biomedyczne czy biogenetyczne podejście do napięcia psychicznego, w ramach którego trudne myśli, zachowania czy emocje są rozumiane jako mające swoje źródła w biologii, mające biologiczne wytłumaczenie. Biologiczny redukcjonizm prowadzi do systemowego ignorowania innych źródeł napięć psychicznych w życiu młodych ludzi, takich jak: nadużycia, przemoc w szkole, powtarzające się doświadczenia wykluczenia, separacja od rodziny (rodziców, rodzeństwa) dokonywana w ramach systemu pomocy społecznej czy przemocowe doświadczenia instytucjonalizacji i hospitalizacji (LeFrançois 2020). Tematy te są ignorowane w papierach diagnostycznych, opiniach, nie są też celem polityk terapii.

W pierwszej opinii z poradni psychologicznej znajduję zdanie, które dobrze egzemplifikuje redukcjonizm biologiczny, ale też jest ważnym punktem wyjścia do rozważań na temat możliwości podjęcia przez zaangażowanych aktorów etycznych działań na styku psychiatryzacji praktykowanej w modelu redukcjonizmu biologicznego i systemu adopcji zamkniętej: „Objawy ADHD są uwarunkowane genetycznie, nie są winą dziecka nie zależą od jego woli. Nie są też winą rodziców i nauczycieli”.

Diagnoza neuropsychiatryczna ADHD ma zdejmować odpowiedzialność za zaburzenie z rodziców, pokazując, że coś dzieje się na poziomie biologii a nie wychowania, a także z dziecka – bo jego zachowania nie są intencjonalne. W licznych opracowaniach popularnonaukowych podkreśla się, że ADHD nie jest winą ani rodzica, ani dziecka (Witeska-Młynaczyk 2019: 119). Amerykańska socjolożka Linda Blum pokazuje, że to odciążenie jest dość pozorne (Blum 2015). Matki dalej są i czują się oceniane za to, jak funkcjonuje ich dziecko. Wypełniając swoją rolę, wchodzi w tryb ciągłego starania się, by zrozumieć i poprawić funkcjonowanie obciążonego dziecka, m.in. poprzez zaangażowanie w procesy diagnozy i terapii. Mama Martyny chętnie dzieli się dokumentami wyprodukowanymi

przez ekspertów. Znam takie teczki z wcześniejszych badań etnograficznych poświęconych dziecięcym doświadczeniom ADHD (Witeska-Młynarczyk 2019). Poświadczają one wysiłek, jakiego matka podjęła się w opiece nad dzieckiem. Matki adopcyjne są w tej samej pozycji co biologiczne, wchodząc w rolę „rodzica-superbohatera”, który nieustannie zabiega o dobrostan swojego dziecka, mówi w jego/jej interesie. Jest jednak jedna różnica w możliwym usytuowaniu rodzica adopcyjnego względem dyskursu neurobiologicznego, według którego „objawy ADHD są uwarunkowane genetycznie”. W tym wypadku dyskurs genów może stanowić podatny grunt do działań etycznych skupionych wokół atrybucji winy. Rzetelnie udokumentowane starania mamy Martyny pełnią m.in. funkcję odciążenia jej z odpowiedzialności za potknięcie. Realizują bardzo silnie zakorzoną w niej potrzebę wytłumaczenia, że potknięcie Martyny nie jest jej osobistą porażką, bo przecież była dobrą a nie złą matką, była matką nieustannie negocjującą dobrostan swojego dziecka, szukającą pomocy u najlepszych specjalistów. W tym kontekście stwierdzenie, że „objawy ADHD są uwarunkowane genetycznie” wprowadza do sytuacji potknięcia także figurę pierwszych rodziców, którzy, jako aktorzy wyobrażeń, obarczeni zostają winą za trudności, z którymi zmagają się dziewczynka i jej rodzina w kontekście nieskoordynowanych i raczej niewydolnych działań instytucji państwowych i prywatnych włączających się w życie dziecka z trudnościami. W sytuacji fizycznego braku pierwszych rodziców to Martyna bierze na siebie ciężar negocjowania miejsca genów w jej życiu. Próbuje rozstrzygnąć, co determinuje jej historię.

Psychiatryzacja

Timo Beeker i inni (2020), definiując psychiatryzację, wskazują na czynniki materialne (takie jak rozrost infrastruktury – placówek opieki psychiatrycznej, instytutów badawczych, działalność firm farmaceutycznych) oraz ideologiczne (takie jak dostępny język i wiedza, dzięki którym możliwe jest nazywanie i klasyfikacja pewnych stanów czy zachowań jako zaburzeń psychicznych). Autorzy tej definicji rozpoznają psychiatryzację jako proces ekspansji instytucji psychiatrii, kojarzonych z nią praktyk, wiedzy, którego konsekwencją jest np. wzrost diagnoz z obszaru zdrowia psychicznego, przenikanie psychonauki i wypracowanych na jej kanwie praktyk do coraz większej liczby obszarów życia codziennego, a także rozrost jej wpływu i znaczenia we współczesnych społeczeństwach. Psychiatryzacja wskazuje na splot praktyk i dyskursów psychiatrycznych, psychologicznych, pedagogicznych czy tych opartych na neuronaukach i ich rosnący wpływ na współczesne ludzkie doświadczenia. Badania etnograficzne pokazują, że zjawisko to, choć osadzone w sieciach transnarodowych przepływów, nabiera też cech swoistych w zależności od kontekstu kulturowego (zob. Witeska-Młynarczyk 2022a). Szeroko opisane są różnice pomiędzy procesami zachodzącymi w krajach globalnej Północy i Południa (Mills 2013; Logan, Karter 2022).

W ujęciu, które proponuję (Witeska-Młynarczyk 2019), psychiatryzacja to dużo więcej niż język czy konkretna praktyka mająca miejsce w gabinecie lekarskim. Proces ten rozumiem szerzej, jako splot infrastruktur oraz ideologii generujący szereg praktyk społecznych, które porządkują i ukierunkowują nasze życia, tworzą nową przestrzeń materialną i symboliczną, w której podejmujemy działania etyczne (Keane 2018). Psychiatryzacja sprzęga się z innymi zjawiskami (kultur terapii, rosnącej popularności neuronauk, ale też z np. politykami społecznymi oraz z takimi instytucjami jak adopcja), dokonując ekspansji na coraz to nowe tereny (Behagué 2008). Przenika do szkolnictwa, do życia rodzinnego, trafia do repertuaru tożsamościowego młodych ludzi, do systemu pomocy społecznej.

W historii, którą opowiadam, widać typowy dla psychiatryzacji ruch na zewnątrz, ekspansję na przestrzeń niemedyce oraz nachodzenie na siebie języka psychiatrii i biowładzy w praktykach biurokracji państwowej. Szczególnie interesuje mnie to, jakie podmiotowości mogą wyłonić się w wyniku działań złożonych procesów diagnostycznych zapośredniczonych przez biopolityczną biurokrację (Bech Risør, Nissen 2018)²¹, tj. ośrodki adopcyjne, poradnie psychologiczno-pedagogiczne, młodzieżowe ośrodki wychowawcze, szkoły (por. Witeska-Młynarczyk 2022a). Cały ten kompleks bierze czynny udział w elaboracjach dziecięcych podmiotowości, jednocześnie odmawiając im włączenia w procesy budowania znaczeń wokół własnych tożsamości. Kristiina Brunila i Lisbeth Lundahl (2020) argumentują, że polityki terapii reprezentują nową formę rządomyślności, ponieważ łączą sposoby konstytuowania indywidualnych podmiotowości ze sposobami funkcjonowania państwa, jego politykami, a tym samym wpływają na działania podejmowane przez jednostki.

Psychiatryzacja nie oznacza jedynie bycia pod wpływem oddziaływań praktyk psychiatrycznych (bycia diagnozowanym, leczonym). W pojęciu tym mieści się też zakres indywidualnej i kolektywnej sprawczości możliwy w ramach diagnozy i terapii – czy będzie to oznaczało domaganie się poważnego traktowania, możliwości definiowania własnego napięcia psychicznego i posiadania wpływu na rodzaje podejmowanych terapii czy wręcz możliwość sprzeciwienia się autorytetowi psychiatrii i wyrażenia potrzeby znalezienia innego wsparcia (Coppock 2020). W historii Martyny nie ma miejsca na jej głos. Porusza się ona w konstelacji, która wspiera niesprawiedliwości epistemiczne, tj. sytuację, w której niektórzy ludzie są uznawani za posiadających wiedzę i kompetentnych do jej wytwarzania, a inni (w szczególności nieletni, osoby z diagnozami psychiatrycznymi, niepełnosprawnościami, z nieuprzywilejowanych środowisk) nie (LeFrançois 2020). Jak wskazują przedstawiciele nurtu *mad studies*, psychiatryzacja może być rozumiana jako akt polityczny, który ma miejsce w inherentnie nierównych relacjach międzyludzkich i strukturalnych. Martyna – jako osoba adoptowana, niepełnoletnia, w końcu określona jako zaburzona – staje się w kontekście opisywanych praktyk

²¹ Przyglądając się kulturom diagnozy i patologizacji, Mette Bech Risør i Nina Nissen (2018: 12) nazywają obserwowane procesy biopolityczną biurokracją – podkreślając, że wiele podmiotów jest zaangażowanych w definiowanie i reakcje na diagnozy w tym technologie, przepisy, relacje władzy czy interakcje.

biopolitycznej biurokracji podmiotem szczególnie wrażliwym. Usytuowana w nierównych relacjach, postawiona w sytuacji sprzyjającej samoobwinianiu się za potknięcie podtrzymuje poczucie jego nieuchronności.

Obce pokrewieństwo

Brytyjska antropolożka Janet Carsten nazywa adopcję „obcym/nieoswojonym rodzajem pokrewieństwa” (ang. *unfamiliar kind of kinship*) (Carsten 2004) – sytuacją, kiedy niespokrewnieni ze sobą dorośli i dzieci, budując na swoich wyobrażeniach dotyczących tego, czym jest rodzina i miłość, praktykują rodzinne relacje. Ważnym czynnikiem jest tu także cielesność – pamięć ciała, jego predyspozycje (por. Schier 2009; 2020), szczególnie jeśli przyjąć, że trudne wczesnodziecięce doświadczenia nie mogą być konceptualizowane, ale zapisują się w dziecięcych ciałach na różne sposoby²². Kath Weston (1991: 105) uważa, że wszystkie formy pokrewieństwa są w pewnym sensie fikcją, bo wymagają tego, co Emil Durkheim nazywa „praktykowaniem pokrewieństwa” (ang. *kin work*) (za: Leinaweaver 2008: 3). Przyglądanie się adopcji pozwala wejrzeć w to, jak praktykuje się rodzinę, jak doświadcza się przynależności, jakie wyłaniają się z tych procesów podmiotowości (Leinaweaver 2008: 10). Współcześnie proces adopcji jest mocno zapośredniczony przez różne formy wiedzy, głównie eksperckiej, w tym przez działania tzw. psychotechnokratów (Howell 2006) – osób pracujących w instytucjach pomocowych, a korzystających w swojej pracy z wiedzy opartej na obszernym, dynamicznie zmieniającym się i bardzo niejednorodnym dorobku psychologii, psychiatrii, pedagogiki, neuronauki. W moim polu badawczym dyskurs krwi i genów był ważkim elementem praktykowania pokrewieństwa, tak jak korzystanie z dostępnej opieki psychologicznej i psychiatrycznej było częścią realizacji roli rodzicielskich i narzuconej dziecku tożsamości (tożsamości dziecka z określoną wrażliwością psychiczną, przynależną do określonego środowiska społecznego, dziecka, którym zaopiekowały się wiarygodne osoby). W biografii Martynty istotną rolę odegrał też brak adekwatnego wsparcia dla rodziny po adopcji, m.in. w kwestii informowania o rodzinie pochodzenia, a także budowanie oczekiwań względem zachowań dziecka, które są elementem kulturowych

²² Odwołuję się tu do tekstów pod redakcją Katarzyny Schier *Zapisać w ciele* (2009) oraz *Samotne ciało* (2020) i jej tezy, że doświadczenia interpersonalne zapisują się w naszych ciałach. W szczególności bliskie mi są jej zainteresowania związkiem różnych form zaburzonych relacji rodzinnych ze sposobem, w jaki przekładają się one na doświadczenia cielesności oraz z pojęciem „samotnego ciała”, którego nie będę tutaj rozwijać, a które w sposób szczegółowy opisane jest w książce pod tym samym tytułem. Schier pisze m.in., że „ze względu na specyfikę wzorca więzi psychicznej we wczesnym dzieciństwie, dziecko w bliskiej (w tym fizycznej) relacji ze swoim opiekunem tworzy własny, szczególnie sposób doświadczania ciała” (Schier 2020: 186). Trauma, która nie może być zapisana w umyśle, zostaje zapisana w ciele. Ale ciało dziecka tak doświadczonego nie ma zdolności bycia samemu, jest za to „osamotnione”, bo nie ma w swoim wnętrzu reprezentacji wystarczająco dobrego rodzica, „który może je uspokoić i wesprzeć, także na planie cielesnym” (Schier 2020: 201).

wyobrażeń na temat roli dziecka (w szczególności dziecka adoptowanego, któremu dano szansę na udane życie) i tego, jak powinna wyglądać rodzina.

Jessica Leinaweaver zwraca uwagę, że osoby adoptowane mogą w związku z kulturową dominacją biogenetycznej definicji rodziny doświadczać dysonansu przynależności. Janet Carsten pokazuje, jak dorośli adoptowani, którzy podjęli się poszukiwań pierwszych rodziców robili to, by „poznać, kim jestem”, „by wiedzieć, skąd jestem”. Jednocześnie osoby te podkreślały, że więzy krwi nie są w stanie wyprzeć wartości lat opieki, której praktyki wytworzyły więzi rodzinne z rodzinami adopcyjnymi (Carsten 2000: 691). Martyna wydaje się nie mieć dostępu do takich odpowiedzi. Widzę ją jako zanurzoną w dysonansie przynależności i trwającą w przewlekłym stanie napięcia co do własnej tożsamości, przynależności i niemiłości, którą odczuwa.

Jak argumentował Bronwyn Davies (2005), napięcia, które odczuwamy, oraz naszą chwiejność można próbować zrozumieć, przyglądając się dyskursom, z którymi wchodzimy w interakcje w toku codzienności. Istotny jest fakt, że dyskursy te same bywają ze sobą sprzeczne, tworząc skomplikowane warstwy przeciwstawnych znaczeń (np. jesteś naszym dzieckiem; jesteś dzieckiem adoptowanym; masz określone geny; oczekujemy od ciebie, że będziesz się zachowywać jak normalne dziecko; masz okazywać wdzięczność, tzn. kochać; twoje nienormalne zachowanie nie jest twoją winą, bo dzieje się na poziomie neurobiologicznym, a nie intencji; jesteś zagrożona niedostosowaniem społecznym, więc musimy umieścić cię w zakładzie zamkniętym, dopóki nie zrozumiesz, że źle robisz), które zapisują się w naszej cielesności. W gąszczu sprzecznych dyskursów nasze ciała nawigują, a manewry te czasem pełne są potknięć. Martyna, mówiąc o genach, wyraża lęk, że te coś w niej determinują, że psychiatrycznie zdiagnozowane problemy, z którymi właśnie się mierzy, „płyną w jej krwi”. Sugeruje też, że rodzice adopcyjni widzą w niej osobę genetycznie obciążoną. Dziewczyna działa w odpowiedzi na te głosy. Mam wrażenie, że Martyna szuka odpowiedzi na pytanie, czy tak faktycznie jest. Za Janis Jenkins nazywam jej poszukiwania zmaganiem epistemicznym²³ (Witeska-Młynarczyk 2018), które, widzę to wyraźnie, toczy się w kontekście niesprawiedliwości epistemicznych (LeFrançois 2020). Martyna krytykuje rozwiązania narzucone jej przez dorosłych, a jednocześnie szuka swoich form ekspresji cierpienia, które są częściowo autodestrukcyjne. Zmagają się ze stygmatem bycia adoptowaną (gorszą, naznaczoną złym genem, naszą-nienaszą), a jednocześnie porusza się w świecie pozornie otwartym na temat adopcji, ale faktycznie otwartość ta jest bardzo duszna i pełna napięć. Gdy odgarniemy warstwę ironii przepelniającą słowa Martyny otwierające ten tekst, zobaczymy też silną potrzebę wyjaśnień dotyczących faktu rozłączenia z pierwszą matką i chęć zrozumienia, kim ona jest, dlaczego podjęła decyzję

²³ Janis Jenkins zwraca uwagę, że jednym z najważniejszych wymiarów człowieczeństwa jest egzystencjalny proces walki, próba stworzenia sensów, poszukiwanie drogi, często w bardzo nieprzyjnym otoczeniu, czasem w krytycznych warunkach biedy, przemocy, niestabilności, nieadekwatnej opieki (Jenkins 2015).

o oddaniu córki. Potrzeba, która nie musi towarzyszyć każdej adoptowanej osobie, ale może się pojawić, szczególnie wtedy, gdy osoba ta wie bardzo niewiele na temat sytuacji przed adopcją, a relacje w rodzinie adopcyjnej są napięte.

Ten płacz został

Badaczka: A jak wygląda temat rodziny biologicznej? Poruszacie państwo ten temat?

Mama: No tu jest problem, tak? Bo, bo ja też jeździłam już po tym wszystkim do ośrodka adopcyjnego na jesieni zeszłego roku. No i też się dowiedziałam tylko na temat mamy informacje, że też w wieku takim właśnie Martyna zbuntowała się. Też poszła z domu. No jakoś tam skończyła szkołę, tak. Bo ona wyszła z domu jak miała lat szesnaście, no a urodziła Martynę jak miała lat dwadzieścia dwa.

B: Mhm. Czyli Martyna była oddana po porodzie przez nią świadomie, tak?

M: Czy świadomie? Trochę tam było jakoś też dziwnie, bo ona podpisała niby tą zgodę, a potem też jeszcze przychodziła do tego rodzinnego domu dziecka, tak?

B: Aha.

M: Także tu był problem, że nawet ta pani mówiła, że jest problem, tak? No bo Martyna strasznie płacze. No czuje tą biologiczną matkę, żeby ona się zdecydowała, że bierze to dziecko, tak?

B: Mhm.

M: Albo niech no nie przychodzi, no bo to dziecko wpada w jakąś wręcz histerię, tak?

T: Ten płacz został. Noc w noc płakała.

M: Myśmy jak Martynę wzięli to do szóstego czy siódmego roku życia to tutaj mieliśmy sajgon. Noc w noc płacz i co gorsza --

T: W pół do dwunastej w nocy.

M: W momencie kiedy dziecko płacze zwykle daje się przytulić, tak?

B: Mhm.

M: A tu był problem, że ona nie dała się przytulić. I problem z przytuleniem jest do dzisiaj.

B: Łączą to państwo z tymi sytuacjami pierwszych miesięcy życia? Czy --

M: Trudno powiedzieć, tak? Raczej ma jakieś zaszłości, o których nie wiemy, tak? No bo też nie ma informacji. No, znaczy nie ma informacji powiedzmy o spożywaniu alkoholu przez tą matkę, tak?

B: Mhm.

Matka Martyny odczuwa niedosyt informacji, które, jak sobie wyobraża, pomogłyby jej zrozumieć zachowania jej dziecka. Otwarcie opowiada też o tym, że zwracała się do ośrodka adopcyjnego z prośbą o dostęp do wiedzy na temat pierwszej rodziny.

Mama: No bo to się dowiedziałam, bo, bo poszłam i po prostu mówię ludzi ratujcie, tak? No bo każdy pyta czy coś wiemy na temat rodziny biologicznej, żeby założmy mieć jakąś odskocznnię, a nic nie wiemy. No ale w tych dokumentach też nic nie ma. Najgorsze, że nie ma też o ojcu żadnych informacji, tak? (...) więc nie wiemy co z tym ojcem, tak? Ona sama podejmowała decyzję. I nazwisko chyba jej miała nie ojca. Więc jakby tutaj no nie wiemy co to, kto to był i z czym to się je. Natomiast no biorąc pod uwagę, że potem mieliśmy też telefon z ośrodka adopcyjnego, że oni są zobowiązani nas powiadomić ponieważ ona się chce pozbyć znów dziecka (...).

Badaczka: Kiedy to było? Ile miała lat Martyna?

M: Też taka mała, chyba sześć czy siedem lat wtedy miała. Z tym że wyszło potem w rozmowie, że ojcem tego dziecka jest ktoś inny. Więc tak naprawdę to nie był taki zupełnie rodzony tylko przyrodni. No i nie zdecydowaliśmy się, tak?

(...) Martyna nic nie wie. No i tu jest problem, kiedy jej powiedzieć, tak? Czy teraz jak skończy osiemnaście lat czy lepiej żeby może nie wiedziała albo od tej swojej mamy się dowie. Trudno powiedzieć.

Tato: Pewno się dowie jak będzie ciekawa. Przesz ona czasami ma takie wypowiedzi, że nie chce jej znać. Ale u niej to się zmienia. Raz chce, raz nie chce.

B: Co wie o tej mamie?

T: Nic nie wie.

Katarzyna Schier tłumaczy, powołując się na Jamesa Pannebaker'a i Joshuę Smytha, że:

(...) trzymanie informacji lub emocji w tajemnicy wymaga wysiłku fizycznego, gdyż trzeba powstrzymywać się świadomie od mówienia i od określonych zachowań w kontakcie z innymi ludźmi. Im większy jest wysiłek wkładany w ukrywanie myśli i uczuć, tym większe obciążenie dla funkcjonowania organizmu, przede wszystkim w kontekście przedłużającego się stanu fizjologicznego stresu. Utrzymywanie tajemnic osłabia zdolność myślenia, gdyż nierozmawianie z innymi o trudnych doświadczeniach powoduje, że nie jest możliwe uporządkowanie ich w umyśle i nadanie im spójnej formy. Zdarzenia te mogą więc wyrażać się w formie niewerbalnej (...) (Schier 2018: 42).

W tej rozmowie rodzice Martyny wyrażają swoją niepewność i zagubienie. Z pewnością wielokrotnie mierzyli się z sytuacją wysiłku niemówienia. Jak zauważa Schier, jest to sytuacja przewlekła i obciążająca dla opiekunów. Cytat ten dobrze ilustruje też realia adopcji zamkniętej oraz to, że uświadomienie rodziców, by nie ukrywali przed dzieckiem faktu adopcji, jest niewystarczającym przygotowaniem do tego, co może zadziać się w sytuacji postadopcyjnej.

Kilka dni później ponownie rozmawiałam z Martyną. Pracowałyśmy z winietami – krótkimi, wymyślonymi opowieściami, do których moja rozmówczyni proszona była o komentarz. W jednej z nich rodzice adopcyjni zastanawiali się, czy adoptować całe rodzeństwo, w innej – czy powiedzieć o adopcji.

Martyna: No, trzeba mówić dzieciom, bo jak się nie powie to będą potem wściekłe. Ja, jeżeli bym się teraz dowiedziała, to bym powiedziała – kobieto ja cię nie znam. No awanturę pewnie bym odwalila, że co, że mi nie powiedziała i w ogóle. Wściekałabym się. By mi przeszło, ale bym się wściekała.

Twierdziła też, że nie wolno rozłączać rodzeństwa.

Martyna: Pamiętam. Mówiliśmy o tym, mówiłam, że nie powinni rozdzielać rodzeństwa.

Badaczka: Mhm.

M: Powinni ich trójkę wziąć, jeżeli już.

B: Tak.

M: Albo wybrać inne dziecko, które nie ma rodzeństwa.

B: Mówiłaś też bardzo ciekawą rzecz. Bo ja się zapytałam: co ona mogła zrobić w tej sytuacji?

M: Albo im na złość robić.

B: Mhm.

M: Albo normalnie, jak to...

B: Jakby chciała –

M: Jakby chciała, jakby nie chciała no to wiadomo, to trzeba denerwować.

Denerwować i robić na złość to strategie stosowane przez Martynę w sytuacjach, kiedy czuje się nieuczciwie czy niesprawiedliwie traktowana. Tak czuje się między innymi w interakcji z praktyką, wiedzą i technologią psychiatryczną, ale także, gdy staje się przedmiotem polityk izolacji, gdy ignoruje się jej podmiotowość i prawa.

W trakcie wywiadu ze mną Magda, opowiadając o dzieciach w systemie pieczy, wypowiedziała takie zdanie: „I tak sobie myślę, ile takich odrzuceń takich głębokich można w życiu znieść i jakie to powoduje rzeczywiście konsekwencje potem olbrzymie”.

Ośrodek

Z notatek terenowych

Magda oprowadza mnie po ośrodku, który usytuowany jest we wsi przy szosie będącej drogą krajową. Obszerny teren wokół budynku to spalona słońcem trawa, na którą dziewczyny nie mogą wychodzić bez nadzoru. Wchodzimy na piętro starego, komunistycznego budynku. Szklane drzwi zamykane na klucz, który jest w gestii dorosłych pracowników, prowadzą do korytarza, z którego rozchodzą się drzwi do pokoi dziewczyn. Wspólne przestrzenie wyglądają na bezosobowe. Drzwi do pokoi dziewczyn są ciągle otwarte.

Jest jedno miejsce w budynku przygotowane z namaszczeniem, widać w nim wyjątkowe staranie. To duża, doświetlona kaplica. Zamykana na klucz. Magda mówi, że dziewczyny chodzą na msze bardzo niechętnie. Niemniej ktoś wyobraża sobie, że w ich interesie jest praktykowanie wiary katolickiej, a piękno kaplicy, dbałość o nią, nie ma związku z brakiem dbałości o pół-prywatne przestrzenie młodych dziewczyn, jest natomiast wyrazem dbałości o rozwój duchowy młodych, zdemoralizowanych kobiet.

Po południu zostałam zaproszona przez Magdę na zupę. Kiedy weszliśmy na stolówkę, dziewczyny stały w rzędzie, na baczność. Kilka z nich meldowało „stan” wychowawcy. Tego popołudnia stan się zgadzał. „Spocznij, możecie iść jeść”.

Teraz na wspomnienia przestrzeni młodzieżowego ośrodka wychowawczego przepełnionego kulturą wzmożonej moralności, dyscypliny i nadzoru nakładają mi się słowa manifestu Stelli Akua Mensah i Stefanie Lyn Kaufman-Mthimkhulu zatytułowanego *Abolition Must Include Psychiatry*, który ukazał się w 2020 roku na portalu *Disability Visibility Project*. Myślę, jak niedostępna dla dziewczyn stojących na baczność w polskim ośrodku pozostaje narracja tych młodych aktywistek mieszkających w USA, które myślą o sobie mniej więcej tak:

Widzimy siebie jako osoby, które wiedzą, że ich napięcia psychiczne są wynikiem powtarzających się doświadczeń przemocy i cierpienia. Kiedy jesteśmy w kryzysie, chcemy spędzać formujący czas w otoczeniu kochających ludzi i przyjaznych przestrzeni. Chcemy móc leczyć własne traumy we własnym tempie. Opowiadamy się przeciwko patologizowaniu i przypisywaniu zła nieszkodliwym manifestacjom neuroróżnorodności. Nie znamy powodu, dla którego można byłoby właczać w ciało drugiego człowieka bez jego zgody leki psychiatryczne. I, co fundamentalne, wyobrażamy sobie, że najważniejsze jest, byśmy dbali o siebie nawzajem, bez paternalizacji i izolowania, bez nazywania przemocy opieką. Stres, jaki przeżywamy, nie jest wynikiem nierównowagi chemicznej w naszych mózgach. Jest to reakcja na czynniki zewnętrzne. Myślenie kategoriami nierównowagi chemicznej odwraca uwagę od powtarzalnych cykli przemocy, które tworzą warunki dla psychicznego cierpienia. Kultura izolacji i zamknięcia kładzie nacisk na fakt łamania przez nas „porządku” pomijając rzeczywistość przemocy i cierpienia, w których się poruszamy, a które mają formujący wpływ na dokonywane przez nas akty transgresji²⁴.

Gdy zapytałam Martynę, co można zrobić, żeby pomóc dziecku, o którym wszyscy myślą, że jest problematyczne, co wtedy powinno się zrobić, dziewczyna szybko odpowiada: „Na pewno nie wsadzać do jeszcze większej patologii, do ośrodka. Nie zamykać jak jakieś zwierzę w klatce”.

²⁴ Tłumaczenie własne na podstawie tekstu umieszczonego na portalu *Disability Visibility Project*. Tekst został przeze mnie skrócony i uproszczony.

Zamknięcie

Okoliczności, w których spotkałam Martynę – jej pobyt w zamkniętym ośrodku dla „trudnej młodzieży” (nie bez znaczenia jest to, że po raz kolejny wybrzmiewa tu słowo „zamknięte” – adopcja zamknięta, ośrodek zamknięty), wyraźnie unaczyniają sposób, w jaki dzieci i młodzież są w moim społeczeństwie uczone akceptować, wytrzymywać trudności, jaką pomoc otrzymują w toku budowania własnej biografii, w jaki sposób są traktowane ich potrzeby. Jako antropolożka przyglądam się cierpieniu dzieci i młodzieży, które nie mają wpływu na zinstytucjonalizowane sposoby porządkowania własnej biografii i które znalazły się w kryzysie²⁵. Adopcja zamknięta, tak jak jest praktykowana w Polsce, powinna być rozumiana jako celowa przerwa w perspektywie biograficznej dziecka. Przerwa ta jest interwencją polityczną, jest elementem polityk państwa. Jednocześnie brak refleksji na temat konsekwencji tego oddalenia i sposobu jego realizacji, braku celowanego wsparcia dla rodzin adopcyjnych i osób adoptowanych po adopcji, wymaga nagłośnienia i komentarza. W przypadku Martyny interwencje diagnostyczne i terapeutyczne skupione zostały na indywidualnych deficytach młodej osoby z pominięciem kontekstu biograficznego. Mogą więc być interpretowane jako element biowładzy (Foucault 2011) – sposobów zarządzania problemami społecznymi, które są sprowadzane do indywidualnych deficytów i wyjaławiane z kontekstu społecznego, tym samym odciążając państwo od odpowiedzialności, zwalniając z obowiązku wsparcia osób adoptowanych i ich rodzin przeżywających kryzysy, wręcz przenosząc na nich odpowiedzialność za spotkanie i proponując formy pomocy, które pogłębiają kryzys. Polityki terapii (realizowane w obszarach medycznych i pozamedycznych), z którymi Martyna stykała się w ciągu siedemnastu lat swojego życia, należy rozumieć w kontekście jej biografii jako czynnik jatrogenny.

Jak podkreślał niemiecki psychiatra Thomas Fuchs:

Psychiatria przyszłości powinna być psychiatrią ekologiczną, ujmującą zaburzenie psychiczne jako fenomen relacyjny oraz pacjenta jako istotę relacyjną. Dlatego też psychiatria przyszłości nie lokowałaby choroby psychicznej jako czegoś w „środku pacjenta”, lecz spoglądałaby na to, jak na cierpienie będące skutkiem zaburzeń, które negatywnie wpływają na jego relacje z innymi, którzy zawsze uczestniczą w tej sytuacji. Jest to takie spojrzenie na psychiatrię, w którym

²⁵ Jako autorka tekstu identyfikuję się z manifestem Vickie Coppock (2020) zawartym we wstępie do numeru „Global Studies of Childhood” poświęconemu zdrowiu psychicznemu dzieci i młodzieży. Promuje ona krytyczne badania opisujące, jak praktycy i osoby odpowiedzialne za planowanie polityk rozumieją, interpretują, nazywają i odpowiadają na stany napięć młodych ludzi. Postuluje zmianę perspektywy, tak by zobaczyć w dzieciach obywateli, a nie stany biomedyczne. W końcu zachęca ona do rozwijania interdyscyplinarnego podejścia do zdrowia psychicznego dzieci i młodzieży, w którym młodzi ludzie rozumiani są jako zróżnicowana populacja kreatywnych osób zdolnych do wyobrażania sobie i wcielania w życie strategii zarządzania swoimi stanami emocjonalnymi, pomimo strukturalnych i dyskursywnych ograniczeń wynikających z ich usytuowania w społeczeństwie.

optymalne leczenie, to leczenie ekologiczne, gdzie za podstawę leczenia służy cały system przestrzeni życiowej pacjenta. Zatem, to nie coś wewnątrz pacjenta jest w całości złe i ma być naprawione, ale choroba jest zjawiskiem rozszerzonym i musi być leczona ekologicznie (Fuchs 2020)²⁶.

Za Marią Liegghio (2020) rozpoznaję „wiedzę usytuowaną” pochodzącą od dzieci i młodzieży jako ważną, szczególnie w kontekście badania etnograficznego mającego na celu uważnienie perspektywy osób marginalizowanych. Głosy dzieci i młodzieży, jeśli w ogóle mają możliwość wybrzmieć, w hierarchii społecznej zajmują miejsce „wiedzy podporządkowanej” (Harwood 2006)²⁷. W sytuacji Martyny uderza może więc bardziej nie tyle brak pomocy skoncentrowanej na dziecku, bo mamy raczej do czynienia z nadmierną koncentracją na dziewczynie i „jej problemach”, ale brak myślenia o systemie, o specyfice doświadczenia rodziny adopcyjnej w Polsce, o braku zintegrowanego i spójnego systemu wsparcia, a także transparencji, jeśli chodzi o temat adopcji, pierwszej rodziny, tożsamości dziecka. W pułapce winy i odpowiedzialności za potknięcie uwięzieni zostają rodzice i prawie pełnoletnia młoda dziewczyna, a zaangażowani w pomoc eksperci z instytucji państwowych i prywatnych, zupełnie jak w litografii Mauritsa Cornelisa Eschera *Rysujące dłonie*, zamiast wywoływać pozytywną zmianę, ciężar ku podtrzymaniu porządku społecznego. Porządku, w którym osoby adoptowane doświadczają epistemicznej niesprawiedliwości, a prawa dzieci do budowania w sposób sprawczy własnej tożsamości są blokowane.

Literatura

- Akua Mensah, S., Kaufman-Mthimkhulu, S. (2020). *Abolition must include psychiatry*. Disability Visibility Project. https://disabilityvisibilityproject.com/2020/07/22/abolition-must-include-psychiatry/amp/?__twitter_impression=true&fbclid=IwAR1NDQqmU9hOTZK NvYsA0o2tqtqwEg3Y4UH5RnVwRTEcOck54CkRukQAfPk [dostęp: 26.08.2020].
- Bech Risør, M., Nissen, N. (2018). Configurations of diagnostic processes and practices: An introduction. W: N. Nissen, M. Bech Risør (eds.), *Diagnostic fluidity. Working with uncertainty and mutability* (s. 11-32). Tarragona: Publications URV.
- Beeker, T., Witeska-Młynarczyk, A., Meerman, S., Mills, C. (2020). Psychiatrization of, with and by children: Drawing a complex picture. *Global Studies of Childhood*, 10(1), 12-25.

²⁶ Podobne refleksje przedstawia Katarzyna Schier, która podkreśla, że „problem samotności psychicznej i fizycznej dziecka mógłby być dobrze dostrzeżony i nazwany, gdyby osoby zajmujące się pomaganiem uwzględniały w większym stopniu relacje rodzinne w refleksji nad mechanizmami zaburzeń psychicznych u dzieci”. Wskazuje ona za Van der Kolk (2018), że to „psychiatrzy i psychologowie mają trudność z uwzględnieniem perspektywy rodzinnej, czyli interpersonalnej w rozumieniu genezy zaburzeń” (Schier 2020: 204). Bardzo istotna jest też konkluzja Schier na temat konieczności uwzględnienia perspektywy międzypokoleniowej, która umożliwia zdystansowanie się od chęci oskarżania rodziców za problemy dzieci.

²⁷ Choć mam też świadomość różnicy pomiędzy codziennym i politycznym głosem i skomplikowaniem pojęcia sprawczości (Witeska-Młynarczyk 2020).

- Béhague, D. (2008). The domains of psychiatric practice: From centre to periphery. *Cultural Medical Psychiatry*, 32(2), 140–151.
- Biehl, J., McKay, R. (2012). Ethnography as a political critique. *Anthropological Quarterly*, 85(4), 1209–1228.
- Biehl, J., Moran-Thomas, A. (2009). Symptom: Subjectivities, social ills, technologies. *Annual Review of Anthropology*, 38, 267–288.
- Blum, L. (2015). *Raising Generation Rx: Mothering kids with invisible disabilities in an age of inequality*. New York: New York University Press.
- Boon, S. (2018). Belongings: Stumble. W: S. Boon, L. Butler, D. Jefferies (eds.), *Autoethnography and eminst theory at the water's edge: Unsettled islands* (s. 135–137). Cham: Palgrave MacMillan.
- Breggin, P. (2014). The rights of children and parents in regard to children receiving psychiatric diagnoses and drugs. *Children and Society*, 28, 231–241.
- Brunila, K., Lundahl, L. (eds.). (2020). *Youth on the move: Tendencies and tensions in youth policies and practices*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Carsten, J. (2004). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coppock, V. (2020). Psychiatrised childhoods. *Global Studies of Childhood*, 10, 3–11.
- Davies, B. (2005). The (im)possibility of intellectual work in neoliberal regimes. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 26(1), 1–14.
- Ellis, E., Bochner, A. (2016). *Evocative autoethnography: Writing lives and telling stories*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (2011). *Narodziny biopolityki*. Przeł. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gessen, M. (2020, 9 lutego). Judith Butler wants us to reshape our rage. *The New Yorker*. https://www.newyorker.com/culture/the-new-yorker-interview/judith-butler-wants-us-to-reshape-our-rage?mbid=social_facebook&utm_source=facebook&utm_brand=tny&utm_social-type=owned&utm_medium=social&fbclid=IwAR1zUj7ctFLJu42IHmtwgHP8i-ioX84GqBiqmrKTHUIZ6Bm_nNhxc7b263E [dostęp: 28.08.2020].
- Golightley, S. (2020). Troubling the “troubled teen” industry: Adult reflections on youth experiences of therapeutic boarding schools. *Global Studies of Childhood*, 10, 53–63.
- Harwood, V. (2006). *Diagnosing “disorderly” children: A critique of behaviour disorder discourses*. London: Routledge.
- Howell, S. (2006). *The kinning of foreigners: Transnational adoption in a global perspective*. New York: Berghahn Books.
- Jenkins, J. (2015). *Extraordinary conditions: Culture and experience in mental illness*. Oakland: University of California Press.
- Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10(3), 32–74.
- Keane, W. (2016). *Ethical life: Its natural and social histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Keane, W. (2018). Perspectives on affordances, or the anthropological real: The 2018 Daryll Forde Lecture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2), 27–38.
- LeFrançois, B. (2020). Psychiatrizing children. W: V. Cooper, N. Holford (eds.), *Exploring childhood and youth* (s. 177–190). London: Tylor & Francis.
- LeFrançois, B., Menzies, R., Reaume, G. (eds.). (2013). *Mad matters: A critical reader in Canadian mad studies*. Toronto: Canadian Scholars Press.

- Leinaweaver, J. (2018). Adoption (s. 1–16). W: F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez, R. Stasch (eds.), *The Cambridge encyclopedia of anthropology*. <http://doi.org/10.29164/18adopt>.
- Liegghio, M. (2020). Allyship and solidarity, not therapy, in child and youth mental health: Lessons from a participatory action research project with psychiatrized youth. *Global Studies of Childhood*, 10(1), 78–89.
- Logan, J., Karter, J. (2022). Psychiatrization of resistance: The co-option of consumer, survivor, and ex-patient movements in the Global South. *Frontiers in Sociology*. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2022.784390>.
- Mills, C. (2013). *Decolonizing global mental health: The psychiatrization of the majority of the world*. London: Routledge.
- Ochs, E., Kremer-Sadlik, T. (2007). Introduction: Morality as family practice. *Discourse and Society*, 18(1), 5–10.
- Rynkiewicz, J., Michalik, G., Wodziński, M. (2020). Wytrzymałość i skromność. Rozmowa z Thomasem Fuchsem. *Psychiatria*, 28(1). <http://www.psychiatraonline.pl/kwartalnik/?p=322> [dostęp: 28.08.2020].
- Schier, K. (2018). Formy pomocy niewidzialnym dzieciom, czyli tym, które doświadczyły odwrócenia ról w rodzinie. *Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, 17(4), 28–50.
- Schier, K. (red.). (2020). *Samotne ciało. Doświadczenie cielesności przez dzieci i ich rodziców*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Skiepko, M., Brągoszewska, J. (2009). Zaburzenia psychiczne u dzieci adoptowanych. *Psychiatria i Psychologia Kliniczna*, 9(3), 207–213.
- Weston, K. (1991). *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press.
- Witeska-Młynarczyk, A. (red.). (2018). *Antropologia psychiatrii dzieci i młodzieży. Wybór tekstów*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Witeska-Młynarczyk, A. (2019). *Dziecięce doświadczenia ADHD. Etnografia spornej jednostki diagnostycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Witeska-Młynarczyk, A. (2020). Can the children speak? Voice, children and an ADHD diagnosis in an ethnographic research. *Revue des Sciences Sociales*, 63, 46–57.
- Witeska-Młynarczyk, A. (2022a). Psychiatrization of adoption practices in contemporary Poland. *Frontiers in Sociology*. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2022.869593>.
- Witeska-Młynarczyk, A. (2022b). Kiedy doświadczenie opieki staje się opowieścią. W: Witeska-Młynarczyk, A., Maciejewska-Mroczek, E., Krawczak, A. (red.), *Dzieci z nie-miejsc. Kiedy doświadczenie staje się opowieścią* (s. 7–30). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wyatt, J., Adams, T. (eds.). (2014). *On (writing) families: Autoethnographies of presence and absence, love and loss*. Rotterdam: Sense.

SUMMARY

Stumble: Ethnographically about the psychiatrization of children and youth in the context of closed adoption in Poland

In the text, I look at the processes of psychiatrization as they unfold within social policies implemented in Poland. The presented ethnographic description focuses on the institution of adoption. I am telling the story of a young girl adopted as an infant. By creating an ethnographic commentary on the story, I raise the issues of epistemic inequalities, diagnostic cultures, biological reductionism and biopolitical bureaucracy. Methodologically,

my analysis is based on in-depth interviews with the adoptive parents, the adopted girl and the people taking care of her at the youth educational centre, as well as numerous diagnostic documents developed by experts co-creating the system of social care in Poland.

Keywords: adoption, psychiatrization, childhood, mental health, youth

MICHAŁ MOKRZAN 

Uniwersytet Wrocławski

Etnografia afektywnych poruszeń: coaching i neoliberalna psyche¹

Efekt parafrazy, neoliberalne dyscypliny psyche i cel analizy

Pod koniec książki *Neurotyczna osobowość naszych czasów* Karen Horney poszukuje odpowiedzi na pytanie, które wydaje się niezwykle intrygujące z punktu widzenia zarówno psychiatrii kulturowej, jak i antropologii psychologicznej: „czy nasza kultura nie charakteryzuje się (...) sprzecznościami, stanowiącymi podłoże typowych konfliktów neurotycznych?” (Horney 2004: 238). Zainspirowana studiami etnopsychologicznymi amerykańskiej szkoły kultury i osobowości (Benedict 1999; Mead 1986; Sapir 1978), współtwórczyni neopsychoanalizy przyjmuje perspektywę relatywizmu kulturowego i używa sformułowania „nasza kultura”, mając świadomość istnienia czasowo-przestrzennych ram zakreślających granice określonych porządków kulturowych. Odpowiadając twierdząco na powyżej przywołane pytanie, Horney wskazuje, że jedną z kluczowych sprzeczności uruchamiających procesy neurotyczne w bliskim jej kontekście kulturowym, jakim są Stany Zjednoczone lat 30. XX wieku, jest konflikt „między pozorną wolnością jednostki a rzeczywistym jej ograniczeniem” (Horney 2004: 239). Obserwację tę wspiera zdumiewająca ze względu na swą aktualność konstatacja:

¹ Przedstawione w artykule analizy powstały na podstawie badań finansowanych przez Narodowe Centrum Nauki w ramach grantu „Retoryczne konstruowanie neoliberalnych podmiotów. Antropologiczna analiza coachingu” (UMO-2014/15/D/HS3/00483).

Spółeczeństwo wmawia człowiekowi, że jest on wolnym i niezależnym panem swego życia; „wielka gra, jaką jest życie” stoi przed nim otworem i może on zdobyć wszystko, czego chce, jeśli wykaże wystarczającą sprawność i włoży w to odpowiedni wysiłek. W rzeczywistości jednak większość ludzi ma w tym zakresie ograniczone możliwości (Horney 2004: 239).

Diagnozę tę odnieść można także do naszego społeczeństwa. Badania nad współczesną formą kapitalizmu pozwalają bowiem dookreślić przywołane przez Horney społeczeństwo za pomocą przymiotnikowej formy terminu, który w ostatnich dwóch dekadach stał się niezwykle nośny w naukach społecznych. Mowa tu o neoliberalizmie (Songin-Mokrzan 2016: 214). Parafrazując wypowiedź Horney, można stwierdzić, że społeczeństwo neoliberalne – a w polskim kontekście można mówić o społeczeństwie neoliberalnego postsocjalizmu (Buchowski 2018) – cechuje wiara w to, że jednostki mogą być przedsiębiorcami samych siebie i mogą prowadzić swoje życie w obranym przez siebie kierunku, pod warunkiem że dokonają odpowiedniej inwestycji we własne zasoby i kompetencje (Binkley 2009: 62). Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim zauważają w tym kontekście, że „etyka indywidualnej samorealizacji (...), wybór, decydowanie, kształtowanie jednostki ludzkiej, która aspiruje do bycia twórcą własnego życia (...) jest najważniejszą cechą naszych czasów” (Beck, Beck-Gernsheim 2002). Należy jednak podkreślić, że w praktyce nie wszyscy w dobie neoliberalnego kapitalizmu – poza frakcjami klas uprzywilejowanych – mają możliwość zostania wolnymi i niezależnymi panami/paniami swego życia, co potwierdzają chociażby antropologiczne i socjologiczne analizy na temat długu publicznego i indywidualnego (Graeber 2018; Lazzarato 2012), penalizacji ubóstwa (Wacquant 2012) oraz prekaryzacji pracy (Hann, Parry 2018).

Co nader frapujące, przeświadczenie o tym, że jednostka jest kowalem swego losu reprodukowane jest w bliskiej Horney pod względem dyscyplinarnym psychologii pozytywnej, a także w tej współczesnej praktyce rozwoju osobistego wykorzystującej ustalenia Martina Seligmana (2004) i Daniela Golemana (2007), jaką jest profesjonalny coaching. Zgodnie z podejściem zaproponowanym przez Seligmana (2004) psychologia pozytywna porzuca forsowany przez tzw. negatywne nauki społeczne sposób rozumienia istoty ludzkiej jako biernej i reaktywnej. Seligman argumentuje, że w przeciwieństwie do psychoanalizy, która „rozpatrywała ludzi jako dręczonych od dziecka przez nierozwiązane konflikty wynikające z urazów dzieciństwa”, oraz psychologii społecznej traktującej „ludzi za bezradne ofiary ucisku kulturowego i ekonomicznego” (Seligman 2004: 20), psychologia pozytywna akcentuje fakt, że jednostka jest proaktywnym, odpowiedzialnym i przedsiębiorczym podmiotem (mającym wpływ na sytuację), który, wykorzystując własne pozytywne zasoby tzw. cnoty i siły charakteru (Peterson, Seligman 2004), może osiągnąć dobrostan psychiczny. W literaturze z zakresu psychologii pozytywnej istnieje także przekonanie, że osoba szczęśliwa może stać się panem/panią swego (kapitalistycznego) życia. Ten typ myślenia odnaleźć można w artykule Janusza Czapińskiego o wymownym tytule *Czy szczęście*

popłaca? Dobrostan psychiczny jako przyczyna pomysłowości życiowej. Czapiński twierdzi, że „szczęście sprzyjać może wyższym zarobkom poprzez wpływ na produktywność i na opinie przełożonych, od których zależy w dużej mierze awans zawodowy i finansowy pracownika” (Czapiński 2004: 244) oraz „jeśli pozytywne emocje zwiększają produktywność i dochody, to sztucznie wywołany wzrost nastroju powinien dawać podobne efekty” (Czapiński 2004: 245). Zastosowanie założeń psychologii pozytywnej odnajdujemy w profesjonalnym coachingu rozumianym jako niedyrektywna forma wsparcia, której zasadą jest to, „by ludzie pokonywali własne ograniczenia, więcej osiągali i, przede wszystkim, by ich wkład w samorozwój był również większy. [Coaching polega bowiem na – przyp. M.M.] nieustannym dążeniu do sukcesu, szczęścia i spełnienia” (Starr 2011: 9–10). Cele te jednostka może osiągnąć samodzielnie, jeśli wytrwale będzie podejmowała zaproponowane przez coacha zabiegi wokół siebie – taki typ argumentacji cechuje dyskursy teoretyków i praktyków coachingu (Canfield, Chee 2014: 51; Rogers 2010: 178).

Chcąc ująć w zrozumiałych ramach zjawisko szybkiego rozpowszechniania się założeń psychologii pozytywnej oraz praktyk coachingowych, warto odwołać się do rozpoznania studiów nad urządzaniem (Binkley 2014; Lordon 2012; Mokrzan 2021; Rose 1999). Studia te dostarczają bowiem dowodów na to, że psychologia pozytywna i coaching to materializacje neoliberalnego typu rządzenia aktorami społecznymi, który związany jest ściśle z kapitalistycznymi stosunkami społeczno-ekonomicznymi. Neoliberalna racjonalność, jak tłumaczy Michel Foucault (2011: 267–268), oparta jest na zasadzie ueconomicznienia relacji społecznych. Jest to forma urządzania (fr. *gouvernementalité*, ang. *governmentality*), na którą składają się techniki dominacji i techniki siebie, nakłaniająca jednostki do przeistoczenia się w przedsiębiorcze podmioty. Czyniąc użytek z ustaleń Nikolasa Rose’a (1999: 233–242), można uznać, że będąc neoliberalnymi dyscyplinami psyche, psychologia pozytywna i coaching mobilizują jednostki do tego, aby podejmowały one afektywną pracę nad sobą z wykorzystaniem technik psychologicznych w celu zdobycia i/lub poszerzenia form kapitału emocjonalnego (Mokrzan 2019a), które mogą przyczynić się do tworzenia efektywniejszej komunikacji interpersonalnej w kontekstach zawodowych i osobistych. Korzystając z usług neoliberalnych „ekspertów duszy” (Rose 1999: 11), jednostki uczą się wykorzystywać w życiu codziennym wiedzę psychologiczną, by wywierać wpływ na postawy i działania innych osób oraz po to, by osiągnąć dobrostan psychiczny. Zadaniem neoliberalnych dyscyplin psyche jest tworzenie produktywnych i odpowiedzialnych podmiotów, dla których, jak pisze Sam Binkley (2014: 17), „dobre samopoczucie dostarcza kategorii tożsamości, biograficznego miernika, przez który przemijające życie jest rejestrowane i interpretowane”. W neoliberalnych dyscyplinach psyche mamy zatem do czynienia z rządzeniem za pomocą szczęścia (Binkley 2014: 42). Szczęście okazuje się życiowym zasobem i efektem działań mentalnych, które jednostki samodzielnie wykonują na sobie. Zgodnie z retoryką neoliberalnej racjonalności szczęśliwe życie staje się możliwym do zrealizowania projektem. Jednakże w praktyce przeważająca część

społeczeństwa neoliberalnego – mowa tu o jednostkach i klasach nieuprzywilejowanych – „ma w tym zakresie ograniczone możliwości” (Horney 2004: 239).

Celem artykułu nie jest bynajmniej filozoficzne i naukowe uprawomocnianie neoliberalnych dyscyplin psyche. Chodzi raczej o to, by poddać je procesowi defamiliaryzacji z pozycji antropologii społeczno-kulturowej. W prezentowanym studium nacisk zostanie położony w szczególności na praktyki coachingowe, które były przedmiotem moich dociekań w trakcie badań etnograficznych, które prowadziłem wśród społeczności profesjonalnych coachów w Polsce oraz ich klientów: menedżerów, przedsiębiorców, nauczycieli akademickich. Badania terenowe oparte były na wywiadach częściowo ustrukturyzowanych, obserwacji uczestniczącej prowadzonej podczas warsztatów i konferencji z zakresu profesjonalnego coachingu oraz autoetnografii – osobiście bowiem wziąłem udział w procesie coachingowym w roli osoby coachowanej. Doświadczenie etnograficzne pozwala mi twierdzić, że z jednej strony praktyki coachingowe wyposażają jednostki w symboliczne, materialne i emocjonalne narzędzia do radzenia sobie ze społecznymi i osobistymi zagrożeniami związanymi z późnokapitalistycznymi warunkami życia. Z drugiej zaś, praktyki te są przestrzenią, w ramach której mamy do czynienia z cyrkulacją afektów i mocą pragnień wspierających kapitalistyczne reżimy produktywności i, co za tym idzie, wytwarzających neoliberalną psyche (neoliberalny typ podmiotowości). Coaching byłby narzędziem zarówno zaspokajającym potrzebę zyskania i/lub zwiększania pożądanych z punktu widzenia kapitalistycznych stosunków sił form kapitału emocjonalnego, jak i narzędziem tę potrzebę produkującym. Biorąc pod uwagę jedynie lapidarnie przywołaną tu diagnozę (szerzej na ten temat piszę w: Mokrzan 2019b), w artykule zmierzam do udzielenia odpowiedzi na następujące pytania: w jaki sposób uczestniczące w procesie coachingowym osoby rządzą sobą (konstruują, negocjują lub kontestują własne Ja) za pomocą afektywnych poruszeń? Na czym polega perswazyjny wymiar afektywnej pracy nad sobą podejmowanej przez osoby coachowane, której efektem jest upodmiotowienie i/lub uprzedmiotowienie na modłę neoliberalnej racjonalności? I wreszcie: jak manifestuje się w coachingu afektywno-retoryczny proces ucieleśniania neoliberalnego typu rządzenia? Odpowiedzi na te pytania formułuję na podstawie ustaleń teorii afektów (Lordon 2012; Richard, Rudnyckij 2009) oraz retorycznej teorii kultury (ang. *rhetoric culture theory*) (Strecker i in. 2015). Połączenie przywołanych perspektyw analitycznych posiada w moim przekonaniu duży potencjał poznawczy dla badań nad zdrowiem i dobrostanem psychicznym prowadzonych w ramach antropologii psychologicznej (Schwartz i in. 1992). Podejścia te, traktowane komplementarnie, dostarczają bowiem użytecznych narzędzi i pojęć do zrozumienia, manifestujących się także w coachingu oraz psychologii pozytywnej, zjawisk i procesów o charakterze psychologicznym, afektywnym i retorycznym, takich jak: wytwarzanie rozumienia siebie i otaczającego świata, wewnętrzna motywacja oraz rola uczuć i nastrojów w aktach samoidentyfikacji.

Mariaż teorii afektu z retoryczną teorią kultury

W artykule *Economies of Affect* Analiese Richard i Daromir Rudnyckij (2009: 61) wskazują, że proponowana przez nich teoria afektu różni się w kilku zasadniczych kwestiach od klasycznych antropologii emocji (Lutz, White 1986; Abu-Lughod, Lutz 1990) kładących nacisk na badanie tego, w jaki sposób wewnętrzne stany emocjonalne jednostek ujawniają się za pośrednictwem zewnętrznych ekspresji językowych oraz jak owe stany są rozumiane i doświadczane w kulturowo-społecznych kontekstach. Richard i Rudnyckij argumentują, że przyjmując perspektywę psychologicznego indywidualizmu, antropologiczne badania nad emocjami skupiały się przede wszystkim na analizie subiektywnego doświadczenia emocji, nie będąc w stanie wyjaśnić wzajemnych związków między tym doświadczeniem a porządkiem politycznym, ekonomicznym i społecznym, w którym zanurzone są jednostki, i który same reprodukują. Afekt, inaczej niż emocja, „sugeruje raczej relacje zachodzące między jednostkami niż doświadczenia, których doznają jednostki” (Richard, Rudnyckij 2009: 61). Antropologowie zauważają, że z punktu widzenia teorii afektu interesujące jest „nie tyle to, co strukturalizuje uczucie, ile raczej to, co uczucie strukturalizuje” (Richard, Rudnyckij 2009: 62). Akcentując takie kategorie analizy antropologicznej, jak intersubiektywność, relacyjność i przechodniość, Richard i Rudnyckij twierdzą, że „afekt ma kluczowe znaczenie dla wytwarzania podmiotów współczesnych politycznych przemian ekonomicznych” (Richard, Rudnyckij 2009: 62). Za pomocą tytułowej etykiety, tj. „ekonomie afektu” – inaczej niż Sarah Ahmed (2013), która używa sformułowania „ekonomie afektywne”, odwołując się do tradycji marksowskiej i psychoanalitycznej, by podkreślić, że emocje można traktować jak formy kapitału – Richard i Rudnyckij unaoczniają fakt, że afekt, będący w ich rozumieniu formą Foucaultowskiego prowadzenia prowadzeniem się (fr. *conduire des conduites*, ang. *conduct of conduct*), jest „mobilizowany do wytwarzania podmiotów w kontekście neoliberalnych przemian” (Richard, Rudnyckij 2009: 57). Przywołane rozpoznania teoretyczne badacze egzemplifikują, opierając się na badaniach etnograficznych prowadzonych wśród meksykańskich organizacji pozarządowych oraz islamskiego ruchu reformatorskiego w Indonezji. W obu przestrzeniach badawczych to afekty odpowiedzialne były za przekształcanie podmiotów na modłę neoliberalnej racjonalności.

Poznawczo owocne stanowisko w kwestii afektywnego procesu konstruowania neoliberalnej psyche zajmuje także Frédéric Lordon w książce *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*. Odwołując się do koncepcji zaproponowanych przez obu wymienionych w tytule książki filozofów, Lordon stawia przed sobą następujący cel. Stara się wyjaśnić to, co stanowi silnik strukturyzujący neoliberalną formę stosunków pracy. Połączenie teorii marksowskiej (akcentującej problem relacji między dominacją kapitalistyczną i procesem mobilizacji pracowników do angażowania się na rzecz neoliberalnego przedsiębiorstwa) ze Spinozjańską antropologią namiętności (posługującą się terminem *conatus* do opisanego ontologii ciała, umysłu i rzeczy) prowadzi Lordona do konstatacji,

że tym, co stanowi *primum mobile* napędzającą psychę pracowników są „afekty i moce pragnień” (Lordon 2012: 13). Tłumacząc zawilosci antropologii Barucha Spinozy, Lordon pisze, że:

Conatus (...) jest siłą istnienia. Można powiedzieć, że jest on fundamentalną energią, która zamieszkuje ciała i wprawia je w ruch. Conatus to zasada mobilizacji ciała. Istnieć znaczy działać, tj. rozwijać tę energię. (...) conatus to życie (...) to energia pożądania. Istnieć znaczy pożądać i w konsekwencji pobudzać się do działania – działania nakierowanego na przedmioty pożądania. Tak więc połączenie pożądania jako wysiłku mającego na celu trwanie oraz pożądania jako wprawiania ciała w ruch wyraża się syntetycznie w formule conatus (Lordon 2012: 19).

Istotne w tej koncepcji jest to, że z jednej strony przedmioty pragnienia są w stosunku do podmiotu pragnącego w pozycji zewnętrznej (są one mu proponowane lub wyznaczane przez kogoś lub coś innego), lecz z drugiej – to „moc conatusa obejmuje przedmioty i ustanawia je przedmiotami pragnienia. A owo obejmowanie jest w całości zdeterminowane grą afektów” (Lordon 2012: 36). Afekt w tej koncepcji rozumiany jest jako konsekwencja uczucia powstającego w chwili napotkania przez podmiot przedmiotów, które dzięki tej energii pragnienia, jaką jest conatus, stają się właściwymi przedmiotami pragnienia. Kwestię tę Lordon ujmuje w sposób następujący:

Pobudzenie (coś co przychodzi), afekt (przyjemny lub smutny skutek tego uczucia), ochota na zrobienia czegoś (posiadania, ucieczki, zniszczenia, ścigania, etc.). Życie pragnienia rozwija się na podstawie tego elementarnego schematu. Dokonuje się ono najczęściej przez grę pamięci i skojarzeń. Jako że pobudzenia i afekty pozostawiają mniej lub bardziej głębokie ślady, dawne radości i smutki zakazają nowe przedmioty uczynione w ten sposób przedmiotami pragnienia (Lordon 2012: 36–37).

Rozważania nad grą pragnień i cyrkulacją afektów Lordon wykorzystuje, aby wyjaśnić sposób działania neoliberalnego przedsiębiorstwa rozumianego zarówno w sensie wąskim – jako firma lub korporacja zatrudniająca pracowników, jak i szerokim – jako projekt polityczno-ekonomiczny wpływający na zachowania i postawy obywateli. Jak zmobilizować pracowników i jednostki do tego, aby radośnie, bez przymusu, same z siebie zaangażowali się na rzecz neoliberalnego projektu, a co za tym idzie – kapitału? Lordon twierdzi, że taka „mobilizacja polega na współliniowości: chodzi o to, by umieścić pragnienie zwerbowanych [pracowników – przyp. M.M.] na linii pragnienia panującego [kapitalisty – przyp. M.M.]” (Lordon 2012: 57). Pojmując kapitalizm nie tylko jako system ekonomiczny, lecz również jako proces wytwarzania pragnień, Lordon zauważa, że skuteczne wdrażanie neoliberalnego projektu współliniowości polega na produkowaniu u pracowników „pragnień szczęśliwej pracy (...), «spełnienia» i «samorealizacji»

w pracy i poprzez pracę” (Lordon 2012: 80); „chodzi o afekty nieprzechodnie i nie zwrócone na przedmioty zewnętrzne wobec czynności pracy najemnej (jak choćby dobra konsumpcyjne)” (Lordon 2012: 80). Zdaniem Lordona jednym z narzędzi osiągnięcia tego celu jest coaching. Przekształca on smutne afekty – związane z doświadczaniem pracy w kategoriach przymusu – w ich radosne odpowiedniki rodzące się wraz z myślą o pracy w kategoriach źródła osobistego spełnienia. Analizy Lordona korespondują zatem z rozpoznaniem Richarda i Rudnyckiego, wskazując, że afekty oraz moce pragnień odgrywają kluczową rolę w procesie wytwarzania neoliberalnej psyche.

Przywołane teorie afektu warto, w moim przekonaniu, uzupełnić o rozpoznania retorycznej teorii kultury, akcentującej fundamentalne znaczenie narzędzi retoryki w aktach perswazji, interpretacji świata oraz konstruowania przez aktorów społecznych własnej tożsamości. Potraktowanie retorycznej teorii kultury – w szczególności takich koncepcji, jak: wewnętrzna retoryka, etnografia retoryczna, an-trop-ologia (ang. *an-trope-ology*) – w kategoriach analitycznego suplementu w badaniach nad afektywnym wymiarem doświadczenia uzasadniam tym, że perspektywa ta pozwala precyzyjnie ustalić, że grze afektów podczas procesu produkcji neoliberalnej psyche towarzyszą także działania perswazyjne o charakterze zarówno dyskursywnym, jak i cielesnym. Mobilizowanie podmiotów do wydajniejszej pracy na rzecz neoliberalnego projektu wymaga czegoś, co można określić mianem afektywnej autoperswazji, czyli mechanizmu retorycznego, za pomocą którego jednostki, poddane procesowi przepływu afektów, same przekonują się do upodmiotowienia i/lub uprzedmiotowienia się na modłę neoliberalnej racjonalności. Myśl tę formułuję, odwołując się do koncepcji wewnętrznej retoryki (ang. *internal rhetoric*) zaproponowanej przez Jean Nienkamp (2009). Wewnętrzna retoryka to nazwa mechanizmu autoperswazyjnego, który polega na tym, że jednostka sama wywiera na siebie wpływ za pomocą strategii retorycznych. W przekonaniu Nienkamp na wewnętrzną retorykę składa się kontinuum form: od intencjonalnych aktów wpływania na swoje działania, postawy i uczucia do nieuświadamianych procesów autoperswazyjnych. Istotne w tej koncepcji jest to, że zadaniem wewnętrznej retoryki jest inkorporacja przez jednostkę zewnętrznych w stosunku do niej dyskursów, które nie tylko są aktami werbalnymi, lecz można je także rozumieć jako mentalne przedstawienia ideologii. Celem procesu inkorporacji jest ukonstytuowanie retorycznego Ja (Nienkamp 2009: 20–21), które w kontekście prowadzonych tu analiz można także nazwać neoliberalną psyche. Wykorzystując retoryczną teorię kultury, można zatem objaśnić to, w jaki dokładnie sposób podmiot zachęca się do zrobienia czegoś. Afekt, sam w sobie radosny albo smutny, choć kluczowy, nie wystarczy jeszcze, by wprawić ciało w ruch. W procesie tym pomocą służy metafora, którą Philip Wheelwright (1962) zdefiniował jako zmianę ruchu, podkreślając tym samym dynamiczny wymiar tego tropu. Podążając za tą definicją, James Fernandez (1977: 104) w ramach projektu, który określił mianem an-trop-ologii (ang. *an-trope-ology*), wskazał, że metafory, będące procesem „orzekania o nieokreślonym-niekompletnym podmiocie [ang. *inchoate subject* – przyp. M.M.] za pomocą znaku-obrazu [ang.

sign-image – przyp. M.M.]” (Fernandez 1974: 120), można podzielić na dwa typy: perswazyjne i performatywne. Te pierwsze, powodując ruch afektywny, przemieszczają jednostkę w przestrzeni symbolicznej. Te drugie natomiast skłaniają jednostkę do podjęcia określonych działań; dostarczając planu zachowania, przyczyniają się do transformacji jej życia. W opinii Fernandez’a „prawdziwie dobre etnografie są uwrażliwione na lokalne figury mowy, a w szczególności na królową z nich, metaforę” (Fernandez 1974: 119). W pełni podzielam ten pogląd, z tą tylko różnicą, że owe etnografie doprecyzowałbym za pomocą przymiotnika „retoryczne”. Gest ten ma oznaczać, że nie wszystkie „prawdziwie dobre etnografie” muszą koncentrować się na tropach retorycznych. Jest to bowiem wyróżnik etnografii mowy metaforycznej (Basso 1993) lub etnografii retorycznej (Hauser 2011: 169; Mokrzan 2021), która przedmiotem zainteresowania czyni praktyki retoryczne stosowane nie przez liderów politycznych, przywódców religijnych czy „ekspertów duszy”, lecz przez zanurzonych w kontekstach życia codziennego wyborców, wiernych czy *coachees*.

Zaprezentowane w tej części artykułu rozpoznania pozwalają, jak sądzę, rzucić więcej światła na pierwszy człon tytułu prezentowanego tekstu, tj. etnografia afektywnych poruszeń. Etykieta ta ma sugerować, że przedmiotem badania i opisu etnograficznego jest perswazyjny wymiar afektów cyrkulujących zarówno w przestrzeni coachingu, jak i w ramach kapitalistycznego krajobrazu. Dodatkowo etykieta ta wskazuje, że w procesie wytwarzania neoliberalnej psychy grze afektów, tak istotnej z punktu widzenia zwrotu afektywnego w humanistyce (Clough, Halley 2007), towarzyszy gra metafor. „Afektywne poruszenia” to zatem poetycka nazwa dla przesyconych specjalistycznym żargonem sformułowań: perswazyjny wymiar afektów i afektywna autoperswazja za pomocą metafor. Metafor, które, jak przypominają o tym John Bender i David E. Wellbery w tekście *Rhetoricality*, „puszczamy w ruch przy każdym zetknięciu ze światem” (Bender, Wellbery 1990: 26, za: Rusinek 2003: 39).

Afektywne poruszenia: proces konstruowania neoliberalnej psychy

Prowadzone przeze mnie badania etnograficzne wśród osób, które skorzystały z usług coachów, pozwalają mi twierdzić, że neoliberalny kapitalizm odpowiedzialny jest za generowanie i cyrkulację smutnych stanów afektywnych, a następnie wytwarza on instytucje eksperckie, takie jak profesjonalny coaching, które oferują jednostkom narzędzia przekształcania owych stanów w radosne zamienniki, co ostatecznie przyczynia się do wzmocnienia kapitalistycznych stosunków sił. W procesie tym mamy do czynienia z chiasmatyczną relacją: kapitalizm strukturalizuje afekty i afekty strukturalizują kapitalizm. To przejmujące poczucie niespełnienia, które odpowiada smutnym nastrojom afektywnym, o których pisze Lordon (2012), stanowi motywację do podjęcia przez osoby coachowane decyzji o udziale w procesie coachingowym. Moi rozmówcy korzystają z procesu coachingowego, ponieważ pragną zmienić sposób, w jaki

odczuwają samych siebie i świat, w którym żyją. Przystępują oni do procesu coachingowego z nastrojami, które chcą przekroczyć – żalem, przygnębieniem, zniechęceniem, frustracją, czymś, co określają mianem „utknięcia”. Owe nastroje powiązane są m.in. z: niskim poczuciem własnej wartości; odczuwaniem siebie jako osoby nieproduktywnej; brakiem pewności siebie; nieumiejętnością radzenia sobie z emocjami; zachwianiem równowagi między życiem prywatnym a życiem zawodowym; utratą kontroli nad zarządzaniem czasem; frustrującą relacją z pracodawcą i współpracownikami; nieodczuwaniem satysfakcji z wykonywanej pracy. Smutne nastroje afektywne wiążące się z kapitalistycznymi warunkami życia zachęcają jednostki do skorzystania z usług profesjonalnych coachów. Posiadają one zatem wymiar perswazyjny: nakłaniają i mobilizują moich rozmówców do podjęcia afektywnej pracy nad sobą w celu przekształcenia ich samych w podmioty „uszcześliwione na modłę neoliberalizmu”: produktywne, odpowiedzialne, odporne psychicznie, pewne siebie i gotowe do podejmowania kolejnych wyzwań zawodowych. Wymienione postawy i dyspozycje emocjonalno-kognitywne sumują się na kapitał emocjonalny, tę formę ucieleśnionego kapitału kulturowego, która staje się pożądanym zasobem z punktu widzenia obowiązującej we współczesnym kapitalizmie neoliberalnej racjonalności. Funkcja coachingu sprowadza się ostatecznie do przekształcania niechcianego Ja w nowe Ja, które to stanowi przedmiot pragnienia. Wykorzystując myśl Johna Cullena, można uznać, że proces coachingowy jest przestrzenią, w ramach której:

(...) jednostka zachęcana jest do podejmowania refleksji nad aktualnym znaczeniem swojego „Ja” oraz do bycia niezadowoloną lub zawiedzioną z obecnej kondycji i wprowadzania nowego typu praktyk, który uczyni ją szczęśliwszą, bardziej spełnioną i skuteczną: aby móc przejść od stanu ROZCZAROWANIA do stanu bycia SPEŁNIONĄ (Cullen 2009: 1239).

Przedmiot pragnienia, czyli stan bycia spełnioną, doświadczającą radosnych nastrojów afektywnych, motywuje z kolei jednostki do wydajniejszej pracy na rzecz neoliberalnego przedsiębiorstwa. Rację ma zatem Lordon (2012: 13), twierdząc, że to afekty i moce pragnień pozostają pierwszą przyczyną ruchu odpowiedzialną za wytwarzanie neoliberalnej psyche. Spostrzeżenie to nie wyczerpuje jednak sensu i funkcji afektywnych poruszeń.

Na czym bowiem dokładnie polega proces konstruowania neoliberalnej psyche? Jak produkuje się radosne nastroje afektywne w coachingu? Pomocą w udzieleniu odpowiedzi na te pytania służy etnografia retoryczna, dostarczająca dowodów na to, że istoty ludzkie tworzą własną tożsamość – świadomie bądź nieświadomie – za pomocą narzędzi retoryki. Proces wytwarzania neoliberalnego typu podmiotowości w coachingu przebiega za pośrednictwem środków retorycznych, które mają charakter poznawczy, afektywny i performatywny. Ich zastosowanie przez osobę coachowaną na samej sobie przyczynia się do: 1) wytworzenia pogłębionego rozumienia siebie, własnego sposobu myślenia i działania (jest to ta forma kapitału emocjonalnego, jaką jest samoświadomość);

2) wyrażenia i wywołania stanów afektywnych, których funkcją jest ucieleśnienie neoliberalnej racjonalności; 3) zmiany postawy oraz realizowania działań, które sumują się na takie formy kapitału emocjonalnego, pożądane z punktu widzenia współczesnych stosunków pracy, jak: odpowiedzialność, przedsiębiorczość, pewność siebie, poczucie własnej wartości. Zobrazujmy tę myśl, opierając się na diachronicznym modelu procesu coachingowego.

Będąc pod wpływem coacha (jego/jej pytań otwartych w stylu: *Jak się czujesz? Co chcesz w zamian? Jak chcesz się czuć? Jak to możesz osiągnąć?*), osoba coachowana używa w stosunku do samej siebie instrumentów perswazji, które posiadają silny ładunek uczuciowy. Afektywna praca nad sobą, czy też owa wewnętrzna retoryka, by użyć określenia Nienkamp, to proces intymny, rzadko zachodzący podczas sesji coachingowej, częściej w samotności: w domu, podczas spaceru etc., i wiąże się on początkowo z nagromadzeniem negatywnych stanów afektywnych, które pojawiają się wraz z powtórzeniem (podwojeniem) sformułowanych przez coacha podczas sesji pytań. Istotne jest tu inkorporowanie dyskursu Innego (coacha), uczynienie go dyskursem własnym. Bez tego procesu mechanizm „uszcześliwiania się na modłę neoliberalizmu” może się po prostu nie udać. To osoba coachowana musi sama na siebie wpłynąć w odpowiedni sposób. W obliczu zadanego sobie pytania o stan rozczarowania (*Jak ja się właściwie czuję?*) jednostka stara się uchwycić w zrozumiałe ramy własną psychę, tę, którą aktualnie odczuwa w kategoriach negatywnych. Owa psychę jest czymś, co za Fernandezem nazwałbym nieokreślonym podmiotem (ang. *inchoate subject*). Inicjując pracę poznawczo-afektywną nad swoim Ja, chcąc je dookreślić, wypełnić sensem, z pomocą przychodzą osobie coachowanej nacechowane smutkiem metafory. *Jestem planktonem, jestem łabędziem przymarzniętym do tafli jeziora, jestem zakurzonym pokojem* – to trzy metafory z terenu zaproponowane przez osoby coachowane, metafory, które nie tylko komunikują o smutnym afekcie, lecz również wzmagają jego siłę oddziaływania na jednostkę; *poruszają ją/nią*. Dwie pierwsze metafory wyrażają doświadczenie (rozumienie i odczuwanie) własnej psychy jako nieprzedsiębiorczej, nieproduktywnej i nieasertywnej. *Plankton* oznacza w tym przypadku bowiem istotę poddającą się biernie oceanicznym prądom; dryfuje on zgodnie z ich kierunkiem. Unieruchomiony *łabędź* natomiast, choć piękny, to nie wykorzystuje w pełni swojego potencjału: nie może wzbić się w powietrze. Obie metafory są stosowane przez osoby coachowane w odniesieniu do kontekstów zawodowych. Podobnie jak metafora zakurzonego pokoju. Kurz, jako rzecz niechciana, kojarzony jest z zadaniami zawodowymi, których wykonanie, choć obligatoryjne, nie przynosi korzyści jednostce, odciągając ją tym samym od realizowania celów istotnych dla osiągnięcia przez nią awansu zawodowego. Co niezwykle ważne, mówienie o własnej psychę za pomocą znaku-obrazu planktonu, unieruchomionego łabędzia i zakurzonego pokoju, przyjmuje tu formę samooskarżenia. Z punktu widzenia neoliberalnej racjonalności postawy bycia nieproduktywnym i nieasertywnym traktowane są bowiem jako niepożądane. Tak też postrzega je jednostka, winiąc się za to, że jej sposób bycia sobą można opisać za pomocą tychże postaw. Oczywiście, rzeczywisty

winowajca ukrywa się gdzie indziej – a jest nim kapitalistyczny stosunek pracy, w który uwikłana jest jednostka. Nie zmienia to jednak faktu, że osoba coachowana, będąc na początkowym etapie afektywnej pracy nad sobą, odpowiadając sobie na pierwsze pytanie: *Jak ja się właściwie czuję?*, używa konkretnego trybu retorycznego, nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy. Jest to rodzaj retoryczny sądowy – *genus iudicale*. Za pomocą smutnie nacechowanych metafor atakuje ona samą siebie, wytyka sobie wady i przewinienia, zwiększając niejednokrotnie, i tak już wysoki, poziom niezadowolenia z siebie. Czyni to do czasu, aż będzie gotowa, by skonfrontować się z kolejnymi pytaniami otwartymi: *Co chcę w zamian? Jak chcę się czuć?* Pytania te odgrywają kluczową rolę w procesie ucieleśniania przez jednostkę neoliberalnej racjonalności. Mają one siłę afektywnej autoperswazji. Stanowią przykład tego, co retoryczna teoria kultury określa mianem *ad agendum*: namowy do czynu i zmiany postawy (Mokrzan 2021). W pytaniach tych zawarta jest sugestia, że wyjściowy stan rozczarowania jest możliwy do przezwyciężenia. Szczęście jest przecież projektem do wykonania. Fantazja ta splata się z afektem nadziei i popycha (motywuje) osobę coachowaną do wytwarzania wizji przyszłości, wizji bycia osobą szczęśliwą. Projektowanie pożądanego Ja wymaga uruchomienia tej funkcji wyobraźni, jaką jest wizualizacja. Na tym etapie afektywnej pracy nad sobą osoba coachowana stara się dookreślić to, co jeszcze nieznanne – pożądanego Ja. Robi to znów za pomocą metafor. Moja rozmówczyni, która na początku procesu coachingowego doświadczała siebie w kategoriach *planktonu*, teraz zaczyna mówić o sobie: *Jestem samotną orką*. Unieruchomiony *tabędź* myśli o sobie: *Jestem czarną panterą*. Natomiast *zakurzony pokój* wreszcie stał się *czystszy*. Przywołane metafory można określić za Fernandezem mianem metafor perswazyjnych – wywołując afektywny ruch, przenoszą one jednostkę do waloryzowanej pozytywnie przestrzeni symbolicznej. *Samotna orka, czarna pantera* – metafory pożądanego psyche konotują takie postawy, właściwe dla neoliberalnej racjonalności, jak: proaktywność, sprawczość, przedsiębiorczość, produktywność, asertywność. A co właściwie oznacza doświadczanie własnej psyche jako *czystszej*? Czystszy pokój to nie to samo co pokój całkowicie wysprzątny; kurz ma wszakże to do siebie, że trudno pozbyć się go raz na zawsze. Dlatego też metafora czystszej pokój oznacza osobę bardziej zorganizowaną; potrafiącą efektywniej rządzić sobą, czasem i przydzielonymi zadaniami, by móc skupić się na tym, co dla niej (i zatrudniającej ją instytucji) najważniejsze. Co oczywiste, wizualizacja pożądanego psyche nie oznacza jeszcze jej urzeczywistnienia. Jednakże metafory perswazyjne mają tu także wymiar performatywny: zachęcają one do formułowania konkretnych odpowiedzi na ostatnie z kluczowych pytań otwartych, jakie osoba coachowana musi sobie zadać: *Jak mogę osiągnąć pożądanego Ja?* Metaforyczne wizje pożądanego psyche, wywołując ruch afektywny, „implikują performens” (Fernandez 1977: 104). Mają one siłę wprawiania ciała w ruch. Na podstawie metafor performatywnych osoby coachowane zaczynają podejmować konkretne działania (tj. stosują w życiu codziennym wyniesione z coachingu narzędzia, podejmują wyzwania zawodowe, same motywują się do przyjmowania określonych postaw), które mają

przybliżyć je do osiągnięcia definiowanego w ramach neoliberalnej racjonalności pożądanego Ja. Wszakże celem coachingu jest dążenie „do sukcesu, szczęścia i spełnienia” (Starr 2011: 10).

Zakończenie: splot afektu, mocy pragnień i wewnętrznej retoryki

Jaki jest zatem efekt afektywnych poruszeń? Proponowana w tym artykule antropologia dobrostanu psychicznego pozwala stwierdzić, że to transformacje metaforyczne (przejście od smutnych metafor niepożądanego psyche do zabarwionych radosnymi nastrojami afektywnymi perswazyjnych i performatywnych metafor pożądanego psyche), z którymi mamy do czynienia w aktach autoperswazji, spełniają kluczową rolę w wytwarzaniu neoliberalnego typu podmiotowości. Ten retoryczny mechanizm afektywnej transformacji Ja (od planktonu do samotnej orki, od unieruchomionego łabędzia do czarnej pantery, od zakurzonego pokoju do jego czystszej wersji) odpowiedzialny jest za możliwość realizowania podstawowego celu coachingu; celu, który – co niezwykle intrygujące – w ten sam sposób definiowany jest zarówno przez teoretyków i praktyków coachingu, jak i jego krytyków pokroju Lordona. W książce *Coaching biznesowy* Anne Scoular zauważa bowiem, że coaching polega na umożliwieniu jednostce (np. pracownikowi zatrudnionemu w korporacji lub nauczycielowi akademickiemu) przejście „z pozycji: «Czy naprawdę muszę?» na pozycję «O rety, tak bardzo chcę!»” (Scoular 2014: 210). Tę drugą pozycję Lordon określa za pomocą metafory samochodu, twierdząc, że „wytworzenie pracowniczych samochodów, tzn. pracowników, którzy sami pobudzają się do działania na rzecz organizacji kapitalistycznej, jest bez wątpienia największym sukcesem neoliberalnego projektu współliniowości. Bo «sami z siebie» oznacza tu przede wszystkim bez przymusu” (Lordon 2012: 82). Przedstawione w prezentowanym artykule analizy oparte na etnografii retorycznej wskazują, że przejście z pozycji „muszę” na pozycję „chcę”, skutkujące właściwie wytworzeniem neoliberalnego psyche (akceptującej kapitalistyczne reżimy bycia osobą przedsiębiorczą, produktywną, pewną siebie, asertywną), odbywa się za sprawą afektywnych poruszeń. Wprawianie ciał w ruch to zatem sekret nie samego afektu, lecz splotu afektu, mocy pragnień i wewnętrznej retoryki. Badania nad zdrowiem i dobrostanem psychicznym prowadzone w ramach antropologii psychologicznej powinny uwzględnić owo rozpoznanie.

Literatura

- Abu-Lughod, L., Lutz, C. (1990). Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. W: C. Lutz, L. Abu-Lughod (eds.), *Language and the politics of emotion* (s. 1-23). Cambridge: University Press.
- Ahmed, S. (2013). Ekonomie afektywne. Przeł. M. Glosowicz. *Opcje*, 2, 16-23.

- Basso, K. (1993). „Słowa mądrości” w dialekcie zachodnich Apaczów: metafora a teoria semantyczna. Przeł. W. Kubiński. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna* (s. 213–243). Warszawa: Instytut Kultury.
- Bender, J., Wellbery, D. (1990). Rhetorality: on the modernist return of rhetoric. W: J. Bender, D. Wellbery (eds.), *The ends of rhetoric: History, theory, practice* (s. 3–39). Stanford: Stanford University Press.
- Benedict, R. (1999). *Wzory kultury*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Binkley, S. (2009). The work of neoliberal governmentality: Temporality and ethical substance in the Tale of Two Dads. *Foucault Studies*, 6, 60–78.
- Binkley, S. (2014). *Happiness as enterprise: An essay on neoliberal life*. New York: State University of New York Press.
- Buchowski, M. (2018). *Czyściec. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Canfield, J., Chee, P. (2014). *Coaching dla zwycięzców. Sprawdzone techniki urzeczywistniania marzeń i osiągania trudnych celów*. Przeł. B. Józwiak. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Clough, P.T., Halley, J. (eds.). (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Durham: Duke University Press.
- Cullen, J. (2009). How to sell your soul and still get into heaven: Steven Covey’s epiphany-inducing technology of effective selfhood. *Human Relations*, 62(8), 1231–1254.
- Czapiński, J. (2004). Czy szczęście popłaca? Dobrostan psychiczny jako przyczyna pomyślności życiowej. W: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka* (s. 235–254). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fernandez, J. (1974). The mission of metaphor in expressive culture. *Current Anthropology*, 15(2), 119–145.
- Fernandez, J. (1977). The performance of ritual metaphors. W: J.D. Sapir, J.C. Crocker (eds.), *The social use of metaphor: Essays on the anthropology of rhetoric* (s. 100–131). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Foucault, M. (2011). *Narodziny biopolityki. Wykłady w College de France 1978–1979*. Przeł. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goleman, D. (2007). *Inteligencja emocjonalna*. Przeł. A. Jankowski. Poznań: Media Rodzina.
- Graeber, D. (2018). *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*. Przeł. B. Kuźniarz. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Hann, C., Parry J. (eds.). (2018). *Industrial labor on the margins of capitalism: Precarity, class, and the neoliberal subject*. New York: Berghahn Books.
- Hauser, G. (2011). Attending the vernacular: A plea for an ethnographical rhetoric. W: C. Meyer, F. Girke (eds.), *The rhetorical emergence of culture* (s. 157–172). New York: Berghahn Books.
- Horney, K. (2004). *Neurotyczna osobowość naszych czasów*. Przeł. H. Grzegołowska. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Lazzarato, M. (2012). *The making of the indebted man: an essay on the neoliberal condition*. Przeł. J. Jordan. Los Angeles: Semiotext(e).
- Lordon, F. (2012). *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*. Przeł. M. Kozłowski, M. Kowalska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Lutz, C., White, G. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405–436.
- Mead, M. (1986). *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*. Przeł. E. Życieńska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Mokrzan, M. (2019a). Emotional capital as neoliberal strategy of identity: Coaching upper middle class subjectivities in Poland. *Český lid/Czech Ethnological Journal*, 106(2), 205–228.
- Mokrzan, M. (2019b). *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urzędowania*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Mokrzan, M. (2021). Inducement to action and change in attitude: Coaching in the light of rhetorical anthropology. W: J. Abbink, S. LaTosky (eds.), *Rhetoric in social relations. Dialectics of bonding and contestation* (s. 310–334). Oxford: Berghahn Books.
- Nienkamp, J. (2009). Internal rhetoric: Constituting selves in diaries and beyond. W: M. Carrithers (ed.), *Culture, rhetoric and vicissitudes of life* (s. 18–33). Oxford: Berghahn Books.
- Peterson, C., Seligman, M. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford: Oxford University Press.
- Richard, A., Rudnykyj, D. (2009). Economies of affect. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 57–77.
- Rogers, J. (2010). *Coaching. Podstawy umiejętności*. Przeł. K. Konarowska, D. Porązka. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Rose, N. (1999). *Governing the soul: The shaping of the private self*. London: Free Association Book.
- Rusinek, M. (2003). *Między retoryką a retorycznością*. Kraków: Universitas.
- Sapir, E. (1978). *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. Przeł. B. Stanosz, R. Zimand. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Schwartz, T., White G., Lutz, C. (eds.). (1992). *New directions in psychological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scoular, A. (2014). *Coaching biznesowy*. Przeł. M. Nosorowska. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Seligman, M. (2004). Psychologia pozytywna. Przeł. J. Radzicki. W: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka* (s. 18–32). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Songin-Mokrzan, M. (2016). Etnografia Specjalnej Strefy Ekonomicznej jako przyczynek do antropologii faktycznie istniejącego neoliberalizmu. W: W.J. Burszta, P. Jezierski, M. Rauszer (red.), *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu* (s. 209–234). Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Starr, J. (2011). *Podręcznik coachingu. Sprawdzone techniki treningu personalnego*. Przeł. A. Trzcicka. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business.
- Strecker I., Tyler S., Meyer C. (2015). Retoryka-Kultura. Szkic projektu badawczego na temat związków retoryki i kultury. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 1(22), 91–106.
- Wacquant, L. (2012) Trzy kroki w stronę historycznej antropologii faktycznie istniejącego neoliberalizmu. *Praktyka Teoretyczna*, 5, 129–151.
- Wheelwright, P. (1962). *Symbolism*. Bloomington: Indiana University Press.

SUMMARY

An ethnography of affective movements: coaching and neoliberal psyche

The article seeks to defamiliarize coaching practices based on the premises of positive psychology that were the focus of the author's inquiry during ethnographic research among the Polish community of professional coaches and their clients: managers, entrepreneurs

and university teachers. The author argues that coaching practices equip individuals with tools to cope with the social and personal risks associated with living conditions of late-capitalism. These practices are also a space within which we face the circulation of affects and the power of desires that support capitalist regimes of productivity and, consequently, produce a neoliberal psyche (neoliberal type of subjectivity). In this paper, the author aims to answer the following questions: how do people participating in a coaching process govern themselves (construct, negotiate or contest their own self) by means of affective movements? What is the persuasive dimension of the affective work on self undertaken by coachees that results in subjectification and/or objectification along the lines of neoliberal rationality? And finally: how is the affective-rhetorical process of embodying the neoliberal type of governance manifested in coaching? The answers to these questions have been developed based on the findings of affect theory and rhetoric culture theory.

Keywords: affect theory, rhetoric culture theory, coaching, positive psychology, anthropology of well-being, neoliberal psyche

MAŁGORZATA WOSIŃSKA 

Uniwersytet Warszawski

Doświadczenie traumatyczne w Rwandzie

Spotkanie z Matką E.

E ma drobną budowę ciała. Nie jest wysoki, porusza się szybko i zwinnie. Jak tancerz. Często się uśmiecha. Jest bardzo pomocny. Nigdy nie widziałam, żeby był zmęczony. Nawet po wielu godzinach jazdy. Obserwuje mnie uważnie. Kiedy zasypiam w samochodzie – ścisza muzykę. Kiedy widzi, że potrzebuje prywatności – oddala się. Pojawia się nagle i we właściwym momencie. Jest trochę jak duch. Rząd rwandyjski przydziela mi E. jako „opiekuna” w trudniejszym terenie. Jest moim kierowcą i gwarantem bezpieczeństwa. Wiem, że nosi ze sobą broń. Czuję się przy nim bezpiecznie, ale nie ma między nami wypowiedzianej zażyłości. E. jest „prawdziwym” żołnierzem Tutsi. Wychowankiem RPF. Jest skryty. Podobno armia Kagame znalazła E. „na drodze” – gdy szedł w 1994 roku z Ugandy w stronę Kigali. Był wtedy dzieckiem. A także – jak zasugerował mi pracownik CNLG – sierotą. Armia RPF przygarnęła E. i wyszkoliła. Ile miał lat, gdy zaczął walczyć? Dziesięć, dwanaście? Nigdy nie rozmawialiśmy o przeszłości. Aż do stycznia 2014 roku, kiedy pojechaliśmy z E. w kierunku granicy z Demokratyczną Republiką Konga.

Tamtego dnia, kilkanaście kilometrów przed miejscowością Kibuye, E. wykonuje telefon. Pyta, czy możemy na chwilę się zatrzymać. Jest z kimś umówiony. Zatrzymujemy się na poboczu drogi. E. obserwuje wzgórze przez szybę samochodu. Po chwili, na stromym zboczu pojawia się postać. „To moja matka [mama]” – mówi. Patrzę na niego ze zdziwieniem. Staram się dobrze i łagodnie

ułożyć kolejne zdanie: „Myślałam, że *mama* nie przeżyła. Nie mówiłeś wcześniej... że masz rodzinę”. Wychodzimy z samochodu, E. podbiega do matki. W charakterystyczny, rwandyjski sposób dotykają się nad głowami dłońmi. Pomaga jej przejść przez rów i podchodzą do samochodu. Matka E. jest bardzo drobna. Wygląda jak starszuszka. Podpiera się kijem, ma bose stopy. Na ciało ma narzucone tradycyjne okrycie. Jest biedna – myślę. Witamy się. E. tłumaczy, bo matka mówi tylko w kinyarwanda. Mówię: „Cieszę się, że mogę cię poznać, jestem dumna z twojego syna”. Matka śmieje się i znów chwyta E. za rękę. Zaczynam rozumieć, że widują się rzadko, a to spotkanie jest dla nich przyjemnością. E. spogląda na mnie: „Wiem, że musimy już jechać, chciałem ci ją tylko pokazać”. Kręcę głową... Przecież nie musimy się nigdzie spieszyć. Ale E. zdaje się spieszyć. Patrzę na kolor skóry jego matki, na kruchość jej ciała i zastanawiam się, czy nie choruje. Proponuję, że zostawię *mama* chociaż 1000 franków rwandyjskich na leki albo na mięso. E. macha ręką – nie ma takiej potrzeby. Tłumaczy, że matka nie potrzebuje wiele od życia. Od lat mieszka na wsi. Ma jednak inną prośbę: „Może zrobisz nam zdjęcie? Tym dobrym aparatem, a nie komórką”.

Wyciągam z samochodu aparat. Obydwoje ustawiają się do zdjęcia. Matka się uśmiecha, widzę jej połamane zęby. E. też się uśmiecha. Robię jedno zdjęcie. I wtedy matka E. ściąga z siebie okrycie. Stoi do połowy naga, w pełnym słońcu, przy asfaltowej drodze. „Zobacz – mówi E. z przejęciem, ale i pewnego rodzaju dumą – zobacz jak *mama* była maczetowana. Całe ciało ma pocięte”. Stoje w bezruchu. Odkładam aparat na ziemię. Matka rozmawia z E. jak gdyby nic się nie wydarzało, równocześnie przywołując mnie ręką. E. tłumaczy: „Mówi, że możesz dotknąć jej blizn. Są prawdziwe. Podchodzę bliżej. Przyglądam się. Czuję, że powinnam coś powiedzieć. „Powiedz *mama*, że jej blizny są poważne. I wiem, że są bardzo prawdziwe”. Matka potakuje z zadowoleniem. Nie mam śmiałości dotknąć jej ciała. Za to ona ma śmiałość – chwyta mnie za rękę i przykłada ją do swojego boku. E. tłumaczy dalej: „*Mama* mówi, że możesz, zrobić zdjęcie blizn”. Nie sądzę, że to dobry pomysł... E. zdaje się wyczuwać moje zmieszanie. Mówi pojednawczo: „No to chociaż jeszcze jedno wspólne zdjęcie, ze mną. A potem ja wam zrobię”. Matka zakrywa piersi materiałem. Robimy zdjęcia. Żegnamy się. Dalszą drogę z E. pokonujemy w ciszy.

Powracając pamięcią do tamtych wydarzeń, nie określiłabym jednak ciszy między nami mianem „niezręcznej”. Po prostu obydwie zatopieni jesteśmy we własnych myślach. Wybudza nas dopiero przygraniczny ruch w okolicach Gomy. „Kiedy zobaczysz *mama* następnym razem?” – pytam. Ale E. nie wie, ma dużo pracy w stolicy. Nie naciskam go. Mówię tylko: „Dziękuję, że ją poznałam. Wywołałam zdjęcia, to następnym razem jej przekażesz?”. „*Sawa, sawa*” – odpowiada. Znam dobrze słowo *sawa*. W kinyarwanda oznacza nieformalne „tak”. Moglibyśmy je przetłumaczyć jako „dobrze, dobrze”. Jest to miły zwrot, a w wykonaniu E. nawet serdeczny. Jednak jest to też zwrot, który w wyraźny sposób kończy zdanie. E. włącza radio. Lubi afrykański pop. Kiedy mijamy jezioro Kiviu, zdejmuję rękę ze skrzyni biegów, bierze moją i przykłada ją do swojej potylicy. „Czujesz?” – pyta. Pod palcami czuję wyraźną, szeroką bliznę. „Chcieli mi

odciąć głowę. Potem pokażę ci ramię. Też pocięte”. Nie odrywam od razu dłoni od jego ciała. Odczekuję chwilę. Podświadomie chcę dać mu chyba do zrozumienia, że przyjmuję jego historię. „Przykro mi, E. – mówię powoli – boli Cię czasem?”. E. się śmieje: „Nie, nie boli. Nie martw się. Tylko się nie martw, *sawa?*”¹.

W niniejszym tekście, opierając się na wynikach badań terenowych prowadzonych przeze mnie w latach 2010–2017 na terenie Rwandy, chciałabym dokonać antropologicznej rekontekstualizacji² pojęcia traumy, które choć stanowi bardzo istotną część współczesnej, postludobójczej rwandyjskiej tożsamości społecznej i prywatnej, to zbyt często (i nieadekwatnie) odczytywane jest z perspektywy zachodniocentrycznej myśli psychoanalitycznej i w związku z powyższym implikuje mylne porównania doświadczeń omawianego przypadku do „wielkich wydarzeń historycznych” Europy XX wieku, a zwłaszcza Zagłady Żydów (Ankersmit 2003: 429).

Zespolenie badań nad traumą z perspektywą żydowską nastąpiło pod koniec pierwszej połowy XX wieku, gdy psychologowie, psychiatrzy i psychoterapeuci stanęli przed koniecznością intelektualnego i symbolicznego opracowania doświadczenia Zagłady, rozwijając badania m.in. nad PTSD³, syndromem obozowym⁴

¹ Data i miejsce obserwacji uczestniczącej: 15.01.2014, okolice Kibuye i Gomy, Rwanda/Demokratyczna Republika Kongo. Notatki terenowe sporządzone zostały kilka dni po spotkaniu z Matką E. Ich edycja nastąpiła w październiku 2017 roku.

² Piszząc o rekontekstualizacji, mam na myśli dekonstrukcję wiedzy konwencjonalnej (Jokic 2013: 1–29).

³ PTSD: *posttraumatic stress disorder*. Psychiatryczna i neurologiczna definicja zakłada, że zespół stresu pourazowego (PTSD) „jest złożonym zespołem zaburzeń lękowych wywołanym działaniem czynnika stresowego. Przypuszcza się, że patogeneza PTSD jest związana z zaburzeniem reakcji warunkowania strachu. Zauważa się wyraźne indukowane działaniem czynnika stresowego zmiany elektrofizjologiczne oraz neurohormonalne w takich strukturach jak hipokamp, ciała migdałowate, kora przedczołowa” (Gałązka i in. 2018: 406). Za kryteria diagnostyczne w psychotraumatologii uznaje się m.in.: 1) uporczywe przeżywanie doświadczenia w reminiscencjach (ang. *flashbacks*), koszmarach sennych, któremu towarzyszyć mogą niepożądane objawy fizjologiczne; 2) uporczywe unikanie bodźców skojarzonych z urazem, któremu może towarzyszyć apatia, depresja, dysocjacja; 3) uporczywe objawy pobudzenia, często wyrażone nadmierną czujnością, bezsennością, podenerwowaniem, problemami z koncentracją i pamięcią krótkotrwałą; 4) obserwacja, iż powyższe wymienione trwają dłużej niż miesiąc. W kontekście badań nad Holokaustem zob. np. Summerfield 1999: 1449–1462, 2001: 95–98; Leys 2007; Orwid 2009.

⁴ Syndrom obozowy, inaczej: syndrom KZ. Trafną i czytelną definicję tego zaburzenia wnosi Krzysztof Rutkowski i Edyta Dembińska (2016) w artykule *Powojenne badania stresu pourazowego w Krakowie. Część I. Badania do 1989 roku*. Autorzy zwracają przy tym uwagę na stosowane nazewnictwo: „Ze względu na specyfikę grupy najczęściej pojawiały się takie nazwy jak: astenia postępująca, choroba poobozowa, astenia poobozowa, chroniczna postępująca astenia poobozowa, KZ-syndrom, zespół poobozowy, zespół obozu koncentracyjnego. Terminologia ta szczególnie naciskała na okoliczności powstania zaburzenia – fakt izolacji w obozie koncentracyjnym. Postulowano, że obraz psychopatologiczny może zależeć swoiście od specyfiki urazu (...). Głównymi objawami miały być: przedwczesne starzenie się, spadek wagi i zaburzenia naczyniowo-ruchowe, depresja o słabo zaznaczonym przebiegu cyklicznym, trudności adaptacyjne, dystymia, obniżone poczucie własnej wartości, objawy dystonii autonomicznego układu nerwowego i zaburzenia snu. Przyczynę lokalizowano w zaburzonym funkcjonowaniu osi przysadkowo-nadnerczowej prowadzącym do postępującego wyczerpania organizmu”

czy syndromem ocalałego⁵. Co więcej, perspektywę łączącą myśl psychoanalityczną (freudowską) ze studiami nad traumą i uznaniem Holokaustu za swojego rodzaju *modus operandi* dla innych przypadków ludobójstw i traum przyjęli również zorientowani psychodynamicznie antropolodzy psychologiczni. Historia etnograficznych badań nad traumą ma bowiem w ramach antropologii psychologicznej ugruntowaną tradycję, która jednak w największym stopniu związana jest z paradygmatem psychoanalitycznym i to bez względu na charakter badanego urazu: jego wymiar rozwojowy (związany z danym okresem rozwoju człowieka), historyczny, jednostkowy/zbiorowy etc. (Parin i in. 1980; Herdt 1981; Suárez-Orozco 1994; Robben, Suárez-Orozco 2000; Parin 2018 [1989]).

Ludobójstwo rwandyjskie, pomimo że posiada pewne cechy wspólne z Holokaustem na poziomie genezy samej zbrodni (możemy tutaj zaobserwować podobny wpływ ideologii nacjonalistycznej dla inicjowania procesów dehumanizacyjnych) – stanowi jednak wydarzenie o charakterze odmiennym. Odmienny również charakter ma postludobójcza, rwandyjska trauma. Wybitny badacz konfliktów afrykańskich Gerard Prunier zauważa, że różnice stają się czytelne zwłaszcza wtedy, kiedy przyjrzymy się społecznym i geopolitycznym konsekwencjom obydwu zbrodni. Pisze: „Wyobraźmy sobie świat po Holokauście, w którym SS-mani mają Żydów za najbliższych krewnych, oraz że powojenny Izrael nie jest położony na Bliskim Wschodzie, tylko w Bawarii. To jest właśnie Rwanda po 1994 roku” (Prunier 1998: 2).

Ludobójstwo w Rwandzie

Przypadek rwandyjskiego genocydu z 1994 roku jest pierwszym uznanym przypadkiem zbrodni ludobójczej od czasu ustanowienia w roku 1948 Konwencji w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, a tym samym stanowi jedyną tego rodzaju zbrodnię usankcjonowaną prawnie w XX i XXI wieku (oczywiście poza Holokaustem, który uznawany jest za najważniejszy powód powstania tego dokumentu; ze względu jednak na to, że Zagłada nastąpiła przed jego sporządzeniem i ratyfikacją, zbrodniarze nazistowscy byli w latach powojennych osądzeni z paragrafów podlegających Międzynarodowemu Trybunałowi Wojskowemu, a nie Międzynarodowemu Trybunałowi Karnemu). Na przekór jednak swojej formalnoprawnej kanonizacji *casus* rwandyjski stawia badacza terenowego, a zwłaszcza tego, który korzysta z krytycznego potencjału wiedzy opartej na teorii ugruntowanej, przed koniecznością postawienia pytań niewygodnych

(Rutkowski, Dembińska 2016: 938). Warto dodać, że jednym z prekursorów badań nad syndromem obozowym u więźniów obozów koncentracyjnych był Antoni Kępiński, przyjaciel Marii Orwid.

⁵ Syndrom ocalałego zdefiniowany został przez Williama Niederlanda, amerykańskiego psychoanalityka i psychiatrę pochodzenia niemieckiego, w 1968 roku. Cechują go takie same kryteria diagnostyczne i objawy kliniczne, jak PTSD, ale dodatkowo związany jest z nim aspekt poczucia winy i wstydu, które w zdecydowany sposób utrudniają proces posttraumatycznej regeneracji doświadczonego traumą podmiotu/pacjenta (Niederland 1982).

dla treści Konwencji. Na przykład: Kim jest *de facto* ocalały z genocydu rwandyjskiego? Czy grupę Tutsi można traktować jako grupę *stricte* etniczną w świetle przemian społecznych, politycznych i kulturowych zachodzących w Rwandzie u końca XX i początku XXI wieku? Odpowiedź – teoretycznie zgodna z treścią Konwencji i sugerująca, że Tutsi stanowią grupę etniczną, która jest jedyną ofiarą zbrodni ludobójczej, a grupa Hutu stanowi grupę sprawców przemocy – jest tylko pozornie oczywista.

Popularna narracja na temat ludobójstwa w Rwandzie (do dziś powielana w mediach, literaturze pięknej, ale też niepozostająca bez wpływu na niektóre z prac akademickich) ma kilka stale powracających motywów: 1) ludobójstwo nazywane bywa masakrą bądź rzezią, 2) grupy Tutsi i Hutu określa się jako grupy etniczne lub/i plemiona, 3) podkreśla się symboliczny czas trwania zbrodni – 100 dni (kwiecień–czerwiec 1994 roku), 4) podkreśla się symboliczną liczbę ofiar Tutsi (około miliona), 5) eksponuje się narzędzie przemocy – maczetę. Wszystkie te tropy zdają się sugerować, że ludobójstwo w Rwandzie było nagłym, gwałtownym wybuchem przemocy na tle etnicznym/plemiennym, które cechowała masowość i okrucieństwo. Tak opisane wydarzenie nabiera w przestrzeni dyskursu publicznego cech fantazmatycznych. Z jednej strony boleśnie wpisuje się w światową historię przemocy XX wieku, lecz z drugiej pozostaje nieodgadnione, mistycznie wręcz krwawe, a przez to zdaje się wymykać analitycznemu oglądowi.

Brytyjski badacz ludobójstw Dan Stone wskazuje na hegemonię dyskursu holokaustowego, funkcjonującą zarówno na poziomie wiedzy powszechnej, jak i – nierzadko – akademickiej. Jej wyrazem mają być m.in. próby „dorównania” historii innych ludobójstw do poziomu dramatyczności Zagłady Żydów. Zdaniem Stone’a wina leży po naszej, europejskiej, stronie i polega na niemożności wyjścia z kondycji, w której genocyd – postrzegany wprost jako horror czy groza – wydaje się niemożliwy do doprecyzowania, zróżnicowania, analitycznego oglądu. Badacz powołuje się na konkretne studium przypadku. Według niego zagłada Tutsi często opisywana jest jako „rzeź miliona osób zamordowanych maczetami w trzy miesiące”. Faktycznie jednak do Tutsi zazwyczaj strzelano, a maczetami byli dobijani ci, którzy przeżyli (co oczywiście nie umniejsza rozmiaru tej tragedii) (Stone 2004: 47).

David Mwambari, urodzony w Rwandzie badacz z obszaru *African security studies*, od lat przebywający na emigracji, a obecnie wykładający w londyńskim King’s College, zauważa, że narracja o rwandyjskiej traumie została zdominowana przez postholokaustowy model komemoracyjny już w niecały rok po wydarzeniach ludobójczych (*sic!*). W ważnym artykule z 2021 roku, pt. *Agaciro, Vernacular Memory, and the Politics of Memory in Post-Genocide Rwanda*, Mwambari stwierdza:

Dostępne prace naukowe wskazują, że rwandyjscy politycy czerpali inspirację z praktyk pamięci stosowanych przez zachodnie środowiska żydowskie. Holokaust jako „model” dla tworzenia reprezentacji ludobójstwa został przyjęty w Rwandzie w 1995 roku. Motywacje, które stoją za tym wyborem, są

zróżnicowane: z jednej strony ocalali czuli, że odniesienie się do doświadczeń innej grupy, która doznała masowej traumy, może mieć w sobie coś uzdrawiającego, z drugiej – wykorzystanie jej środków komemoracji przyniosłoby dodatkową korzyść w postaci uczynienia ludobójstwa czytelnym dla świata. (...) Ten skrypt, przy wykorzystaniu filmu, książek, wystaw muzealnych, fotografii, sztuki i miejsc pamięci, stał się głównym nurtem reprezentacji ludobójstwa z 1994 roku w celu stworzenia związków z reprezentacją Holokaustu (Mwambari 2021: 612).

Wyniki prowadzonych przeze mnie badań terenowych nie tylko potwierdzają powyższe obserwacje Mwarambiego i Stone'a, ale także dowodzą nieustającego wzrostu znaczenia postholokaustowych zapożyczeń we współczesnej Rwandzie. Można zadać pytanie: dlaczego? Odpowiedź leży w skomplikowanej naturze genocydu rwandyjskiego. W przypadku afrykańskim, po pierwsze, mamy do czynienia z sytuacją, w której grupa ofiar powinna być definiowana nie tylko poprzez kryteria etniczne (Tutsi), ale także polityczne (Hutu Modere)⁶, co oznacza, że do osób doświadczonych traumą w przypadku rwandyjskim doliczyć powinniśmy także tych, którzy ponieśli ogromne straty fizyczne i psychiczne, ale formalnie nie wpisują się w regulamin Konwencji ONZ z 1948 roku, który nie uwzględnia kryterium politycznego. Po drugie – powracając do obserwacji Pruniera – ludobójstwo rwandyjskie miało charakter mordu „bliskiego”, czyli dochodziło do niego nie tylko w przestrzeniach publicznych, ale także w domach i rodzinach o pochodzeniu mieszanym (Tutsi-Hutu), co z psychotraumatologicznego punktu widzenia zdecydowanie utrudniało i wciąż utrudnia proces pojednania i przepracowania doświadczenia traumy. Po trzecie, w konsekwencji ludobójstwa z 1994 roku doszło do poważnych następstw militarnych (*military aftermath*). Następstw, które nieobecne były w historii Shoah/po Shoah, a które w zasadniczy sposób wpływają na niejednoznaczność statusu rwandyjskiego ocalałego/podmiotu doświadczonego traumą. Zakończenie walk i przejęcie władzy przez partię Tutsi, tj. Rwandyjski Front Patriotyczny (Rwandan Patriotic Front), następuje w Rwandzie na przełomie sierpnia i września 1994 roku. Nie oznacza to jednak końca wojny pomiędzy Hutu a Tutsi. W rejonach przygranicznych (między Rwandą a Demokratyczną Republiką Konga oraz Rwandą a Burundi) rozpoczyna się nieoficjalny odwet (tym razem Tutsi na Hutu). W trakcie walk tępiona jest ukrywająca się przed nowym rządem opozycja Hutu (wśród nich resztki sił zbrojnych dawnego rządu Hutu), która jednoczy się z uciekinierami z lat 1991–1994, czyli z okresu tzw. wojen repatriacyjnych. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że owymi „innymi” uciekinierami są nie tylko wojskowi, ale także setki tysięcy cywilów Hutu. Kiedy w 2010 roku opublikowany zostaje raport ONZ na temat sytuacji w północnym Kongu, okazuje się, że liczba ofiar (z lat 1998–2009) wynosi około 4 mln. Informacje te odbijają się szerokim echem

⁶ Czyli Hutu „umiarkowani”, identyfikujący się z polityką liberalnej demokracji, ale nieutożsamiający się z radykalnym, nacjonalistycznym ugrupowaniem Hutu Power odpowiedzialnym za przygotowanie i kierowanie eksterminacyjnymi bojówkami Interahamwe w trakcie ludobójstwa w 1994 roku (Wosińska 2017b; Mamdani 2001).

w świecie polityki i organizacji pozarządowych (stąd m.in. w 2012 roku międzynarodowe organizacje pomocowe ograniczają środki przeznaczone dla Rwandy), ale nie znajduje to odzwierciedlenia w debacie publicznej.

Być może to właśnie ze względu na odwet postholokaustowe zapożyczenia/paralele stanowią praktykę nie tylko świata euroamerykańskiego, ale i rwandyjskiego. Korzysta z nich zwłaszcza obecny rząd Paula Kagame, czyniąc z zapożyczeń istotne narzędzie polityki zagranicznej. Porównanie rwandyjskiego ludobójstwa do Holocaustu (a dokładnie sytuacji społecznej, politycznej i psychologicznej ocalałych Tutsi do ocalałych z Zagłady) pozwala bowiem na etyczną legitymizację sprawowanej obecnie przez Tutsi władzy w Rwandzie. Trauma staje się jednak w takim ujęciu nie tyle egalitarnym doświadczeniem antropologicznym/ludzkim – doświadczeniem konkretnego podmiotu i jego ciała, co raczej elitarną reprezentacją wielkiego (ale i bezosobowego) wydarzenia historycznego.

Ciało w perspektywie wernakularnej

W psychotraumatologii, która jest poza antropologią kulturową moją drugą, praktykowaną na co dzień profesją, uczymy się odnajdywać połączenia pomiędzy pamięcią o bolesnych wydarzeniach (często zresztą wypartych lub zatartych w przestrzeni indywidualnej i kolektywnej), z ich faktycznym (a nie fantazmatycznym) „umiejscowieniem” – ludzkim ciałem. Współczesna psychotraumatologia (której głównymi reprezentantami są: Bessel van der Kolk, Peter A. Levine, Gabor Maté) w sposób zdecydowany odżegnuje się od podejścia psychoanalitycznego. Jej główną domeną jest praca z tym, co fizyczne, a nie (tylko) intelektualne. Poza zawarciem koniecznej i ważnej relacji terapeutycznej z pacjentem działamy więc także poprzez pracę z oddechem, obniżeniem poziomu napięć mięśniowych, generalnym wyciszeniem (medytacją), zachęceniem do wprowadzenia aktywności fizycznej, otwarciem na terapie manualne.

Ponadsiedmioletnie doświadczenie pracy w terenie pozaeuropejskim⁷, w którym, przy okazji badań nad doświadczeniem traumatycznym ocalałych

⁷ Badania realizowane były przede mną w kilku zasadniczych zakresach: 1) podczas mojej pracy w dziedzinie dyplomacji pamięci dla rządu rwandyjskiego (CNLG) i Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau z grupami uprzywilejowanymi pod kątem prawa do publicznego przeżywania traumy (czyli z ocalałymi związanymi z instytucjami rządowymi i organizacjami pozarządowymi działającymi na rzecz ofiar Tutsi, m.in.: AVEGA Agahozo, IBUKA) na terenie największych miast rwandyjskich: Kigali, Butare, Bujumbura; 2) w trakcie mojego udziału (także z ramienia CNLG, przy współpracy z polskim Narodowym Centrum Kultury) w preprodukcji filmu fabularnego *Ptaki śpiewają w Kigali* w reżyserii Krzysztofa Krauze i Joanny Kos-Krauze, które odbywały się w tych samych lokalizacjach; 3) w ramach moich badań naukowych nad kondycją psychofizyczną ocalałych, zamieszkujących tereny wiejskie (m.in. wieś Kibeho na granicy rwandyjsko-burundyjskiej, bezimienne przysiółki położone wokół ośrodka medycznego MSF w dystrykcie Gisenyi na granicy rwandyjsko-kongijskiej, wieś Murambi położoną w rejonie górskim, w północnej prowincji kraju), którzy nie mają dostępu do programów pomocowych dedykowanych problematyce ludobójstwa, bez względu na deklarowane przez siebie pochodzenie etniczne.

z ludobójstwa w Rwandzie, byłam także obserwatorką zjawiska tzw. holokaustowych zapożyczeń (ang. *Holocaust borrowings*)⁸, skłania mnie ku przekonaniu, że zachodniocentryczna „kultura rany”⁹, choć zadomowiła się w Rwandzie, to (na szczęście) nie wyznacza jej perspektywy wernakularnej. I to właśnie z tej oddolnej, emicznej perspektywy zachodni badacze i terapeuci traumy mogą nauczyć się najwięcej.

Przytoczone we wprowadzeniu do niniejszego artykułu notatki terenowe zatytułowane „Spotkanie z Matką E.” są dla mnie znaczące z kilku powodów. Jednak za najważniejszy i najbardziej symptomatyczny uznałabym odniesienie do perspektywy rwandyjskiego ciała jako przestrzeni emancypacyjnej wobec traumatofilicznych¹⁰ paradygmatów zachodniej „kultury rany”, które (często skupione wokół takich emocji, jak żaloba i melancholia), mimo że umacniają pozycję wzniosłości (często związanej z niewyraźnością) doświadczenia traumy na poziomie reprezentacji (LaCapra 2001), to w rzeczywistości nie są zainteresowane jej realnym przewyciężeniem (Caruth 2010: 125–126).

Matkę E. i jej syna dzieli wiele: status społeczny, miejsce zamieszkania i aktywność (a raczej w przypadku Matki E. jej brak) w przestrzeni życia

⁸ Pojęciem *Holocaust borrowings* określam praktyki stosowane zarówno przez podmioty lokalne (często w celu legitymizacji pozycji *victimhood*), jak i zewnętrzne (zachodnie), polegające na zapożyczaniu zachodniego, postholokaustowego modelu pracy z doświadczeniem traumy. Praktyki te dotyczą m.in: sposobów dawania świadectwa, wytwarzania reprezentacji wizualnych, przepracowywania żaloby na poziomie dyskursu publicznego etc. Mogą być one rozumiane dwojako: jako element zbiorowej/narodowej terapii (odnoszę się tu do teorii „obiekty przejęciowego” Donalda Winnicotta), ale również jako narzędzie neokolonialnej dominacji. Więcej na ten temat piszę w tekście *Murambi is Not Auschwitz: The Holocaust in Representations of the Rwandan Genocide* (Wosińska 2017a).

⁹ Tomasz Łysak, filozof, redaktor wydanej w 2015 roku *Antologii studiów nad traumą*, zauważa, iż popularność badań nad reprezentacjami europocentrycznych doświadczeń granicznych prowadzonymi w oderwaniu od ich empirycznych korzeni, w konsekwencji nie wpływa jednak korzystnie na kondycję studiów, gdyż na przestrzeni lat pojęcie traumy uległo w ich ramach generalnemu „rozmyciu”. Łysak przyczyny kryzysu metodologicznego dyscypliny łączy z dwoma problemami: 1) trauma, jako paradygmat, stanowi dziś narzędzie opisu w ramach bardzo różnych dyscyplin naukowych, ale wśród nich brakuje najważniejszych. Łysak pisze: „Choć trudno podważyć psychoanalityczny rodowód interesującego mnie tu pojęcia [traumy – przyp. M.W.], studia nad traumą niejednokrotnie porzucają psychologiczny kontekst na rzecz badania kultury i społeczeństwa. Co więcej, doszło do stopienia studiów nad traumą oraz badań pamięci”; 2) trauma jako paradygmat dryfujący w oderwaniu od zranionej jednostki czy grupy oferuje symboliczny kapitał pozaakademicki niosący niebezpieczeństwo legitymizacji nieuprawomocnionych pozycji *victimhood*, czy też transformacji w „przedmiot zawłaszczenia”, który atrakcyjny bywa zarówno na poziomie społecznym (manifestuje się m.in. radykalizacjami tożsamości politycznych), jak i jednostkowym (manifestuje się m.in. poprzez funkcjonowanie fałszywej pamięci o Zagładzie). Bez względu jednak na metodologiczny kryzys studiów, czy „rozmycie” samego problemu badawczego, nie ulega wątpliwości, że wciąż jesteśmy świadkami fenomenowi nadużywania, czy wręcz „komercjalizacji” zjawiska traumy. Łysak, za literaturoznawcą Markiem Seltzerem – zauważa, że widoczne jest to już w samej potrzebie definiowania późnonowoczesnej tożsamości europejskiej, jako „kultury rany” (*wound culture*).

¹⁰ Posługując się w tekście pojęciem „traumatofilii” (z gr. *trauma* – „rana”, *filía* – „miłość”), nawiązuję do myśli Ewy Domańskiej (2012: 68–75), która polemizując z teorią Franka Ankersmita, sprzeciwia się konstytuowaniu zbiorowej tożsamości europejskiej na nieustannej (nieprzepracowanej) żalobie, w konsekwencji prowadzącej do trwałej melancholii.

publicznego/politycznego. Z jednej strony dzieli ich tak wiele, że przez dłuższy czas byłam przekonana, że Matka E. zwyczajnie „nie istnieje” (w domyśle: byłam pewna, że E. jest sierotą). Jednakże z drugiej strony nie wiedziałam, jak trudną historię przemocy ma za sobą sam E. To właśnie ten motyw – oprócz więzów krwi – łączy moich bohaterów: zapis doświadczenia biograficznego w ich ciele, a także idąca za doświadczonym przemocą ciałem potrzeba intymności w procesie komemoracji wydarzeń oraz potrzeba budowania narracji cichej/prywatnej (co nie oznacza, że niemej).

Matka E. nie mówi głośno, gdyż pogodziła się z byciem w „drugim obiegu” rwandyjskiej pamięci publicznej. E. sam zresztą wydaje się z tym faktem pogodzony. Wskazuje na to jego wypowiedź. Kiedy proponuję, że zostawię *mama* chociaż 1000 franków rwandyjskich na leki albo na mięso – E. macha ręką, odpowiadając: „Nie ma takiej potrzeby”. Tłumaczy, że mieszkająca na wsi matka nie potrzebuje wiele od życia. Z kolei sam E. nie mówi o sobie, gdyż pracownikowi rządowych służb bezpieczeństwa zwyczajnie nie wypada litować się nad sobą. Jest tym, który zabrany z drogi przy granicy z Ugandą poszedł po zwycięstwo z armią Paula Kagame. Dorósł na wojnie. Dziś jest (czy też: powinien być) silny, skryty i skuteczny w swoim działaniu. Bohaterowie moich notatek terenowych nie składają konwencjonalnego zeznania, nie ma tu też mowy o możliwej do nagrania na dyktafon *oral history*. Spotkanie z historią odbywa się na poziomie ciała. A właściwie – na poziomie ciała, gdyż ostatecznie cała nasza trójka uczestniczy w akcie dawania i przyjmowania świadectwa.

Figura Matki E. jest tą, którą poza stolicą Rwandy, widzi się najczęściej. To zwykli obywatele Rwandy, doświadczający biedy i funkcjonujący poza obiegiem „marki” (statusu) ocalałego. Taki obywatel nie jest przyzwyczajony do udzielania ustnych relacji, czyli konwencjonalnie pojmowanego świadectwa. Politolożka i badaczka praw człowieka Rachel Ibreck brak komunikacji na temat przeszłości łączy ze zjawiskiem biedy, które jej zdaniem nie tylko wyklucza społecznie i ekonomicznie, ale staje się także psychologicznym bodźcem (ang. *trigger*) dla wtórnych traumatyzacji. Według Ibreck grupę określaną mianem *Rwandan survivors* (rwandyjskich ocalałych) tylko pozornie scala doświadczenie przemocy, utraty i żałoby (ang. *traumatic bereavement*), gdyż w istocie współcześnie więcej ich dzieli niż łączy (poczynając od statusu społecznego i ekonomicznego po stan zdrowia). Powołując się na raport *African Rights* z 2008 roku, Ibreck stwierdza: „ludobójstwo pozostawiło wiele osób w biedzie, izolacji i złym zdrowiu, żyją one w strachu i udręce, jako mniejszość w obrębie bądź nieopodal wspólnot, które zamieszkują byli poplecznicy bądź świadkowie ludobójstwa” (Ibreck 2010: 333). Ci, którzy mogą liczyć na pomoc finansową, to ocalali angażujący się w życie politycznych elit RPF, natomiast pozostali „musieli walczyć o uznanie swoich strat, o świadczenie i kształtowanie publicznej pamięci” (Ibreck 2010: 333). Gdyby analizować przypadek Matki E. przez pryzmat obserwacji Ibreck, z pewnością zostałaby ona uznana za wtórnie strauumatyzowaną.

W zasadniczej mierze podzielam obserwacje i wnioski poczynione przez Ibreck na temat wpływu biedy na hierarchizację środowisk ocalałych, jednak

zadaję pytanie: czy aby na pewno – w kontekście doświadczenia traumy ludobójczej – grupy wykluczone mają potrzebę, aby „walczyć o uznanie swoich strat”, a jeśli nawet, to o jakim rodzaju uznania tak naprawdę mówimy? Matka E. nie cieszy się „dobrym wyglądem” i z pewnością jest biedna, ale nie jawi się jako podmiot odrzucony, wtórnie strauumatyzowany, czy też na tyle zdesperowany, by świadczyć za wszelką cenę o tragedii ludobójstwa Tutsi. Wracając myślami do momentu poznania Matki E., zauważam, że z jej postawy była raczej świadomość własnego losu i szczególnego rodzaju odwaga do dzielenia się intymną opowieścią. Co najważniejsze, w trakcie spotkania widoczna też była autentyczna radość wynikająca z możliwości obcowania z bliskimi (synem), jak i z obcymi (m.in. ze mną, patrz: gest przywoływania ręką wykonany przez nią w moim kierunku). Dodam tu, że autentyczne przeżywanie emocji nie jest wcale częste w przypadku ocalałych korzystających ze skryptu postholokaustowego. Słuchając ich opowieści, mamy wrażenie, że jest to raczej dobrze przygotowana lekcja, prowadzona z zachowaniem bezpiecznego dystansu.

Trauma w języku kinyarwanda

Podczas mojego pierwszego pobytu w Rwandzie w 2010 roku miałam możliwość spotkania z rwandyjskim psychiatrą Naassonem Munyandamutsą (1958–2016) oraz – co z perspektywy czasu uznaję za szczególnie cenne – z prowadzonymi przez niego pacjentami. Spotkanie z doktorem Munyandamutsą było o tyle szczególne, że dawało mi możliwość wysłuchania kontrnarracji wobec dyskursu publicznego. Jego postawa i sposób leczenia pacjentów zaprzeczały procesom elitaryzacji doświadczania traumatycznego. Zamiast weryfikowania kontekstu społeczno-politycznego Munyandamutsa skupiał się bowiem na ciele pacjentów. Jedną z pacjentek doktora była S.S. – córka byłego wykładowcy akademickiego (Hutu), która podczas ludobójstwa miała 13 lat i wraz z rodziną przebywała w centrum miasta Butare (na południu Rwandy). Opowiadała mi o tamtych chwilach:

Ojciec mówił, że idzie do pracy. Tak nazywali wtedy zabijanie. Chodził z moimi braćmi. Kiedy wracał do domu miał ręce czerwone od krwi. Myślałem je z matką w dużej misce (...). Woda robiła się czerwona. Później zabrali mnie do szpitala [psychiatrycznego – przyp. M.W.], bo zamiast ulic widziałam czerwone rzeki, a leżąc w łóżku myślałam, że się topię w Kiviu [największym jeziorze Rwandy – przyp. M.W.]. Butare to była jedna wielka krew. Potem się zastanawiałam jak to możliwe (...), że w innych miejscach było gorzej. A mówili, że było gorzej¹¹.

¹¹ Dzięki uprzejmości Munyandamutsy w październiku 2010 roku mogłam spotkać się z czworgiem z jego pacjentów. Doktor tłumaczył słowa pacjentki S.S. z kinyarwanda na język angielski. Wywiad zapisany został w języku angielskim i przetłumaczony na język polski w styczniu 2011 roku.

Ze względu na pozostawanie świadka S.S. w bliskości zarówno wobec czasu i miejsca zadawanej przemocy (obmywała z krwi ręce swojego ojca i braci), jak i bliskości polegającej na pokrewieństwie wobec sprawców oraz jej młody wiek w trakcie wydarzeń – doświadczenie traumatyczne okazało się na tyle dojmujące, iż na przestrzeni lat u S.S. zaczęły rozwijać się i pogłębiać zaburzenia psychotyczne. Zamiast budynków i ulic S.S. widziała czerwone rzeki i jeziora. Każde wejście „do” lub przejście „przez” określoną przestrzeń kończyło się u niej napadem paniki i niemożnością zaczerpnięcia oddechu. Kobieta szczęśliwie trafiła do programu Munyandamutsy i rozpoczęła terapię w 2001 roku. Jednym z praktykowanych elementów kuracji były wspólne spacerunki doktora i pacjentki. W rozmowie ze mną Munyandamutsa wspominał, że w czasie tych spacerów nie musiał rozmawiać z S.S. Po prostu starał się z nią przechadzać „ładnymi ulicami”. Najlepiej takimi, „na których rosły drzewa awokado”, których owoce były jednym z przysmaków pacjentki. Zdarzało im się zrywać owoce z drzewa, a Naasson był szczęśliwy, kiedy pacjentka je jadła¹².

Zmarły w 2016 roku Munyandamutsa, który należał do grupy Tutsi i z pozogi wojennej ocalał, ponieważ w latach 1991–1995 przebywał na stypendium naukowym w Europie, rozumiał i podzielał doświadczenie utraty u swoich pacjentów. Jego rodzina stanowiąca intelektualną elitę przedludobójczej Rwandy została stracona przez ekstremistów Hutu w 1994 roku w pierwszej kolejności. Jednak pomimo traumatycznej biografii, przyjmując pacjentów, Munyandamutsa nie kierował się kryteriami etnicznymi (czy raczej: etnicznymi uprzedzeniami). W prowadzonych ze mną rozmowach tłumaczył, że choć zaczerpnięte z tradycji świata zachodniego słowo „trauma” (w wymowie francuskiej, a później angielskiej) obecne było w języku kinyarwanda od lat 80. XX wieku, to sam etnopsychologiczny koncept „zranienia duszy” funkcjonował w rwandyjskiej kulturze na długo wcześniej i miał znaczenie nie tylko ponadetniczne, ale też szersze, nawet pozaludzkie.

Rwandyjski odpowiednik pojęcia traumy to *guhahamura* (czasownik odrzeczownikowy oznaczający „bycie sparaliżowanym”) oraz *guhahamuka* (czasownik odrzeczownikowy oznaczający „przytłoczenie strachem”). Korzeni tego odpowiednika Munyandamutsa upatrywał w bogatej tradycji oralnej Rwandyjczyków, a dokładnie w pieśniach miłosnych, zwanych *amahamba*. Co ciekawe, termin *guhahamura* nie był jednak pierwotnie stosowany wobec człowieka, a wyrażał troskę o kondycję emocjonalną cielęcia, które odrzucone zostało przez matkę (krowa pozostawała i wciąż pozostaje w Rwandzie symbolem władzy królewskiej i dobrobytu, a tym samym stanowi cenny – w znaczeniu społecznym i emocjonalnym – element krajobrazu kulturowego). Cytując Munyandamutse: „Niedotykane przez matkę cielę jest osamotnione, smutne i wycofane. Dlatego potrzebuje szczególnej troski i wsparcia człowieka. Opis sposobów postępowania ze smutnym cielęciem odnaleźć można w specjalnych *amahamba* zatytułowanych

¹² Opracowane notatki terenowe sporządzone w grudniu 2010 roku w wyniku rozmów z Naassonem Munyandamutsą znajdują się obecnie w moim archiwum.

w tłumaczeniu na język angielski: *In praising of cows* [poematy miłosne «chwalące krowy» – przyp. M.W.]”.

Wprowadzenie pojęcia traumy (w rozumieniu dyskursu zachodniego) do rwandyjskiej kultury i języka Munyandamutsa wiązał z intensyfikacją działalności zachodniej pomocy humanitarnej, w odpowiedzi na konflikty zbrojne pomiędzy grupami Tutsi i Hutu i kryzysy humanitarne, które od początku lat 70. XX wieku obecne były w Rwandzie. Zauważał także, że termin „trauma” z początku stosowany był sprawiedliwie, gdyż dotyczył zarówno grupy Tutsi, jak i Hutu. Sytuację jednak w zasadniczy sposób zmieniły wydarzenia z 1994 roku, kiedy trauma została oddzielona od konkretnego ciała ocalałego i stała się elementem postludobójczego programu politycznego.

Naasson Munyandamutsa był postacią niezwykłą – nie tylko dlatego, że odgrywał kluczową rolę w procesie postludobójczej odbudowy rwandyjskiego systemu zdrowia publicznego (Cessou 2014), ale przede wszystkim ze względu na postawę reprezentowaną wobec swoich pacjentów. Ukończone w Szwajcarii studia pozwoliły mu na stosowanie metod komplementarnych. Z jednej strony świadomy był związków pomiędzy traumatycznym doświadczeniem biograficznym pacjentów i (w konsekwencji) występującymi u nich zaburzeniami neurologicznymi, objawami psychosomatycznymi oraz znaczeniem (ugruntowanej w świecie Zachodu) pomocy farmakologicznej dla przypadków klinicznych. Z drugiej – korzystał z pojęć etnopsychologicznych i potencjału praktyk lokalnych (niekonwencjonalnych wobec zachodnich nauk medycznych) w procesie odbudowy zranionego podmiotu społecznego i indywidualnego. Cierpliwie tłumaczył, jak ważne jest celebrowanie „życia codziennego” podczas pracy z traumą, w tym: spaceru, gotowania, tańca, opieki nad zwierzęciem¹³.

Spotkanie z doktorem Munyandamutsą (a właściwie seria spotkań, którą odbyliśmy na przełomie września i października 2010 roku) uznaję za fundamentalne dla podjętych przeze mnie badań. W trakcie prowadzonych w kolejnych latach obserwacji terenowych wielokrotnie przekonywałam się, jak szczególnie znaczenie dla osób doświadczonych traumą w Rwandzie ma dotyk (rozumiany nie na poziomie erotycznym, ale matczynym/braterskim) lub/i sama świadomość znaczenia kontaktu ocalałych z ich własnym ciałem.

Chciałabym w tym miejscu powrócić do historii spotkania z Matką E. i samym E. Było to bowiem spotkanie, które dzięki lekcjom doktora Munyandamutsy można o wiele lepiej zrozumieć – uświadomić; osadzić w kategorii żywego współuczestnictwa. Przykładając rękę do głowy E., rozumiałam, że świadectwo, które tworzy się między nami (czy raczej, które tworzy się z nas), „pisane” jest w czasie rzeczywistym/teraźniejszym, a nie wyobrażonym. Moje uczestnictwo w tej sytuacji nie miało zatem charakteru *stricte* intelektualnego. Byłam tam obecna także ciałem, emocjami i afektem – tak samo jak E. i chwilę wcześniej – jego matka.

¹³ Za namową Munyandamutsy podczas pobytu w Rwandzie (Kigali) w okresie od października do grudnia 2010 roku opiekowałam się „niechcianym” królikiem. Z racji mojego wyjazdu do Polski zwierzę przekazane zostało ostatecznie pracownikom misji Pallotynów w Kigali (królik miał tam dobre warunki i był ulubieńcem okolicznych dzieci).

Czy to spotkanie „obnażyło” także i mnie jako badaczkę? Z perspektywy czasu myślę, że stało się wręcz odwrotnie – raczej dało mi szansę na krytyczny ogląd ugruntowanych w świecie Zachodu studiów nad traumą.

Dekolonizacja traumy. Autorefleksja metodologiczna

Podsumowując dotychczas prowadzone rozważania nad rwandyjską traumą, chciałabym powrócić do postawionej na wstępie tezy. Mianowicie, że w konwencjonalnym, zachodnim podejściu omawiane doświadczenie graniczne pozycjonuje się zazwyczaj w obrębie przestrzeni tekstualnej/przestrzeni reprezentacji „wielkiego” wydarzenia historycznego ludobójstwa Tutsi, wiążąc je – często w sposób bezpośredni – z „wielkością” wydarzenia Zagłady Żydów i tradycją psychoanalityczną (freudowską i lacanowską). Takie podejście jest jednak niewystarczające, więcej – nieadekwatne, do zrozumienia istoty traumy rwandyjskiej. Widzę więc tutaj potrzebę dekolonizacji dyskursu traumatycznego, który rozumiem – za badaczami takimi jak Michael Rothberg (2009) czy Stef Craps (2013) – jako krytyczną odpowiedź na paradygmaty zachodniocentryczne, a zwłaszcza na traumatofiliczne postulaty przedstawicieli pierwszej fali studiów holokaustowych (ang. *first generation*), którzy wartość traumatycznego podmiotu określali na podstawie reguł Hilbergowskiej triady (ofiara – sprawca – świadek), zamykając go w przestrzeni wzniosłości, sacrum i niewypowiedzenia.

Podjęcie decyzji o „wpisaniu się” w myśl dekolonialną nie rozwiązuje jednak problemu metodologicznego. Jakimi metodami można badać zjawisko traumy, tak aby analizowany przypadek nadal pozostawał problemem studiów kulturowych (antropologii kulturowej), a jednocześnie przekraczał zachodni i postholokaustowy paradygmat? To pytanie, które zadaję sobie jako antropolożka ludobójstwa (pracująca „w terenie” i stosująca narzędzia etnograficzne) oraz jako badaczka traumy (korzystająca z warsztatu psychotraumatologicznego), wciąż pozostaje otwarte.

Zauważam, że potrzeba „przekroczenia” paradygmatu pojawiała się na mojej drodze badawczej wielokrotnie, ale decyzja o realnym zwrocie dekolonialnym w prowadzonych refleksjach w dużej mierze była wynikiem realnego spotkania właśnie z Matką E. oraz doktorem Munyandamutsą. Dlatego w przyjętej przeze mnie perspektywie epistemicznej to nie tyle czysto naukowe zainteresowania teoriami krytycznymi (postkolonialnymi czy dekolonialnymi) uznałabym za kluczowe, ile raczej doświadczenie „zderzenia” z tzw. teorią ugruntowaną, zakładającą i zalecającą oddolne, wernakularne budowanie koncepcji analitycznych w ścisłej współpracy z badanymi jednostkami i grupami. Innymi słowy, zwrot, który miał miejsce na mojej drodze badawczego upodmiotowienia, określiłabym przede wszystkim jako „empiryczny”, a dopiero na dalszym (meta) poziomie jako „dekolonialny”. Zwrot ten w głównej mierze polegał bowiem na wyniesieniu doświadczenia traumy z przestrzeni tekstualnej w przestrzeń doświadczenia podmiotowego, ucieleśnionego (ang. *embodied experience*) i przypisaniu jej konkretnemu

ocalałem. Operujące specyficznym (lokalnym/ugruntowanym) językiem ciała podmiotu „zadaje” w takich warunkach pytanie o ograniczenia języka opisu, który stosuję ja jako badaczka tożsamościowo (jako Polka żydowskiego pochodzenia) i – przede wszystkim – zawodowo związana ze studiami nad Holocaustem.

Badania rwandyjskie uzmysłowiły mi, że to przestrzeń cielesności/somatyki – pozornie obnażająca – daje szansę na spotkanie z podmiotowo (i antropologicznie) pojmowanym doświadczeniem traumy. Wyczulenie na symptomy/ślady (w domyśle: rany, złamania, blizny, dezintegracje tożsamości prywatnej i społecznej) pozwala na wprowadzenie szczególnego rodzaju perspektywy oglądu czasu i przestrzeni. W tej perspektywie uwaga badacza, przy jednoczesnej świadomości źródła zaburzeń (źródła historycznego/przeszłego), skierowana zostaje w stronę empirii czasu i krajobrazu teraźniejszego, dzięki czemu znaczenia nabiera bezpośredniości relacji z badanym podmiotem – ocalałym i jego ciałem. Dostrzegam tu zresztą interesujące i twórcze pokrewieństwo obserwacji klinicznej z praktyką etnograficzną. A sam problem badawczy, związany z zagrożeniami epistemologicznymi płynącymi ze stosowania zachodniej wiedzy dla refleksji nad traumatycznym doświadczeniem rwandyjskim (czy innym pozaeuropejskim), wiąże nie tyle z samą próbą stawiania diagnoz o charakterze medycznym czy psycho-traumatologicznym (np. identyfikacją psychosomatycznych objawów PTSD), co raczej z inklinacją do kulturowej (a co za tym idzie: etycznej, moralnej i politycznej) kolonizacji tożsamości zranionego podmiotu, który często pojmowany jako *vulnerable* (inaczej: osłabiony, „obnażony”, wrażliwy, podatny na przemoc) narażony zostaje na społeczne i symboliczne wykluczenie.

W tym miejscu zadaję kolejne pytanie metodologiczne: czy pozycja wernakularna – która z pewnością wiąże się z pewnego rodzaju odsłonięciem/obnażeniem – może oznaczać/oferować nie tylko wykluczenie i stygmatyzację, o której wcześniej wspominała Ibreck, ale i pewnego rodzaju emancypację? Zauważam bowiem, że w przypadku Matki E. dochodzi do twórczego odwrócenia paradygmatu *vulnerability*. Matka E., wymykając się społecznemu i politycznemu uprzywilejowaniu, zdaje się również nie podlegać zachodnim wzorcom kulturowych studiów nad traumą. Stawiam tutaj drugą tezę, że być może dopiero taka postawa jak jej, bazująca z jednej strony na emocjonalnym i podmiotowym „odsłonięciu”, a jednocześnie niewprowadzająca jej samej w pozycję traumatofiliczną czy *victimhood*, daje możliwość bycia „podmiotem sprawczym” (niewstydzającym się blizn, zadającym pytanie: „Czujesz?”, proszącym o zrobienie wspólnego zdjęcia „lepszym aparatem” etc.). Taka postawa stanowić też może – w moim mniemaniu – alternatywę dla publicznej/konwencjonalnej tożsamości rwandyjskiego ocalałego, który aby zostać „wyraźnie” usłyszanym, musi zazwyczaj po wielokroć wpisać się w obowiązujący program polityczny lub/i kanon estetyczny oraz identyfikować się na poziomie (auto)reprezentacji z historią ocalałych z Zagłady. Tożsamość postholokaustowa, choć oferuje pewne przywileje społeczne i ekonomiczne, niekonieczne jednak umożliwia życie poza traumą. Umożliwia je poczucie (własnego) ciała i (własnej) pamięci, a co za tym idzie – autonomicznej godności i sprawczości.

Ryzyka afirmacji

Wróćmy na chwilę do pojęcia traumy. Psycholodzy zdefiniowali ją jako pewnego rodzaju stan/kondycję człowieka. Kondycję, która stanowi następstwo przeżycia wydarzenia charakteryzującego się obecnością stresora pochodzącego spoza zakresu normalnych, codziennych, ludzkich przeżyć. Ludobójstwo oczywiście podlega tej charakterystyce, ale do wydarzeń traumatycznych należą również: wojna jako taka, tortury, klęski żywiołowe, katastrofy komunikacyjne (Sigmund Freud jedną z pierwszych koncepcji traumy wyprowadził właśnie z psychoanalitycznej analizy pierwszych wielkich katastrof kolejowych). Wydarzenie o charakterze traumatycznym to także przemoc seksualna (np. gwałt, molestowanie), jak i nagła śmierć bliskiej osoby, bycie świadkiem zabójstwa, wypadku, czy po prostu przebywanie dłużej niż kilka dni w sytuacji wysokiego emocjonalnego napięcia.

Trauma jako odpowiedź na uraz/stresor dotyczyć może nas wszystkich. Na poziomie ciała i jego fizjologii różni ludzie mogą mieć też podobne symptomy, wynikające przede wszystkim z nadprodukcji hormonów (takich jak: adrenalina, noradrenalina, endorfiny czy kortyzol), które uaktywnione zostają bezwarunkowo w momencie bezpośredniego zagrożenia życia. Nadprodukcja hormonów – rozumiana jako mechanizm obronny – jest przydatna w sytuacji urazu, gdyż zapobiega odczuciu bólu. Jednak ich uporczywe uaktywnianie w rzeczywistości posttraumatycznej (np. w świecie powojennym, w którym jednostka nie musi już funkcjonować w tzw. trybie bojowym) prowadzić może do ugruntowania, na poziomie strukturalnym, patologicznych objawów (m.in.: bezsenności, drażliwości, skłonności do dysocjacji, podatności na flashbacki, objawów neurologicznych, depresji i manii, zaburzeń psychotycznych, koszmarów nocnych, silnego pobudzenia, apatii, skłonności do używek). To właśnie ten stan poczucia „nieustającego zagrożenia” przeżywanego realnie na poziomie fizjologicznym/wewnętrznym, ale nieadekwatnego wobec rzeczywistości świata zewnętrznego, zwyczajowo nazywany jest przez psychotraumatologów „traumą”.

Za traumatyczne uznać więc możemy różne przypadki, w różnych szerokościach geograficznych, charakteryzujące się różnymi objawami i różnym stopniem nasilenia w posttraumatycznej rzeczywistości. Warto jednak zaznaczyć, że tak jak szeroka jest gama stresorów i symptomów, tak i podobnie indywidualna i (na szczęście) afirmatywna pozostaje możliwość poradzenia sobie z trudnym doświadczeniem. Zdolność jednostki lub grupy do użycia zasobów wewnętrznych w celu odbudowy – czy inaczej: „powrotu do równowagi” – w naukach psychologicznych nazywana jest kompetencjami rezyliencji. Prowadzone przeze mnie obserwacje etnograficzne potwierdzają rwandyjski potencjał rezyliencji (zwłaszcza na poziomie tożsamości i pamięci wernakularnej). Ta obserwacja zresztą stanowiła i wciąż stanowi dla mnie jedną z największych terenowych niespodzianek/odkryć. Dostrzegam jednak ryzyko wynikające z przypisywania przypadkowi rwandyjskiemu nadmiernej „afirmatywności”.

Współczesna kondycja społeczna narodu rwandyjskiego uznawana jest przez niektórych badaczy zachodnich (Joseph 2018; Grayson 2018) nie tylko za

przypadek rezyliencyjny, ale i więcej: za przykład praktycznej realizacji teorii *post-traumatic growth*. Teorii, która oznacza uczynienie doświadczenia traumatycznego pozytywnym punktem zwrotnym w rozwoju osobistym lub/i grupowym. Koncepcja „wzrostu potraumatycznego” nominalnie ugruntowana została w ramach psychologii na początku lat 90. XX wieku. Termin po raz pierwszy użyty został w 1996 roku przez Richarda G. Tedeschiego i Lawrence’a G. Calhouna w artykule *The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma*. Nie oznacza to jednak, że zjawisko nie było odnotowywane przez psychologów wcześniej. Na istnienie pozytywnych aspektów transformacji podmiotu w obliczu traumy wskazywał m.in. ocalały z Zagłady Żydów psychiatra i psychoterapeuta Viktor Frankl (2015). Wzrost potraumatyczny zarówno w ujęciu Frankla, jak i w późniejszych badaniach (Joseph, Linley 2007; Weiss, Berger 2010) oznacza zespół kompetencji do rozwijania nowych konstruktów psychologicznych lub/i budowania nowych sposobów funkcjonowania społecznego, które uznane zostają za „lepsze” od poprzednich, pretraumatycznych modeli. Badania wskazują, że tak rozumiana poprawa może być dostrzegana w takich obszarach, jak: samoocena (w tym poczucie autonomii i samodzielności), relacje międzyludzkie (w tym wzmocnienie zdolności do współczucia i empatii), czy też filozofia życia (odnalezienie poczucia sensu życia, większe uznanie dla wartości życia i zdrowia, pogłębienie świadomości duchowej czy religijnej).

Rozwój i wzrost popularności teorii wzrostu potraumatycznego pod koniec XX wieku wiązałam z koniecznością zmierzenia się przez zachodnich psychologów i psychiatrów (jak również szerzej pojętej społeczności międzynarodowej zaangażowanej w działania pomocowe) z kolektywnie podzielanym i globalnie dostrzeganym doświadczeniem traumatycznym. Ludobójstwo w Rwandzie i w Bośni obudziło bowiem nie tylko świadomość znaczenia Konwencji ONZ z 1948 roku, ale też specyficzne dla krajów zachodnich poczucie winy, wynikające z przyjęcia w momencie zbrodni postawy (biernego) świadka. Zasadne poczucie porażki – zwłaszcza w kontekście niezapewnienia wystarczającej ochrony ludności cywilnej ze strony misji ONZ-owskich – częściowo udało się przezwyciężyć poprzez (słuszne zresztą) powołanie Międzynarodowych Trybunałów Karnych. Jednak to właśnie w tym miejscu, na styku prawa międzynarodowego i podmiotowo rozumianego doświadczenia urazu, dostrzegam ryzyko nadmiernej afirmacji tożsamości posttraumatycznych w Rwandzie. Zadaję bowiem pytanie: komu taka teoria w rzeczywistości służy? Potrzeba sprawiedliwości, chęć ukarania sprawców, wzmocniona potrzeba pracy ze świadkami i ocalałymi w długiej perspektywie czasowej (w tym: praca terapeutyczna, reparatorna, resocjalizacyjna i rekonsyliacyjna) z pewnością oznaczała „projekt” skierowany ku przyszłości. Projekt, który miał nieść nadzieję rwandyjskim ocalałym na odbudowę miast, tożsamości, rodzin. Ale też projekt, który umożliwiał wyciszenie poczucia winy wśród społeczności międzynarodowej i – co najważniejsze – w którym „trauma”, zostając przypisana konkretnej grupie etnicznej, utraciła swoje znaczenie kliniczne i stała się kategorią moralną, a nawet narzędziem politycznym.

Wszyscy potrzebujemy w trudnych czasach nadziei i wzmocnienia zasobów. A zwłaszcza potrzebują tego osoby, które na co dzień zajmują się problematyką wojny, przemocy, traumy. Nie dziwi mnie więc, że obserwacje pozytywnych rekonstrukcji tożsamości, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i narodowym, zaczęły od pewnego czasu stanowić interesujący przypadek badawczy także dla antropologów, socjologów i politologów. Zwłaszcza Rwanda, która – jak wspominałam wcześniej – na poziomie dyskursu publicznego uznana została za wręcz modelowy przykład kraju radzącego sobie z odbudową społeczną i ekonomiczną po ludobójstwie, stała się polem eksploracji badawczej (Sinalo 2018; Blackie, Hitchcott 2018). Jednak analizując stan badań nad *post-traumatic growth* w Rwandzie, chciałabym podkreślić, że te w większości dotyczą bardzo wąsko zakrojonej grupy badawczej, czyli ocalałych z ludobójstwa Tutsi, którzy należą dziś do „elity” (poprzez sprawowaną funkcję publiczną lub fakt bycia członkiem rodziny osoby sprawującej taką funkcję, albo też bycia członkiem rządowego programu, który umożliwia nie tylko zbieranie i dokumentowanie odpowiednich świadectw, ale i ich tłumaczenie na język angielski). Matka E. oraz jej sąsiedzi i sąsiadki prawdopodobnie nigdy nie zostaliby uznani za osoby, które w swoim życiu dokonały „wystarczająco” afirmatywnego zwrotu, by stanowić przykład teorii. A to – paradoksalnie – właśnie w ich postawach widzę największą siłę odbudowy narodu rwandyjskiego (jako jedności). Prowadzone przeze mnie badania wskazują, że przedstawiciele elit, którzy często czują się w obowiązku budować swoje życie na nieustającej żałobie (gdyż ta przypisana jest roli „idealnej ofiary”, ze szczególnym uwzględnieniem etnicznego pochodzenia) nie mają zbyt dużo przestrzeni do życia poza tematyką traumy. I to jest, w swojej istocie, dużo bardziej bolesne niż afirmacyjne.

Doceniam generalną wartość metodologiczną wprowadzenia kategorii *post-traumatic growth* do refleksji nad rwandyjskim ludobójstwem. Umożliwia ona bowiem rezygnację z koncepcji traumatofilicznych na rzecz ekspozycji podmiotu sprawczego. Postuluję jednak rozszerzenie grup badawczych i przekroczenie tego, „co wyobrażone” na temat rwandyjskiej rzeczywistości postludobójczej. Zwyczajowe łączenie przez badaczy wzrostu potraumatycznego z realizowaną przez obecny rząd rwandyjski polityką (a dokładnie: prowadzeniem różnego rodzaju oficjalnych działań społeczno-kulturalnych i komemoracyjnych, które w założeniu mają dobrze wpływać na stan ducha narodu rwandyjskiego) być może uspokaja moje zachodnie sumienie, ale ma się nijak do geopolitycznych realiów Afryki Środkowo-Wschodniej. Postludobójcze działania rządu prezydenta Paula Kagame nie mają ani charakteru egalitarnego, ani demokratycznego. Pomimo pasma sukcesów ekonomicznych Rwanda pozostaje krajem, w którym napięcia społeczne i polityczne ujarzmiane są za pomocą scentralizowanego aparatu władzy państwowej, a wolność słowa i ekspresji tożsamości zwykłych obywateli (bez względu na ich pochodzenie etniczne) jest ograniczana (Sundaram 2016). Mówiąc wprost: Rwanda to kraj wciąż bardzo smutny, trudny i pełen wewnętrznych napięć. Kraj, który jednak pomimo wszystko „trwa” w swojej codzienności i teraźniejszości. I to chyba właśnie w tym procesie trwania, który

pobudza do życia wernakularne i procesualne, a nie tylko sformalizowane, zapożyczone, elitarne i życzeniowe mechanizmy adaptacyjne, widzę nadzieję na wyzwolenie. Nie tylko z doświadczenia traumy, ale i oczekiwań wobec tego, czym jest i jak powinno wyglądać życie po ludobójstwie.

Czas rzeczywisty jako terapia

Metody etnograficzne z zasady kierują nas w stronę empirii – praktyki terenowej, czyli prowadzenia obserwacji uczestniczącej i wywiadów etnograficznych, jak również dają potrzebę integracji źródeł zastanych (tekstów naukowych i ich interpretacji, materiałów archiwalnych, dokumentów prywatnych) z wiedzą wywołaną (z postawami, zachowaniami i narracjami społeczności lokalnej obserwowanej w terenie). Jednak etnograf badający zjawisko traumy, który pracuje blisko tego, co endemiczne (zwłaszcza w krajobrazie postkonfliktowym), poza dostrzeżeniem wielowymiarowości zjawiska traumy i sposobów reprezentacji jej doświadczenia postawiony zostaje przed jeszcze jednym zadaniem: potrzebą dostrzeżenia konstruktywnej (a nie tylko obnażającej) siły afektu świadczącego ciała w czasie rzeczywistym i stojącej za tym aktem siły podmiotu sprawczego (patrz: przypadek Matki E.). Staje się to co najmniej problematyczne, gdy szukając pozytywów, zbyt szybko i łatwo wpadamy w pułapkę np. „teorii posttraumatycznego wzrostu”, lekceważąc ryzyko przekształcenia analizowanego przypadku badawczego we własny proces autoterapeutyczny.

Używając zwrotu „czas rzeczywisty”, mam na myśli przestrzeń, która wymyka się ramom traumatofilicznego „czasu wyobrazonego”. Wyobrazonego zwłaszcza przez badaczy zachodnich, takich jak Frank Ankersmit (2004: 425), który proponował, aby doświadczenie Zagłady rozumieć jako „chorobę psychiczną”, czyli przestrzeń, która staje się „estetycznie stosowna” dopiero dzięki wyniesieniu poza porządek normalności. Innymi słowy, za czas rzeczywisty uznaję potraumatyczny dzień powszedni, który w odróżnieniu od momentu np. celebracji święta narodowego czy innej praktyki martyrologicznej daje szansę na podjęcie prób integracji rozbitego przemocą „ja” na przekór/pomimo dojmującej przeszłości historycznej i biograficznej. Interesuje mnie więc czas, który poprzez swoją „zwyczajność” umożliwia spotkanie w bliskości, we współuczestnictwie, w współodczuwaniu.

Podstawowym założeniem w diagnostyce i w terapii traumy jest próba zbudowania pomostu pomiędzy afektem a jego ekspresją. Dopiero określenie symptomu, przy równoczesnym dostrzeżeniu możliwości rezyliencyjnych i kompetencji symbolizacyjnych zranionego podmiotu, pozwala na wygospodarowanie z jego zranionej pamięci przestrzeni, która umożliwi przepracowanie traumatycznego doświadczenia. Ta przestrzeń konstituuje się w przysłowiowym „tu i teraz”, gdyż do spotkania osoby świadczącej i słuchającej (czy też pacjenta i terapeuty) dochodzi właśnie w „teraźniejszości” i fizycznej obecności, a nie w dysocjującej przestrzeni o wyobrazonej wzniosłości.

W pracy *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej* kulturoznawczyni Dorota Wolska (2012) przywołuje i analizuje koncepcję „etnograficznego czasu teraźniejszego” duńskiej antropolożki Kirsten Hastrup. Ich rozważania uważam za cenne, gdyż wskazują one na możliwość prowadzenia badań nad traumą w sposób alternatywny, bo przekraczający dyskurs traumatofobiczny, a jednocześnie ukierunkowany na realny podmiot (a nie jego reprezentację historyczną). Hastrup pisze: „Etnograficzny czas teraźniejszy jest konstruktem narracyjnym, który w sposób oczywisty nie jest reprezentacją prawdy o bezczasowości obcego. Wiemy, że obcy ma charakter historyczny, jak każdy inny człowiek. Jednak łączące się z badaniami terenowymi «bycie pomiędzy» oraz fakt, że etnograf dzieli z obcymi ich czas, sprawia, że etnografia wymyka się zwykłymi kategoriom historycznym” (Hastrup 2008: 37). Interpretując słowa Hastrup, Wolska dodaje, że etnograficzny czas teraźniejszy nie jest ahistoryczny, tylko pozahistoryczny. I choć nie jest oczywiste, że etnograf uczestniczy w rzeczywistości obcych, to (w założeniu) pisze „z wnętrza ich czasoprzestrzeni i spotkania” (Wolska 2012: 174–175), a konstruowany przez niego etnograficzny czas teraźniejszy staje się czasem wspólnych społecznych doświadczeń, które mogą być podstawą wiedzy antropologicznej.

Podmiotowego doświadczenia traumy, nawet gdybyśmy chcieli, nie uda się zamknąć w sztywnych ramach historycznych czy interpretacji sekundarnej (zapośredniczonej). Prowadzenie refleksji w przestrzeni reprezentacji wydarzenia historycznego tylko pozornie daje „lepszą” szansę na jego pogłębioną, krytyczną analizę. W rzeczywistości często pomaga „zakrywać” (budzącą poczucie wstydu) ranę konkretnego podmiotu i przenosząc uwagę odbiorcy z gramatyki języka ofiary na dyskurs akademicki, niejako legitymizuje język opisu stosowany przez badacza. Sekundarność świadczenia w konsekwencji sprawia, że ciało, które faktycznie odniosło ranę, zostaje wyłączone (jako podmiot sprawczy) z traumatycznego dyskursu (w tym, co istotne, także i holokaustowego), a „właścicielem” doświadczenia zostaje sam badacz.

Nie ukrywam, że badania nad przypadkiem rwandyjskim wpłynęły także na moje postrzeganie problemu traumy ocalałych z Zagłady Żydów. Trauma, o której dowiadujemy się zazwyczaj z niezliczonych świadectw, a które były spisywane lub nagrywane – najczęściej w języku angielskim lub/i hebrajskim – w warunkach powojennych. A przecież językami ofiar były przede wszystkim jidysz, polski, rosyjski. Co więcej, wiele relacji o tragedii narodu żydowskiego pisane było w trakcie wojny, przed powstaniem terminu „Holokaust” i przed inicjacją studiów nad Zagładą Żydów (czego koronnym przykładem jest zbiór dokumentów z Archiwum Ringelbluma z 1942 roku). To właśnie preposteryjne źródła wiedzy, często politycznie niepoprawne, pisane z pozycji wernakularnej, w których dojmujące doświadczenie antropologiczne ma prymat nad szerokim planem wielkiego wydarzenia historycznego, wydają mi się najistotniejsze dla dalszego, krytycznego rozwoju paradygmatu antropologii psychologicznej. Taka perspektywa wymaga jednak od nas odwagi, bo wytrąca ze złudnego przekonania, że temat traumy i jej skutków da się „zrozumieć” i „ugładzić” za pomocą

stricte intelektualnych konstrukcji, które często (niestety) stają się też narzędziem symbolicznej supremacji.

Do tego nie chcę dopuścić, ani wobec ciała i tożsamości świadka, rozmówcy, pacjenta, ani wobec ciała i tożsamości własnej. Postuluję więc dekolonizację studiów nad traumą (a zwłaszcza tych, które prowadzone są w ujęciu psychoanalitycznym) lub/i sięgnięcie do krytycznych źródeł wiedzy, która stanowić może między innymi wynik i zasób praktyki etnograficznej. Tam odnajdziemy nie tylko źródło problemu, ale i możliwości jego rozwiązania. I co znaczące, możliwe rozwiązanie okazać się może nie tylko podarkiem „od nas”, ale także „dla nas”.

Literatura

- Ankersmit, F. (2004). Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia. Przeł. A. Ajschtet, A. Kubis, J. Regulska. W: E. Domańska (red.) *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 403–429). Kraków: Universitas.
- Blackie, L., Hitchcott, N. (2018). 'I am Rwandan': Unity and reconciliation in post-genocide Rwanda. *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, 12(1), 24–37.
- Caruth, C. (2010). Teoria traumy jako siła lektury. Przeł. K. Bojarska. *Teksty Drugie*, 6, 125–126.
- Cessou, S. (2014). *Naasson Munyandamutsa, un psychiatre rwandais*. RFI. <http://www.rfi.fr/mfi/20140214-rwanda-genocide-suisse-naasson-munyandamutsa-psychiatrie> [dostęp: 3.06.2020].
- Craps, S. (2012). *Postcolonial witnessing: Trauma out of bonds*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Domańska E. (2012). *Historia egzystencjalna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frankl, V.E. (2015). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Przeł. A. Wolnicka. Warszawa: Czarna Owca.
- Gałązka, M., Soszyński D., Dmitruk, K. (2018). Neurobiologiczne podstawy zespołu stresu pourazowego – możliwe znaczenie zmiany rytmów okołodobowych. *Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej*, 72, 406–416.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herd, G.H. (1981). *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*. New York: McGraw-Hill.
- Ibreck, R. (2010). The Politics of mourning: Survivor contributions to memorials in post-genocide Rwanda. *Memory Studies*, 3(4), 330–343.
- Jokic, A. (2013). Conventional wisdom on Yugoslavia and Rwanda: Methodological perils and moral implications. *Journal of Philosophy of International Law*, 4(1), 1–29.
- Joseph, S., Linley, A. (eds.). (2007). *Trauma, recovery, and growth: Positive psychological perspectives on posttraumatic stress*. Hoboken: Wiley.
- LaCapra, D. (2001). *Writing history, writing trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Leys, R. (2007). *From guilt to shame: Auschwitz and after*. Princeton: Princeton University Press.
- Łysak, T. (2015). Trauma – od genealogii pojęcia do studiów nad traumą. W: T. Łysak (red.) *Antologia studiów nad traumą* (s. 5–30). Kraków: Universitas.
- Mamdani, M. (2001). *When victims become killers: Colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.

- Mwambari, D. (2021). *Agaciro*, vernacular memory, and the politics of memory in post-genocide Rwanda. *African Affairs*, 120(481), 611–628.
- Niederland, W. (1982). Psychiatric status of Holocaust survivors. *American Journal of Psychiatry*, 139(12), 1646.
- Orwid, M. (2009). *Trauma*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Parin, P. (2018 [1989]). The mark of oppression: Jews and homosexuals as strangers. Przeł. C.S. Michel. W: L.B. Boyer, S.A. Grolnick (eds.), *The psychoanalytic study of society*, Vol. 14: *Essays in honor of Paul Parin* (s. 15–39). London: Routledge.
- Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Mathey, G. (1980). *Fear thy neighbor as thyself: Psychoanalysis and society among the Anyi of West Africa*. Przeł. P. Klamerth. Chicago: University of Chicago Press.
- Prunier, G. (1998). *The Rwanda crisis: History of a genocide*. London: Hurst.
- Robben, A.C.G.M., Suárez-Orozco, M.M. (eds). (2000). *Cultures under siege: Collective violence and trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Rutkowski, K., Dembińska, E. (2016). Powojenne badania stresu pourazowego w Krakowie. Część I. Badania do 1989 roku. *Psychiatria Polska*, 50(5), 935–944.
- Stone, D. (2004). Genocide as transgression. *European Journal of Social Theory*, 7(1), 45–65.
- Suárez-Orozco, M.M. (1994). Remaking psychological anthropology. W: M.M. Suárez-Orozco, D. Spindler, L. Spindler (eds.), *The making of psychological anthropology II* (s. 10–59). Fort Worth: Harcourt Brace.
- Summerfield, D. (1999). A critique of seven assumptions behind psychological trauma programmes in war-affected areas. *Social Science and Medicine*, 48(10), 1449–1462.
- Summerfield, D. (2001). The invention of post-traumatic stress disorder and the social usefulness of a psychiatric category. *British Medical Journal*, 322(7278), 95–98.
- Weiss, T., Berger, R. (eds.). (2010) *Posttraumatic growth and culturally competent practice: Lessons learned from around the globe*. Hoboken: Wiley.
- Williamson Sinalo, C. (2018). *Rwanda after genocide: Gender, identity and post-traumatic growth*. Cambridge: Cambridge University Press
- Wolska, D. (2012). *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*. Kraków: Universitas.
- Wosińska, M. (2017a). Murambi is not Auschwitz: The Holocaust in representations of the Rwandan genocide. W: M. Gabowitsch (ed.), *Replicating atonement: Foreign models in the commemoration of atrocities* (s. 187–208). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wosińska, M. (2017b). *Świadek z Rwandy. Świadek poza kategoriami*. W: A. Bartuś (red.), *Świadkowie. Między ofiarą a sprawcą zbrodni* (s. 257–277). Oświęcim: Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau.

SUMMARY

Traumatic experience in Rwanda

In the article, I redefine the traumatic experience that has been ubiquitous on both individual and collective levels for people in Rwanda since the 1994 genocide. Using ethnographic and psychotraumatological methods, I point out the limitations of the Western-centric psychoanalytic approach and the presence of discursive elements derived directly from the public discourse on the Holocaust, which – too often understood as a model

discourse – in practice makes it impossible to recognize the nature of a specific trauma or real identities of the injured subjects. In the text, I propose to adopt an emic/vernacular position on this issue, and to ponder the decolonization potential inherent in such a perspective.

Keywords: trauma, Rwanda, genocide, Holocaust, decolonial studies

MAŁGORZATA ROESKE 

Uniwersytet Jagielloński

Utracona obecność. Doświadczenie żałoby po śmierci zwierzęcia towarzyszącego

Wedle tradycyjnego modelu upowszechnionego przez Sigmunda Freuda żałoba rozumiana była jako trwający w czasie proces psychiczny, tyleż bolesny, co naturalny i konieczny, którego efektem powinna być zakończona z powodzeniem „praca żałoby” (ang. *grief work*, niem. *Trauerarbeit*). Proces nakierowany jest na emocjonalne wycofanie się z relacji ze zmarłym i gotowość do zainwestowania energii psychicznej w nowy obiekt (Freud 1992, za: Bielecka 2012: 63). Założenia te z czasem zostały zweryfikowane i uznano, że żałoba nie ma koniecznego ani uniwersalnego charakteru. Jej brak nie stanowi o patologii, a cierpienie nie musi być niezbędnym elementem procesu i mogą w trakcie żałoby występować także uczucia pozytywne. Krytyce poddano także koncept konieczności przeprowadzenia „pracy żałoby”, jak również postulat zerwania emocjonalnej więzi ze zmarłym (Bielecka 2012: 63–64).

Wśród wielu wyszczególnionych przez badaczy rodzajów żałoby dla niniejszego artykułu decydujące znaczenie ma koncept żałoby nieuprawnionej (ang. *disenfranchised grief*)¹, który jednocześnie ilustruje wyżej opisane mechanizmy społecznego definiowania normalnej i patologicznej żałoby. Termin ten, wprowadzony przez Kennetha J. Dokę, odnosi się do sytuacji, gdy żałoba doświadczana przez jednostkę nie jest społecznie akceptowana (Doka 2008). U źródeł tego przekonania leżą odmienne sposoby wartościowania utraty jako znaczącej. Społecznej legitymacji, wedle autora, może być pozbawiona żałoba m.in. po relacjach mniej akceptowalnych w danym kręgu kulturowym (np. związkach

¹ Pojęcie w polskiej literaturze jest tłumaczone również jako „żałoba pozbawiona praw” (np. Bielecka 2012).

jednopłciowych), poronieniu we wczesnym etapie ciąży, śmierci samobójczej, doświadczana przez osoby z ograniczoną zdolnością poznawczą, a także występująca po śmierci zwierząt towarzyszących². Przyczynę tego ostatniego zjawiska stanowi przekonanie, że życie zwierząt jest mniej wartościowe, a tym samym śmierć ich jest mniej warta współczucia (Meyers 2002: 252–253, za: Packman i in. 2014: 335). W rezultacie cierpienie opiekuna po śmierci zwierzęcia zostaje zatrzymane na płaszczyźnie „prywatnej”. Pozbawiony zostaje on wsparcia otoczenia, możliwości usytuowania swojego doświadczenia w szerszym wymiarze społeczno-kulturowym czy przeprowadzenia odpowiednich rytuałów pomagających przejść kolejne stadia żałoby.

W niniejszym artykule rozważę indywidualne, a jednocześnie, jak postaram się dowieść, do pewnego stopnia zobiektywizowane kulturowo sposoby przeżywania żałoby po zwierzęciu. Analizie poddane zostaną reakcje opiekunów na utratę, specyfika więzi, która wpływa na żalobę, analogie między żalobą po człowieku i zwierzęciu, rola rytuału w procesie żałoby, strategie i sposoby reorganizacji więzi ze zmarłym oraz postawy społeczne, z jakimi opiekunowie spotkali się w odpowiedzi na swoją żalobę. Tekst powstał na podstawie etnograficznych badań jakościowych, których przedmiotem były doświadczenia opiekunów związane z chorobą i śmiercią zwierząt towarzyszących³. Badania, o charakterze pogłębionych wywiadów swobodnych z elementami wywiadu narracyjnego, przeprowadzone zostały w latach 2019–2021 na grupie 36 opiekunek i opiekunów⁴. Grupa obejmowała przedział wiekowy od 27 do 75 lat, spośród których udział w badaniach wzięło 30 kobiet i 6 mężczyzn. Są to mieszkańcy różnych stron Polski, a także osoby zamieszkujące obecnie za granicą, osoby reprezentujące różne warstwy społeczne, grupy zawodowe i status ekonomiczny. Przewagę stanowią mieszkańcy większych miast, niemniej część osób wychowała się bądź aktualnie zamieszkuje obszary podmiejskie i wiejskie, dzięki czemu udało się również zobrazować perspektywę mieszkańców wsi.

Zebrane relacje dotyczące śmierci zwierząt, które świadczą o silnym przeżyciu utraty, dotyczą najczęściej psów i kotów. Jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę fakt, że są to najpopularniejsze gatunki zwierząt towarzyszących. Niemniej bohaterami opowieści o żalobie bywają również przedstawiciele innych

² Kenneth Doka zalicza do tej kategorii również stratę niezwiązaną ze śmiercią (ang. *non-death loss*). Przyczyną żałoby mogą być też takie okoliczności, jak np. rozwód czy utrata przedmiotów mających dla jednostki szczególnie wysoką wartość, także sentymentalną (Doka 2020: 33). Inni badacze wskazują ponadto takie przyczyny, jak m.in.: utrata domu, pracy, niezależności, zdrowia i sprawności, a także zerwanie relacji z bliską osobą lub pogorszenie relacji wskutek zaburzeń psychicznych tej osoby (Harris 2020: 4). Jako że definicja podobnej straty ma zwykle charakter indywidualny i często nie jest rozpoznawana w szerszym kontekście społecznym, podlega zjawisku żałoby nieuprawnionej.

³ Artykuł jest zredagowanym rozdziałem pracy doktorskiej mojego autorstwa, zatytułowanej *Wspólnota śmiertelnych. Tanatologia zwierząt towarzyszących w perspektywie etnografii wielogatunkowej*. Praca powstała w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ pod kierunkiem prof. dr. hab. Dariusza Czai i została złożona do obrony w marcu 2022 roku.

⁴ Jako kontekst wykorzystana została obserwacja wirtualnych środowisk skupiających opiekunów zwierząt.

gatunków – kanarki, papugi i inne egzotyczne ptaki, rybki, myszokoczek, szynszyla, chomiki czy świnka morska.

Zaznaczyć w tym miejscu należy, że uzyskana optyka jest więc w znacznym stopniu wynikiem jednostkowych perspektywy osób, które wyraziły gotowość do rozmowy. Sposób rekrutacji narratorów oparłam na założeniu, że ze względu na potencjalną trudność emocjonalną tematu decyzję o chęci zgłoszenia pozostawię moim rozmówcom. Obraz badanego zjawiska niewątpliwie byłby odmienny, gdyby uczestnikami badań byli opiekunowie traktujący zwierzęta w mniej podmiotowy sposób, których relacje ze zwierzętami nie charakteryzują się bliższą więzią. Takie osoby jednak, z dosyć oczywistych przyczyn, nie wykazały zainteresowania projektem.

I. Żałoba jako proces

1. Reakcje emocjonalne opiekunów na śmierć zwierzęcia

W relacjach pograżonych w żałobie opiekunów w okresie tuż po śmierci zwierzęcia powracającym motywem jest pytanie: „jak mam sobie z tym poradzić, jak to znieść?” Okres żałoby określany bywa przez nich jako „horror” i „trauma”, a do najczęściej wskazywanych uczuć towarzyszących żałobie należą: rozpacz, żal, szok, poczucie winy, poczucie pustki i tęsknota, chwilowe stłumienie emocji, aż po przypadki depresji. Do nielicznych emocji o charakterze pozytywnym, w przypadku śmierci zwierząt doświadczonych przez dłuższą i ciężką chorobę, zaliczyć można poczucie ulgi związane z faktem, że zwierzę przestało cierpieć. Niemniej jedną z najsilniejszych potrzeb w tym momencie wydaje się pragnienie przedłużenia relacji, stworzenia substytutu obecności zmarłego zwierzęcia. Narratorzy, z którymi prowadziłam rozmowy, przyznają, że w okresie do kilku, kilkunastu dni po śmierci zwierzęcia zdarzało im się zupełnie spontanicznie, także w sytuacjach społecznych, wybuchać płaczem – trudno było im powstrzymać tę reakcję. Uczucie rozpacz odczytywane bywa również na poziomie somatycznym, jako zlokalizowane „gdzieś w klatce piersiowej, jest takim potocznie rozumianym ukłuciem serca i stąd rozlewa się na resztę ciała”.

Śmierć, zwłaszcza ta niespodziewana, która dotyka młode i zdrowe zwierzę, wywołuje przede wszystkim uczucie szoku. Reakcja ta wprowadzić może opiekuna w poczucie odrealnienia. Zdarzenia wydają się w luźny i przypadkowy sposób sytuować na linii czasowej, jawią się jako nierzeczywiste i trudne do połączenia związkiem przyczynowo-skutkowym. Doświadczenie to trafnie ilustruje narracja Małgorzaty⁵, która w tragiczny sposób straciła kilkumiesięczną suczkę. W opowieści rozmówczyni, nasuwającej skojarzenia z poetyką koszmaru sennego, wydarzenia sprzed dziewięciu lat żywo powracają, a rwany, chaotyczny

⁵ Wszystkie imiona wykorzystane w materiale są faktycznymi imionami moich rozmówców oraz ich zwierząt i opublikowane zostały zgodnie z ich wolą.

i pełen z trudem powstrzymywanych emocji sposób narracji odzwierciedla dramatyzm tamtego przeżycia:

Nocował u mnie wtedy mój chłopak i dzień się tak zaczął, że zostałam obudzona rano tą informacją. Po prostu mnie obudził i powiedział, że... że Katla nie żyje i że wpadła pod samochód... że została potrącona i to był taki... to są prawdopodobnie emocje, które... z którymi spotyka się każdy, kto kiedykolwiek kogoś stracił. Że jakby... no taki totalny szok, że sytuacja, która już nie jest do... do odwrócenia, że jakby stajesz przed... przed czymś takim i oczekuje się, że co teraz jakby mam zrobić z tą informacją? (...) I co, i dalej była taka sytuacja, że... włożyliśmy ją do kartonu, nieśliśmy ten karton, żeby ją gdzieś zakopać, ja nawet nie wiedziałam wtedy jeszcze, że to jest nielegalne, żeby gdzieś zakopywać, ktoś tam się na nas patrzył, ktoś tam coś do nas mówił... nie wiem, z tego... jak nieśliśmy ten karton, to z tego kartonu ciekła krew...

Charakterystyczny dla pierwszego etapu żałoby, choć nie zawsze wskazany przez opiekunów, bywa także epizod stłumienia emocji. Stanowi on jeden z mechanizmów obronnych w sytuacji emocjonalnego przeciążenia. Rozmówcy przyznają, że pomimo rozpaczcy nie potrafili płakać, czuli się jak gdyby znieczuleni. Dni następujące bezpośrednio po śmierci zwierzęcia zlewają się we wspomnieniach, codzienne wydarzenia przestają je różnicować.

Poczucie winy, obok rozpaczcy, żalu i zewnętrznych manifestacji tych emocji w formie płaczu, stanowi najczęstszą reakcję opiekunów na śmierć zwierzęcia. Przyczyny mogą być różne – jednym z dominujących powodów jest obawa, że śmierć nastąpiła w wyniku zaniedbań opiekuna bądź błędnych decyzji w procesie leczenia zwierzęcia. Nawracające myśli i dojmujące poczucie, że zwierzę mogłoby żyć, gdyby terapia została przeprowadzona we właściwy sposób, jest jednym z czynników komplikujących proces żałoby. Poczucie winy wydaje się niezależne od tego, czy decyzje opiekunów mogły przynieść realne prawdopodobieństwo uniknięcia przez zwierzę śmierci. Reakcja ta wpisuje się w strukturę narracji chaosu: szoku, traumy, niezrozumienia i braku możliwości znalezienia sensu w śmierci i utracie.

Poza sytuacjami, w których opiekunowie kwestionują swoje decyzje odnośnie do procesu leczenia, kolejny bodziec generujący poczucie winy stanowią okoliczności, w których brak ich obecności mógł przyczynić się do przedwczesnej śmierci zwierzęcia. Jako jeden z głównych mechanizmów wywołujących poczucie winy w przypadku śmierci zwierzęcia badacze wskazują charakter relacji. Opiera się ona w znacznym stopniu na poczuciu odpowiedzialności opiekuna za adoptowane zwierzę – za jego zdrowie, samopoczucie i długość życia. Niemożność sprostania tym oczekiwaniom prowadzi natomiast do przekonania o zawiedzeniu pokładanego w nim zaufania (Packman i in. 2014: 351). „Jeśli chodzi o te zwierzęta, które mi uciekały czy umierały, jak już byłam starsza, to zawsze było podszyte strasznymi wyrzutami sumienia, że ja byłam za nie odpowiedzialna (...) i ja o nie nie zadbałam należycie” – przyznaje Ewa.

Poczucie winy wynikające z przekonania o popełnieniu zaniedbania wobec zwierzęcia odnosi się nie tylko do potrzeby zapewnienia zwierzęciu bezpieczeństwa i utrzymania go w zdrowiu fizycznym. Istotnym aspektem, definiowanym jako wartość, jest również kwestia obecności, czasu poświęconego zwierzęciu i aktywnego budowania relacji. Pani Maria, która doświadczyła w swoim życiu wielu śmierci zwierząt, przyznaje, że wyrzuty sumienia towarzyszyły jej za każdym razem. Niemniej najsilniejszą traumą odcisnęła się śmierć jej psa Kajtka, która nastąpiła w wyniku niezdiagnozowanej choroby serca w lipcu 2019 roku. Pół roku po śmierci zwierzęcia narratorka przyznała, że najbardziej dręczy ją świadomość, że nie umiała wystarczająco okazać Kajtkowi uczucia. W hierarchii rodzinnej bowiem zawsze wyżej plasowały się potrzeby kotów, a pies był odsunięty na dalszy plan:

On był, bo był, to trzeba było nakarmić, trzeba wyjść z nim, poza tym on czekał, to mi się też nie podobało. Nie powinnam tak myśleć, trzeba było psa wydać, albo w ogóle nie brać, jak człowiek nie umie dać psu miłości, to trzeba wyadoptować temu, co zasłużył na to.

Refleksje te potwierdzają, że śmierć, tak ludzka, jak i zwierzęca, rewiduje społeczny stosunek wobec bliskich i boleśnie naświetla obszary relacji, co do których osoby doświadczone przez utratę mają przekonanie niedopełnienia powinności lub niewykorzystania odpowiednio danego im czasu.

2. Żałoba po zwierzęciu a utrata bliskiego człowieka: tabu emocjonalnej analogii

Paralele pomiędzy śmiercią ludzką a zwierzęcą dotyczą nie tylko zbliżonych mechanizmów przeżywania umierania, żałoby i utraty zwierzęcia i człowieka, możliwych do zaobserwowania przez etnografa, ale także są wyrażane *expressis verbis* przez narratorów. Podobne wnioski przedstawia badanie Allison M.J. Reisbig i in., w którym spośród 12 uczestników – opiekunów, którzy utracili zwierzę towarzyszące – 11 porównało charakter tej utraty do śmierci bliskiej osoby (Reisbig i in. 2017: 133–134). Przyczyn tego zjawiska autorzy dopatrują się w mechanizmie replikowania stylów przywiązania obecnych w relacjach międzyludzkich na związku ze zwierzętami (Reisbig i in. 2017: 126).

Narracje porównujące doświadczenie utraty zwierzęcia i człowieka warto rozdzielić na dwie kategorie. Pierwszą stanowią stwierdzenia, w których opiekunowie nawiązują do ogólnego, bliżej niesprecyzowanego poczucia, że umarł ktoś bliski. Do drugiej kategorii należą relacje, w których narrator/ka bezpośrednio odwołuje się do doświadczenia utraty konkretnej bliskiej osoby⁶. Przykładem

⁶ Porównania, jakie czynili moi rozmówcy, odnosiły się najczęściej do dziadków – w trakcie badań żaden z rozmówców nie odwołał się do doświadczenia utraty innych bliskich osób, jak np. rodzica, dziecka czy partnera. Niemniej z takimi analogiami spotkałam się w grupach na

może być rozmowa z Adrianną, dla której przeżycie żałoby po śmierci kota i babci stanowiły doświadczenia o zbliżonym ładunku emocjonalnym. Rozmówczyni jednocześnie wskazuje na paralelizm relacji w obydwu przypadkach, gdzie obie strony – człowiek i zwierzę – spełniały zbliżone role:

Uważam, że moja babcia i mój kot dawali mi punkt odniesienia, gdy byłam dzieckiem. Babcia była najważniejszą dorosłą osobą w moim życiu, ważniejszą niż rodzice w emocjonalnym wydźwięku. I analogicznie kot też bardzo służył regulacji emocji w moim dzieciństwie, bo jakby miałam problemy z relacjami z rówieśnikami, ale nigdy nie miałam problemów ze zwierzętami. No i byli blisko w takim sensie, że się lubili. Czułam się też odpowiedzialna za oboje, jak umierali. Za kota, to wiadomo, a jak babcia umierała, to ja już byłam lekarzem. (...) Miałam takie wrażenie, że moi rodzice nie mogą podejmować kompetentnych decyzji o leczeniu babci, więc ja je podejmowałam.

Wśród badaczy zajmujących się relacjami między ludźmi i zwierzętami towarzyszącymi nie jest nowością teza, że przywiązanie do zwierząt niekiedy przekracza przywiązanie do ludzi, a relacja intymna ze zwierzęciem może być silniejsza niż z członkiem rodziny (Wrobel, Dye 2003: 385; Thomas 1993, za: Brandes 2009: 115). Subiektywne poczucie większego żalu po śmierci zwierzęcia niż członka rodziny wydaje się naturalną konsekwencją tego zjawiska. W trakcie rozmów spotkałam się również z szeregiem podobnych opinii:

Tak, umarł mi wcześniej dziadek, umierali mi później inni dziadkowie, ale nie było to takie mocne doznanie jak z Badim.

Szczerze powiedziawszy... wydaje mi się, że większy taki dramat w sensie świadomości, bo babcia mi zmarła jak byłam dzieckiem, to miałam przy tej śwince.

Konstatacja ta potrafi wzbudzić w rozmówcy zaskoczenie, poczucie niestosowności, wręcz złamania kulturowego tabu, jakim jest zrównanie życia człowieka i zwierzęcia. Zderzenie antropocentrycznego porządku, w myśl którego śmierć zwierzęcia nie może równać się śmierci człowieka, z indywidualnymi odczuciami opiekuna, wywołuje niepewność, jak takie emocje zostaną społecznie odebrane. „To jest coś o czym się z ludźmi nie rozmawia” – tłumaczy z pewnym zażenowaniem kolejna narratorka.

Zjawisko żałoby nieuprawnionej jest bezpośrednim efektem braku społecznego uznania możliwości nawiązania głębokiej więzi ze zwierzęciem – więzi, która nadal postrzegana bywa jako substytut bardziej wartościowej relacji z człowiekiem. Z kulturowego punktu widzenia wynika natomiast z wielowiekowej

Facebooku – kilku użytkowników przyznało, że śmierć zwierzęcia była dla nich bardziej bolesna niż śmierć rodzica, z którym łączyła ich słaba więź. Kожарzenie utraty zwierzęcia i bliskiej osoby (partner, dziecko, rodzic) odnotowują też Marilyn K. Gerwolls i Susan M. Labott (1994) oraz Sandra Schmidt Bunkers (2010).

tradycji myślowej, wedle której zwierzęta pozaludzkie stanowią najbardziej zaawansowane formy życia. Wszelkie zatem formy zrównania człowieka i zwierzęcia, zwłaszcza dotykające tak fundamentalnych kwestii, jak stosunek do śmierci i żałoby, z konieczności nacechowane są pewnym tabu. Dla osoby przeżywającej, mimo wszystko, żałobę po zwierzęciu pozostają dwa sposoby emocjonalnej odpowiedzi na tak zastaną rzeczywistość: poczucie niestosowności i decyzja o ograniczeniu ujawniania własnych odczuć bądź odwrotnie – sprzeciw i wewnętrzne uprawnienie żałoby.

3. Temporalny wymiar żałoby

Badania wskazują na pewne prawidłowości w obrębie występowania poszczególnych reakcji emocjonalnych w odniesieniu do upływu czasu (McCutcheon, Fleming 2001–2002: 180). Analiza wypowiedzi opiekunów dowodzi, że czas, który upłynął od traumatycznego wydarzenia, odgrywa w procesie żałoby bardzo indywidualną rolę. W niektórych sytuacjach stan emocjonalny opiekunów normalizuje się po kilku tygodniach, innym osobom potrzeba na to miesięcy. W ekstremalnych przypadkach nawet wiele lat po śmierci zwierzęcia opiekunowie nadal boleśnie przeżywają stratę i nie mogą się z jej faktem pogodzić. Relacje opiekunów, z którymi przeprowadziłam rozmowy, prezentują szeroką rozpiętość czasową w odniesieniu do momentu śmierci zwierzęcia: najbliższe wydarzenia miały miejsce kilka tygodni przed spotkaniem, najdalsze – do kilkudziesięciu lat wcześniej. W kontekście tym warta odnotowania jest pewna prawidłowość. Oprócz kilku przypadków żałoby o bardziej skomplikowanym charakterze większość moich rozmówców przystępowała do spotkania bez szczególnej obawy, że rozmowa może wywołać w nich zbyt trudne do udźwignięcia emocje. Dopiero w trakcie prowadzonej narracji, gdy następowała procesualna rekonstrukcja zdarzeń, wraz z przywoływanymi wspomnieniami wracały emocje towarzyszące ówczesnym doświadczeniom. Schemat ten powtarzał się w przypadku przeważającej części wywiadów, niezależnie od tego, jak długi okres upłynął od momentu utraty zwierzęcia. Znacząca w tym kontekście była także recepcja przez rozmówców ich własnych reakcji – często towarzyszyło im zdziwienie, że minione przeżycia wywołują w nich nadal tak silne uczucia. Z mieszanką zaskoczenia i zakłopotania tłumaczyli się wtedy, wypowiadając stwierdzenia typu: „myślałam, że mam to już za sobą”, „to mi chyba jeszcze nie przeszło”. Obserwacje te wymagałyby na pewno dalszych, bardziej pogłębionych badań, niemniej opisane reakcje wydają się wiązać ze zjawiskiem nieuprawnionej żałoby i wskazywać na wieloletnie niekiedy stłumienie żalu po śmierci zwierzęcia pod wpływem oczekiwań społecznych.

Na sposób przeżywania żałoby po zwierzęciu wpływ może mieć wiele elementów, spośród których jeden z istotniejszych czynników komplikujących proces żałoby stanowi przestrzeń, w której opiekun żył wraz ze zwierzęciem. Betty J. Carmack (1985) przywołuje przykład opiekunki, która po śmierci kota przestała

sypiać we własnym łóżku, które dzieliła wcześniej ze zwierzęciem, aby uniknąć bolesnych skojarzeń. Przestrzeń domu czy mieszkania, jako miejsce podstawowej, często wyłącznej interakcji ze zwierzęciem, a więc znaczeniowo ukonstytuowane przez współegzystencję, nasycone jest mnogością treści przywołujących wspomnienia czasu spędzonego razem. „Zapach, każdy kąt na Filareckiej przypominał mi Strzałkę i Grafiego” – przyznaje Gosia. Narratorka przeprowadziła się tuż po utracie zwierząt i uważa, że fakt ten częściowo pomógł jej uporać się z żalobą. Obecność bliskiego zwierzęcia, jako stałego czynnika stanowiącego o tym, co znane i bezpieczne, wybrzmiewa także w wypowiedzi Justyny. Rozmówczyni kilka dni wcześniej straciła kota, którym opiekowała się kilkanaście lat. Przyznaje, że stara się spędzać jak najmniej czasu w swoim mieszkaniu:

Nie wiem, czy Ci się to przyda do pracy, ale czuję się teraz bezdomnie. Wracam do tego mieszkania i czuję się nieswojo. Potwornie mi brakuje ważnego elementu, stanowiącego mój azyl. Mój święty spokój i równowagę. Jakby te dwa kotki – tak różne – stanowiły moje yin i yang.

Jak pisze Leszek Kołakowski: „Niespodziewana śmierć osób bliskich pozostawia ową trudną do wysłowienia ambiwalencję: nie możemy przyjąć do wiadomości ich nieistnienia, a zarazem nie możemy sobie ich obecnego istnienia wyobrazić, nie potrafimy uznać faktu, doświadczając zarazem poczucia jego fatalnej nieuchronności” (Kołakowski 2021: 44). Choć Kołakowski, rzecz jasna, odwoływał się do doświadczenia utraty bliskiego człowieka, reakcje opiekunów na śmierć zwierzęcia, jak się okazuje, nie różnią się zasadniczo od powyższych. „Ciężko się jest pogodzić z tym, że... że to koniec, że już więcej nie zobaczysz tego zwierzęcia” – przyznaje moja kolejna rozmówczyni, która straciła psa. Szczególnym rysem relacji człowieka ze zwierzęciem towarzyszącym, który wybrzmiewa w większości narracji wspomnieniowych, jest rytualizacja codziennych interakcji – powtarzalne schematy zachowań łączące opiekuna i zwierzę. Spowodowane śmiercią zwierzęcia nagłe zerwanie tej rutyny w wyjątkowo bolesny sposób uświadamia opiekunom stratę:

Pusto było. Brakowało kogoś w domu. One wszystkie miały jakieś rytuały. I zauważało się, że czegoś nie ma. Coś, co nawet czasem w jakiś sposób mnie denerwowało. Bo Sonia miała taki zwyczaj przy jedzeniu, przy ludzkim jedzeniu, że siadała obok i zaczepiała cię cały czas łapą. Miała ostre pazurki, których nie lubiła obcinać. To bolało, jak ona, wiesz, tak cały czas ciągnie ci rękę. No i nieraz nawet ze złością, Sonia, przestań, czy coś. W pewnym momencie tego zabraknie. I to było takie, mimo że coś, co cię właśnie denerwowało, to zaczęło ci tego brakować.

Życie ze zwierzęciem towarzyszącym to, w zależności od stylu życia opiekuna, wliczając godziny snu, najczęściej od kilkunastu do kilkudziesięciu godzin na dobę spędzonych wspólnie. Jeśli pomnożymy ten czas przez przeciętnie

10 do 12 lat życia psa lub kota, może okazać się, że z żadnym innym człowiekiem w ciągu swojego życia nie spędziliśmy porównywalnej ilości czasu, co z naszym zwierzęciem. Rzecz jasna zarówno zwierzęca potrzeba interakcji, jak i poziom zaangażowania opiekuna różnią się i bywa, że współżycie polega na sporadycznym kontakcie zwierzęcia z opiekunem przy okazji karmienia lub krótkiego spaceru. Niemniej nawet w takich przypadkach zwierzę jest owym cichym współobecnym. Żyje własnym życiem, a jednak jest nadal obok. Pani Agnieszka, relacjonując jedno z pierwszych doświadczeń utraty zwierzęcia – psa, zaznacza, że wówczas zgodnie z matką stwierdziły, że „większa rozpacz [była] po Broku niż po dziadku”, z którym spotykały się raz w roku. „Ta więc jest tak silna, no my jesteście 24 godziny, cały czas” – tłumaczy narratorka.

Pustka związana z brakiem codziennej interakcji odczytywana jest również na głębszym poziomie emocjonalnym – jako przerwanie relacji opiekuńczej wobec zwierzęcia. W taki sposób przeżywała żałobę po dwójce utraconych kotów Gosia. Rozmówczyni przyznaje, że więź ze zwierzętami miała charakter szczególny i trudny do zastąpienia:

Był Grafi, Strzałka, to ja o nie dbałam. Jak zabrakło jednego i drugiego, to ja nie potrafiłam zadbać o siebie. Bo brakło... brakło jakiegoś takiego fundamentu. Że dobra, jest Grzesiu [partner narratorki – przyp. M.R.], ale Grzesiu jest duży i Grzesiu sobie poradzi. A takie moje stworzonko sobie beze mnie nie poradzi, więc muszę o nich dbać. I było życie w domu i nagle tego życia brakło.

4. Rola rytuału w procesie żałoby

Rytuał, zgodnie z założeniami antropologii kulturowej, stanowi jedną z podstawowych struktur organizujących społeczne życie jednostek. Służy budowaniu i wzmocnieniu więzi społecznej oraz dostarcza wiedzy na temat otaczającej rzeczywistości. Poprzez rytuał manifestowane są relacje społeczne, transmitowane treści fundamentalne dla zachowania ciągłości i spójności danej wspólnoty i regulowane zasady postępowania przy przekraczaniu granicy pomiędzy porządkiem sacrum i profanum.

Na gruncie antropologii jedną z najczęściej analizowanych form rytuału są obrzędy przejścia, zdefiniowane i opisane przez Arnolda van Gennepa (2006). Zgodnie z koncepcją autora życie ludzkie składa się z kolejno następujących etapów, zmieniających status jednostki, do których wkraczanie wymaga podjęcia stosownych działań na poziomie symbolicznym. Śmierć, jako wydarzenie dezintegrujące społeczność i wprowadzające element zagrożenia i chaosu, wymaga regulatora przywracającego symboliczny porządek. Funkcję tę spełniają rytuały pogrzebowe (Kaczmarek 2016: 114). Na poziomie emocjonalnym natomiast, dzięki roli wspólnoty uczestniczącej w wydarzeniu, pomagają uporać się z rozpaczą i wypełnić pustkę po zmarłym (Stoiński 2001: 161). W zbliżony sposób definiowana jest rola rytuału w odniesieniu do śmierci zwierząt towarzyszących:

Rytuály i formy upamiętnienia ułatwiają żalobę, przekształcając wydarzenie smutne w coś łatwiejszego do zaakceptowania. Upamiętnienia pomagają pogrążonym w żalobie opiekunom pożegnać się, uczcić pamięć oraz wyrazić wdzięczność wobec zwierząt w podziękowaniu za wspólne życie (Packman i in. 2011-2012: 346).

Jednocześnie, jak wskazują badacze (Quackenbush 1984; Wrobel, Dye 2003), pomimo że reakcje na śmierć zwierzęcia są zbliżone do tych, jakie występują po śmierci bliskiego człowieka, w zachodnim społeczeństwie brakuje kulturowo usankcjonowanych mechanizmów pomagających opiekunom wyrazić swój żal. Wskutek tego zmuszeni są oni do poszukiwania alternatywnych sposobów radzenia sobie z żalobą.

Relacje moich rozmówców potwierdzają zarówno potrzebę podjęcia alternatywnych działań wobec skonwencjonalizowanego, ludzkiego pogrzebu, jak i trudności związane z tym przedsięwzięciem. Nieuniknioną konsekwencją braku kulturowych ram dla przeżywania zwierzęcej śmierci jest bowiem również daleko ograniczona, przynajmniej w polskich realiach, dostępność pragmatycznych rozwiązań odnośnie do postępowania z ciałem zwierzęcia po śmierci⁷. Choć brak w tym zakresie danych statystycznych obserwacje wskazują, że z przyczyn zarówno ekonomicznych, jak i wynikających z małej dostępności cmentarzy dla zwierząt, najczęściej wybierany przez opiekunów jest nadal pochówek w nieprzeznaczonych do tego miejscach, jak lasy, parki czy ogrody, czyli niezgodny z prawem. Poniższa relacja Marii z jednej strony obrazuje potrzebę odbycia rytuału, a także spełnienia ostatniego obowiązku wobec zmarłego zwierzęcia. Z drugiej dowodzi kuriozalności sytuacji, w której postawiony zostaje pogrążony w żalobie opiekun:

Najpierw jeszcze taki głupi element, bo do OBI po narzędzia. To też takie jakieś odrealnione, wybierać łopatę, którą da się wykopać grób... No ale to pożegnanie było dosyć fajne, bo ciemno w parku, już nikogo. Szliśmy w ciszy, wybraliśmy jakieś miejsce fajne. Wykopaliśmy, włożyliśmy Nikolaja, przysypaliśmy. Jeszcze raz sobie przypominaliśmy. Zostawiłam tam, wkopałam tam różyczkę, choć w zasadzie wiedziałam, że pogoda taka, że ona może zaraz zdechnąć, ale o dziwo długo przetrwała. No i wróciliśmy w zupełnej ciszy.

W przytoczonej relacji różnicę w odniesieniu do pogrzebów ludzkich stanowi przeniesienie całości odpowiedzialności za pochówek na opiekuna. Ta niewątpliwa trudność praktyczna może jednocześnie być identyfikowana jako istotny element procesu pożegnania – rytuał, który z różnych względów opiekun pragnie wykonać samodzielnie. Potrzeba ta wydaje się stanowić kontynuację dążenia

⁷ Zjawisku cmentarzy dla zwierząt na podstawie cmentarza „Psi Los” w Koniku Nowym pod Warszawą, w szczególności stylistyce funeralnej i semantyce nagrobnych epitafiów, poświęcony został tekst *Największy, najukochańszy. Ostatnie pożegnanie opiekunów z psami* Michała P. Pręgoskiego (2014).

do bycia obecnym przy śmierci zwierzęcia w celu symbolicznego domknięcia relacji. Samodzielne wykopanie grobu i przygotowanie zwierzęcia do pochówku realizuje także postulat odpowiedzialności za zwierzę do samego końca. Pomimo niewątpliwych różnic w opisywanych relacjach uderzają aspekty analogiczne do pogrzebów ludzkich – element upamiętniający w postaci posadzonej róży, zachowanie skupienia i milczenia w trakcie obrzędu. Potrzeba uczestnictwa w pochówku wszystkich zaangażowanych w opiekę osób wskazuje na społeczny wymiar rytuału i analogiczne do obrzędu przejścia działania w kierunku wyłączenia zwierzęcia z ludzkiej ekumeny.

Kolejną konsekwencją braku ustalonej konwencji w obrębie praktyk związanych ze zwierzęcą śmiercią jest wielość form rytualnych. Intrygujący sposób pożegnania dwóch, zmarłych w pewnym odstępie czasowym ptaków opisuje Anna. Zwierzęta po śmierci zostały umieszczone w kartonowym pudełku i pozostawione na balkonie, aby rodzina zdążyła się z nimi pożegnać. Matka rozmówczyni w obydwu przypadkach zdecydowała się odprawić szczególnie rytuał – odegrała na fortepianie utwór muzyczny poświęcony zmarłym zwierzętom: „Była to forma radzenia sobie z emocjami, ale też jakby była w tym jakaś wiara w życie pozagrobowe, że też może tutaj jest, żeby ten ptak, żeby ta dusza słyszała, coś takiego jest, że to jest dla tego ptaszka” – wyjaśnia Anna. Działanie to nieodparcie przywołuje skojarzenia z muzyką żałobną. Opisany rytuał wydaje się spełniać podobne funkcje do pieśni żałobnych. Analogie można dostrzec zarówno w wymiarze indywidualnym, jako sposób na wyrażenie bólu, zbliżając się tym samym do kategorii *pathosu*, jak i społecznym, poprzez poszukiwanie uzdrowienia w kontekście ponadindywidualnym (*katharsis*) (Szyszkowska 2019: 59).

Niecodzienny rytuał odprawiła także kolejna z narratorek, Gosia, wraz ze swoim partnerem, po tragicznej śmierci kota Grafiego, którym wspólnie opiekowali się. Wydarzenie to miało miejsce w dzień Wszystkich Świętych 2014 roku – rozmówczyni uwieczniła je wówczas w formie odręcznie spisanej relacji, którą mi później przekazała:

Wczoraj były Dziady. Z racji tego, że przedwczoraj przyjechaliśmy z Krakowa i w nocy źle spałam (była to moja pierwsza noc po śmierci Grafiego), wczoraj na noc przyjechał Grzesiu. Wcześniej Grzesiu wpadł na pomysł, żeby wlać Grafiemu wodę z zielonych oliwek. Jak tylko przyjechaliśmy z Szewny do Denkowa około godziny 23.00, do dwóch kieliszków nalaliśmy brandy Plisę, a do jednego wodę z zielonych oliwek, którą i które Grafionek tak lubił, wzięliśmy małą świeczuszkę i poszliśmy na koniec ogródka, gdzie Tata pochował Grafiego (w pudełku, przykrytego materiałem). Grzesiu zaświecił latarką, znaleźliśmy krzyżyk na murku (Tata wyrył go siekierką w miejscu, gdzie zakopał Grafiego), po czym przykucnęliśmy tam. Spojrzeliśmy na ziemię i zamarłam. Na Grafim (to znaczy na tej ziemi, pod którą Grafi leży) zobaczyliśmy jakieś jedzenie. Doszliśmy do wniosku, że to mokra karma kocia. Szok!!! Zapaliliśmy świeczkę, postawiliśmy bliżej murku, a wokół tego jedzenia zatoczyłam dwa koła wylewając mu kieliszek wody z oliwek. Sami wypiliśmy po kieliszku brandy. To była magiczna chwila. Taki rytuał.

Taki... kojący. Oczywiście przepętałam domowników, czy nie zanieśli tam czegoś do jedzenia. Nikt nic nie zanosił. Szok, szok, szok. Zapewne Strzałka albo inny kotełek po zapachu doszedł do grobu Grafiego i zostawił mu papu. Kotki też obchodzą Dziady.

Ten szczególnie obrzęd ilustruje szereg omawianych wcześniej zagadnień. Podobnie jak w przypadku opisanego w poprzedniej relacji pełni właściwą dla rytuału rolę terapeutyczną, przynosząc spokój i kojąc smutek (Brehant 1993: 117). „Najpierw jest rozpacz, jak po członku rodziny. Potem potrzebny jest sygnał, że są pochowane i coś musi się zadziać, że ja się z tym pogodzę” – dodaje Gosia, bezpośrednio wyrażając funkcję rytuału ustanawiającą nową rzeczywistość. Poprzez rytuał manifestowana jest jednocześnie potrzeba zachowania pamięci, wyrażenia tęsknoty i szacunku: „Żeby też wiedział... żeby wiedział on po śmierci, że ja o nim myślę i jak jestem na ogródku, to ciągle tam chodzę”. Nade wszystko jednak uderza wybór momentu – zakorzenionego w wierzeniach słowiańskich święta, podczas którego dochodzi do przenikania się rzeczywistości żywych i zmarłych. Widoczne jest również przekonanie o intencjonalnym udziale w obrzędzie innych zwierząt. W świetle tego wyobrażenia opisany rytuał konstytuuje rzeczywistość inkluzji, w której granice między światem żywych i umarłych, ale także ludzkim i zwierzęcym, zostają, przynajmniej czasowo, zniesione.

II. Jak przetrwać żałobę? Strategie i praktyki opiekunów

Cierpienie i szok związane z utratą bliskiego zwierzęcia stawiają opiekuna przed pytaniami: Jak sobie z tym poradzić? Jak przetrwać najbliższe dni, tygodnie, co mogę zrobić, by choć na chwilę poczuć się lepiej? Spośród wielu strategii stosowanych w celu przetrwania okresu żałoby do najczęściej praktykowanych należą m.in.: 1) nadawanie sensu doświadczeniu śmierci i utraty oraz wiara w życie pozagrobowe, 2) zastąpienie utraconej relacji poprzez adopcję kolejnego zwierzęcia. Postawy te omówię szerzej w kolejnej części tekstu.

1. W poszukiwaniu sensu: wzrost potraumatyczny

Jedną z czterech wyszczególnionych przez Fritza Schützego struktur procesowych właściwych dla narracji biograficznych jest trajektoria. Jak pisze Kaja Kaźmierska (1997: 42), opiera się ona na niezależnym od woli jednostki doświadczeniu cierpienia, jak np. nagła choroba czy utrata bliskiej osoby. Trajektoria odnosi się zatem do sytuacji, w których dotychczasowe wzorce organizacji doświadczenia nie są adekwatne, dlatego jednostka ma poczucie utraty kontroli nad swoim życiem. Konieczny jest wówczas proces wypracowania nowych interpretacji biografii. Mechanizm ten odnaleźć można w narracjach opiekunów, którzy analizując swoje przeżycia związane ze śmiercią zwierząt, starają się nadać im nowe ramy

znaczeniowe. Ta szczególna hermeneutyczna praca pamięci opiera się najczęściej na częściowej reinterpretacji negatywnego i bolesnego doświadczenia utraty w wydarzenie, które wpłynęło pozytywnie na określone aspekty życia jednostki. Schemat ten dotyczy z jednej strony ogólnego poczucia, że zwierzę wniosło do życia opiekuna wiele dobrego – ilustrację stanowią wypowiedzi Marii: „Jak jestem w tej okolicy, to pozdrawiam Nikolaja, gdziekolwiek jest. Mówię, że pamiętam, że dużo zmienił i że dużo miłości po sobie zostawił”. Z drugiej strony odnosić się może do szczególnego aspektu życia narratora:

Pozostały faktycznie o Badim bardzo pozytywne wspomnienia. Zresztą nawet jak są jakieś sprawy w niebiosach do załatwienia, to zwykle mówię w duchu do Badięgo, czy by tego nie mógł załatwić. No i zwykle załatwia [rozmówca śmieje się – przyp. M.R.]. Natomiast gdzieś ten Badi jest takim strażnikiem moim u góry.

Choć wypowiadając te słowa, pan Michał nieco dystansuje się i przyznaje, że ma raczej agnostyczny stosunek do wiary, przekonanie o istnieniu zaświatów, do których trafiają zwierzęta i skąd mają możliwość ingerencji w życie opiekuna, stosunkowo często odzwierciedla omawiany mechanizm nadawania sensu utracie i śmierci. Na fakt ten wskazują też inni badacze (Wong i in. 2017: 116). Przekonanie to często wiąże się z wiarą w przeznaczenie, zgodnie z którym zmarłe zwierzę zostaje powołane przez Boga do nieba, aby spełnić określoną opiekuńczą misję (Roeske 2018: 412).

Jedną z możliwych emocjonalnych konsekwencji żałoby, a jednocześnie formą radzenia sobie z cierpieniem, jest zjawisko określane w psychologii jako potraumatyczny wzrost lub rozwój (ang. *post-traumatic growth*, *post-bereavement growth*) (Tedeschi, Calhoun 1996; Ogińska-Bulik 2013). Obejmuje on wiele pozytywnych zmian w życiu jednostki, w obrębie zarówno relacji interpersonalnych, własnego wizerunku, jak i podejścia do życia. Potraumatyczny wzrost rozpoznany został również jako jeden z efektów silnego przeżycia utraty zwierzęcia towarzyszącego. Badacze wskazują, że doświadczenie to wpłynęło na wzbogacenie, wzmocnienie i docenienie relacji rodzinnych opiekunów, zainicjowało rozwój psychologiczny i duchowy oraz docenienie wartości życia (Wong i in. 2017: 113–114).

Odwołując się do schematu komunikacyjnego właściwego dla wywiadu narracyjnego, postawy charakterystyczne dla potraumatycznego wzrostu w przeprowadzonych przeze mnie badaniach możliwe były do zaobserwowania na etapie kody. Jest to finalny etap narracji, w którym rozmówca dokonuje podsumowania opowieści z perspektywy terażniejszości, akcentując wpływ wcześniejszych doświadczeń na transformację własnej tożsamości (Kaźmierka 1997: 42). Doświadczenie umierania i śmierci zwierząt interpretowane było jako sposób na oswojenie śmierci w sensie ogólnym, przygotowania się do perspektywy utraty najbliższych osób, a także forma nauki *ars moriendi*. Z drugiej strony prowadzić może do zmiany systemu wartości jednostki. W kontekście potraumatycznego wzrostu w mojej pamięci szczególnie zapisała się rozmowa

z Małgorzatą. Ta niezwykle szczerza i autorefleksyjna narracja doskonale ilustruje przemianę duchową narratorki, która przyznaje, że doświadczenie śmierci zwierzęcia wzbudziło w niej świadomość kruchości i nietrwałości najważniejszych dla niej relacji. Przeżycie utraty uświadomiło jej także konieczność docenienia życia, potrzebę mówienia zarówno o uczuciach, jakie żyjemy w stosunku do najbliższych, jak i osławiania tematyki śmierci, by nie pozostać w jej obliczu z nieodkniętymi kwestiami:

Myszę, że ważne, żeby o tym mówić i podkreślać, że to są istotne relacje, które wiele wnoszą do naszego życia (...) staram się cieszyć tą relacją i cieszyć tą obecnością, bo wiem, że ona nie jest na zawsze (...) Dzięki temu, że mam to poczucie skończoności naszej relacji, tym bardziej doceniam te chwile (...) Myszę, że to zderzenie z tym... że to jest koniec, ona nie żyje i... myślę, że te dwie konfrontacje ze śmiercią w moim życiu dały mi to poczucie, że trzeba doceniać to, co się ma teraz. I przekładam to też na relacje z J. [partnerem narratorki - przyp. M.R.]. Kiedy dowiadujesz się o czyjeś śmierci, to myślisz sobie: aha, czyli wtedy, tego ranka czy tego wieczoru widziałem się z tym kimś ostatni raz. I... i kiedyś będzie taki moment, że ja się z Emą zobaczę ostatni raz, że ja się z bliskimi, z J. zobaczę ostatni raz. I mam to poczucie, że w tej perspektywie to... nic innego nie jest istotne, w takim sensie, żebyśmy docenili ten czas ze sobą i jakby byli dla siebie dobrzy, a reszta to się tam jakby jakoś ułoży, nie?

2. O (nie)zastępowalności relacji

Mimo licznych analogii w doświadczeniu żałoby po śmierci zwierzęcia i człowieka niewątpliwa różnica wynika z przeciętnej długości życia ludzi i zwierząt. Ta dysproporcja nie pozwala na paralelizm cyklu życia – wspólne przeżywanie kolejnych jego etapów. Po śmierci zwierzęcia opiekun staje więc przed wyborem: zaadoptować kolejne zwierzę, odczekać pewien czas, czy zdecydować się na życie pozbawione relacji międzygatunkowej? Tyleż istotnym, co daleko indywidualnym czynnikiem w przypadku tego wyboru jest kwestia czasu, jaki upłynął od śmierci (McCutcheon, Fleming 2001–2002: 185).

Praktyki opiekunów w tym zakresie są bardzo zróżnicowane: niektóre osoby decydują się na kolejną adopcję nawet w ciągu doby od utraty poprzedniego zwierzęcia, inne nawet po wielu latach nie są jeszcze gotowe zainwestować emocji w nową relację. Tym, co powstrzymuje przed decyzją, są różnorakie obawy – począwszy od lęku przed kolejną bolesną utratą, przez niepewność, czy uda się obdarzyć drugie zwierzę równie silnym uczuciem, aż po trudne do zwerbalizowania poczucie niestosowności. Ostatnia ze wspomnianych kwestii związana jest z przekonaniem, że jedną bliską istotę zastępuje się w dosyć łatwy sposób inną. Strategią częściowo rozstrzygającą ten problem może być z jednej strony decyzja o adopcji zwierzęcia, które maksymalnie różni się od zmarłego, i dążenie do stworzenia nowej, odmiennej relacji, z drugiej zaś – przeniesienie

odpowiedzialności za decyzję na zmarłe zwierzę. Ono bowiem – w myśl tego przekonania – pragnęłoby takiego właśnie rozwoju wypadków. Powyższe kwestie rozwinę na przykładzie materiału empirycznego.

Unikanie ponownego nawiązania więzi jako rezultat żałoby wskazywane jest w badaniach dotyczących reakcji opiekunów, którzy utracili zwierzę, i zestawiane z przypadkami utraty bliskich osób, w tym dzieci (King, Werner 2011–2012: 134). Sposobem na obejście tego lęku może być decyzja o adopcji zwierzęcia innego gatunku – tak postąpiła pani Iwona po śmierci ukochanego psa. Narratorka postanowiła tym razem zaopiekować się kotem, uznając, że w przypadku tego gatunku nie ryzykuje równie głębokiej relacji. Tęsknota i poczucie ciągłości więzi ze zmarłym zwierzęciem stanowią kolejny czynnik utrudniający nawiązanie nowej relacji. Małgosia, która cztery lata temu straciła kota, pomimo usilnych namów córki nie chce zdecydować się na kolejne zwierzę: „To dla mnie takie ciężkie, żeby zastąpić jedno zwierzę jakimś innym, bo w kolejce tam jakieś czeka”.

Przeciwną postawę reprezentują osoby, które decydują się na ponowną adopcję zwierzęcia bardzo szybko po śmierci poprzedniego. Przykładem takiego zachowania jest Małgorzata, która, będąc w szoku po śmierci Katli, już następnego dnia odwiedziła schronisko, by zaadoptować kolejnego psa. Narratorka przyznaje, że działanie to było spontaniczne i nieprzemyślane, targaly nią sprzeczne uczucia: lęk przed ponownym zaangażowaniem i silna potrzeba zagłuszenia rozpacz po stracie. Jedną z najczęściej wskazywanych motywacji dla decyzji o rychłej adopcji kolejnego zwierzęcia jest zwykle dążenie do zapełnienia pustki i braku, jaki powstał po śmierci zwierzęcia. W pewnych przypadkach świadomość zbliżającej się straty powoduje podjęcie decyzji o adopcji następcy jeszcze przed śmiercią terminalnie chorego zwierzęcia – w taki sposób postąpiła np. pani Kinga. Rozmówczyni tak oto tłumaczy motyw tej decyzji:

Całą uwagę skupiłam na Nice. Więc to pomogło mi jakoś łagodniej przejść ten czas po odejściu Foki, tak że bardzo mi pomogło to, że była. I nie wiem, czy bym się tak szybko zdecydowała na psa. To była taka metoda klinem zabicia tego smutku. Ale udało się rzeczywiście. Ja sobie nie wyobrażam braku kudłów w domu, braku zapachu, zdrapanego parkietu. No nie wyobrażam sobie tego po prostu. jak to, nie mogłabym mieć wszędzie kudłów? Niewyobrażalne [śmiech – przyp. M.R.].

Jakkolwiek instrumentalnie nie jawiłaby się opisana postawa, pamiętać należy, że w większości przypadków u źródła motywacji opiekunów leży głęboka potrzeba restytucji utraconej relacji wraz z całą jej specyfiką. Narratorzy oczywiście mają świadomość, że odtworzenie idiosynkratycznej więzi ze zmarłym zwierzęciem poprzez zastąpienie go następną jednostką nie jest możliwe, niemniej istotna jest kontynuacja relacji opartej na swoistości cech związanych z konkretnym gatunkiem bądź wiekiem zwierzęcia:

Pomyślałam, kurde, chcę już teraz. Też jakiegoś kocurka i też młodego. Choć wiedziałam, że jest ryzyko, że jak wezmę młodego kocurka, to może się okazać, że znów FIP. Ale chciałam jeszcze raz taką świetną miłość przeżyć, jak z Nikolajem.

Mi bardzo brakowało tej kociej obecności, bo jeszcze zostałam z psem, ale psia obecność jest inna niż kocia i brakowało mi tej kociej obecności.

Odnosząc zjawisko ponownej, zwłaszcza szybkiej, adopcji do szerszego, międzyludzkiego kontekstu kulturowego, można odnieść wrażenie, że relacje człowiek – zwierzę towarzyszące są traktowane, nawet przez silniej zaangażowane w nie osoby, w bardziej instrumentalny sposób aniżeli relacje z drugim człowiekiem. Istotnie – praktyka „zastępowania” zmarłych zwierząt wydaje się dużo łatwiej akceptowalna społecznie niż w przypadku relacji międzyludzkich. Świadczy o tym choćby powszechność, często mało delikatnych i wzbudzających w pograżonych w żałobie opiekunach oburzenie, sugestii w stylu: „to był tylko pies (kot), weź sobie kolejnego”⁸. Kulturowa legitymacja nadana praktyce „zastępowania” zderza się w tym miejscu z indywidualną perspektywą opiekuna, dla którego relacja z danym zwierzęciem była jednostkowa i wyjątkowa, a tym samym mieszcząca się w zbliżonym porządku wartości do relacji międzyludzkich.

III. Społeczna recepcja żałoby po zwierzęciu

Jak wskazuje szereg badań (Gerwolls, Labott 1994; Planchon, Templer 1996; McCutcheon, Fleming 2002; King, Werner 2011–2012), istnieje znacząca korelacja między możliwością uzyskania społecznego wsparcia a sposobem doświadczania żałoby. Im niższa akceptacja emocji osoby po stracie, tym większa możliwość wystąpienia komplikacji w procesie żałoby. Zjawisko nieuprawnionej żałoby, którego jedną z manifestacji jest społeczny stosunek wobec żałoby po zwierzęciu, znajduje odzwierciedlenie również w badaniach przeprowadzonych na potrzeby niniejszej pracy. Opisywane przez narratorów reakcje otoczenia na ich żalobę, interpretowane jako negatywne, przykre i skłaniające do unikania kontaktów społecznych, stanowiły dwukrotność reakcji odczytywanych jako pozytywne i wspierające. Poniżej, na podstawie relacji rozmówców oraz materiału internetowego, skrótowo przedstawię kilka najistotniejszych aspektów związanych ze społecznymi postawami ujawnianymi w reakcji na żalobę opiekunów.

⁸ Na zjawisko to zwracają uwagę również amerykańskie badaczki (Packman i in. 2011–2012: 337).

1. Reakcje pozytywne: zrozumienie i wsparcie

Uznanie prawa do silnych emocji towarzyszących stracie oraz żałobie przedstawiane jest jako najistotniejszy aspekt wsparcia społecznego. Narratorzy pytani, jakiego rodzaju wsparcia oczekiwaliby w momencie choroby i śmierci zwierzęcia, wskazywali na postawy, jakich można byłoby oczekiwać w analogicznej sytuacji związanej z bliskim członkiem rodziny, np. możliwości bycia wysłuchanym. Pozytywne reakcje ze strony otoczenia doświadczane są przez opiekunów niekoniecznie ze strony najbliższych – co odnotowywane bywa przez narratorów z pewnym zaskoczeniem. Karolina, będąc w szoku po śmierci świnki morskiej, wysłała kilka wiadomości do rodziny i znajomych. Pomimo bardzo wczesnej pory jedna z dalszych koleżanek natychmiast zaproponowała, że przyjedzie i pomoże narratorce pozłatwiać sprawy związane z pochówkiem. Karolina przyznaje, że nie spodziewała się takiej reakcji ze strony tej osoby, jako że jej najbliżsi zareagowali na wiadomość o śmierci świnki z daleko większą obojętnością.

Większość rozmówców, którzy doświadczyli pozytywnego wsparcia ze strony osób bliższych bądź dalszych, jednocześnie podkreśla, że stara się otaczać ludźmi, którzy rozumieją wagę zaangażowania w relacje międzygatunkowe. Ta swoista preselekcja oparta na wspólnym systemie wartości pozwala im na większą swobodę dzielenia się swoimi emocjami i uniknięcia reakcji, które potęgują cierpienie. Świadomość potencjalnego niezrozumienia jest częstym powodem niechęci do dzielenia się przeżyciem straty (por. Packman i in. 2014: 345). Pani Beata przyznaje, że z obawy przed społeczną oceną jej reakcji jako przesadzanej opowiadała o swoim doświadczeniu tylko „osobom, które miały zdolność zrozumienia”. Niemalże znaczenie ma również rola wspólnoty doświadczeń, która pozwala na zdefiniowanie śmierci zwierzęcia jako istotnej straty.

2. Żałoba nieuprawniona

Zjawisko żałoby nieuprawnionej opiera się na przekonaniu, że relacja ze zwierzęciem ma pośledniejszy charakter wobec relacji międzyludzkich i odczytywana jest jako ich substytut (Morley, Fook 2005, za: Reisbig i in. 2017: 125). Jak zauważa Barbara Meyers (2002: 252–253), odmawianie prawa do żałoby ma miejsce wówczas, gdy członkowie relacji (w tym przypadku zwierzęta) są uważane za mniej warte współczucia. Powszechną ekspresją tego przekonania jest wspomniana już sugestia zastąpienia zmarłego zwierzęcia kolejną jednostką. Podobne sugestie wyrażone w nieempatyczny sposób spotykają się z silnym sprzeciwem opiekunów.

Kolejnym przejawem nieuprawnionej żałoby jest identyfikowane przez rozmówców oczekiwanie ze strony otoczenia, że cierpienie po stracie zwierzęcia nie potrwa długo (por. Packman i in. 2014: 349). W konsekwencji niedostatecznych ram kulturowych dla przeżywania zwierzęcej śmierci powstaje poczucie braku przestrzeni dla możliwości rozmowy o doświadczeniu śmierci zwierzęcia. Prowadząc badania, niejednokrotnie spotkałam się ze strony rozmówców

ze stwierdzeniem, że jestem pierwszą osobą, której mają okazję opowiedzieć o swoich przeżyciach. Dla części narratorów potrzeba wypowiedzenia cierpienia, a zarazem dążenie do przełamania kulturowego tabu milczenia na temat utraty zwierzęcia, były decydującymi motywacjami do zgłoszenia chęci udziału w badaniach. Owa marginalizacja zwierzęcej śmierci jest rzeczą jasną elementem szerszego zjawiska zaniku dyskursu tanatologicznego i stopniowej tabuizacji śmierci ludzkiej, na które zwrócił uwagę m.in. Geoffrey Gorer (1979). Deficyt w zakresie rozpoznania potencjalnej siły więzi między człowiekiem a zwierzęciem towarzyszącym potęguje zjawisko stłumienia. Śmierć już nie tylko stanowi niewygodny fakt egzystencjalny, nieprzystający do współczesnej kultury, ale jako śmierć przedstawiciela innego gatunku nie może zostać uznana, na mocy kulturowego prawa, jako utrata uprawniająca do przeżywania żałoby.

Zjawisko nieuprawnionej żałoby rodzi w opiekunach poczucie zderzenia z obowiązującym w danej wspólnocie systemem wartości, a w konsekwencji wykluczenia i przekonania o nieprzystawalności społecznej. Odczucia takie towarzyszyły m.in. Gosi po śmierci kotki. Rozmówczyni, dzieląc się swoimi motywacjami do podjęcia rozmowy o stracie zwierzęcia, stwierdza:

Myślę też, że generalnie to jest takie doświadczenie, o którym mało się mówi, bo na Podhalu w ogóle i tu gdzie mieszkam, to przeżywanie straty pupila, zwierzęcia, jest jakby postrzegane jako takie... nie wydziwiam, na zasadzie przecież to tylko był pies, kot, nie ma sensu tam rozpaczać. Tu zwierzęta czymś są, ale są oczywiście czymś mniej niż ludzie. Więc nie przywiązuje się takiej dużej wagi do tego, że one umierają, odchodzą i do tego, w jaki sposób... potem człowiek się czuje. Dla mnie to jest zawsze mega głębokie doświadczenie.

Okazywanie emocji w sytuacji zwierzęcej śmierci interpretowane jest jako nadmierny afekt i egzaltacja, a więc zachowanie nieodpowiednie dla osoby dojrzałej emocjonalnie. Fakt ten ilustruje społeczne oczekiwanie, że antropocentryczny porządek rzeczywistości na pewnym etapie życia powinien zostać przez jednostkę zinternalizowany.

Reakcje otoczenia na żałobę opiekuna nie pozostają bez konsekwencji dla indywidualnych relacji międzyludzkich. Utrata zwierzęcia stanowi czas próby dla więzi przyjacielskich, a forma odpowiedzi ze strony bliskich znajomych bywa miernikiem świadczącym o wspólnocie wartości, decydując o dalszych perspektywach relacji, łącznie z jej potencjalnym zakończeniem:

Miałam taką bardzo bliską koleżankę, która właśnie po tym fakcie trochę przestała być moją bliską koleżanką, bo się przyjaźniłyśmy, a ona tak to mówiła, że ona w ogóle nie rozumie o co mi chodzi z tą śmiercią tego mojego kota i że ja to tak strasznie przeżyłam i w ogóle co ja wydziwiam, że to tylko zwierzę.

Kamila do dziś jako traumatyczne wspomina doświadczenie śmierci myszokoczka, który mieszkał z jej rodzicami. Wedle relacji narratorki chore zwierzę nie

otrzymało odpowiednio szybko pomocy weterynaryjnej i mimo podjętej przez Kamilę próby ratowania myszszkoczek, konieczne było poddanie go eutanazji. Rozmówczyni przyznaje, że długo nie mogła wybaczyć rodzicom zaniedbania: „Ta strata zwierząt, teraz jak z panią rozmawiam, to wydaje mi się, że jest nie tylko taką stratą prywatną, ale też jest taką rzeczą bardzo relacyjną. Bo jest też czymś, przez co patrzę inaczej na ludzi”.

3. Rola wirtualnej wspólnoty

Wobec deficytu społecznej legitymizacji zwierzęcej śmierci internet staje się przestrzenią, w której opiekunowie już nie są zdani wyłącznie na szukanie wsparcia u osób z bliższego i dalszego otoczenia, lecz mają możliwość dołączenia do społeczności, w których czują się zrozumiani, gdzie pozwalają sobie na swobodne wyrażanie swoich emocji. „Najłatwiej było mi się zwierzać w tej grupie walczącej z FIP-em⁹. Więc jak jakiś kot odchodził i wszyscy komentowali, pisali «trzymaj się», to lubiłam pisać jak to wyglądało, wstawić jego zdjęcie i gdzieś tam się tym podzielić, wyrzucić z siebie” – przyznaje Maria. Wirtualne wspólnoty spełniają szereg funkcji wobec zjawiska nieuprawnionej żałoby. Z jednej strony służą jako katalizator emocji, stwarzając opiekunom możliwość wypowiedzenia swojego cierpienia, ale także podtrzymania pamięci o zwierzęciu, a więc i formy kontynuacji relacji, z drugiej zaś tworzą kulturową mikrosferę osób podzielających podobne wartości. Mikrosfera ta, opierając się na treściach i korzystając z wzorców właściwych dla kultury internetu, kształtuje i dostarcza modeli dla wyobrażeń, strategii i praktyk związanych z doświadczeniem zwierzęcej śmierci.

Wnioski końcowe

Przedstawiony materiał ujawnia wiele analogii pomiędzy doświadczeniem żałoby po zwierzęciu oraz bliskim człowieku, potwierdzając wcześniejsze badania. Są to m.in. takie aspekty, jak: podobieństwo emocji, także wyrażane bezpośrednio przez narratorów w odniesieniu do przeżycia śmierci bliskiej osoby, wpisanie zwierzęcia w porządek rytuału, dążenie do kontynuacji więzi po śmierci zwierzęcia czy zjawisko potraumatycznego wzrostu. Reakcje te stanowią bezpośrednią konsekwencję statusu nadanego zwierzęciu towarzyszącemu, analogicznego do osoby szczególnie bliskiej: członka rodziny, przyjaciela (por. Pręgoski 2014: 325) czy nawet dziecka. Status ten z kolei jest rezultatem międzygatunkowej więzi, zbudowanej na wieloletniej często współobecności człowieka i zwierzęcia. Badania dowiodły także obecności zjawiska nieuprawnionej żałoby, jako częstej społecznej reakcji na ujawnienie przez opiekunów silnych emocji po stracie zwierzęcia. Niemniej pogłębione wywiady narracyjne przeprowadzone

⁹ Zakaźne zapalenie otrzewnej, do niedawna jeszcze śmiertelna choroba kotów.

na potrzeby niniejszej pracy pozwoliły również na dostrzeżenie niezidentyfikowanych wcześniej kwestii. Do tych należą np. wewnętrzne konflikty opiekunów w obrębie wyobrażeń i przekonań, a także zjawisko stopniowego konstytuowania się wzorców związanych z doświadczeniem żałoby po zwierzęciu.

Kwestia pierwsza dotyczy pozornie kontradiktorycznych zjawisk: poczucia niestosowności zarówno w przypadku porównania przez opiekunów własnych reakcji po śmierci zwierzęcia do reakcji po śmierci bliskiej osoby, jak i w kwestii praktyki adopcji kolejnego zwierzęcia. Dlaczego twierdzą, że zjawiska te są na pozór sprzeczne? Otóż opierają się na odmiennej hierarchii wartości. Pierwsze w nich stanowi o świadomości istnienia antropocentrycznego porządku i obawie przed złamaniem kulturowego zakazu zniesienia granicy między tym, co ludzkie i co zwierzęce. Drugie zjawisko natomiast wspiera odmienną perspektywę: „zastąpienie” zmarłego zwierzęcia jawi się jako równie niemoralne działanie co zastąpienie bliskiej osoby inną jednostką. Przekonanie to tym samym znosi barierę międzygatunkową. Antynomie tę można jednak w prosty sposób wyjaśnić. U źródeł obydwu zjawisk leży mniej lub bardziej uświadamiany konflikt jednostki między kulturowo usankcjonowanymi normami, które wyznacza nadal paradygmat antropocentryczny, a indywidualną potrzebą zrównania na poziomie emocjonalnym relacji międzygatunkowej oraz międzyludzkiej. Potrzeba ta wynika z doświadczenia głębokiej więzi ze zwierzęciem. Ów konflikt stanowi jednocześnie miernik współczesnego statusu zwierząt towarzyszących, który jest wypadkową wielowiekowej tradycji myślowej i nowych trendów w kulturze, generowanych przez środowisko opiekunów zwierząt towarzyszących. Rzecz jasna rozbieżność ta istniała zapewne od czasów, kiedy zwierzęta zyskały status stworzeń służących wyłącznie do towarzystwa i przestano od nich oczekiwać wywiązywania się z jakichkolwiek innych obowiązków względem człowieka. Pamiętać jednak należy, że we wcześniejszych wiekach na luksus posiadania takiego zwierzęcia pozwolić sobie mogła jedynie warstwa arystokracji. Współczesna skala zjawiska jest nieporównywalna.

Zmieniające się orientacje w zakresie percepcji relacji człowiek – zwierzę towarzyszące pozostają nie bez wpływu na rozwój wyobrażeń i praktyk związanych z przeżywaniem żałoby po zwierzętach. Choć stadium ukonstytuowania się kulturowych wzorców jest nadal dalekie od także zmieniających się, ale zakorzenionych w wielowiekowej tradycji modeli doświadczania żałoby po bliskiej osobie, znajdujemy się obecnie w punkcie, w którym możemy zaobserwować stopniowo wyłaniające się schematy kulturowe. Do tych należą opisane w niniejszym tekście formy rytuałów pośmiertnych czy strategie radzenia sobie z żałobą. Wzorce te, mające źródło w indywidualnych i często zaskakująco kreatywnych praktykach opiekunów, ulegają sukcesywnemu upowszechnieniu. Znaczący wpływ na to zjawisko mają społeczności wirtualne i obieg treści w sieci. Dzięki przestrzeni, jaką stanowi internet, obserwujemy konstytuowanie się nowej kultury zrzeszającej opiekunów. Jednym z jej elementów, poprzez wymianę i obiektywizację wyobrażeń oraz praktyk, a także legitymizację żałoby po zwierzęciu, jest kształtowanie się nowych wzorców doświadczania zwierzęcej śmierci.

Literatura

- Bielecka, U. (2012). Mity na temat zdrowej i patologicznej żałoby. *Psychiatria i Psychologia Kliniczna*, 12(1), 62–66.
- Brandes, S. (2009). The meaning of American pet cemetery gravestones. *Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, 2, 99–118.
- Brehant, J. (1993). *Thanatos*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Bunkers, S.S. (2010). The lived experience of feeling sad. *Nursing Science Quarterly*, 23(3), 231–239.
- Carmack, B.J. (1985). The effects on family members and functioning after the death of a pet. *Marriage & Family Review*, 8(3/4), 149–161.
- Doka, K.J. (2008). Disenfranchised grief in historical and cultural perspective. W: M.S. Stroebe, R.O. Hansson, H. Schut, W. Stroebe (eds.), *Handbook of bereavement research and practice: Advances in theory and intervention* (s. 223–240). Washington: American Psychological Association.
- Doka, K.J. (2020). Disenfranchised grief and non-death losses. W: D.L. Harris (ed.), *Non-Death Loss and Grief: Context and Clinical Implications* (s. 25–35). New York: Routledge.
- Freud, Z. (1992). Żaloba i melancholia. W: K. Walewska, J. Pawlik (red.), *Depresja. Ujęcie psychoanalityczne* (s. 28–42). Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Gerwolls, M.K., Labott, S.M. (1994). Adjustments to the death of a companion animal. *Anthrozoös*, 7(3), 172–187.
- Gorer, G. (1979). Pornografia śmierci. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 3(45), 197–203.
- Harris, D.L. (2020). Introduction. W: D.L. Harris (ed.), *Non-death loss and grief: Context and clinical implications* (s. 1–6). New York: Routledge.
- Kaczmarek, A. (2016). *Od milczenia do opowieści. Kulturowe dyskursy o umieraniu i śmierci*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Każmierska, K. (1997). Wywiad narracyjny. W: M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa* (s. 35–44). Łódź: Katedra Socjologii Kultury Uniwersytetu Łódzkiego.
- King, L.C., Werner, P.D. (2011–2012). Attachment, social support, and responses following the death of a companion animal. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 64(2), 119–141.
- Kuszelewicz, K. (2020, 5 października). Żaloba po śmierci zwierzęcia. *Sprawy ostateczne*. <https://sprawyostateczne.pl/2020/10/05/zaloba-po-smierci-zwierzezia/> [dostęp: 25.12.2021].
- Kołąkowski, L. (2021). *Śmierć jako własność prywatna*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lorenz, K. (1976). *I tak człowiek trafił na psa*. Przeł. A.M. Linke. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- McCutcheon, K.A., Fleming, S.J. (2001–2002). Grief resulting from euthanasia and natural death of companion animals. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 44(2), 169–188.
- Meyers, B. (2002). Disenfranchisement grief and the loss of an animal companion. W: K. Doka (ed.), *Disenfranchised grief* (s. 251–264). Champaign: Research Press.
- Morley, C., Fook, J. (2005). The importance of pet loss and some implications for services. *Mortality*, 10, 127–143.
- Ogińska-Bulik, N. (2013). Postraumatyczny wzrost: zróżnicowanie ze względu na rodzaj doświadczonego zdarzenia oraz płeć i wiek badanych osób. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Psychologica*, 17, 51–66.

- Packman, W., Carmack, B.J., Katz, R., Carlos, F., Field, N.P., Landers, C. (2014). Online survey as emphatic bridging for the disenfranchised grief of pet loss. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 69(4), 333–356.
- Packman, W., Carmack, B.J., Ronen, R. (2011–2012). Therapeutic implications of continuing bonds expressions following the death of a pet. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 64(4), 335–356.
- Planchon, L., Templer, D. (1996). The correlates of grief after the death of a pet. *Anthrozoös*, 9, 107–113.
- Pręgowski, M.P. (2014). Największy, najukochańszy. Ostatnie pożegnanie opiekunów z psami. W: M.P. Pręgowski, J. Włodarczyk (red.), *Pies też człowiek. Relacje psów i ludzi we współczesnej Polsce* (s. 303–327). Gdańsk: Katedra Wydawnictwo Naukowe.
- Quackenbush, J. (1984). Social work in a veterinary hospital: Response to owners' grief reactions. W: W.J. Kay, H.A. Nieburg, A.H. Kutscher, R.M. Grey, C.E. Fudin (eds.), *Pet loss and human bereavement* (s. 94–102). Ames: Iowa State University Press.
- Reisbig, A.M.J., Hafen, M., Jr., Siqueira Drake, A.A., Girard, D., Breunig, Z.B. (2017). Companion animal death: A qualitative analysis of relationship quality, Loss, and Coping. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 75(2), 124–150.
- Roeske, M., (2018). Kiedy umiera kot. Strategie i praktyki związane ze śmiercią zwierzęcia towarzyszącego na przykładzie forum internetowego Miau.pl. W: E. Borkowska, A. Borkowski, M. Długolecka-Pietrzak, S. Sobieraj (red.), *Kot w literaturze, kulturze, języku i mediach* (s. 401–420). Siedlce: Wydawnictwo Naukowe IKRiBL.
- Stoiński, A. (2001). Obrzęd pogrzebowy a postawa wobec śmierci. *Humanistyka i przyrodoznawstwo*, 7, 159–177.
- Szyszkowska, M. A. (2019). Między katharsis a pathos. Terapeutyczne aspekty śpiewu. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 20(2), 56–69.
- Tedeschi, R.G., Calhoun, L.G. (1996). The post-traumatic growth inventory: Measuring the positive legacy of trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 9(3), 455–471.
- Thomas, E.M. (1993). *The hidden life of dogs*. Boston: Gallery.
- van Gennepe, A. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Przeł. B. Biały. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wong, P.W.C., Lau, K.C.T., Liu, L.L., Yuen, G.S.N., Wing-Lok, P. (2017). Beyond recovery: Understanding the postbereavement growth from companion animal loss. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 75(2), 103–123.
- Wrobel, T.A., Dye, A.L. (2003). Grieving pet death: Normative, gender and attachment issues. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 47(4), 385–393.

SUMMARY

Lost presence: Grief and bereavement after the death of a companion animal

Dying is one of the basic existential experiences which, at the most fundamental level, both connects and separates humans from the rest of animate nature. What they have in common is the biological dimension, while divisions occur at the cultural level. Within Western culture, based on the Christian religion, the death of an animal, seen as a soul-less being, is deprived of the sacred dimension and perceived as a biological act of cessation of all vital functions. This belief is contrasted with the perspective of companion animal caretakers, for whom the individual experience of going through the process of dying and the death of their pet can be a traumatic experience, comparable to the experience

of the death of a human loved one. In this article, I consider the following: caretakers' reactions to the loss, the specificity of the bond that affects grief, analogies between mourning after the death of a human and a pet, the role of ritual in the mourning process, strategies and ways of reorganizing the relationship with the deceased pet, and social attitudes faced by the caretakers in response to their grief, with particular emphasis on the phenomenon of disenfranchised grief. The text is based on ethnographic qualitative research focused on the caretakers' experiences related to the disease and death of companion animals.

Keywords: human-animal studies, death, bereavement, multi-species ethnography, pets

JACEK SPLISGART 

Uniwersytet Gdański

„You can’t stop the FUTURE”. Wprowadzenie do badań nad problematyką tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich

W 2020 roku japoński oddział firmy Nike przygotował reklamę zatytułowaną „You can’t stop the FUTURE”. Pod przykrywką zareklamowania produktów sportowych poruszono trudny temat dla japońskiego odbiorcy, jakim jest funkcjonowanie na obrzeżach społeczeństwa osób, przede wszystkim młodych kobiet, wywodzących się z małżeństw mieszanych oraz mniejszości etnicznych. Reklama zaczyna się stwierdzeniem: *Tokidoki kangaerunda, watashitte nani mono...?* (Czasem zastanawiam się, kim jestem...?). Pytanie to od dekad, a być może nawet od stuleci, odbija się echem w wyspiarskim społeczeństwie. Współczesny obraz Japonii kreowany jest przez jej kulturę popularną, która w oficjalnym przekazie ukazuje światu kraj różnorodny, otwarty na inność i na świat¹. Już sama definicja różnorodności kulturowej odbiega od tego, co ma na myśli zachodni odbiorca. Multikulturalizm, tak szeroko kojarzony na Zachodzie z różnorodnością etniczną, w Japonii odnosi się do lokalnego zróżnicowania regionalnego oraz występowania różnych grup, będących często pozostałością po średniowiecznym systemie społecznym, który nosił znamiona kastowe. W ramach tej różnorodności rzadko ujmowane są grupy kojarzone z migrantami. Japonia zazdrośnie strzeże swoich granic przed przybyszami z Bliskiego Wschodu, Azji (Wschodniej

¹ Doskonałym przykładem takiej narracji może być ceremonia otwarcia XXXII Letnich Igrzysk Olimpijskich w Tokio (mających odbyć się w 2020 roku, ale przesuniętych ze względu na pandemię na 2021 rok), w której brali udział atleci oraz artyści z niepełnosprawnościami. Poprzez zaproszenie ich do udziału w uroczystości wykreowano obraz kraju otwartego i przyjaznego wszelkim mniejszościom.

i Południowo-Wschodniej), Afryki czy Ameryki Południowej. Można by rzec, że w lepszej sytuacji są przedstawiciele Europy i Ameryki Północnej, szczególnie kojarzeni z jasnym odcieniem skóry (Osanami Törngren, Sato 2019: 803–804). Jednakże o ile sami przybysze postrzegani są relatywnie pozytywnie, o tyle dzieci wywodzące się z małżeństw i związków mieszanych² zmuszone są do zadawania sobie przytoczonego na początku pytania: *Kim jestem?*

Pomiędzy mitem homogeniczności a społeczeństwem multikulturowym w Japonii

Postawione pytanie – *Kim jestem?* – jest kluczowe w perspektywie analizy tożsamości etnicznej, kulturowej, narodowej, czy też choćby jednostkowej. Brian J. McVeight zauważa, że samo pojęcie tożsamości jest najczęściej używanym terminem w literaturze naukowej z zakresu nauk społecznych (McVeight 2014: 39). Należy zwrócić uwagę, że nie jest to termin nieistotny, ale koncepcja wpasowująca się w szeroko ujmowane kwestie polityki tożsamościowej, która w ujęciu antropologicznym i psychologicznym dotyczyć będzie wszelakiej maści analiz poświęconych płci, etniczności, klasie, nacjonalizmowi, akulturacji, migracji czy też nowym ruchom społeczny³. Tak pojmowana tożsamość według McVeighta winna być, i w istocie jest, traktowana w naukach społecznych dwojako, jako polityczna praktyka (np. aktywizm) oraz akademicki konstrukt. W ujęciu zaproponowanym przez McVeighta (2014) oraz Boskiego (2022: 499–503) tożsamość w naukach społecznych będzie odnosiła się więc do zgodności własnego wyobrażenia o sobie z tym definiowanym przez grupę. Identyfikacja, jaka jest udziałem obu stron – jednostki i grupy – może przyjąć wiele form. Może dotyczyć seksualności, płci, kultury etnicznej (narodowej), pokrewieństwa, polityki, religii, klasy i/lub kasty, zawodu, edukacji, języka czy też poziomu wrażliwości estetycznej⁴.

W japonistycznym dyskursie naukowym problematyka tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich zajmuje obecnie ważne miejsce. Skupia się ona na dwóch wątkach. Pierwszym z nich, można by rzec tradycyjnym, jest kształtowanie się japońskiego mitu narodowościowego. Zaś drugim, współczesnym wątkiem jest problem tożsamości grup mniejszościowych zamieszkujących Kraj Kwitnącej Wiśni.

W odniesieniu do kwestii kształtowania się mitu narodowościowego prym wiodą japońscy naukowcy oraz japoniści, którzy w swoich pracach poruszają

² Na potrzeby niniejszego opracowania zajmę się jedynie niektórymi aspektami związanymi z tożsamością dzieci z małżeństw mieszanych. Kontrastem do prowadzonej narracji będzie krótka analiza ogólnego nurtu kreującego w Japonii postawy tożsamościowe (w tym koncepcję rasy) oraz kwestia etnicznych Koreańczyków i Chińczyków zamieszkujących teren Wysp Japońskich.

³ Warto dodać, że w przypadku japońskim należy jeszcze uwzględnić kwestie zróżnicowania biologicznego (fizycznego), które należy traktować w ujęciu klasycznej definicji przynależności rasowej łączącej cechy fizyczne z przymiotami kulturowo-psychologicznymi. Potocznie wykorzystywany jest tu termin „rasa”.

⁴ Zarówno jednostka, jak i grupa podzielają ten sam typ identyczności.

dwa podstawowe zagadnienia. Pierwszym jest moment utworzenia się współczesnej świadomości narodowej Japończyków w okresie modernizacji ery Meiji (1868–1912)⁵, zaś drugim jest problematyka związana z powstaniem traktatów o japońskości (jap. *nihonjinron*) w drugiej połowie XX wieku. Oba te nurty łączą nacisk położony na unikatowość Japończyków, zarówno w aspekcie fizycznym (biologicznym), jak i kulturowym. Powyższa problematyka stanowi jeden z głównych motywów dociekań naukowych Befu Hiromiego (1980, 1987, 2001), który z antropologicznego punktu widzenia poszukuje źródeł mitu o japońskiej unikalności kulturowej oraz biologicznej. Dociekania Befu odzwierciedlają przekształcenia, jakie zachodziły w Japonii w latach 70. i 80. XX wieku, w tym moment pojawienia się *nihonjinron* (traktatów o japońskości). Również Iida Yumiko (2002: 164–208) analizuje powiązania występujące pomiędzy przekształceniami społeczno-kulturowymi a mitem narodowo-tożsamościowym Japończyków. Powiązanie japońskiego nacjonalizmu przejawiającego się w *nihonjinron* rozwijają w swoich pracach John Lie (2001), Kevin M. Doak (2012) oraz Nishikawa Nagao (2001). Badacze, analizując związek pomiędzy wcześniejszymi postawami narodowo-tożsamościowymi (takimi jak odwołanie się do narodu – jap. *kokumin* – i etnosu – jap. *minzoku*), starają się ukazać ewolucję japońskiej tożsamości od czasów międzywojennych do początków XXI wieku. Jeszcze szerzej problematykę ujmuje Joy Hendry (2003), która składników (korzeni) tożsamości Japończyków poszukuje w czasach starożytnych i zawirowaniach społeczno-politycznych, jakie dotykały Wyspy Japońskie – kontaktów z Chinami i Koreą pomiędzy VI a X wiekiem, okresu wojen domowych czy też czasu zamknięcia Japonii pomiędzy XVII a XIX wiekiem⁶.

Analizując badania nad współczesnymi formami tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich, dostrzegamy bardzo istotną różnicę. To sami przedstawiciele grup mniejszościowych są przede wszystkim osobami zajmującymi się problematyką tożsamości złożonej (hybrydowej) powstającej na styku dwóch, i więcej, systemów kulturowych. W tym kontekście dominują trzy problemy badawcze. Pierwszym jest tożsamość dzieci wywodzących się z małżeństw mieszanych, których tożsamość traktowana w Japonii jest jako niepełna (nieczysta), skażona elementem obcej (zewnętrznej) tożsamości. Laurel D. Kamada (2010) oraz Iwabuchi Koichi (2014) podejmują się próby odpowiedzi na pytanie, kim są dzieci z małżeństw mieszanych (jap. *hāfu*) i z jakimi problemami mierzą się na co dzień

⁵ W okresie Meiji nastąpiła gwałtowna modernizacja kraju, która dotyczyła wszystkich aspektów życia Japończyków. Przekształcono system społeczny, szkolnictwo, prawo, dokonano zmian w sposobie ubioru, a nawet postulowano przyjęcie chrześcijaństwa jako religii łączonej z postępowym cywilizacyjnym. W ciągu zaledwie dwóch dekad Japonia przekształciła się z kraju feudalnego w państwo nowoczesne i jednego z głównych graczy na terenie Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej. Wszystkie zmiany łączyły się z pojawiającymi się pytaniami o tożsamość Japończyków i próbami wykreowania nowej podmiotowości, która miała odpowiadać na wyzwania ówczesnego świata.

⁶ Kultura japońska, podobnie jak chińska bądź koreańska, cechuje się względną stabilnością oraz nawarstwianiem kolejnych elementów kulturowych. Dlatego też poszukując źródeł obecnych postaw tożsamościowych, należy dokonać analizy o charakterze historycznym, wskazując na pożądaną elementy (źródła) składowe współczesnego dyskursu.

w Kraju Kwitnącej Wiśni. Problem *hāfu* podejmują również Nishikura Megumi oraz Perez Takagi Laura (2013), które w przygotowanym filmie dokumentalnym poruszają kwestie związane z tożsamością dzieci wywodzących się z małżeństw mieszanych, sposobem negocjacji, jakie zachodzą pomiędzy składnikami tożsamości poszczególnych bohaterów. Ciekawym wątkiem, na który wskazują Nishikura i Perez Takagi, jest problematyka tożsamości *zainichi* (etnicznych Koreańczyków), którzy w ujęciu autorek stanowią składową grupy *hāfu* (poprzez swoją hybrydową koreańsko-japońską tożsamość). Drugim problemem badawczym poruszonym przez naukowców w odniesieniu do współczesnej problematyki etnicznej mieszkańców Wysp Japońskich jest tożsamość grup mniejszościowych zamieszkujących Japonię. Dominuje tu problematyka etnicznych Koreańczyków (Kim 1995; Chapman 2008), japońskich Brazylijczyków oraz nowo przybyłych mieszkańców Azji Południowo-Wschodniej (Willis, Murphy-Shigemitsu 2008). Ciekawy jest prawie całkowity brak ujmowania w problematyce migrantów zamieszkujących Wyspy Japońskie refleksji dotyczącej przedstawicieli Europy, Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, Kanady i Australii (chyba że odniosimy się do kwestii *hāfu*). Trzecią kwestią występującą w literaturze przedmiotu jest tradycyjna problematyka dotycząca grup zamieszkujących obrzeża japońskiej etnosfery – Riukiuńczyków i Ajnów (Willis, Murphy-Shigemitsu 2008). Pytanie o tożsamość mieszkańców archipelagu Riukiu oraz Hokkaido (a dawniej również Sachalinu) zajmowała japońskich etnologów (etnografów, folklorystów) już od lat 20. XX wieku. Częstokroć w kulturze prezentowanej przez mieszkańców północy i południa Japonii doszukiwano się elementów tradycyjnych i składowych dawnej tożsamości Japończyków (Splisgart 2021).

Cóż więc oznacza „bycie Japończykiem”? Kto może, czy też kto ma prawo do decydowania, kto jest Japończykiem? Pytania te, jak i sama japońska definicja tożsamości, są nierozzerwalnie połączone z kwestią współczesnej samoidentyfikacji Japończyków w kontekście odmienności biologicznej (fizycznej), etnokulturowej oraz narodowościowej (politycznej)⁷.

W kwestii pierwszej – biologicznej (być może lepiej użyć tu terminu „biorasowej”) – tożsamość japońska postrzegana będzie przez cechy fizyczne, takie jak odcień skóry, cechy aparycji (kształt twarzy, oczy, kolor i struktura włosów itd.), które są wymieniane jako wspólne przez wszystkich członków grupy. Poza tymi widocznymi cechami mamy jeszcze te niewidoczne, takie jak geny czy „wspólna krew”⁸. Ujęcie takie pozwala na kategoryzowanie świata i ludzi za względu na atrakcyjność fizyczną i połączone z nią własności kulturowe, intelektualne i inne przymioty. Warto w tym miejscu podkreślić, że we współczesnej japońskiej refleksji naukowej dominuje analiza grup mniejszościowych. Zastanawiając się nad odbiorem kwestii etniczno-rasowych na terenie Japonii, antropolog społeczny Ayabe Masao zauważył, że po II wojnie światowej ze względu na totalitarną

⁷ Wszystkie powyżej wspomniane aspekty zaistniały w Japonii jednocześnie w drugiej połowie XIX wieku wraz z modernizacją kraju (Lie 2004: 118–122).

⁸ Zaprezentowane ujęcie zgodnie jest z XVIII-wiecznym podejściem do kwestii rasowych, w myśl którego wydzielano typy (rasy) główne oraz subtypy (rasy mieszane).

przeszłość kraju naród jako wskaźnik tożsamości etnicznej stał się tematem niepoprawnym politycznie (Ayabe 2018: 103). Dlatego też znacznie popularniejsze są studia na etnicznymi i kulturowymi mniejszościami, w których większość (Japończycy) stanowi jedynie tło porównawcze dla prowadzonego wywodu. Ayabe uważa, że to właśnie z tego powodu na terenie kraju funkcjonuje przestarzała, pochodząca z przełomu XIX i XX wieku, koncepcja rasowa przygotowana przez XIX-wiecznego społecznika i myśliciela, Fukuzawę Yukichiego. Fukuzawa znany był z propagowania na terenie Kraju Kwitnącej Wiśni zachodnich koncepcji naukowych. W drugiej połowie XIX wieku pracą *Shōchū bankoku ichiran* (Przegląd wszystkich krajów w twoich dłoniach) zaszczerpił w nauce japońskiej teorie ewolucjonizmu kulturowego oraz rasizmu. Korzystając z założeń przygotowanych przez Johanna Friedricha Blumenbacha, zakorzenił wśród Japończyków koncepcję podziału rasowego zakładającego występowanie pięciu ras: białej (kaukaskiej), żółtej (mongolskiej), czarnej, czerwonej i brązowej⁹. Kawai Yūko (2014: 31) jest przekonana, że jest to jeden z powodów, dla których do dziś w kraju funkcjonuje swoista hierarchia w postrzeganiu obcokrajowców i dzieci ze związków mieszanych. Tadeusz Mincer uważa, że tego typu klasyfikacja biorasowa ma „względną racjonalność i oparta jest na cechach fenotypicznych, takich jak chociażby kolor skóry” i podsumowuje, że „pojęcie rasy jest wykorzystywane (...) jako zasadna kategoria pozwalająca klasyfikować ludzi” (Mincer 2012: 122).

Należy nadmienić, że wraz z rozwojem kraju, już na przełomie XIX i XX wieku, starano się wprowadzić lokalne wersje teorii rasowych, w myśl których samo pojęcie rasy biologicznej przestało odgrywać dominującą rolę, zaś wskazywano na społeczno-kulturowe otoczenie jako na główny czynnik rozwoju, bądź stagnacji, danej grupy. Tego typu refleksja jest zbliżona do współczesnego traktowania rasy jako doświadczenia społecznego zakotwiczonego w kulturze (Mincer 2012: 123). Na podstawie dziejów Japonii z lat 1868–1880 Takahashi Yoshio (*Nihonjinshu kairyōron* [Traktat o ulepszeniu japońskiej rasy], 1884) oraz Unno Yukinori (*Nihonjinshu kaizōron* [Traktat o zmianie japońskiej rasy], 1911) zaproponowali dostosowaną do lokalnych warunków wizję rozwoju narodu japońskiego. Obaj badacze byli przekonani o tym, że zmieniając warunki bytowe (związane z zamieszkaniem, pożywieniem i ubiorem) oraz duchowe (związane z edukacją, moralnością i duchowością), można nawiązać walkę z kulturą białych ludzi (Kawai 2014). Różnica pomiędzy powyższymi teoriami polegała na podejściu do samego procesu zmiany. Takahashi proponował „sztuczne” podniesienie poziomu Japonii poprzez małżeństwa mieszane Japończyków z białymi przedstawicielkami Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.

⁹ W ujęciu Fukuzawy najważniejsze były trzy podstawowe rasy. Rasa biała cechująca się pięknym wyglądem i inteligentną duszą, które miały być charakterystyczne dla grupy umiejscowionej na szczycie drabiny cywilizacyjnej. Druga w kolejności, rasa żółta – rasa mająca krótkie nosy, wąskie, skośne skierowane ku górze oczy, łagodny charakter, cechująca się cierpliwością i odpornością na trudności, pilnie ucząca się i pracująca, jednakże nieposiadająca wystarczającego talentu, przez co wolnej się rozwija od rasy białej. Ostatnia była rasa czarna – o wąskich nosach i wylupiastych, wielkich oczach, mająca silne ciało zdolne do ciężkiej pracy. Fukuzawa był przekonany, że członkowie tej grupy są z natury leniwi, dlatego nie są zdolni do postępu.

Unno wskazywał zaś na trzy pola, na których toczy się walka rasowa: ciała, ducha (wiedzy) i charakteru narodowego (państwa). O ile na pierwszych dwóch Japonia nie miała szans w starciu z rozwiniętymi państwami z zachodniego kręgu cywilizacyjnego, o tyle na polu ducha i charakteru narodowego wykazywała się wyższym poziomem niż zachodni konkurenci, gdyż japoński charakter przejawiał się w obustronnej relacji narodu i rodziny cesarskiej (Japończycy szanowali cesarza, zaś cesarz otaczał opieką swoje dzieci, czyli naród japoński). Unno wskazywał również na kult przodków jako cechę łączącą wszystkich mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni (Kawai 2014: 32–33). To właśnie na tym należało zacząć budować swoją przewagę nad państwami zachodnimi, aby z biegiem czasu móc rywalizować w pozostałych dziedzinach.

Ostatnią kwestią, o której należy wspomnieć, jest powiązanie japońskiego postrzegania rasy z europejskim pierwowzorem. Wspomniany już Mincer zauważył, że „nie ma jednego rozumienia rasy – zależy ono od społeczeństwa, w którym funkcjonuje” (Mincer 2012: 124). Zupełnie inaczej będzie patrzył na kwestie rasowe mieszkaniec Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, które „naznaczone” są spuścizną niewolnictwa i walki z segregacją rasową, a inaczej przedstawiciel Europy, dla którego naczelną kwestią będzie niechlubna przeszłość związana z teorią czystości rasowej, eugeniką czy wpływem totalitaryzmów XIX i XX wieku (Mincer 2012: 124). Mając w pamięci, że podstawą japońskiego namysłu nad problemem ras była propozycja podziału ludzkości wysunięta przez Blumenbacha, również w Japonii kwestia „czystości rasowej” odgrywała, i w niektórych aspektach ogrywa do dziś, naczelną rolę.

W odniesieniu do kolejnej kategorii – narodowościowo-politycznej – tożsamość będzie łączyła się bezpośrednio z przynależnością, bądź też jej brakiem, do określonego narodu (grupy)¹⁰. Wraz z powstaniem współczesnych państw w XIX wieku koncepcja przynależności do narodu połączona była z *ius soli*¹¹ lub z *ius sanguinis*¹². W Japonii przyjęto drugą z koncepcji w odniesieniu do określenia przynależności narodowej. Co więcej, osoby dorosłe mogą posiadać jedynie jedno obywatelstwo. Dlatego też dzieci wywodzące się z małżeństw mieszanych w wieku 22 lat zobligowane są do wyboru jednego z posiadanych obywatelstw i rezygnacji z pozostałych. W poniższej tabeli zawarto zestawienie atrakcyjności cech fizycznych (a dokładniej karnacji) i obywatelstwa wśród osób poszukujących małżonka/małżonki poza granicami Japonii¹³.

¹⁰ Wyjątkiem będą uchodźcy i bezpieczeństwa, którzy z określonych przyczyn (konflikty zbrojne, prześladowania, upadek państwa) nie przynależą do żadnego organizmu państwowego (nie posiadają obywatelstwa lub się do niego nie przyznają).

¹¹ Dosł. „prawo ziemi”, w myśl którego obywatelstwo nabywa się poprzez urodzenie na terenie danego państwa – w jego granicach, na pokładzie statku/samolotu czy też placówki dyplomatycznej.

¹² Dosł. „prawo krwi”, w myśl którego dziecko nabywa obywatelstwo kraju pochodzenia rodzica bądź rodziców. W tym przypadku często wykorzystywana jest terminologia powiązana z pokrewieństwem, ale również z koncepcją biorasową.

¹³ Dane przygotowane na podstawie badań prowadzonych przeze mnie w latach 2005–2009 oraz 2012–2017.

Tabela 1. Korelacja atrakcyjności narodowości i karnacji*

Narodowość	Karnacja		
	Jasna ¹⁴ (biały)	Śniada	Ciemna (brązowy, czarny)
Mieszkaniec/-ka USA, Kanady, Australii	5	3/4	2
Mieszkaniec/-ka Europy Zachodniej (Wyspy Brytyjskie, Francja, Niemcy)	4/5	3/4	2
Mieszkaniec/-ka Europy Południowo-Zachodniej (Hiszpania, Portugalia, Włochy, Grecja)	3/4	3/4	2
Mieszkaniec/-ka Skandynawii	4	– ¹⁵	–
Mieszkaniec/-ka Europy Środkowo-Wschodniej	3/4	–	–
Mieszkaniec/-ka Europy Wschodniej (na wschód od Bugu)	2/3	–	–
Mieszkaniec/-ka Bliskiego i Środkowego Wschodu	2	2	2
Mieszkaniec/-ka Azji Wschodniej (Chiny, obie Koree)	3	–	–
Mieszkaniec/-ka Azji Południowej, Południowo-Wschodniej	2/3	1/2	1/2
Mieszkaniec/-ka Afryki	1	1	1

* Skala od 1 do 5, gdzie 1 oznacza zdecydowanie „nie”, zaś 5 zdecydowanie „tak”.

Źródło: Opracowanie własne.

Ostatnią składową formą tożsamości jest jej entokulturowy komponent, czyli etniczność. Nawiązuje on do dwóch aspektów. Pierwszym z nich jest społecznie zdefiniowane dziedzictwo kulturowe (wiedza kulturowa). Drugim zaś jest spuścizna biofizyczna („rasowa”) przejawiająca się w cechach fizycznych populacji. O ile współcześnie w naukach społecznych komponent biofizyczny nie odgrywa żadnej roli w określeniu dziedzictwa etnokulturowego, o tyle w potocznym, japońskim ujęciu będzie on istotną składową dziedzictwa narodowo-kulturowego mieszkańców Wysp Japońskich¹⁶. Skupiając się jedynie na aspekcie dziedzictwa kulturowego, warto wspomnieć, iż w trakcie dorastania, w ramach procesu enkulturacji, człowiek zyskuje podstawowe kompetencje kulturowe, związane

¹⁴ Zgodnie z przyjętymi w Japonii, jak i pozostałych krajach Azji Wschodniej, kanonami piękna ważnym elementem jest jasna karnacja (biała cera). Uznawana jest ona za przejaw wyjątkowej urody i świadczy o wysokim statusie, a także o dobrym pochodzeniu osoby, która posiada jasną cerę, ponieważ zakłada się, że nie musi trudnić się pracą fizyczną.

¹⁵ W potocznym ujęciu w omawianym regionie nie występują osoby o innej niż jasnej karnacji skóry.

¹⁶ W dalszej części tekstu ten komponent zostanie omówiony bardziej szczegółowo.

z: językiem, zwyczajami, tradycjami i wierzeniami (także systemem przekonań). Umożliwiają one funkcjonowanie w danym społeczeństwie i na dalszych etapach edukacji i życia społecznego są rozwijane poprzez różnego rodzaju instytucje¹⁷ nadające jednostce cechy tożsamości indywidualnej (Boski 2022: 514–516). Niezależnie od tego, którą z form tożsamości będziemy rozpatrywać, jej naczelnym zadaniem jest wzmocnienie więzi pomiędzy jednostką a grupą poprzez podzielenie wspólnych wartości oraz uczestnictwo w określonych obrzędach.

Wracając do postawionego już dwukrotnie pytania – *Kim jestem?* oraz *Co to znaczy być Japończykiem (czym jest japońskość)?* – warto na chwilę zatrzymać się przy kilku kwestiach. Cóż więc znaczy „japońskość” we współczesnej Japonii? Na pewno termin ten ma wiele znaczeń, które odnoszą się bezpośrednio do wyżej omówionych form tożsamości (McCormack 2001: 265). Pierwsza z nich dotyczy dychotomii dzielącej ludzi na dwa typy: Japończyków (jap. 日本人, *nihonjin*) oraz obcokrajowców (jap. 外国人, *gaikokujin*¹⁸). Jak zauważa McVeight, w przypadku zapisu obu terminów znakami pisma japońskiego możemy dostrzec ich wieloznaczność, gdyż zawierają w sobie zarówno biorasową, etnokulturową, jak i polityczną definicję (McVeight 2014: 39). Powyższą zależność można dostrzec choćby w wyobrażeniu typowego *gaijin*’a, który według Japończyków jest wysoki, niebieskooki oraz „biały” co stanowi przeciwieństwo wyglądu typowego mieszkańca Wysp Japońskich.

Innym zagadnieniem, które należy podkreślić w ramach refleksji nad „japońskością”, jest jej stopniowalność. Japończycy wyróżniają wiele kategorii przynależności do swojej nacji. Za najwyższą kategorię uznaje się osoby, które posiadają dużą wiedzę na temat własnego dziedzictwa kulturowego. Określić je możemy jako „japońskich Japończyków”¹⁹, którzy są dumni ze swojego statusu. W przeciwieństwie do nich osoby nieposiadające szerokich kompetencji w zakresie kultury tradycyjnej postrzegane są jako „przeciętnych Japończyków”. W obu przypadkach nie odmawia się posiadania wiedzy i kompetencji właściwych Japończykom, ale rozróżnia się stopień wtajemniczenia w kulturę. Trzecią kategorią są osoby narodowości japońskiej, które w wyniku zdarzeń losowych przebywały poza krajem przez dłuższy czas, np. dzieci, które pobierały naukę w zagranicznych szkołach w trakcie skierowania rodziców do pracy poza granicami kraju. Takie osoby określane są mianem *kikoku shijo* (帰国子女) lub *kikokusei* (帰国生), czyli jako powracające. Jeszcze do niedawna traktowano je z jawnym ostracyzmem²⁰, gdyż ich „japońskość”

¹⁷ Instytucje mogą przyjąć formę bezpośrednią, taką jak np. szkoły, grupy rówieśnicze, grupy religijne, klasy, kasty lub przejawiać się we wszelkiego typu rytuałach i obrzędach, w których uczestniczy jednostka.

¹⁸ W formie bardziej potocznej i często uznawanej za pejoratywną: 外人, *gaijin*.

¹⁹ Będą to osoby zawodowo trudniące się nauczaniem oraz wykonywaniem sztuk tradycyjnych, kultywujące tradycyjne zawody, uprawiające tradycyjne japońskie sporty oraz zawodowo trudniące się przekazywaniem wiedzy nt. Japonii (Splisgart 2004).

²⁰ Współcześnie nadal można dostrzec przejawy dyskryminacji w odniesieniu do przedstawicieli tej grupy, gdyż system edukacji zakłada oddzielne procedury egzaminów wstępnych oraz wymagań względem uczniów – potomków migrantów. Na tą sytuację może wpływać rozwój umiędzynarodowienia polityki edukacyjnej kraju, która kładzie nacisk na wzrost międzynarodowych kompetencji uczniów – przede wszystkim znajomości języka angielskiego – które mają świadczyć o rozwoju systemu edukacyjnego.

poprzez wystawienie na działanie obcej kultury uznawana była za niepełną czy wręcz zaburzoną. Czwartą grupą są potomkowie, *burakumin* (部落民)²¹, którzy pomimo niekwestionowanej przynależności etnicznej traktowani są jako osoby bez właściwych kompetencji kulturowych (Yokochi Samuel 2008). W nieco innej, choć zbliżonej sytuacji znajdują się zamieszkujący obrzeża japońskiej etnosfery mieszkańcy Archipelagu Riukiu oraz Ajnowie²², którzy są prawnie (politycznie) uznawani za Japończyków, ale kulturowo i fizycznie różnią się od mieszkańców głównych Wysp Japońskich (Ueunten 2008; Sjöberg 2008). Podobnie określane są etniczni Koreańczycy i Chińczycy zamieszkujący Japonię. Są to osoby, które pomimo posiadania statusu rezydenta, a w wielu przypadkach naturalizacji, nadal traktowane są jako niekompetentne w zakresie wiedzy etnokulturowej związanej z dziedzictwem japońskim²³. Przedostatnią grupą, o której należy wspomnieć w kontekście „japońskości”, są potomkowie Japończyków, którzy wyemigrowali do Brazylii na początku XX wieku (Akimitsu Ishi 2008). Ta specyficzna grupa etniczna przez blisko 100 lat żyła na terenie Ameryki Południowej, kultuwując swoje azjatyckie dziedzictwo kulturowe. W latach 80. XX wieku japońska gospodarka, w szczególności sektor rolniczy, mierzyła się z kryzysem. Pomocne w kryzysie miało być dopuszczenie do rodzimego rynku pracy potomków emigrantów japońskich z Brazylii. Traktowane są oni do dziś jako częściowo kompetentni w zakresie wiedzy o kulturze japońskiej, jednakże ich wiedza określana jest jako przestarzała i nie do końca kompatybilna ze współczesną konfiguracją systemu kulturowego²⁴. Ostatnią grupą, którą należy ująć w tym krótkim zestawieniu, są dzieci z małżeństw mieszanych w Japonii zwane *hāfu*, ハーフ (od ang. *half* – połówka), *mikkusu*, ミックス (od ang. *mix* – mieszanka) lub *daburu*, ダブル (od ang. *double* – podwójny). Pierwsze określenie – *hāfu* – sugeruje brak bądź niedostatek kompetencji etnokulturowych dotyczących japońskiego dziedzictwa. W założeniu dzieci z małżeństw mieszanych określane są jako jedynie w połowie będące Japończykami i niebędące w stanie opanować subtelnego systemu kulturowego Japonii, który znany jest pozostałym grupom, uznawanym społecznie za „czyste” kulturowo. W ostatnich latach termin *hāfu* traktowany jest jako przejaw dyskryminacji dzieci z małżeństw mieszanych. Dlatego zaproponowano używanie dwóch pozostałych określeń, z których

²¹ *Burakumin* to potomkowie dawnych wyrzutek (przestępców oraz osób chorych psychicznie) i „nie-ludzi”, czyli przedstawiciele kasty nieczystych. Obie grupy znajdowały się do lat 80. XIX wieku poza strukturami społecznymi.

²² Zarówno Archipelag Riukiu, jak i Hokkaido są terytoriami, na których rozwijała się niezależna kultura. Wraz z włączeniem tych obszarów do państwa japońskiego nastąpiła silna japonizacja Riukiuańczyków i Ajnow. Dlatego też ich status prawny – obywatelstwo japońskie – i status kulturowy nie są tożsame.

²³ W przypadku obu tych grup pełną asymilację ze społeczeństwem japońskim utrudnia świadome zachowanie obywatelstwa koreańskiego bądź chińskiego oraz częstokroć funkcjonowanie w systemie szkolnictwa etniczno-narodowego (szkół chińskich lub koreańskich) podczas edukacji obowiązkowej.

²⁴ Na skomplikowaną sytuację emigrantów wpływ ma częsty brak posiadania japońskiego obywatelstwa. Brazylijskim Japończykom przyznawano początkowo jedynie prawo do pobytu czasowego lub stałego, w zależności od posiadanych kompetencji kulturowo-zawodowych. Obywatelstwo przyznawano dopiero w drugim pokoleniu – dzieciom urodzonym już na terenie Japonii.

pierwsze – *mikkusu* – w odczuciu osób, których dotyczy, sugeruje „mieszkańca” i prowadzi do skojarzenia tej grupy z psami nierasowymi, zaś drugie nie znajduje uznania w oczach samych zainteresowanych, gdyż nie wiedzą oni, co ma oznaczać owa cechująca ich „podwójność”.

Tabela 2. „Japońskość” oraz różne formy tożsamości w odniesieniu do poszczególnych grup

Grupa społeczna	Tożsamość biofizyczna („japońska krew”)	Tożsamość etnokulturowa (kompetencje kulturowe)	Tożsamość polityczna (obywatelstwo)
Rodzina cesarska	„czysta”	bardzo wysokie	japońskie
„Japońscy” Japończycy	„czysta”	wysokie	japońskie
Przeciętni Japończycy	„czysta”	pewne	japońskie
Powracający (<i>kikokushijo, kikokusei</i>)	„czysta”	skażone obcą kulturą	japońskie
<i>Burakumin</i>	„czysta”	skażone	japońskie
Riukiuańczycy, Ajnowie	brak	pewne ²⁵	japońskie
Etniczni Koreańczycy, etniczni Chińczycy (naturalizowani)	brak	pewne/mogą być uznane za zbliżone do Japończyków	japońskie
Etniczni Koreańczycy, etniczni Chińczycy (status rezydenta)	brak	pewne/mogą być uznane za zbliżone do Japończyków	brak
Brazylijscy Japończycy (naturalizowani)	„czysta”	pewne/mogą być uznane za zbliżone do Japończyków	japońskie
Brazylijscy Japończycy (status rezydenta)	„czysta”	pewne/mogą być uznane za zbliżone do Japończyków	brak
Inni obcokrajowcy (naturalizowani)	brak	pewne	japońskie
Inni obcokrajowcy (status rezydenta)	brak	pewne	brak
<i>Hāfu</i>	„nieczysta” ²⁶	pewne	japońskie/brak ²⁷

Źródło: Opracowanie własne na podstawie (McVeight 2014: 40; Osanami Törngren, Sato 2019: 808).

²⁵ Ze względu na wielowiekową japonizację w przypadku mieszkańców Archipelagu Riukiu może być zbliżona do Japończyków.

²⁶ Podobnie jak w przypadku osób powracających do kraju, których tożsamość etnokulturową postrzega się jako skażoną, w odniesieniu do *hāfu* „krew” jest „zmieszana” i „skażona” obcym elementem. Na podstawie tego możemy wnioskować o sile elementu biofizycznego w ogólnej koncepcji tożsamości japońskiej.

²⁷ Ukazuje to, jak istotnym składnikiem japońskiej tożsamości jest komponent polityczny reprezentowany przez obywatelstwo.

Zaprezentowane w tabeli 2 zestawienie ukazuje dwa bieguny japońskiej tożsamości. Możemy dostrzec, że w opozycji do rodziny cesarskiej *hāfu* w ujęciu potocznym dysponują najsłabszymi składnikami tożsamości. Wydaje się, że w potocznym ujęciu pomijany jest element procesu enkulturacji (w tym znaczenie rodziców w przekazywaniu wiedzy kulturowej), który stanowi podstawę do budowy postaw tożsamościowych. Wyraźnie dostrzegamy znaczenie innych niż rodzina instytucji kulturowych w procesie formowania się tożsamości młodych Japończyków.

Dotychczasowe rozważania nieuchronnie kierują nas w stronę tematu multikulturalizmu na terenie Wysp Japońskich. Problematyka multikulturalizmu Japonii zaczęła pojawiać się w naukowym dyskursie antropologiczno-psychologicznym dopiero na początku XXI wieku. Można to wiązać z postępującą globalizacją, która wraz z upowszechnieniem się internetu skróciła dystans pomiędzy do niedawna odległymi geograficznie i kulturowo regionami. Przenikające na teren Wysp Japońskich zachodnie nurty badawcze związane ze studiami etnicznymi nakazały miejscowym badaczom pochylenie się nad zróżnicowaniem etnokulturowym kraju. Japończycy, chcąc uchodzić za naród nowoczesny zaczęli dostrzegać we własnym gronie osoby, które przynależały do innej grupy kulturowej czy etnicznej, ale jednocześnie posiadały kulturowe kompetencje pozwalające funkcjonować w społeczeństwie japońskim. Prowadzona dyskusja doprowadziła do reinterpretacji historycznej struktury społecznej oraz do podniesienia rangi mniejszości etnokulturowych i narodowych dotychczas marginalizowanych w kraju.

Zatrzymajmy się na chwilę przy samym pojęciu multikulturalizmu w Japonii. Jak zauważają Nelson Graburn i John Ertl:

Dla wielu czytelników pojęcie „japoński multikulturalizm” może jawić się jako oksymoron. Nawet pomimo postępującej globalizacji i międzynarodowej migracji, Japonia nadal wykazuje się jednym z najniższych wskaźników obcokrajowców zamieszkujących na stałe w kraju, zaś znaczna część z tych cudzoziemców-rezydentów, jak np. osoby określane mianem drugiej i trzeciej generacji Chińczyków i Koreańczyków, nie zawsze zauważalnie jawią się jako obcokrajowcy (Graburn, Ertl 2008: 3).

Warto podkreślić, że statystycznie rzecz ujmując, w pojęciu rezydenta mieszczą się zarówno migranci wywodzący się z trzeciej fali²⁸, jak i osoby, które urodziły się²⁹ na terenie Japonii, ale z przyczyn kulturowych nie posiadają bądź nie przyjęły japońskiego obywatelstwa.

²⁸ We współczesnych studiach nad migracjami na Wyspy Japońskie wyznacza się trzy fale. Pierwsza, związana z japońskimi ambicjami kolonialnymi, miała miejsce na przełomie XIX i XX wieku. Charakteryzowała się napływem Chińczyków, którzy uciekali z kraju przed prześladowaniami upadającej dynastii Qing (1644–1912) oraz Koreańczyków przymusowo przesiedlanych z okupowanej Korei. Druga fala migracji nastąpiła w okresie po II wojnie światowej, natomiast trzecia, najnowsza, była związana z przemianami z początku XXI wieku.

²⁹ Dotyczy to przede wszystkim etnicznych Chińczyków i Koreańczyków.

Poszukując lub też definiując multikulturalizm, należy zwrócić uwagę na jego ścisły związek z umiędzynarodowieniem (jap. 国際化, *kokusaika*) kraju oraz rodzimymi teoriami na temat wyjątkowości społeczeństwa japońskiego (McCormack 2001: 265–267). Władze Japonii, starając się wypromować kraj poza granicami oraz zwiększyć tym samym wymianę i interakcje pomiędzy mieszkańcami a przybyłymi z zagranicy osobami, dokonały licznych modyfikacji i ułatwień w systemie emigracyjnym³⁰. Najlepszym przykładem wcześniejszej idei budowania mitu japońskości oraz homogeniczności były – i niekiedy do dziś są – *nihonjinron*, 日本人論 (traktaty o Japończykach). W latach 70. XX wieku wraz z zakończeniem okresu odbudowy kraju oraz gwałtownym rozwojem ekonomicznym u Japończyków rozbudziła się duma narodowa z powojennych osiągnięć (Iida 2002). W dyskursie naukowym zaczęto prowadzić szeroko zakrojone rozważania nad wyjątkowością japońskiej kultury i społeczeństwa. Doszukiwano się przyczyn zdyscyplinowania Japończyków w konfucjanizmie oraz konformizmie, czyli umiejętności podporządkowania się celom grupy i zdolności do wypracowania konsensusu w każdej sprawie. Powyższe cechy określone były jako przydatne w szybkim unowocześnieniu i rozwoju ekonomicznym kraju. W samych traktatach o Japończykach podkreślano homogeniczność społeczeństwa, nieprzerwane panowanie linii cesarskiej, specyfikę języka, a nawet odmienność mózgu czy fizjologii Japończyków. Ta specyfika społeczeństwa japońskiego miała konstytuować cechy odróżniające populację Kraju Kwitnącej Wiśni od innych z rejonu Pacyfiku, ze szczególnym uwzględnieniem mieszkańców Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej³¹ (Pałasz-Rutkowska, Starecka 2004: 306). Warto wspomnieć, że prace te tłumaczone były na język angielski za pieniądze rządowe, i miały na celu zaprezentować przybywającym do Japonii obcokrajowcom wyjątkowość kultury i społeczeństwa japońskiego. Jak zauważają Ewa Pałasz-Rutkowska i Katarzyna Starecka szczytowym momentem funkcjonowania idei *nihonjinron* była wypowiedź premiera Japonii Nakasone Yasuhiro z 1986 roku, z którego

(...) wynikało, że jednolite rasowo społeczeństwo japońskie prezentuje wyższy od amerykańskiego poziom intelektualny. Japoński premier nie krył nacjonalistycznych poglądów. Wykazał przy tym znaczne zaangażowanie w działaniach na rzecz zwiększenia znaczenia Japonii na arenie międzynarodowej oraz uczynienia swoich rodaków „obywatelami świata” (sformułowania tego rodzaju znalazły się m.in. w wytycznych dotyczących reformy szkolnictwa). „Umiędzynarodowienie” (*kokusaika*) stało się sztandarowym hasłem lat osiemdziesiątych. Rozwojem badań i popularyzacją wiedzy o kulturze tego kraju, oprócz prężnie działającej od 1972 r.

³⁰ Media (w tym powstające serwisy społecznościowe) odegrały ogromną rolę w adaptacji przez społeczeństwo japońskie zewnętrznych standardów związanych z multikulturalizmem oraz przyjmowaniu nowej perspektywy na relacje międzykulturowe, w tym na sytuację i postrzeganie grup mniejszościowych oraz dzieci z małżeństw mieszanych.

³¹ W narracji z lat 70. i 80. XX wieku dostrzegamy wyraźnie wszystkie składowe tożsamości (japońskości) – tożsamość biorasową (wyjątkowość fizjologii), etnokulturową (homogeniczność społeczeństwa) oraz polityczną (odmienność od Amerykanów).

Fundacji Wymiany Międzynarodowej (*Kokusai Kōryū Kikin*³²; *Japan Foundation*), zajął się Ośrodek Badań nad Kulturą Japonii (*Nihon Bunka Kenkyū Sentā*, w skrócie *Nichibunken*³³), utworzony w 1987 roku (Pałasz-Rutkowska, Starecka 2004: 309).

Działo się to w latach 60. i 70. XX wieku, w dobie poluzowania polityki asymilacji grup mniejszościowych w państwach zachodnich i dążenia do bardziej zliberalizowanego podejścia do wszelkiego typu mniejszości (kulturowych, etnicznych, seksualnych itd.) i powstawania organizmów multikulturowych w USA, Australii czy Kanadzie. Japonia w tym okresie cechowała się z góry odmienną koncepcją państwowości i podkreślała homogeniczność swojego społeczeństwa i kultury charakterystycznej dla nurtu *nihonjinron*.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, warto zauważyć, że współcześnie wyraźna jest w Japonii dychotomia pomiędzy wiarą w homogeniczność miejscowej kultury i społeczeństwa a coraz silniej rysującym się multikulturalizmem – zarówno w perspektywie społeczeństwa multietnicznego, jak i rodzimego zróżnicowania kulturowego. Dochodzące do głosu mniejszości zamieszkujące Kraj Kwitnącej Wiśni coraz częściej zmuszają do rewizji dotychczasowych poglądów na temat przeszłości Japonii³⁴ oraz uwzględnienia w obecnym dyskursie polityczno-społecznym potrzeb coraz to liczniejszych grup.

Zainichi oraz *hāfu* i ich zmagania z własną tożsamością

Pierwszą z dwóch grup, które omówię, będą etniczni Koreańczycy (jap. 在日, *zainichi*³⁵; 在日韓国人·朝鮮人, *zainichi kankokujin/chōsenjin*³⁶; 朝鮮人, *chōsenjin*). Jak już zostało nadmienione, we współczesnych dziejach Japonii można wyróżnić trzy fale³⁷ migracji koreańskiej na Wyspy Japońskie. Analizując trzy składowe (odmiany) tożsamości, możemy pokusić się o następujące założenia. Pod względem biofizycznym Koreańczycy są zbliżeni budową ciała i wyglądem do Japończyków. Można przyjąć, że pod tym względem omawiana grupa ma możliwości

³² 国際交流基金.

³³ 日本文化研究センター, w skrócie 日文研.

³⁴ Przykładem może być zmiana opisu społeczeństwa okresu Edo (1603–1868). W klasycznym ujęciu uwzględniano podział na cztery klasy (kasty) społeczne – samurajów/ arystokratów, chłopów, rzemieślników oraz kupców (jap. 士農工商, *shi-nō-kō-shō*) i ponadto dwie grupy umiejscowione poza społeczeństwem japońskim, czyli nie-ludzi (jap. *eta*) i wyrzutków (jap. *hinin*). Obecnie podkreśla się zróżnicowanie etnokulturowe epoki – wydzielać grupę samurajów/ arystokratów jako formę kasty (z wydzieleniem dworu cesarskiego i rodziny cesarskiej) oraz zauważając zróżnicowanie społeczne i etniczne pozostałej części społeczeństwa japońskiego, wskazuje się na istnienie nie tylko chłopów, rzemieślników czy też kupców, ale również na kler buddyjski, mieszczan, etnicznych Koreańczyków i Chińczyków, mieszkańców Riukiu czy Ajnów.

³⁵ Dosl. „w Japonii”.

³⁶ Zwyczajowo *kankokujin* odnosi się do osób pochodzących z Korei Południowej, zaś *chōsenjin* do przedstawicieli Korei Północnej.

³⁷ Pomijam tu pierwsze fale migracji z VI–VIII wieku, kiedy to Japonia była pod silnym wpływem kontynentalnym i znaczna część społeczeństwa miała korzenie lub była bezpośrednio związana w mieszkańcami pochodzącymi z zachodu (Chin i Korei).

„wtopienia się” w społeczeństwo japońskie. Jednakże, jak już wspomniano, tożsamość to przede wszystkim poczucie przynależności do określonej grupy i podzielenie wartości uznawanych przez zbiorowość za istotne (Kim 1995). Przeszłość i powiązane z nią fale migracji wpływają na wzajemne postrzeganie się obu grup. Z punktu widzenia historycznego najbardziej problematyczna były pierwsza i druga fala, gdyż związane były one z imperializmem japońskim.

Nie mniej istotnym aspektem jest pochodzenie poszczególnych migrantów. Przyjmuje się, że w odniesieniu do pierwszej i drugiej fali byli to Koreańczycy wywodzący się zazwyczaj z północy Półwyspu Koreańskiego, zaś trzecia fala migrantów pochodziła z Korei Południowej. Migranci z pierwszej połowy XX wieku byli przesiedlani przymusowo, a ich rodziny pieczołowicie podtrzymują rodzimą tradycję i przekazują dalszym pokoleniom wiedzę o kulturze koreańskiej. Duże znaczenie dla podtrzymania koreańskiego dziedzictwa wśród tej grupy ma funkcjonujące na terenie Japonii prywatne szkolnictwo koreańskie. Szacuje się, że na Wyspach Japońskich działa 208 szkół (jap. 朝鮮学校, *chōsen gakkō* – szkoła koreańska), które kształcą dzieci pochodzące z rodzin koreańskich w przedszkolach, szkołach podstawowych, gimnazjach i liceach (Okano 2011: 39–40). Poza tym na terenie Japonii funkcjonuje jeden uniwersytet koreański (tokijski zamiejscowy Wydział Języka i Literatury Japońskiej Uniwersytetu Koreańskiego z Seulu³⁸). W tym szkolnictwie program ma za zadanie kształcić w duchu etnocentrycznego koreańskiego dziedzictwa kulturowego. Szkoły podstawowe, gimnazja i licea w znacznej mierze prowadzone są przez organizacje i osoby prywatne związane z ideologią północnokoreańską. Do lat 2000 często te placówki sponsorowane były przez rząd KRLD, jednakże od 2010 roku wraz z pogorszeniem się stosunków międzypaństwowych zakazano transferów gotówkowych i szkoły przeszły na samoutrzymanie³⁹. Ze względu na silne powiązania z północą półwyspu problematyka nauczania w szkołach jest ukierunkowana na wyidealizowane przedstawienie historii i społeczeństwa Korei Północnej, ze szczególnym uwzględnieniem roli dynastii Kimów w powstaniu państwa. Wraz z nauczaniem w języku koreańskim prowadzi to do silnego rozróżnienia kulturowego pomiędzy mniejszością koreańską a Japończykami. Zaszczepione idee budują postawy tożsamościowe, jednocześnie wzmacniając liczne stereotypy. Nie bez znaczenia są tutaj działania strony japońskiej, która w latach 70. i 80. XX wieku promowała japońskość jako nadrzędną cechę, która miała na celu doprowadzić do supremacji społeczno-kulturowej (patrz *nihonjinron*). Dychotomiczne spojrzenie na kulturę i tożsamość prowadziło do wzmocnienia postaw

³⁸ Analizując informacje o uczelni, można dojść do wniosku, że jej oferta jest bardziej skierowana do Koreańczyków, którzy mają zamiar w przyszłości pracować w Japonii lub działać na polu polityczno-kulturalnym w relacjach japońsko-koreańskich.

³⁹ Szkolnictwo koreańskie jest odpłatne i często podnoszone są argumenty, iż czesne jest wyższe niż w analogicznych szkołach japońskich. W Japonii edukacja obowiązkowa (szkoła podstawowa i gimnazjum) jest bezpłatna. Jednakże ze względu na to, że szkoły koreańskie mają status szkół prywatnych, nauka w nich jest odpłatna. Do 2010 roku były wspierane przez władze KRLD i władze prefektur, ale w tymże roku finansowanie zostało wstrzymane i koszty nauki zostały znacząco podniesione.

nacjonalistycznych i odrzucenia podobieństw (Chapman 2008: 8–9). Często osoby legitymujące się pochodzeniem koreańskim poza zapisem w dokumentach nie były związane z krajem pochodzenia przodków. Dlatego też posyłanie dzieci do szkół miało nie tylko podtrzymać, ale wręcz wzmocnić więzi z Koreą, a to miało stanowić swoisty bufor przed wszechobecną japonizacją i dążeniem do homogenizacji kultury mieszkańców Wysp Japońskich (Splisgart 2015: 97–106). Nie bez znaczenia jest wyraźna marginalizacja przez mniejszość koreańską osób, które decydowały się w latach 80. XX wieku na naturalizację i przyjęcie obywatelstwa japońskiego lub też wchodziły w związki małżeńskie z Japończykami (Murphy-Shigemitsu 2006: 80–82). Traktowano to jako istotne zagrożenia dla „czystości” społeczności *zainichi* na wyspach. Przyjęte ówczasie rozwiązania określano mianem „Trzeciej drogi”⁴⁰ i były symetryczną odpowiedzią na budowany na Wyspach Japońskich mit homogenicznego społeczeństwa. W ten sposób starano się wytworzyć nową koreańską tożsamość w Japonii. Nawiązać tu możemy do klasycznej definicji tożsamości Stuarta Halla, który zauważył, że „tożsamości są konstruowane poprzez, a nie poza, różnicami. To zaś pociąga za sobą radykalnie niepokojące rozpoznanie, że jedynie poprzez relację z Innym, stosunek do tego, czym nie jest, dokładnie do tego, czego mu brakuje, do tego, co zostało nazwane jego elementem konstytutywnym na zewnątrz, można było skonstruować «pozytywne» znaczenie każdego terminu – a tym samym określić jego tożsamość” (Hall 1996: 4–5). *Zainichi* nie postrzegali siebie jako Japończyków – konsekwentnie odmawiając naturalizacji, która w ich odczuciu uniemożliwiała im ekspresję swojej koreańskiej etniczności – ani nawiązania do narodu koreańskiego. David Chapman zakłada, że jest to efekt z jednej strony dominującego kulturowego autorytaryzmu japońskiego, z drugiej zaś, chęci sprawowania politycznej kontroli nad mniejszością koreańską przez rządy obu Korei (Chapman 2008: 45). Oba te motywy powodowały chęć oporu wobec czynników zewnętrznych i powstanie koncepcji nowej tożsamości zwanej „Trzecią drogą”. Wspomniane powyżej przeobrażenia i koncepcje związane z ideami *nihonjinron* nie pozostawiały japońskim Koreańczykom miejsca do wytworzenia kultury hybrydowej⁴¹. Polityka kulturowa Japonii nakazywała porzucenie podwójnej tożsamości koreańsko-japońskiej, doprowadzając do poszukiwania nowej (alternatywnej) drogi, szczególnie wśród młodego pokolenia dorastającego w latach 70. XX wieku. Można założyć, że propagowane ówczasie idee były zbyt ekskluzywne i – co więcej – nawoływały do opowiedzenia się po jednej ze stron

⁴⁰ Idea „Trzeciej drogi” zakładała porzucenie tradycyjnych tożsamości: koreańskiej lub japońskiej i funkcjonowanie na terenie Japonii jako odmienna grupa etnokulturowa *zainichi*. Idea została po raz pierwszy zaprezentowana przez Kim Tong-myung’a w 1979 roku. Zgodnie z jej założeniami powinno odrzucić się pierwotne koncepcje tożsamości, które miały chronić pierwsze pokolenia migrantów koreańskich przed japonizacją i zadbać o kultywowanie własnych tradycji wytworzonych przez drugie i kolejne pokolenia urodzone już na Wyspach Japońskich (i nieposiadające bezpośrednich związków z Koreą).

⁴¹ Co więcej, należy pamiętać, że Korea Południowa była ówczasie dyktaturą i jeśli chodzi o postrzeganie homogeniczności kulturowej i tożsamości niewiele różniła się od swojego północnego sąsiada.

(japońskiej lub koreańskiej). W związku z przypisaniem do grup, z którymi się nie identyfikują, młodzi aktywiści, tacy jak Kim Tong-myung, wskazywali na potrzebę wytworzenia i podtrzymania tożsamości *zainichi*⁴².

„Trzecia droga” była odpowiedzią na warunki społeczno-kulturowe panujące w szczególności w latach 70. XX wieku. Jednakże podobnie jak tradycyjna koreańska tożsamość migrantów miała swoje wady⁴³ i nie przetrwała próby czasu. Główny zarzut podnieść możemy przeciwko wspomnianemu już wcześniej myśleniu dychotomicznemu, które odbierało młodym ludziom (zarówno wywodzącym się z etnicznych rodzin koreańskich, jak i ze związków międzykulturowych) możliwość pielęgnowania swojej unikatowej tożsamości czerpiącej z obu źródeł – koreańskiego i japońskiego. Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku do Japonii zaczęły przenikać idee traktujące tożsamość, a właściwie tożsamości, jako „fragmentaryczne i pokawałkowane, nigdy pojedyncze, ale mnożące się, konstruowane w różnych, często przecinających się i antagonistycznych dyskursach, praktykach i pozycjach. Podlegają one radykalnej historyzacji i podlegają nieustannym zmianom oraz przeobrażeniom” (Hall 1996: 4). To nowe podejście przetarło szklak do powstania „Czwartej drogi” opisującej tożsamość japońskich Koreańczyków lub Japończyków koreańskiego pochodzenia (jap. 韓国系日本人, *kankokukei nihonjin*). Jeffrey Hester (2002) zauważa, że nowe podejście jest postrzegane w sposób bardziej pozytywny od innych koncepcji, gdyż podkreśla etniczną dumę z posiadania podwójnej tożsamości, zarówno koreańskiej, jak i japońskiej. David Chapman wtóruje Hesterowi, zauważając, że:

(...) ta nomenklatura jest poniekąd oksymoronem, ponieważ jest sprzeczna z pojęciem więzów krwi potrzebnych do określania japońskiej tożsamości. Innymi słowy, użycie terminu japoński Koreańczyk jest kolejnym atakiem na esencjalne więzy tożsamości. W tym przypadku rekonstruowane jest monoetniczne pojęcie japońskiej tożsamości oparte na genealogii, aby umożliwić rozszerzenie parametrów o inną tożsamość japońską opartą na przynależności, a nie na micie wspólnych więzów krwi (Chapman 2008: 132).

Można uznać, że o ile społeczność *zainichi* jest gotowa (od przełomu XX i XXI wieku) do określenia swojej nowej tożsamości, o tyle większość japońska nie dostrzega potrzeby przewartościowania ogólnie panujących norm nawiązujących do pełnej asymilacji ze społeczeństwem. Związani z Kościołem Chrześcijan Baptystów w Japonii Yamashita, Kim i Higuma przytaczają w swojej pracy uwagę, jaką wysnuwa Japończyk względem swojego koreańskiego kolegi: „Dlaczego jest tak ważne dla *zainichi*, aby za każdym razem podkreślać wasze koreańskie pochodzenie?” (Yamashita, Kim, Higuma 2001: 7). Możemy uznać, że ów osąd wskazuje na uprzedzenia panujące w społeczeństwie japońskim, które zakładają, że proces asymilacji powinien być pełny i nie ma miejsca na podkreślanie jakiegokolwiek

⁴² Warto zauważyć, że byli oni traktowani jako bezwartościowi, głupi i dziecinny przez osoby z pierwszej i drugiej generacji migrantów koreańskich.

⁴³ Osoby pielęgnujące koreańską tożsamość nie były w Korei traktowane jak Koreańczycy.

odmienności. Według autorów powyżej przytoczona wypowiedź rodzi konieczność ciągłego podkreślania koreańskiego składnika tożsamości *zainichi* i nauki społeczeństwa wrażliwości na odmienność kulturową wewnątrz ogółu Japończyków. W wyniku debaty prowadzonej w drugiej połowie lat 80. XX wieku rząd japoński uchwalił prawo umożliwiające wpisanie do rejestru rodzinnego (jap. 戸籍, *koseki*) naturalizowanych Koreańczyków ich koreańskich imion (obok nadanych japońskich). Ten ważny krok umożliwił dodatkowo podkreślenie tożsamości japońsko-koreańskiej grupy, wskazując na jej etniczne dziedzictwo kulturowe, a tym samym wzmocnienie poczucia odmienności i różnorodności. Ha Byung-uk zauważa, że nowe podejście do zachowania koreańskiej tożsamości (poprzez zachowanie koreańskiego nazwiska i imienia) przełamuje dotychczasowe ograniczenia narzucane przez wcześniejszą politykę „trzeciej fali”. Poprzez świadomą naturalizację połączoną z zachowaniem własnego imienia podtrzymana zostanie jednocześnie unikatowa tożsamość *zainichi* (Ha 2001:12). Jednakże autor obawia się, że jeśli dalsza naturalizacja będzie przebiegać bez zachowania zasady pozostania przy koreańskim nazwisku (podkreślającym koreańskie pochodzenie), nastąpi pełna asymilacja ze społeczeństwem japońskim. Dlatego też należy optować za statusem mniejszości kulturowej, który uchroni grupę Japończyków pochodzenia koreańskiego przed wyginięciem (Ha 2001: 14–16). Innym wskazywanym problemem jest rozbieżność pomiędzy tożsamością a pochodzeniem (Chong 2001: 4), która prowadzi do braku naturalizacji i funkcjonowania poza głównym nurtem społeczeństwa japońskiego⁴⁴. Chong uważa, że w przeciwieństwie do przekonanych funkcjonujących pośród osób należących do drugiej i trzeciej fali migrantów, nie ma sensu zachowywanie koreańskiego obywatelstwa przez osoby, które nie czują związków z narodem koreańskim. Autor zauważa, że spowolnienie procesu naturalizacji wynika z innych przyczyn, takich jak: 1) potrzeba swobodnego decydowania o swoim dziedzictwie kulturowo-narodowościowym⁴⁵; 2) niechęć do stania się „pełnoprawnym” członkiem społeczeństwa japońskiego⁴⁶ oraz 3) optowanie za możliwością kontrolowania przebiegu procesu naturalizacji⁴⁷ (Chong 2001: 5).

⁴⁴ Autor zauważa, że w wielu przypadkach osoby pochodzenia koreańskiego nie posiadają obywatelstwa japońskiego i pozostają jedynie rezydentami Kraju Kwitnącej Wiśni. Dotyczy to również dzieci, które urodziły się już na terenie Japonii i nie mają kontaktu z krajem pochodzenia rodziców i/lub dziadków.

⁴⁵ Naturalizacja traktowana jest przez starsze pokolenia jako proces asymilacyjny wymagający porzucenia swojej dotychczasowej tożsamości etnicznej.

⁴⁶ Do niedawna brak obywatelstwa połączony był ze zwolnieniem z licznych obciążeń podatkowo-składkowych, takich jak np. ubezpieczenie emerytalne, ubezpieczenie zdrowotne czy też ubezpieczenie na starość, które jest składką ubezpieczeniową opłacaną przez osoby po 40 roku życia, z której finansowana ma być opieka medyczna i rehabilitacyjna na emeryturze. Od 3 lat każda osoba przebywająca na terenie Japonii na okres dłuższy niż 3 miesiące musi opłacać wszystkie składki.

⁴⁷ Panuje przekonanie, że jedynie osoby nieposiadające obywatelstwa japońskiego (niebędące Japończykami) mogą wywierać nacisk na władzę w celu kierowania procesem naturalizacji i potrzymania odrębności i tożsamości japońskich Koreańczyków.

Ostatnią dyskutowaną w perspektywie multikulturalizmu japońskiego i sprawy etnicznych Koreańczyków kwestią jest relacja pomiędzy prawami a obowiązkami (jap. *gimu*⁴⁸) wynikającymi z bycia mieszkańcem Japonii. Według Jung Yeong-hae japoński multikulturalizm jest pozorny, gdyż ogranicza się jedynie do egzekwowania zobowiązań wobec państwa (jap. *gimu*). Przynoszą one wymierne korzyści finansowe skarbowi państwa, jednocześnie nie poprawiając sytuacji grup mniejszościowych, w tym etnicznych Koreańczyków (Jung 2003: 204)⁴⁹. Autorce wtóruje Asakawa Akihiro – Japończyk koreańskiego pochodzenia – zauważający, że:

Kyōsei są zdolni do funkcjonowania w japońskim społeczeństwie na tym samym poziomie co „Japończycy”, posiadając odmienne historyczne i kulturowe tło. Jednakże, pomimo że jest możliwe stanie się Japończykiem koreańskiego pochodzenia, to na podstawie przeprowadzonych badań, z powodów koncepcyjnych i systemowych nie ma gwarancji na bezproblemowe życie takiego obywatela japońskiego. Oznacza to, że do czasu aż nie zostaną przez ogół społeczeństwa japońskiego zaakceptowani jako pełnoprawni członkowie społeczeństwa, zawsze będzie ryzyko traktowania ich jako obywateli drugiej kategorii (Asakawa 2003: 184).

Autor konkluduje, że nie będzie możliwe pełne funkcjonowanie Japończyków koreańskiego pochodzenia tak długo, jak długo w Japonii nie zmieni się spojrzenie na multikulturalizm oraz nie dokona się zmiana koncepcji japońskiej tożsamości. W innym przypadku wszystkie przybyłe i zamieszkujące Japonię grupy mniejszościowe zawsze traktowane będą jako importowana siła robocza.

Drugą spośród grup zamieszkujących Japonię, której tożsamość stanowi przedmiot debaty mieszkańców Wysp Japońskich, są osoby wywodzące się ze związków mieszanych japońsko-cudzoziemskich (Iwabuchi 2014: 11-16). Jak już wspomniano we wcześniejszym fragmencie niniejszej pracy, *hāfu* wydaje się określeniem z zasady pejoratywnym, gdyż przypisuje dziecku jedynie połowę kompetencji kulturowych i wskazuje na jego niepełną tożsamość. Jak zauważa Ha Luu: „Pomijając zawiłą narrację o «japońskiej czystości», osoby o mieszanym dziedzictwie, kolokwialnie zwane *hāfu*, często odnajdują siebie w zmaganiach z normami społecznymi i oczekiwaniami, gdyż panuje domyślne przekonanie, że nie są «wystarczająco japońscy»” (Luu 2020). W podobnym tonie wypowiada się Shimoji Lawrence Yoshitaka, który twierdzi, że „*Hāfu* jest terminem

⁴⁸ Relacje występujące w społeczeństwie japońskim przyjmują trzy formy: *on* – występująca pomiędzy rodzicami a dziećmi, *giri* – pomiędzy osobami o podobnym statusie i *gimu*, czyli zobowiązania wobec kraju i władz państwa. Różnice pomiędzy tego typu zobowiązaniami (relacjami) polegają na możliwości odwzajemnienia/splacenia długu wobec darczyńcy (Benedict 2016: 83-109).

⁴⁹ Autorka dopatruje się w działaniach rządu zabezpieczenia sytuacji materialnej japońskich seniorów, dla których w perspektywie starzenia się społeczeństwa grupy mniejszościowe stanowią potencjał dodatkowego finansowego i opiekuńczego zabezpieczenia, zaś całkowicie pomijane jest poprawienie realizacji procesu umiędzynarodowienia kraju.

ambivalentnym. Powstał on w mediach w latach 70. XX wieku i wielu używało go autodeskryptywnie, jako sposobu określenia tożsamości. Czasem termin ten ma pozytywne znaczenie, ale może być również postrzegany jako coś negatywnego, a nawet dyskryminującego” (Shimoji 2018). Kwestia osób wywodzących się z międzynarodowych związków przez wiele lat była bagatelizowana i nie znajdowała zainteresowania w głównym nurcie informacyjnym. W latach powojennych (pomiędzy 1945 a 1965 rokiem) znaczna część osób, określanych ówczesnie jako *konketsuji*, 混血児 (dziecko mieszanej krwi), były to dzieci Japonek (zazwyczaj mieszanek Okinawy) i amerykańskich żołnierzy, którzy stacjonowali w garnizonach na Wyspach Japońskich w ramach powojennej okupacji, a później traktatów wojskowych. Negatywny odbiór tych dzieci wynikał częstokroć z faktu, że były to dzieci nieślubne i/lub porzucone przez swoich amerykańskich ojców, którzy po zakończeniu służby wracali do kraju, zapominając o chwilowym romansie. Według danych (Luu 2020) w latach 60. i 70. XX wieku jedynie 1% małżeństw miał charakter międzynarodowy⁵⁰. Szacuje się, że obecnie (2020) 3% związków małżeńskich ma charakter międzynarodowy, zaś szczyt liczebności tego typu małżeństw przypadła na pierwsze lata XXI wieku, kiedy to sięgał ponad 6%. Przytoczona statystyka nie oddaje w pełni istoty problemu, należy jeszcze wskazać potencjalną liczbę dzieci wywodzących się z tego typu związków. Według danych (Luu 2020; Shimoji 2018; Hishikura, Takagi 2013) z ostatniej dekady (2013–2022) liczba ta oscylowała od 1 na 50 narodzonych (2013) do 1 na 30 urodzonych obecnie dzieci (daje to liczbę około 20 000 niemowląt rocznie wywodzących się ze związków o mieszanym dziedzictwie kulturowym)⁵¹. Wzrost związków japońsko-zagranicznych, który zaczął następować w drugiej połowie lat 80. XX wieku, należy łączyć z postępującą globalizacją oraz rozwojem multikulturalizmu w latach 90. poprzedniego stulecia oraz w pierwszej dekadzie XXI wieku. Łączyła się z tym zmiana spojrzenia na same małżeństwa międzynarodowe. Wspomniane związki amerykańsko-japońskie z okresu powojennego dotyczyły przede wszystkim Japonek i amerykańskich żołnierzy. W latach 80. oraz 90. XX wieku coraz więcej było małżeństw mieszanych zawieranych przez Japończyków z przedstawicielkami sąsiadujących z Japonią krajów Azji Wschodniej (Chin/Tajwanu i Korei Południowej) i Południowo-Wschodniej (np. Tajlandii, Filipin). Zmiana to doprowadziła do dyskusji nad terminem określającym dotychczas dzieci ze związków mieszanych. Wykorzystywany termin *konketsuji* o charakterze jednoznacznie negatywnym został zastąpiony przez *kokusaiji*,

⁵⁰ W latach 70. XX wieku dominowało przekonanie o wyjątkowości kultury i społeczeństwa japońskiego, którego produktem były omówione we wcześniejszym fragmencie niniejszego tekstu prace z nurtu *nihonjinron*.

⁵¹ Dane statystyczne ujmują jedynie dzieci urodzone w Japonii. Dlatego ogólna liczba osób określających się mianem *hāfu* jest znacznie wyższa, gdyż wiele spośród nich, pomimo stałego pobytu na terenie Japonii, nie posiada obywatelstwa kraju, jest traktowana jako nie w pełni japońska (np. powracający do kraju potomkowie japońskich emigrantów) lub wywodzi się z niezarejestrowanych prawnie związków (jeśli związek nie jest prawnie zawarty nie ma utworzonego rejestru rodzinnego, w którym wpisany jest ojciec dziecka i jego narodowość).

国際児 (dziecko międzynarodowe), aby z biegiem czasu przyjąć na trwałe wykorzystywane do dziś pojęcie *hāfu* (Oshima 2014: 24–25)⁵².

Wspomniane już procesy globalizacji oraz krzewienie się multikulturalizmu przez władze japońskie prowadzą do wzrostu udogodnień skierowanych do cudzoziemców przybywających do Japonii. Należy w tym miejscu zgodzić się z przytoczonymi poglądami Asakawy, który dostrzega jedynie ekonomiczne pobudki takiej działalności. Wydaje się to słuszne, gdyż wszelkie dyskusje pomijają grupę jaką są *hāfu*. Shimoji Lawrence Yoshitaka stwierdza, że działania rządu „oznaczają ignorowanie potrzeb *hāfu*, którzy regularnie doświadczają codziennych uprzedzeń. Są zmuszeni do radzenia sobie samemu z prześladowaniem i dyskryminacją w pracy i małżeństwie” (Shimoji 2018). W powszechnym ujęciu dzieci wywodzące się z małżeństw i związków międzynarodowych powinny wyróżniać się aparycją⁵³. Dzieci wywodzące się z małżeństw japońsko-azjatyckich (chińskich i koreańskich) mierzą się co prawda z mniejszym krytycyzmem oraz dyskryminacją ze strony społeczeństwa z powodu ich wyglądu, jednakże ze względu na działania o charakterze japonizacyjnym odczuwają nacisk społeczny mający na celu „przykrycie” połowy ich tożsamości. Proces ten jest zbliżony do tego, który wiąże się z omówioną w poprzednich akapitach grupą *zainichi*. Częstokroć odmawia się nawet takim dzieciom miana *hāfu*, gdyż fizycznie nie różnią się od pozostałych mieszkańców Wysp Japońskich, a poprzez procesy enkulturacji (w rodzinie) i akulturacji (w szkole)⁵⁴ mają takie same jak inni mieszkańcy Japonii kompetencje kulturowe (zob. tab. 2). Odmienne sytuacja rysuje się w przypadku dzieci o innej niż azjatycka aparycji, która jawi się jako bardziej podatna na jawną dyskryminację. Dzieci te mierzą się z ciężkim zadaniem określenia swojej tożsamości kulturowej, a wyznacznikiem ich postrzegania jest wykorzystywany na co dzień w domu język oraz kontakt z pozostałą częścią społeczeństwa (lub jego brak). W społeczeństwie, w którym ciągle funkcjonuje mit homogeniczności kulturowo-biologicznej, niełatwo jest wkomponować w narrację kwestie dzieci przynależnych do podwójnego dziedzictwa kulturowego. W szkołach są one wystawione na różnego rodzaju prześladowania ze strony otoczenia oraz niemożność zwierzenia się rodzicom i nauczycielom ze swoich wewnętrznych zmagania w celu ustalenia własnej tożsamości. Obecnie występują dwie postawy społeczne wobec dziecka, pierwsza cechująca się przeważającym wpływem kultury japońskiej, druga zaś dominującymi cechami zewnętrznymi. W pierwszym podejściu oczekuje się od *hāfu* ukrycia jego niejapońskiego składnika tożsamości. Dzieci takie – o mieszanym pochodzeniu – wychowywane

⁵² Warto zauważyć, że wzrosła również liczba Japończyków mieszkających poza granicami kraju, którzy decydują się na zawarcie związku małżeńskiego z cudzoziemcami, a ich dzieci są wychowywane w kraju pochodzenia drugiego rodzica. Takie dzieci również są postrzegane jako *hāfu*, ale w ich przypadku pierwiastek tożsamości japońskiej jest niższy niż u osób wychowujących się w Japonii.

⁵³ Zgodnie z zaprezentowanymi w tabeli 1 wyjątkowo pożądane są cechy „biorasowe” białych ludzi.

⁵⁴ W wielu przypadkach dzieci takie nie uczęszczają do szkół etnicznych, tylko są uczestnikami ogólnodostępnej edukacji obywatelskiej.

w Japonii są bardziej podatne na zastraszanie w lokalnych japońskich szkołach. Odczuwają one zakłopotanie z powodu swojej tożsamości i bardzo często mają poczucie winy. Związane jest to z japońską kulturą wstydu i odmawianiem im pełni kompetencji w posługiwaniu się japońskim kodem kulturowym. Sytuacja nie zmienia się wraz z wejściem w dorosłość, gdyż trudności w ich życiu nie ograniczają się tylko do pogardliwych spojrzeń czy obraźliwych uwag kolegów z klasy czy podwórka, ale mogą również objawiać się jawną dyskryminacją, jeśli chodzi o kwestię zatrudnienia, co ma szkodliwy wpływ na ich całe dorosłe życie. Firmy niechętnie zatrudniają pracowników o mieszanym pochodzeniu ze względu na obawy dotyczące wizerunku firmy lub zdolności takich osób do właściwej asymilacji z kulturą firmy⁵⁵. Efektem tego jest sprawdzanie przeszłości rodziny podczas procesu zatrudniania lub kwestionowanie przez klientów firmy ich japońskich kompetencji (w tym językowych) i możliwości zawodowych.

Drugim przypadkiem są dzieci wywodzące się z małżeństw międzykulturowych/międzyetnicznych, które wychowywane są poza granicami Japonii. Dominujący zewnętrzny komponent powoduje, że potrafią one artykułować swój sprzeciw wobec dyskryminacji, gdyż z założenia nie posiadają pełni japońskich kompetencji kulturowych i są przez to mniej podatne na wszelkiego typu przejawy dyskryminacji. Jak zauważa Ha Luu:

Czy staromodne ideologie czystego ducha Yamato wciąż istnieją w Japonii w XXI wieku? Niewątpliwie pewna część Japończyków o zamkniętym sposobie myślenia ma tendencję do posiadania uproszczonego pojęcia japońskiej tożsamości i unikania uwzględniania różnic kulturowych w coraz bardziej zróżnicowanej Japonii. Pojęcie społeczeństwa wielokulturowego i wieloetnicznego wciąż jest kwestionowane i nie jest jeszcze powszechnie akceptowane w Japonii. Zmiany paradygmatu w zbiorowym sposobie myślenia społecznego, który obejmuje i celebrytuje różnice etniczne i kulturowe, są bardzo istotne, jednak postęp jest wolniejszy niż oczekiwano (Luu 2020).

Wracając po raz ostatni do reklamy Nike, warto poświęcić kilka słów jej odbiorowi. Podobnie jak ma to miejsce w przypadku podejścia do zaprezentowanych na wcześniejszych stronach grup mniejszościowych, również przedsięwzięcie Nike w Japonii spotkało się z różnymi reakcjami społecznymi. Z jednej strony japońscy klienci firmy zarzucili jej błędne (lub niepełne) przedstawienie sytuacji etnicznej w kraju, jednak z drugiej – osoby, których problem dotyczy, poczuły się po raz pierwszy dostrzeżone przez szersze grono społeczne. Jak zauważają niektórzy odbiorcy reklamy, część Japończyków uważa kampanię Nike za prowokację wymierzoną w naród japoński. Powodem takiego podejścia jest poruszone tabu związane z uprzedzeniami wobec Koreańczyków. Można

⁵⁵ Pomija się przy tym fakt, że dzieci o mieszanym pochodzeniu wychowywane w Japonii korzystają z japońskiego systemu edukacyjnego i posiadają pełne kompetencje kulturowe. Podkreśla się jedynie pozajapoński składnik tożsamości. Co ciekawe, w kraju drugiego rodzica postrzegane są jako Japończycy i tam również odmawia się im pełni kompetencji kulturowych.

przyjąć, że koncern nie zamierzał prowokować etnicznych Japończyków w tej drażliwej kwestii, ale według nich za działaniami korporacji stała nieznamość struktury ich wyspiarskiego społeczeństwa. Japońscy odbiorcy uważają, że uprzedzenia i dyskryminacja Koreańczyków to bardzo delikatna i skomplikowana kwestia. Zaraz po odzyskaniu niepodległości w 1945 roku z powodu zimnej wojny Korea została podzielona na dwa kraje. Południe jest antykomunistyczne i proamerykańskie, zaś północ jest komunistyczna i antyamerykańska. Podobnie w Japonii Koreańczycy są również podzieleni sympatią do południa i północy półwyspu. Często wskazuje się, że stronnictwo propołudniowe traktuje priorytetowo walkę z komunizmem i nie dostrzega japońskich uprzedzeń oraz dyskryminacji. Inaczej sprawa ma się z osobami związanymi z północą Korei. Stronnictwo to stawia na pierwszym miejscu koreański nacjonalizm i podkreśla japońskie uprzedzenia oraz problem dyskryminacji w stosunku do Koreańczyków. W narracji tej koreańskiej grupy kładzie się nacisk na ponowne zjednoczenie obu Korei. I właśnie to stronnictwo dominuje wśród Koreańczyków zamieszkujących w Japonii. Jednakże, jak podnoszą Japończycy, Koreańska Republika Ludowo-Demokratyczna słynie z działań terrorystycznych oraz uprowadzeń mieszkańców Japonii i te działania wskazuje się jako powody antykoreańskich nastrojów⁵⁶. Z jednej strony Japończycy są przekonani, że krytyka pod adresem państwa północnokoreańskiego i Koreańczyków powinna być traktowana niezależnie, z drugiej zaś większość społeczeństwa dostrzega, że propółnocne nastroje wśród *zainichi* częstokroć oznaczają brak krytyki wobec autorytarnego reżimu Korei Północnej. Dlatego też dla Japończyków scena sportretowana w reklamie Nike, w której Koreanka nosi tradycyjny strój (strój, który pełni również rolę mundurka w zlokalizowanych w Japonii szkołach koreańskich⁵⁷), jest symbolem wierności wobec Korei Północnej. Japończycy są świadomi, że nie wszyscy uczniowie takich szkół są lojalni wobec reżimu północnokoreańskiego, ale dobór środków wyrazu w reklamie wzmacnia negatywny stereotyp *zainichi* i powiększa przepaść pomiędzy Japończykami a większością Koreańczyków zamieszkujących Wyspy Japońskie. W japońskiej narracji społecznej całkowicie przy tym pomijany jest drugi element reklamy, jakim są dzieci z małżeństw mieszanych.

Zupełnie inaczej kształtuje się podejście do opisywanej reklamy wśród osób przynależących do jednej z wyżej omawianych grup mniejszościowych. Działania koncernu postrzegane są jako potrzebne i poruszające ważne oraz współczesne problemy społeczne. Zarówno *zainichi*, jak i *hāfu* dostrzegają szansę na opowiedzenie swoich historii związanych z walką o zachowanie własnej unikatowej tożsamości etnokulturowej. Wielu spośród etnicznych Koreańczyków podkreśla, że Japończycy nie są w stanie zrozumieć ich cierpienia i powodów, dla których wspierają Koreę Północną zamiast dążyć do koegzystencji z ogółem społeczeństwa japońskiego. Często podkreślany jest ból i cierpienie, jeśli nawet nie własne to rodziców lub dziadków, którzy byli siłą przesiedleni na teren Wysp Japońskich

⁵⁶ Wskazywane są takie problemy, jak wzajemne uprzedzenia, dyskryminacja osób pochodzenia koreańskiego czy też nienawiść do Koreańczyków.

⁵⁷ Właściwie w północnokoreańskich szkołach.

w okresie japońskiej okupacji Półwyspu Koreańskiego. Wiąże się to z brakiem zaufania do społeczeństwa japońskiego i podtrzymywaniem wśród *zainichi* mitu kraju przodków. Również przedstawiciele społeczności *hāfu* włączyli się w kampanię mającą na celu uświadomienie społeczeństwu japońskiemu unikatowości ich tożsamości. Wśród osób, które brały czynny udział w dyskusji, była chociażby Naomi Ōsaka⁵⁸, japońska tenisistka o afroamerykańskich (haitańskich) korzeniach, której konto społecznościowe pojawia się w tle jednej ze scen reklamy. Sportsmenka i aktywistka starała się uświadomić japońskiemu odbiorcy istotę dyskryminacji kulturowo-rasowej, sama będąc czynną uczestniczką ruchu „Black Lives Matter”. Nie bez przyczyny bohaterką reklamy jest dziewczynka pochodząca z afroamerykańsko-japońskiego związku, której kolor skóry i aparycja wyróżniają się na tle reszty grupy. Mając na uwadze dane zawarte w tabeli 1, łatwo domyślić się, że dziecko wywodzące się z takiego związku będzie postrzegane przez społeczeństwo jako gorsze. Postawa ta pozostaje w silnym kontraście do uwielbienia Naomi Ōsaki przez Japończyków. Tenisistka, wygrywając turnieje Wielkiego Szlema, przyniosła dumę narodowi i nie było istotne, że jest *hāfu*, *kikokusei*⁵⁹, a nawet, że słabo posługuje się językiem japońskim. Warto w tym miejscu dodać, że „otwarta” postawa nie dotyczy wszystkich dyscyplin sportowych. Dla przykładu, japońskie judoczki Christa i Kelly Deguchi, urodzone i wychowane w Japonii *hāfu* pochodzące z japońsko-kanadyjskiego związku, zmuszone zostały do rezygnacji z japońskiego obywatelstwa i przyjęcia kanadyjskiego, gdyż nie były dopuszczone do japońskiej kadry narodowej⁶⁰. Można wywnioskować, że w przypadku sportów uznawanych za narodowe proces oceny kompetencji kulturowych *hāfu* podlega znacznie surowszym standardom.

Konkluzja

Bez wątpienia druga i początek trzeciej dekady XXI wieku wniosły dużo do japońskiego postrzegania różnorodności etnokulturowej mieszkańców Wysp Japońskich. Obecnie wielu spośród celebrytów legitymizuje się multietnicznym i multikulturowym pochodzeniem. Coraz więcej osób artykułuje swoje potrzeby i wskazuje na unikatową tożsamość łączącą cechy dwóch, i więcej, systemów kulturowych. Japończycy nie zatrzymają nadchodzącej przyszłości. W kraju, w którym wciąż żywe jest poczucie wyjątkowości rodzimej kultury oraz funkcjonuje mit społeczeństwa homogenicznego, pojawia się coraz więcej przejawów multikulturalizmu. Obecne na terenie Wysp Japońskich grupy mniejszościowe coraz

⁵⁸ Podczas ceremonii otwarcia XXIII Letnich Igrzysk Olimpijskich w Tokio w 2021 roku Naomi Ōsaka była ostatnim uczestnikiem sztafety biegnącej z ogniem olimpijskim i to ona zapaliła znicz na stadionie olimpijskim.

⁵⁹ Naomi Ōsaka może być przypisana do dwóch analitycznych kategorii omawianych w niniejszym artykule – *hāfu* oraz *kikokusei*, gdyż w wieku trzech lat opuściła Japonię i zamieszkała w USA.

⁶⁰ Notabene ich decyzja spotkała się z ostrą krytyką ze strony społeczeństwa japońskiego, w szczególności po zdobyciu przez Christę Deguchi tytułu mistrzyni świata w Tokio w 2019 roku.

częściej i coraz głośniej artykułują swoje potrzeby oraz z dumą ukazują swoją wyjątkową tożsamość. Potrzebna jest nie tylko akceptacja społeczna, ale również zrozumienie i dopuszczenie do głównego nurtu świadomości istnienia wewnątrz społeczeństwa japońskiego osób z hybrydową tożsamością, które wzbogacają etnicznie Japonię i nadają jej kulturze kolorytu. Przejawem tego sposobu myślenia jest kampania reklamowa firmy Nike.

Literatura

- Akimitsu Ishi, A. (2008). Between privilege and prejudice: Japanese-Brazilian migrants in "the land of yen and the ancestors". W: D.B. Willis, S. Murphy-Shigemitsu (eds.), *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity*. New York: Routledge.
- Asakawa, A. (2003). *Zainichi gaikokujin to kika seido* (Zagraniczni rezydenci i system naturalizacji). Tokyo: Shinkansha.
- Ayabe, M. (2018). Dōjidai no esunishiti (Etniczność w naszych czasach). W: T. Kuwayama, M. Ayabe (eds.), *Shōron bunkajinruigaku: kihon to saishin no topikku wo fukaku manabu* (Szczegółowa dyskusja nad antropologią kulturową: refleksja nad podstawowymi i najnowszymi problemami) (s. 92–105). Kyoto: Minerva Shobō.
- Benedict, R. (2016). *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Befu, H. (1980). The group model of Japanese society and an alternative. *Rice University Studies*, 66(1), 359–379.
- Befu, H. (1987). *Ideogōi to shite no nihonbunkaron* (Teoria japońskiej kultury jako forma ideologii). Tokyo: Shisō no Kagaku Sha.
- Befu, H. (2001). *The hegemony of homogeneity: An anthropological analysis of Nihonjinron*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Boski, P. (2022). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chapman, D. (2008). *Zainichi Korean identity and ethnicity*. New York: Routledge.
- Chong, D. (2001). *Zainichi kankokujin no shūen* (Śmierć etnicznych Koreańczyków). Tokyo: Bunshun Shinso.
- Doak, K.M. (2012). *A history of nationalism in modern Japan: Placing the people*. Leiden: Brill.
- Graburn, N.H.H., Ertl, J. (2008). Introduction: Internal boundaries and models of multiculturalism in contemporary Japan. W: N.H.H. Graburn, J. Ertl, R.K. (eds), *Multiculturalism in the new Japan: Crossing the boundaries within* (s. 1–31). New York: Bergham Books.
- Ha, B. (2001). *Daiyon no sentaku: kankokukei no nihonjin sekai roppyakuman kanminzoku no ikizama to kokuseki* (Czwarty wybór: koreański Japończyk? Styl życia i narodowość 6 milionów etnicznych Koreańczyków na świecie). Tokyo: Bungeisha.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs 'identity'? W: S. Hall, P. Du Gay (eds.), *Questions of cultural identity* (s. 1–17). London: Sage.
- Hendry, J. (2003). *Understanding Japanese society*. London: Routledge Curzon.
- Hester, J. (2002). *Korean-Japanese? Shifting perceptions of belonging among Koreans in Japan*. Paper presented at the First World Congress of Korean Studies. Seongnam, Republic of Korea.
- Iida, Y. (2002). *Rethinking identity in modern Japan: Nationalism as aesthetics*. New York: Routledge.

- Iwabuchi, K. (ed.). (2014). *Hāfu to wa dareka? Jinshu konkō, media hyōshō, kōshō jissen* (Kim są hāfu? Mieszanie rasy, wizja mediów, wykonanie negocjacji). Tokyo: Seikyūsha.
- Jung, Y. (2003). *Kimigayoseishō: aidentiti, kokumin kokka, jendā* (Śpiewając japoński hymn narodowy: tożsamość, państw narodowe, płeć). Tokyo: Iwanami Shoten.
- Kamada, L.D. (2010). *Hybrid identities and adolescent girls: Being 'half' in Japan*. Bristol: Multilingual Matters.
- Kawai, Y. (2014). *Nihon ni okeru jinshu, minzoku gainen to "nihonjin", "konketsu", "hāfu"* (Pojęcie rasy i narodu w Japonii oraz „Japończyka”, „mieszkańca” i „hāfu”). W: K. Iwabuchi (ed.), *“Hāfu” to wa dareka? Jinshu konkō, media hyōshō, kōshō jissen* (Kim są hāfu? Mieszanie rasy, wizja mediów, wykonanie negocjacji) (s. 28–54). Tokyo: Seikyūsha.
- Kim, K. (1995). *Zainichi korian no aidentiti to hōtekichii* (Tożsamość etnicznych Koreańczyków i ich pozycja prawna). Tokyo: Akashi Shoten.
- Lie, J. (2001). *Multiethnic Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Luu, H. (2020). *Hāfu: What it means to Japanese in changing Japan*. <https://izanau.com/article/view/hafu-identiy-in-japan> [dostęp: 8.05.2022].
- McCormack, G. (2001). Kokusaika: Impediments in Japan's deep structure. W: D. Denoon, M. Hudson, G. McCormack, T. Morris-Suzuki (eds.), *Multicultural Japan: Paleolithic to postmodern* (s. 265–286). Cambridge: Cambridge University Press.
- McVeight, B.J. (2014). *Interpreting Japan: Approaches and applications for the classroom*. New York: Routledge.
- Mincer, T. (2012). Kulturowe pojęcie rasy. *Prace Kulturoznawcze*, 14(1), 115–128.
- Murphy-Shigemitsu, S. (2006). Diverse forms of minority national identities in Japan's multicultural society. W: S.I. Lee, S. Murphy-Shigemitsu, H. Befu (eds.), *Japan's diversity dilemmas: Ethnicity, citizenship, and education* (s. 75–99). New York: iUniverse.
- Nishikawa, N. (2001). The interpretations of Japanese culture. W: D. Denoon, M. Hudson (eds.), *Multicultural Japan: Palaeolithic to postmodern* (s. 245–264). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishikura, M., Perez Takagi, L. (reż.). (2013). *Hafu: The mixed-race experience in Japan* [film]. Distribber.
- Okano, K.H. (2011). Long-existing minorities and education. W: R. Tsuneyoshi, K.H. Okano, S. Spence Boocock (eds.), *Minorities and education in multicultural Japan: An interactive perspective* (s. 29–43). New York: Routledge.
- Osanami Törngren, S., Sato, Y. (2021). Beyond being either-or: identification of multiracial and multiethnic Japanese. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 802–820.
- Oshima, K. (2014). Perception of hafu or mixed-race people in Japan: Group-session studies among hafu students at a Japanese university. *Intercultural Communication Studies*, 23(3), 22–34.
- Pałasz-Rutkowska, E., Starecka, K. (2004). *Japonia*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Shimoji, L.Y. (2018). *What's in a name? Mixed race and identity in Japan*. <https://www.nippon.com/en/currents/d00443> [dostęp: 8.05.2022].
- Sjöberg, K. (2008). *Positioning oneself in the Japanese nation: The Hokkaido Ainu case*. W: D.B. Willis, S. Murphy-Shigemitsu (eds.), *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity* (s 197–216). New York: Routledge.
- Spisgart, J. (2004). Instytucja gejszy: przykład adaptacji tradycji w społeczeństwie japońskim. *Lud*, 89, 141–155.
- Spisgart, J. (2015). Tożsamość i tradycja we współczesnej Japonii. Obrzędowość jako kreator postaw tożsamościowych we współczesnym społeczeństwie japońskim. W: K. Starecka, A. Żuławska-Umeda (red.), *Japonia ery Heisei. Alienacje i powroty*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- Splisgart, J. (2021). Yanagita Kunio (1875–1962). Pionier japońskich badań folklorystycznych. *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, 19, 181–195.
- Ueunten, W. (2008). Okinawan diasporic identities: Between being a buffer and a bridge. W: D.B. Willis, S. Murphy-Shigemitsu (eds.), *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity*. New York: Routledge.
- Willis, D.B., Murphy-Shigemitsu, S. (eds.) (2008). *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity*. New York: Routledge.
- Yamashita, S., Kim, S., Higuma, M. (2001). *Zainichi korian no aidentiti to nihon shakai: tamin-zoku kyōsei no teigen* (Tożsamość etnicznych Koreańczyków i japońskie społeczeństwo: wnioski z multikulturowej koegzystencji). Tokyo: Akashi Shoten.
- Yokochi Samuel, Y. (2008). *The marvelous in the real: images of Burakumin in Nakagami Kenji's Kumano saga*. W: D.B. Willis, S. Murphy-Shigemitsu (eds.), *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity*. New York: Routledge.

SUMMARY

“You can’t stop the FUTURE”: An outline of research into the identity of the inhabitants of the Japanese Archipelago

The issue of identity among of the people of Japan is very complex. On the one hand, there is the prevalent and promoted myth of their homogeneous origin and the Japanese culture, while on the other – along with the development of social and cultural sciences – there is a growing awareness of the country’s ethno-cultural diversity. The Japanese are now increasingly facing the question of ethnic stereotypes and the issue of cultural competences of people living in the Japanese Archipelago. This article presents an analysis of identity-building among of the Japanese and two minority groups: ethnic Koreans (*zainichi*) and children born to mixed couples (*hāfu*).

Keywords: identity, Japan, *zainichi*, *hāfu*, culture

A. IRVING HALLOWELL
University of Pennsylvania

Odżibuejska ontologia, zachowanie i światopogląd¹

Sądzę, że przyszłe badania w pełni potwierdzą, że Indianin w ogóle nie dokonuje podziału na osobowe i bezosobowe, cielesne i bezpostaciowe w naszym rozumieniu. Wydaje się, że interesuje go kwestia istnienia, rzeczywistości, a wszystko, co jest spostrzegane przez zmysły, o czym się myśli, co się odczuwa i śni – istnieje.

Paul Radin [(1914a: 352) – przyp. tłum.]

Wstęp

W ostatnich latach coraz wyraźniej widać, że możliwe znaczenie danych zebranych przez antropologów kulturowych dalece wykracza poza poziom prostego, obiektywnego, etnograficznego opisu ludów, które dotąd badali. Pojawiły się nowe perspektywy; zaproponowano nowe interpretacje dawnych danych; dociekania i analizy zostały skierowane na nowe tory. Przykłady, które przychodzą na myśl, to badania kultury i osobowości oraz charakteru narodowego, a także szczególna uwaga, jaką obecnie przywiązuje się do wartości. Kolejnym przykładem jest pojęcie światopoglądu, przez który Robert Redfield rozumie „takie spojrzenie na wszechświat, które jest charakterystyczne

¹ Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. W: S. Diamond (ed.), *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin* (s. 19–52). New York: Columbia University Press. © Columbia University Press. Dziękujemy wydawcy za zgodę na dokonanie przekładu tekstu na język polski oraz jego publikację w wersji drukowanej. Niniejszym pragniemy nadmienić, że dokonaliśmy wszelkich starań, aby odnaleźć właściciela praw do wydania przekładu w wersji elektronicznej (przyp. red.).

dla jakiegoś ludu” i tym samym kładzie nacisk na perspektywę, która nie jest równoznaczna z badaniem religii w konwencjonalnym sensie.

„Światopogląd” [stwierdza on – przyp. aut.] różni się od kultury, etosu, sposobu myślenia i charakteru narodowego. Jest to obraz cech i postaci, który członkowie społeczeństwa postrzegają na scenie swoich działań. Podczas gdy „charakter narodowy” odnosi się do sposobu, w jaki ludzie ci wyglądają dla patrzącego na nich z boku postronnego obserwatora, „światopogląd” odnosi się do tego, jak świat wygląda dla nich samych z ich własnego punktu widzenia. Ze wszystkiego, co kojarzy się z „kulturą”, „światopogląd” dotyczy przede wszystkim sposobu, w jaki człowiek w danym społeczeństwie widzi samego siebie w odniesieniu do wszystkiego innego. To cechy istnienia odróżnione od „ja”² i z nim związane. Krótko mówiąc, jest to wyobrażenie człowieka o wszechświecie. Jest to ta organizacja idei, która odpowiada człowiekowi na pytania: Gdzie jestem? Wśród czego się poruszam? Jakie są moje relacje z tymi rzeczami? (...) „Ja” jest osią światopoglądu (Redfield 1952: 30; por. Forde 1954).

W eseju zatytułowanym *The Self and Its Behavioral Environment* wskazałem, że samoidentyfikacja i kulturowo ukonstytuowane pojęcia natury „ja” są niezbędne dla działania wszystkich ludzkich społeczeństw i że ich funkcjonalnym następstwem jest orientacja poznawcza „ja” względem świata obiektów innych niż „ja”. Ponieważ natura tych obiektów jest również ukonstytuowana kulturowo, członkom społeczeństwa zapewnione zostaje zunifikowane pole fenomenalne myśli, wartości i działania, które jest zintegrowane ze światopoglądem charakteryzującym to społeczeństwo. Środowisko behawioralne³ „ja” zostaje tym samym ustrukturyzowane w kategoriach zróżnicowanego świata obiektów innych niż „ja”, „rozdzielanych, klasyfikowanych i konceptualizowanych w odniesieniu do atrybutów, które są kulturowo ukonstytuowane i symbolicznie zapośredniczone poprzez język. (...) Orientacja obiektowa również zapewnia podstawę dla zrozumiałej interpretacji zdarzeń w środowisku behawioralnym na podstawie tradycyjnych założeń dotyczących natury i atrybutów zaangażowanych obiektów oraz ukrytych lub jawnych dogmatów dotyczących «przyczyn» zdarzeń” (Hallowell 1955: 91)⁴. Istotom ludzkim w dowolnej kulturze zapewniona zostaje orientacja poznawcza w kosmosie; istnieje „porządek” i „sens”, a nie chaos. Istnieją podstawowe przesłanki i zasady, nawet jeśli nie są one świadomie formułowane i artykułowane przez samych ludzi. Zostajemy skonfrontowani z filozoficznymi

² W oryg. ang. *self* (przyp. tłum.).

³ Środowisko behawioralne (ang. *behavioral environment*) – pojęcie zapożyczone z psychologii postaci (Gestalt) Kurta Koffki, w ramach której odróżnia się je od środowiska geograficznego. Środowisko behawioralne, choć nie w pełni niezależne od tego drugiego, jest postrzegane przez podmiot jako realne otoczenie i jako takie stanowi bezpośrednią przyczynę jego zachowań (przyp. tłum.).

⁴ Szersze omówienie kulturowo ukonstytuowanego środowiska behawioralnego człowieka – zob. Hallowell 1955: 86–89, przyp. 33. Termin „ja” [ang. *self* – przyp. tłum.] nie jest używany jako synonim ego w sensie psychoanalitycznym (zob. Hallowell 1955: 80).

implikacjami ich myśli, z naturą świata bytu takiego, jak go pojmują. Jeśli będziemy dociekać problemu wystarczająco głęboko, wkrótce staniemy twarzą w twarz ze stosunkowo niezbadanym obszarem – etnometafizyką. Czy możemy przeniknąć tę sferę w innych kulturach? Jakie dowody mamy do dyspozycji? Formy językowe, jak myśleli Benjamin Whorf i neohumboldtyści? (zob. Basilius 1952; Carroll 1956; Hoiyer 1954; Feuer 1953). Jawną treść mitu? Obserwowane zachowanie i postawy? I jaki stopień wiarygodności mogą mieć nasze wnioski? Problem jest złożony i trudny, ale nie powinno to stanowić przeszkody w jego zgłębianiu.

W niniejszym artykule zebrałem dowody, pochodzące głównie z moich własnych badań terenowych nad grupą Odżibuejów Północnych⁵ (Hallowell 1955: 112–124), które potwierdzają wniosek, że w metafizyce bytu zaobserwowanej u tych Indian działanie osób stanowi główny klucz do ich światopoglądu.

Podczas gdy we wszystkich kulturach „osoby” stanowią jedną z głównych klas obiektów, na które musi się zorientować „ja”, ta kategoria bytu w żaden sposób nie jest ograniczona do istot *ludzkich*. W kulturze zachodniej, podobnie jak w innych kulturach, istoty „nadprzyrodzone” są uznawane za „osoby”, chociaż należą jednocześnie do kategorii innej niż ludzka^{6,7}. Ale w naukach społecznych i psychologii „osoby” i istoty ludzkie są kategoryalnie utożsamiane. To utożsamienie jest nierozzerwalnie związane z pojęciem społeczeństwa i relacji społecznych. W *Dictionary of Psychology* Warrena „osoba” jest zdefiniowana jako „organizm ludzki uznawany za posiadający charakterystyczne cechy i wchodzący w relacje społeczne” [(Warren 1934: 197) – przyp. tłum.]. To samo utożsamienie jest zawarte w konceptualizacji i analizie organizacji społecznej dokonywanej przez antropologów. Jednak jeśli z punktu widzenia badanych ludzi pojęcie osoby w rzeczywistości nie jest synonimem istoty ludzkiej, ale poza nie wykracza, musimy się uciec do daleko idącej abstrakcji. Jej znaczenie staje się widoczne dopiero wtedy, gdy

⁵ Hallowellowski etnonim „Odżibueje Północni” (ang. *Northern Ojibwa*) opisuje społeczności Odżibuejów (ang. *Ojibwe*, odż. *Anishinaabeg*), lokalnie zwanych również Saulteaux, zamieszkujących obszar południowej części północnego Ontario i wschodniej Manitoby, którego znaczną część stanowi lewobrzeżna zlewnia jeziora Winnipeg. W latach 1930–1940 Hallowell prowadził badania terenowe wśród zajmujących się głównie łowiectwem i rybołówstwem patrylinearnych Odżibuejów znad Berens River z liczących łącznie ok. 900 osób społeczności: Berens River, Little Grand Rapids, Pauingassi, Poplar Hill (wówczas Poplar Narrows) i Pikangikum; każdy z ośmiu letnich pobytów badawczych trwał od jednego do ośmiu tygodni (przyp. tłum.).

⁶ W oryg. ang. *other than human* (przyp. tłum.).

⁷ Z tomu pod redakcją o. Bruna de Jésus-Marie (1952): „Badania, które składają się na tę książkę, dzielą się na dwie główne grupy, z których pierwsza dotyczy teologicznego Szatana. Tutaj analiza egzegezy, filozofii, teologii traktuje diabła w jego aspekcie osobowej istoty, której historia – jej upadek, jej pragnienie zemsty – może jako taka zostać opisana” (Moeller 1952: xvii). Jedną z najbardziej zaskakujących cech diabła „jest jego wieczna młodość” (Farrell 1952: 4). Jest odporny na „zranienia, ból, chorobę, śmierć (...)! Podobnie jak Bóg, a inaczej niż człowiek, nie posiada ciała. Nie ma więc w nim żadnych części, które można by odjąć, nie ma w jego wypadku możliwości zepsucia i rozkładu, nie ma groźby rozczłonkowania, które doprowadza do śmierci. Jest niezniszczalny, odporny na kaprysy, bóle i ograniczenia ciała, nieśmiertelny” (Farrell 1952: 5). „Aniołowie nie mają ciała, a jednak ukazywali się ludziom w postaci fizycznej, rozmawiali z nimi, wędrowali z nimi po drogach, wypełniając wszystkie miłe obowiązki towarzyszy podróży” (Farrell 1952: 6).

zaczynamy rozważać przyjętą perspektywę. Badanie organizacji społecznej, definiowanej jako relacje międzyludzkie pewnego typu, jest doskonale zrozumiałe jako obiektywne podejście w badaniu tego zagadnienia w dowolnej kulturze. Ale jeśli w światopoglądzie jakiegoś ludu „osoby” jako klasa obejmują byty inne niż istoty ludzkie, nasze obiektywne podejście nie jest odpowiednie do tego, żeby przedstawić rzetelny opis „sposobu, w jaki człowiek w danym społeczeństwie widzi siebie w odniesieniu do wszystkiego innego”. W tym celu potrzebna jest inna perspektywa. W istocie można uznać, że dogłębnie „obiektywnego” podejścia w badaniu kultur nie można osiągnąć wyłącznie poprzez rzutowanie na te kultury kategoryalnych abstrakcji wywiedzionych z myśli zachodniej. Jest tak dlatego, że w szerokim znaczeniu odzwierciedlają one *naszą* kulturę subiektywność. Większy obiektywizm można starać się osiągnąć, przyjmując perspektywę obejmującą jako komplementarną procedurę analizę poglądów samych badanych. Również w przypadku perspektywy światopoglądowej możemy w ten sposób uzyskać najlepszy wgląd w funkcjonowanie poszczególnych kultur jako całości.

Znaczenie tych perspektywicznych różnic można zilustrować w wypadku Odzibuejów na przykładzie użycia terminu pokrewieństwa „dziadek”. Odnosi się on nie tylko do osób ludzkich, ale i do istot duchowych, które są osobami z kategorii innej niż ludzka. W rzeczywistości, gdy używa się nazwy zbiorowej „nasi dziadkowie”⁸, desygnatem są przede wszystkim osoby z tej drugiej klasy. Tak więc, jeśli badamy organizację społeczną Odzibuejów w typowy sposób, bierzemy pod uwagę tylko jeden zestaw „dziadków”. Badając ich religię, odkrywamy kolejnych „dziadków”. Ale jeśli przyjmujemy perspektywę światopoglądową, dychotomizacja się nie pojawia. W tej perspektywie „dziadek” jest terminem odnoszącym się do pewnych „obiektów osobowych”⁹, bez rozróżnienia między osobami ludzkimi a należącymi do klasy innej niż ludzka. Co więcej, można powiedzieć, że oba zestawy dziadków są funkcjonalnie oraz terminologicznie równoważne pod pewnymi względami. Dziadkowie inni niż ludzie są źródłem mocy dla ludzi za sprawą „błogosławieństw”, którymi ich obdarzają, tj. dzielą się swoją mocą, która zwiększa „moc” istot ludzkich. Dziecko zawsze otrzymuje imię od wiekowego człowieka, tj. terminologicznego dziadka. Jest rzeczą obojętną, czy jest on krewnym, czy nie. Z tym imieniem wiąże się szczególne błogosławieństwo, ponieważ odnosi się ono do snu ludzkiego dziadka, w którym człowiek ten uzyskał moc od jednego lub więcej dziadków innych niż ludzie. Innymi słowy, relacja między ludzkim dzieckiem a ludzkim dziadkiem jest funkcjonalnie ukształtowana w taki sam sposób, jak relacja między ludźmi a dziadkami z klasy innej niż ludzka. I tak jak drugi typ dziadka może nakładać osobiste tabu jako

⁸ W oryg. ang. *our grandfathers*, będące przekładem odzibuejskiego terminu honoryfikatywnego *gimishoomisinaanig* (przyp. tłum.).

⁹ Mowa tu o pojęciu obiektów osobowych (ang. *person objects*) autorstwa psychologów Davida Krecha i Richarda S. Crutchfielda. W ramach tej koncepcji znajdujące się w społecznym polu psychologicznym „obiekty osobowe” (które mogą, ale nie muszą być istotami ludzkimi) cechować ma m.in.: mobilność, kapryśność, nieprzewidywalność, wrażliwość, wzajemna reaktywność, obdarzenie mocą oraz bycie źródłem przyczynowości (przyp. tłum.).

warunek błogosławieństwa, w ten sam sposób ludzki dziadek może nakładać tabu na „wnuczę”, które nazwał.

Inną bezpośrednią wskazówką językową dotyczącą inkluzywności „osoby” jako kategorii w odzibuejskim myśleniu jest termin *wíndigo*. Baraga definiuje go w swoim *A Dictionary of the Ojibwe Language, Explained in English* słowami: „Bajeczny olbrzym, który żywi się ludzkim mięsem; człowiek, który je ludzkie mięso, kanibal” (Baraga 1880: 418). Z odzibuejskiego punktu widzenia wszystkie *wíndigowak*¹⁰ są konceptualnie zunifikowane jako przerażające, antropomorficzne istoty, które muszą zostać zabite, ponieważ są zagrożeniem dla czyjejś egzystencji. Głównym tematem bogatego materiału anegdotycznego jest to, jak w konkretnych sytuacjach sprostano temu zagrożeniu. Obejmuje on najrozmaitsze przypadki, od konieczności zabicia kogoś z najbliższych krewnych w przekonaniu, że wskazana osoba staje się *wíndigo*, poprzez opisy heroicznych walk między ludźmi a tymi bajecznymi olbrzymimi potworami, aż po relacje z pierwszej ręki na temat osobistego spotkania z jedną z tych istot (Hallowell 1934a: 7–9, 1936: 1308–1309, 1951: 182–183, 1955: 256–258).

Im głębiej wnikamy w światopogląd Odzibuejów, tym bardziej staje się widoczne, że „relacje społeczne” między ludźmi (*ānícínábek*¹¹) a „osobami” innymi niż ludzkie mają podstawowe znaczenie. Relacje te są skorelowane z obszerniejszą i bardziej szczegółową kategoryzacją „osób”. Jeśli mamy zrozumieć naturę odzibuejskiego świata i żyjących w nim istot, musimy uznać kulturowo ukonstytuowane znaczenie „społecznego” i „społecznych relacji”¹².

Kategorie językowe i orientacja poznawcza

Jakakolwiek dyskusja o „osobach” w światopoglądzie Odzibuejów musi uwzględnić dobrze znany fakt, że w strukturze gramatycznej języka tego ludu, podobnie jak u wszystkich jego algonkiańskich krewnych¹³, istnieje formalne rozróżnienie między rzeczownikami żywotnymi i nieżywotnymi. Terminy te zostały

¹⁰ W ramach współcześnie preferowanej ortografii języka odzibuejskiego (odż. *anishinaabemowin*) obowiązujące formy fleksyjne leksemu odmienianego w pracach Hallowella przez kategorię liczby do postaci rzeczowników *wíndigo*, *wíndigowak* to: lp. *wiindigoo*, lm. *wiindigoog*. Należy przy tym zaznaczyć, że odrzeczownikowy czasownik nieprzechodni *wiindigoowi* oznacza stan bycia (lub stawania się) *wiindigoo* w 3. os. lp. („on/ona jest *wiindigoo*”), zaś *wiindigoowiwag* – w 3. os. lm. („oni/one są *wiindigoog*”). Hallowellovskie *wíndigowak* nie jest jednak najpewniej zniekształceniem *wiindigoowiwag*, ale świadectwem napotkanej odmienności dialektalnej w pluralizowaniu rzeczownika *wiindigoo* (przyp. tłum.).

¹¹ We współczesnej pisowni odzibuejskiej: lp. *anishinaabe*, lm. *anishinaabeg* (przyp. tłum.).

¹² Kelsen (1943: 24–48) omawia „społeczną” czy też „personalistyczną interpretację natury”, którą uważa za jądro tego, co nazwano animizmem.

¹³ Mowa tu o grupie ludów posługujących się językami należącymi do algonkiańskiej rodziny językowej, a nie wyłącznie o ludzie Algonkinów mówiących w języku algonkiańskim (alg. *māmīwīnīmowin*), należącym do tej rodziny (przyp. tłum.).

oczywiście narzucone językom algonkiańskim przez Europejczyków¹⁴; postronnym obserwatorom wydawało się, że algonkiańskie różnicowanie obiektów zbliżone jest do dychotomii ożywione – nieożywione w myśli zachodniej. Z pozoru wydaje się, że tak jest. Jednak dokładniejsze przyjrzenie się sprawie wskazuje, że podobnie jak w wypadku kategorii rodzaju gramatycznego w innych językach¹⁵ rozróżnienie w niektórych przypadkach wydaje się arbitralne, by nie powiedzieć nadzwyczaj zagadkowe z punktu widzenia zdrowego rozsądku czy też w ramach naturalistycznego układu odniesienia. Tak więc rzeczowniki oznaczające niektóre, ale nie wszystkie, drzewa, słońce-księżyc (*gíizis*¹⁶), grzmot, kamienie i przedmioty kultury materialnej, jak kocioł i fajka, są klasyfikowane jako żywotne.

Jeśli chcemy zrozumieć orientację poznawczą Odżibuejów, musimy rozważyć problem etnolingwistyczny: Jakie jest znaczenie żywotności w odżibuejskim myśleniu? Czy takie rodzajowe właściwości obiektów, jak reagowanie na zewnętrzną stymulację, świadomość, mobilność, autonomiczność ruchu, a nawet reprodukcja, są podstawowymi cechami przypisywanymi wszystkim obiektom, którym pod względem gramatycznym przysługuje kategoria żywotności, niezależnie od ich kategoryzacji jako obiektów fizycznych w naszym myśleniu? Czy istnieją dowody poświadczające takie właściwości obiektów niezależnie od ich formalnej klasyfikacji lingwistycznej? Nie wolno zapominać, że żaden Odżibuej nie jest świadomy kategorii żywotności i nieżywotności ani nie potrafi abstrakcyjnie ich wyrazić, pomimo że są one obecne w języku, którym się posługuje. W konsekwencji samo rozróżnienie gramatyczne nie jest przedmiotem namysłu ani nie ma takiego wpływu na myślenie jednostki, jakie mogłoby mieć, gdyby sformułowano jakiś dogmat o rodzajowych właściwościach obiektów należących do każdej z tych dwóch klas.

Komentując analogiczne kategorie gramatyczne języków środkowoalgonkiańskich w odniesieniu do lingwistycznego i pozalingwistycznego porządku znaczeniowego, Greenberg pisze: „Ponieważ wszystkie osoby i zwierzęta należą do klasy I [rzeczowników żywotnych – przyp. aut.], mamy co najmniej jeden etnosem, ale większość pozostałych znaczeń można zdefiniować tylko za pomocą lingwisemu” (Greenberg 1954: 16)¹⁷. Zdaniem Greenberga, „o ile rzeczywiste zachowanie użytkowników języków algonkiańskich nie wskaże na

¹⁴ We wstępie do pierwszej części *Ojibwa Texts* Jones stwierdza, że: „«Istota» lub «stworzenie» byłyby ogólnym przedstawieniem żywotnego, podczas gdy «rzecz» wyrażałaby nieżywotne” (Jones 1917: xiii). Por. pionierską analizę Schoolcrafta (1834: 171–172) dotyczącą kategorii żywotności i nieżywotności w języku odżibuejskim.

¹⁵ Język odżibuejski rozróżnia żywotność i nieżywotność, ale nie ma rodzaju gramatycznego (przyp. tłum.).

¹⁶ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *giizis* (przyp. tłum.).

¹⁷ W ramach językoznawczego odróżnienia kontekstu lingwistycznego od pozalingwistycznego (biospołecznego) – lingwisem (ang. *linguisme*) niesie minimalne znaczenie wynikające z kontekstu lingwistycznego, a etnosem (ang. *ethnoseme*) z etnologicznego. Na przykład w języku polskim „bez” ma dwa lingwisemy w wyniku tego, że jeden wyraz on tej postaci zaliczany jest do rzeczowników, a drugi do przyimków; ma on także dwa etnosemy: jeden identyfikujący obiekt (roślinę), a drugi w połączeniu z rzeczownikiem komunikujący brak, nieobecność czegoś lub kogoś (przyp. tłum.).

pewien sposób postępowania wspólny dla wszystkich tych przypadków, tak że na podstawie tego rodzaju informacji moglibyśmy przewidzieć przynależność do klasy I, musimy uciekać się do charakterystyki czysto lingwistycznej" (Greenberg 1954: 15).

W wypadku Odżibuejów wierzę, że kiedy weźmie się łącznie pod uwagę wszystkie dowody wynikające z ich przekonań, postaw, postępowania i charakterystyki lingwistycznej, można pojąć psychologiczną podstawę ich zunifikowanego oglądu poznawczego, i to nawet kiedy radykalnie wykracza on poza ramy naszego myślenia. W niektórych sytuacjach można poczynić przewidywania behawioralne. Zachowanie jest jednak funkcją złożonego zestawu czynników – w tym rzeczywistego doświadczenia. Ważniejszy od lingwistycznej klasyfikacji obiektów jest rodzaj funkcji życiowych przypisywanych tym obiektom w ramach systemu przekonań oraz warunki, w jakich funkcje te są obserwowane lub testowane w doświadczeniu. To tłumaczy, jak sądzę, fakt, że to, co uważamy za materialne obiekty nieożywione – na przykład muszle i kamienie – umieszczane jest w kategorii „ożywione” wraz z „osobami”, które w naszym światopoglądzie fizycznie nie istnieją. Na przykład muszle, zwane *mígis*¹⁸, ze względu na sposób, w jaki funkcjonują w Midewiwin¹⁹, nie mogą być językowo skategoryzowane jako „nieżywotne”. „Grzmot”, jak zobaczymy, jest nie tylko zreifikowany jako byt „ożywiony”, ale ma atrybuty „osoby” i można o nim mówić jako o osobie. Kategoria nieżywotności w tym wypadku byłaby nie do pomyślenia z odżibuejskiego punktu widzenia. Kiedy Greenberg odnosi się do „osób”, którym przysługuje gramatyczna kategoria żywotności, w domyśle utożsamia osobę z istotą ludzką. Ponieważ w odżibuejskim wszechświecie istnieje wiele rodzajów zreifikowanych obiektów osobowych, które są inne niż ludzie, ale mają ten sam status ontologiczny, należą one oczywiście do tego samego etnosemu co istoty ludzkie i przysługuje im językowa kategoria żywotności.

Ponieważ kamienie są gramatycznie żywotne, zapytałem kiedyś pewnego starego człowieka: „Czy *wszystkie* kamienie, które widzimy dookoła nas są żywe?”. Zastanawiał się przez dłuższą chwilę, po czym odpowiedział: „Nie! Ale *niektóre* są”²⁰. Ta zdawkowa odpowiedź wywarła na mnie trwałe wrażenie. Jest

¹⁸ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: lp. *miigis*, lm. *miigisag* (przyp. tłum.).

¹⁹ Midewiwin – Stowarzyszenie Potężnego Leku (ang. *Grand Medicine Society*), którego cele wiążą się z zapewnieniem odżibuejskiego ideału życia (odż. *bimaadiziwin*) na drodze rytuałów i nauk obejmujących kolejne stopnie wtajemniczenia. Członek stowarzyszenia zwany jest *mide* (lm. *mideg*) lub *midewi* (lm. *midewiwag*; czasownik nieprzechodni *midewi* oznacza stan bycia członkiem Midewiwin w 3. os. lp.: „on/ona jest członkiem Midewiwin”), zaś jego mistrz/ przywódca określany jest jako *midewigimaa* (lm. *midewigimaag*). Choć w czasach badań Hallowella nad Berens River ceremonie Midewiwin nie były już odprawiane, pewne ich funkcje przejęły ceremonie Waabanoowiwin, tj. Stowarzyszenia Świtu (od odż. *waaban* – „jest świt”) (przyp. tłum.).

²⁰ Wspomnianym rozmówcą był Alex Keeper vel Giiwiich z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, syn uzdrowiciela, zaklinacza i przywódcy Midewiwin w Pikangikum i Poplar Hill imieniem Bazigwiigaabaw. Należy zaznaczyć, że najwcześniejszy zapis tej słynnej dziś anegdody można odnaleźć w nieopublikowanym za życia Hallowella krótkim eseju *Rocks and Stones*, powstałym ok. roku 1935–1936. W tekście tym czytamy: „Kiedy bez ogródek zapytałem starego Aleca Keepera, czy *wszystkie* skały, które można było zobaczyć, są żywe, odpowiedział cicho: «Niektóre są»” (przyp. tłum.).

ona całkowicie zgodna z innymi danymi, które wskazują, że Odźbueje nie są animistami w sensie dogmatycznego przypisywania żywych dusz obiektom nieożywionym, takim jak kamienie. Hipoteza, która mi się nasuwa, jest taka, że umieszczenie kamieni w gramatycznej kategorii żywotności jest częścią kulturowo ukonstytuowanego „nastawienia” poznawczego. Nie zawiera ono świadomie sformułowanej teorii na temat natury kamieni. Pozostawia otwarte drzwi, które nasza orientacja, nakierowana na dogmatyczne podstawy, trzyma szczelnie zamknięte. Podczas gdy my nigdy nie powinniśmy oczekiwać, że kamień kiedykolwiek przejawia jakies cechy ożywienia, Odźbueje *a priori* dostrzegają możliwości ożywienia wśród pewnych klas obiektów w określonych okolicznościach²¹. Odźbueje, podobnie jak my, generalnie nie postrzegają kamieni jako ożywionych. Kluczowym sprawdzianem jest doświadczenie. Czy jest dostępne jakieś osobiste świadectwo? W odpowiedzi na to pytanie możemy stwierdzić, że zdaniem informatorów widziano, jak kamienie się poruszają, jak niektóre kamienie wykazują inne cechy ożywienia i że Krzemień²², jak zobaczymy, jest przedstawiany w ich mitologii jako żywa postać.

Stary człowiek, do którego skierowałem ogólne pytanie o ożywiony charakter kamieni, był tym samym informatorem, który powiedział mi, że podczas ceremonii Midewiwin, której przewodził wówczas jego ojciec, widział „ruch wielkiego okrągłego kamienia”. Stwierdził, że jego ojciec wstał i raz czy dwa obszedł ścieżkę. Wróciwszy na swoje miejsce, zaczął śpiewać. Kamień zaczął się poruszać, „podążając śladem starego wokół namiotu²³, tocząc się w kółko, widziałem to kilka razy i inni też to widzieli”²⁴. Ożywienie kamienia było w tych okolicznościach uznane za demonstrację magicznej mocy ze strony Midé. Nie był to dobrowolny akt zainicjowany przez kamień uważany za żywy byt. Istniały inne rodzaje

²¹ Uważam, że Jenness rażąco przesadza, gdy stwierdza: „Dla Odźbuejów (...) wszystkie obiekty są obdarzone życiem (...)” (Jenness 1935: 21). Gdyby to była prawda, ich przynależność do gramatycznej kategorii *nieżywołności* byłaby rzeczywiście zagadkowa. W bardziej wyrafinowanych ramach nowoczesnej myśli biologicznej odźbuejska postawa nie jest całkowicie naiwna. N.W. Pirie [(1937: 12–13) – przyp. tłum.] zwraca uwagę, że słowa „życie” i „żyć” zostały zapożyczone przez naukę z języka potocznego i nie są już dalej użyteczne. „Życie nie istnieje, nie jest bytem w sensie filozoficznym: tkwi ono w postawie umysłu wobec tego, co obserwowane” [(Pirie 1953: 242) – przyp. tłum.].

²² Postać mitologiczna nazywana po odźbuejsku *Biiwaanag* (przyp. tłum.).

²³ Mowa tu o *midewigaan* – rozległym, podłużnym, zorientowanym wzdłuż osi wschód – zachód szalacie ceremonii Midewiwin (przyp. tłum.).

²⁴ Notatki terenowe. Od tego samego Indianina otrzymałem gładko zaokrąglony kamyk, liczący około dwóch cali długości i półtora cala szerokości [ok. 5 cm na 3,8 cm – przyp. tłum.], który dał mu jego ojciec. Powiedział mi, żebym lepiej trzymał go w blaszanym pudełku, bo może „uciec”. Inny człowiek, Ketegas [Getagaash vel John Keeper z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, syn Alexa Keepera – przyp. tłum.], zdał mi relację z okoliczności, w których zdobył kamień o cechach ożywienia i wielkiej wartości leczniczej. Ten kamień miał kształt jaja. Posiadał pewne ciemne niewyraźne wzory, które mężczyzna zinterpretował jako reprezentację trojga swoich dzieci i siebie. „Możesz nie uważać, że ten kamień jest żywy – powiedział – ale on jest żywy. Mogę sprawić, że się poruszy” (nie zademonstrował mi tego). Następnie stwierdził, że dwukrotnie pożyczal kamień na noc chorym ludziom. Za każdym razem rano znajdował go w kieszeni. Ketegas trzymał go w małym skórzanym pokrowcu, który dla niego sporządził.

obdarzonych cechami ożywienia dużych otoczków, które w przeszłości związane były z Midewiwin. Mój przyjaciel wódz Berens²⁵ miał jeden z nich, ale kamień nie posiadał już tych atrybutów. Jego kontury sugerowały obecność oczu i ust. Kiedy Żółte Nogi²⁶, pradziadek wodza Berensa, był przywódcą Midewiwin, uderzał w kamień nowym nożem. Wtedy kamień otwierał usta, a Żółte Nogi wkładał do nich palce i wyjmował skórzany woreczek z lekiem. Po wymieszaniu pewnej ilości tego leku z wodą podawał roztwór. Obecni wypijali po małym łyku^{27,28}.

Jeśli zatem kamienie nie tylko gramatycznie są żywotne, ale w szczególnych wypadkach zaobserwowano, że wykazują cechy ożywienia, takie jak ruch w przestrzeni i otwieranie ust, dlaczego nie miałyby być od czasu do czasu postrzegane jako posiadające cechy ożywienia „wyższego” rzędu? Urzeczywistnienie tej możliwości ilustruje następująca anegdota.

Biały handlarz, kopiąc grządkę z ziemniakami, wydobyl duży kamień podobny do tego, o którym właśnie wspominałem. Posłał po Johna Ducka²⁹, Indianina, przywódcy *wábano*, współczesnej ceremonii odbywającej się w konstrukcji³⁰ podobnej do używanej w Midewiwin. Handlarz wskazał na kamień, mówiąc, że musi należeć do jego szałas. John Duck nie wydawał się z tego zadowolony. Pochylił się i cicho przemówił do otoczaka, pytając, czy ten kiedykolwiek znajdował się w jego szałasie. Według Johna kamień odpowiedział przecząco.

Jest oczywiste, że John Duck spontanicznie ustrukturyzował sytuację w sposób zrozumiały w kontekście odżibuejskiego języka i kultury. Mówienie do kamienia unaocznia, jak głęboka jest kategorialna różnica w orientacji poznawczej między Odżibuejami a nami. Żałuję, że moje notatki terenowe nie zawierają informacji o bezpośrednim zwracaniu się do kamieni w pozostałych wzmiankowanych przypadkach. Ale równie dobrze mogło do tego dochodzić. Niemniej jednak w anegdocie opisującej zachowanie Johna Ducka posłużenie się przez niego mową jako środkiem komunikacji podnosi ożywiony status otoczaka do poziomu interakcji społecznej właściwej istotom ludzkim. Na podstawie obserwacji możemy po prostu powiedzieć, że kamień był traktowany *jakby* był

²⁵ William Berens (1866–1947) z rodu Łosia – przywódca polityczny społeczności Berens River w latach 1917–1947, syn Jacoba Berensa (ok. 1832–1916) – pierwszego w regionie „wodza traktatowego”, sygnatariusza Traktatu nr 5 w 1875 roku; najważniejszy rozmówca Hallowella, jak również jego przewodnik, tłumacz i przyjaciel (przyp. tłum.).

²⁶ Żółte Nogi (Ozaawashkogaad) z rodu Łosia – sławny uzdrowiciel, zaklinacz i przywódca Midewiwin w Jackhead i Pigeon River, żyjący pod koniec XVIII wieku po zachodniej stronie jeziora Winnipeg, zmarły przed rokiem 1830 (przyp. tłum.).

²⁷ Żółte Nogi uzyskał informację o tym nadzwyczajnym kamieniu we śnie. Ujawniono mu jego dokładną lokalizację. Wysłał po niego dwóch innych Indian. Ludzie ci, podążając za wskazówkami, odnaleźli kamień na Birch Island [obecnie Egg Island – przyp. tłum.] położonej pośrodku jeziora Winnipeg, jakieś trzydzieści mil [ok. 48 km – przyp. tłum.] na południe od ujścia Berens River.

²⁸ Leczący w ten sposób uzdrowiciel nazywany jest w języku odżibuejskim *mina’o* (przyp. tłum.).

²⁹ John Duck vel Makochens z rodu Kaczki z Little Grand Rapids – uzdrowiciel, zaklinacz i przywódca Waabanoowiwin, syn George’a Ducka vel Zhiishiibensa (przyp. tłum.).

³⁰ Mowa tu o rozległym (mierzącym ok. 12 m na 4,5 m), zorientowanym wzdłuż osi wschód – zachód, odkrytym szałasie ceremonii Waabanoowiwin (przyp. tłum.).

„osobą” a nie „rzeczą” i nie wyciągać wniosku, że obiekty tej klasy Odżibueje siłą rzeczy konceptualizują jako osoby.

Można by poczynić dalsze uwagi nad relacjami między odżibuejskim myśleniem, obserwacjami i zachowaniem oraz gramatyczną klasyfikacją obiektów, ale mam nadzieję, że zostało powiedziane wystarczająco dużo, aby pokazać, że nie tylko cechy ożywienia, ale nawet atrybuty „osobowe” mogą być rzutowane na obiekty, które dla nas wyraźnie należą do fizycznej kategorii nieożywionej.

„Osoby” odżibuejskiej mitologii

Odżibueje wyróżniają dwa typy tradycyjnych narracji ustnych: 1. „Wieści lub nowiny” (*tábátcamowin*³¹), tj. anegdoty lub historie odnoszące się do wydarzeń z życia ludzi (*änícínábek*). Ich tematyka rozciąga się od codziennych wypadków, poprzez bardziej wyjątkowe doświadczenia, aż po opowieści ocierające się o legendę (można powiedzieć, że wspomniane już anegdoty, choć nieformalne, należą do tej klasy). 2. Mity (*ätíso'kanak*³²)³³, tj. święte opowieści, które są nie tylko tradycyjne i sformalizowane, ale ich opowiadanie jest ograniczone przez porę roku i po trosze zrytualizowane. Znamienne dla tych historii jest to, że postaci w nich występujące uważane są za żywe istoty egzystujące od niepamiętnych czasów. Chociaż istnieje początek w wyniku narodzin i tymczasowe lub trwałe zmiany formy w wyniku transformacji, nie ma bezpośredniego stworzenia. Niezależnie od tego, czy ludzkie, czy zwierzęce z wyglądu lub imienia, główne postaci mitów zachowują się jak ludzie, chociaż wiele ich działań jest przedstawianych w czasoprzestrzennych ramach o wymiarach raczej kosmicznych niż przyziemnych. Pomiędzy nimi oraz między nimi a *änícínábek* zachodzi „interakcja społeczna”.

Pewien uderzający fakt daje bezpośrednią językową wskazówkę o stosunku Odżibuejów do tych postaci. Kiedy używają terminu *ätíso'kanak*, nie odnoszą się do tego, co nazwałem „korpusem opowieści”. Termin ten opisuje – jak byśmy to określili – bohaterów owych historii; dla Odżibuejów są to żyjące „osoby” z klasy innej niż ludzka. Jak stwierdził wiele lat temu William Jones: „Mity są uważane za świadome byty, obdarzone mocą myśli i działania” (Jones 1919: 574). Synonimem tej klasy osób są „nasi dziadkowie”.

O *ätíso'kanak*, czyli „naszych dziadkach”, nigdy nie „mówi się” od niechcenia wśród Odżibuejów. Kiedy mity są opowiadane w długie zimowe noce, jest to rodzajem wezwania. „Nasi dziadkowie” lubią to i często przychodzą posłuchać, o czym się mówi. W zamierzonych czasach jedna z tych istot (*Wísekedjak*³⁴) miała powiedzieć do pozostałych: „Postaramy się zrobić wszystko, by dogadzać

³¹ We współczesnej pisowni odżibuejskiej; lp. *dibaajimowin*, lm. *dibaajimowinan* (przyp. tłum.).

³² We współczesnej pisowni odżibuejskiej; lp. *aadizookaan*, lm. *aadizookaanag* (przyp. tłum.).

³³ Formy pokrewne można znaleźć w zestawieniu terminów „literackich” – kri i odżibuejskich – autorstwa Chamberlaina (1906).

³⁴ We współczesnej pisowni odżibuejskiej; *Wiisakejaak* (przyp. tłum.).

änícínábek, dopóki którykolwiek z nich istnieje, tak aby nigdy o nas nie zapomnieli i zawsze o nas mówili”.

Jest zatem jasne, że Odźbueje, choć posługują się formalną opowieścią, kiedy „mówią” o tych bytach, nie opowiadają o postaciach fikcyjnych. Wręcz przeciwnie, to, co nazywamy mitem, jest przez nich uważane za prawdziwy opis wydarzeń z przeszłych żywotów żyjących „osób”³⁵. Z tego powodu opowieści te są istotne dla zrozumienia sposobu, w jaki ich pole fenomenalne jest kulturowo ustrukturyzowane i ujmowane poznawczo. Jak zauważył David Bidney: „Pojęcie mitu odnosi się do przyjętych wierzeń i przekonań, tak więc to, co jest świętą prawdą dla wyznawcy, jest czystym «mitem» i «fikcją» dla niewierzącego lub sceptyka (...). Mity oraz magiczne opowieści i praktyki są akceptowane właśnie dlatego, że ludy przednaukowe nie uważają ich jedynie za «mity» lub «magię». Dopiero po świadomym zaakceptowaniu rozróżnienia między mitem a nauką zdobyty krytyczny wgląd wyklucza wiarę w magię i mit oraz ich akceptację” (Bidney 1953: 166). Mity wzięte za dobrą monetę stanowią pierwszorzędnej jakości wiarygodne źródło służące wyciąganiu wniosków na temat odźbuejskiego oglądu świata. Podsuwają podstawowe dane o niewyrażonych wprost, niesformalizowanych i niepodlegających analizie pojęciach, których uogólnień nie można oczekiwać od informatorów. Z tego punktu widzenia mity są w szerokim ujęciu analogiczne do konkretnego materiału tekstowego, na którym opiera się językoznawca, kiedy poprzez analizę i abstrahowanie wyprowadza kategorie gramatyczne i zasady języka.

W formalnych definicjach mitu (np. w *Concise Oxford Dictionary* i *Dictionary of Psychology* Warrena) często mówi się, że temat takiej opowieści dotyczy nie tylko postaci fikcyjnych, ale także „osób nadprzyrodzonych”. Stosowanie tego drugiego określenia do postaci z odźbuejskich opowieści jest całkowicie mylące, choćby z tego powodu, że pojęcie nadprzyrodzoności zakłada pojęcie przyrodzoności³⁶. Tego drugiego pojęcia nie ma w myśli odźbuejskiej. Jest nieszczęściem, że dychotomia naturalne – nadprzyrodzone³⁷ jest tak uporczywie przywoływana przez wielu antropologów opisujących poglądy ludzi żyjących w kulturach innych niż nasza własna. Językoznawcy już dawno nauczyli się, że nie można opracowywać gramatyk języków ludów niepiśmiennych, używając do tego jako ram pojęciowych indoeuropejskich form językowych. Lovejoy zwrócił uwagę, że „święte słowo «natura» jest prawdopodobnie najbardziej niejednoznacznym słowem w słowniku ludów europejskich (...)” (Lovejoy, Boas 1935: 12; zob. Lovejoy

³⁵ Przejawiona postawa w żaden sposób nie jest właściwa jedynie Odźbuejom. Prawie pół wieku temu Swanton zauważył, że: „Jednym z najbardziej rozpowszechnionych błędów i jednym z tych najbardziej niefortunnych dla folklorystyki i mitoznawstwa porównawczego, jest bezrefleksyjna klasyfikacja mitu jako fikcji (...)” [(Swanton 1910: 5) – przyp. tłum.]. Wręcz przeciwnie, jak stwierdza: „Można śmiało powiedzieć, że większość mitów odnalezionych na znacznych obszarach była uważana przez plemiona, wśród których zostały zebrane, za opowieści o prawdziwych wydarzeniach” [(Swanton 1910: 3) – przyp. tłum.].

³⁶ W oryg. ang. *the concept of “supernatural” presupposes a concept of the “natural”* (przyp. tłum.).

³⁷ W oryg. ang. *natural-supernatural* (przyp. tłum.).

1948: 69), a antyteza naturalne – nadprzyrodzone ma w myśli zachodniej swoją własną złożoną historię³⁸.

Dla Odżibuejów na przykład *g'izis* (światło dnia, słońce) wcale nie jest obiektem naturalnym w naszym rozumieniu. Nie tylko ich koncepcja, w której słońce jest „osobą” z klasy innej niż ludzka, jest odmienna. Jeszcze ważniejszy jest brak pojęcia uporządkowanej regularności ruchu, które jest nieodłącznym elementem naszego naukowego oglądu. Odżibueje nie żywią żadnej uzasadnionej pewności, że zgodnie z prawem naturalnym słońce będzie „wschodzić” dzień po dniu. W rzeczy samej *Tcakábec*³⁹, mityczna postać, niegdyś zastawił sidła na trasie słońca i schwytał je. Zapadły ciemności, które trwały, dopóki ludzie nie wysłali myszy, aby ta uwolniła słońce i by światło dzienne powróciło. Inna historia (nie mit) opisuje, jak dwóch starców rywalizowało ze sobą o świcie o to, który lepiej kieruje ruchami słońca.

Pierwszy starzec powiedział do swojego towarzysza: „Zbliży się właśnie wschód słońca i niebo jest czyste. Każ słońcu wstać natychmiast”. Drugi starzec powiedział zatem do słońca: „Mój dziadku, wstań szybko”. Gdy tylko to powiedział, słońce wystrzeliło w niebo jak z procy. „Teraz ty spróbuj” – powiedział do swojego towarzysza. „Zobacz, czy możesz sprawić, że zajdzie”. Pierwszy mężczyzna powiedział zatem do słońca: „Mój dziadku, raz jeszcze zakryj swoją twarz”. Kiedy to powiedział, słońce znów zaszło. „Mam więcej mocy niż ty” – powiedział do drugiego starca. „Słońce nigdy nie zachodzi, gdy dopiero co wzejdzie”.

Możemy wnioskować, że dla Odżibuejów każda regularność w ruchach słońca ma ten sam charakter, co nawykowe czynności istot ludzkich. Oczywiście istnieją pewne oczekiwania, ale czasami mogą wystąpić przejściowe odchylenia w zachowaniu „spowodowane” przez inne osoby. Przede wszystkim jakiegokolwiek pojęcie *bezosobowych* sił „naturalnych” jest całkowicie obce myśli odżibuejskiej.

Ponieważ orientacja poznawcza Odżibuejów jest kulturowo ukonstytuowana i tym samym obecne jest psychologiczne „nastawienie”, nie możemy zakładać, że obiekty takie jak słońce są postrzegane przez nich jako obiekty naturalne w naszym rozumieniu. Gdyby tak było, anegdota o starcach nie mogłaby zostać uznana za opis rzeczywistego zdarzenia obejmującego przypadek „interakcji społecznej” między istotami ludzkimi a osobą inną niż ludzka. W konsekwencji błędem byłoby stwierdzenie, że Odżibueje „personifikują” obiekty naturalne. To by sugerowało, że w pewnym momencie w przeszłości słońce było przez nich postrzegane jako rzecz nieożywiona i materialna. Oczywiście nie ma na to dowodów. Ten sam wniosek dotyczy całego obszaru ich orientacji poznawczej względem obiektów ich świata.

³⁸ Zob. np. Collingwood 1945, jak również uwagi w Randall 1944: 355–356. Na temat stosowności dychotomii naturalne – nadprzyrodzone w wypadku kultur pierwotnych – zob. van der Leeuw 1938: 544–545 [wyd. pol. 1997: 468–469 – przyp. tłum.]; Kelsen 1943: 44; Bidney 1953: 166.

³⁹ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *Jakaabeshi* (przyp. tłum.).

Na przykład Cztery Wiatry i Krzemień są pięcioraczkami. Przyszły na świat z (nienazwanej) matki o ludzkich cechach, która żyła w bardzo odległej przeszłości. Jak zobaczymy w dalszej części, postać ta, podobnie jak inne postaci z mitów, może mieć cechy antropomorficzne, nie będąc uważaną za istotę ludzką. W tym kontekście jest ona *ätiso'kanak*, tak jak reszta. Najpierw narodziły się Wiatry, potem „wyskoczył” Krzemień, rozrywając ją na kawałki. Jest to oczywiście bezpośrednia aluzja do jego nieożywionych, kamiennych właściwości. Został on później ukarany za tak pospieszne wyjście. Gdy walczył z *Misábos*⁴⁰ (Wielkim Zającem), kawałki jego ciała zostały odłupane, a rozmiary pomniejszone. „Te kawałki odłamane z twojego ciała mogą pewnego dnia przydać się ludziom” – powiedział do niego *Misábos*. „Ale póki ziemia trwać będzie, nie będziesz już większy. Nigdy już nikogo nie skrzywdzisz”.

Na tle tego „historycznego” wydarzenia byłoby rzeczywiście dziwne, gdyby krzemieniowi przysługiwała gramatyczna kategoria nieżywołności. Istnieje specjalny termin opisujący każdy z czterech wiatrów, które są od siebie odróżnione, ale nie ma liczby mnogiej na „wiatry”⁴¹. Wszystkie one są ożywionymi istotami, których „domy” określają cztery kierunki świata.

Konceptualna reifikacja Krzemienia, Wiatrów i Słońca jako osób innych niż ludzkie stanowi przykład światopoglądu, w którym nie ma miejsca na dychotomię naturalne – nadprzyrodzone. A przedstawienie tych istot jako postaci w „prawdziwych” opowieściach wzmacnia ich realność za pomocą narzędzia kulturowego, które jednocześnie obrazuje istotne role, jakie pełnią w interakcji z innymi osobami jako siły niezbędne dla funkcjonowania zunifikowanego kosmosu.

Cechy antropomorficzne a osoby inne niż ludzkie

Jeśli chodzi o działanie i motywacje postaci w mitach są nie do odróżnienia od osób ludzkich. Pod tym względem zarówno w życiu, jak i w micie osoby ludzkie i inne niż ludzkie można oddzielić od istot ożywionych, takich jak zwyczajne zwierzęta (Im. *awésiak*⁴²), oraz obiektów, którym przysługuje gramatyczna kategoria nieżywołności. Jednocześnie należy zauważyć, że w mitach „osoby” z klasy innej niż ludzka nie zawsze przedstawiają sobą ludzki wygląd. W związku z tym możemy zapytać: Jakie stałe atrybuty unifikują pojęcie osoby? Jaki jest zasadniczy sens pojęcia osoby w odźbuejskim myśleniu? Można od razu stwierdzić, że cechy antropomorficzne wyglądu zewnętrznego nie są najważniejszymi atrybutami.

⁴⁰ We współczesnej pisowni odźbuejskiej: *Misaabooz* (przyp. tłum.).

⁴¹ Choć w języku odźbuejskim każdy z czterech wiatrów opisywany jest odrębnym rzeczownikiem, nie ma w nim rzeczownika pospolitego „wiatr”, a samo zjawisko wyrażane jest za pomocą czasownika nieprzechodniego *noodin*, który znaczy tyle co „jest wietrznie”, „wieje wiatr”, „jest wiatr” (przyp. tłum.).

⁴² We współczesnej pisowni odźbuejskiej: lp. *awesiinh*, Im. *awesiinyag*. Należy dodać, że *awesiinyag* oznacza dzikie zwierzęta, które są pojęciowo odróżniane od *awakaanag*, czyli zwierząt udomowionych (przyp. tłum.).

Prawdą jest, że niektórym niezwykle ważnym postaciom w mitach dana jest forma wyraźnie ludzka. Przykładami są *Wisekedjak* i *Tcakábec*. Poza tym mają jednak swoje własne cechy charakterystyczne. Pierwszy ma wyjątkowo długie prace, a drugi jest bardzo małych rozmiarów, choć obdarzony jest wielką mocą. Nie ma równoważnych postaci kobiecych. Dla porównania Krzemień i Wiatry mają ludzkie cechy przez implikację; narodziły się z „kobiety”, tak jak rodzą się istoty ludzkie; mówią i tak dalej. Z drugiej strony, Najwyższy Bóg Odzibuejów jest postacią bardzo oddaloną, która w ogóle nie pojawia się w mitologii. Mówi się o nim jako o „osobie”, choć postać ta nie ma nawet cech płciowych. Jest to możliwe, ponieważ w języku odzibuejskim nie ma rodzaju gramatycznego. W konsekwencji istota ożywiona należąca do kategorii osób może funkcjonować w ich myśleniu bez wyraźnie przypisanej płci lub innych cech antropomorficznych. Istoty „widziane” w snach (*pawáganak*⁴³) są „osobami”; to, czy posiadają atrybuty antropomorficzne, czy nie, jest incydentalne. Inne istoty z kategorii osoby, których antropomorficzny charakter jest nieokreślony lub niejednoznaczny, to tak zwani „władcy” czy też „właściciele” zwierząt lub gatunków roślin. Poza tym mówi się, że pewne procedury uzdrowicielskie i zaklęcie mają za patronów istoty osobowe inne niż ludzkie.

Jeśli teraz przyjrzymy się orientacji poznawczej Odzibuejów względem Ptaków Grzmotu, stanie się jasne, dlaczego antropomorfizm nie jest stałą cechą odzibuejskiego pojęcia osoby. Istoty te również ukazują autonomiczną naturę odzibuejskiej reifikacji. Odnajdujemy tu bowiem twórczą syntezę obiektywnej „naturalistycznej” obserwacji połączonej z subiektywnością doświadczeń sensorycznych i tradycyjną narracją mityczną, która, przyjmując charakter żywego obrazu, nie jest ani personifikacją zjawiska naturalnego, ani całkowicie zwierzo- lub człekopodobnym bytem. Nie można jednak zaprzeczyć, że we wszechświecie Odzibuejów Ptaki Grzmotu są „osobami”.

Odkryłem, że moich odzibuejskich przyjaciół w takim samym stopniu dziwiła koncepcja białego człowieka, że grzmoty i błyskawice to zjawiska naturalne, jak to, że Ziemia jest okrągła a nie płaska. Przy niejednej okazji naciskano na mnie, żebym wytłumaczył, czym jest grzmot i błyskawica, ale wątpię, czy moje mało przekonujące wysiłki miały dla nich wiele sensu. Jednego jestem pewien: moje wyjaśnienia pozostawiły ich własne przekonania całkowicie niewzruszonymi. Nie jest to dziwne, gdy weźmiemy pod uwagę, że nawet w naszym naturalistycznym układzie odniesienia grzmoty i błyskawice postrzegane są jako nieprzejawiające cech obiektów nieożywionych. Wręcz przeciwnie, stwierdzono, że grzmoty i błyskawice należą do zjawisk naturalnych o pewnych cechach „obiektów osobowych”⁴⁴. Należy wziąć pod uwagę, że u podstaw odzibuejskiego poglądu może leżeć naiwne doświadczenie percepcyjne. Jednak rzeczywisty konstrukt myślowy znajduje się na zupełnie innym poziomie: dlaczego ptasi

⁴³ We współczesnej pisowni odzibuejskiej: lp. *bawaagan*, lm. *bawaaganag* (przyp. tłum.).

⁴⁴ Krech i Crutchfield piszą: „Chmury i burze, i wiatry są doskonałymi przykładami obiektów w polu psychologicznym, które obdarzone są postrzeganą mobilnością, kapryśnością, przyczynowością, możliwością zagrażania i nagradzania” (Krech, Crutchfield 1948: 10).

wizerunek jest centralnym elementem odżibuejskiej koncepcji istoty, której przejawami są grzmot i błyskawica? U Odżibuejów, z którymi pracowałem, rdzeń wyrazowy oznaczający ptaka, jak i Ptaka Grzmotu (*pinésī*; lm. *pinésīwak*⁴⁵), jest taki sam. Ponadto ptasie cechy Ptaków Grzmotu są jeszcze wyraźniejsze. Konceptualnie należą one do tej samej grupy co ptaki drapieżne⁴⁶, których kilka gatunków występuje w ich otoczeniu.

Co szczególnie ciekawe, o ptasim charakterze Ptaków Grzmotu nie decyduje wyłącznie arbitralny wizerunek. Fenomenalnie grzmot wykazuje właściwości „behawioralne”, które są analogiczne do zachowań ptaków w tym regionie (por. Hallowell 1934b). Według obserwacji meteorologicznych średnia liczba dni burzowych wynosi jeden w kwietniu, wzrasta do pięciu w środku lata (w lipcu), a następnie spada do jednego w październiku. A jeśli spojrzeć się na kalendarz wędrówek ptaków, widać, że gatunki zimujące na południu zaczynają pojawiać się w kwietniu i w większości znikają nie później niż w październiku, stanowiąc zwykły widok podczas miesięcy letnich. Ptasie charakter Ptaków Grzmotu można do pewnego stopnia zracjonalizować w odniesieniu do faktów przyrodniczych i ich obserwacji.

Jednakże dowody na istnienie Ptaków Grzmotu nie opierają się wyłącznie na powiązaniu rozlegania się grzmotów z migracją letnich ptaków i rzutowaniu tych zjawisk na ptasie wizerunek. Kiedy gościłem u Odżibuejów, żył wśród nich Indianin, który jako chłopiec w wieku około dwunastu lat widział *pinésī* na własne oczy. Gdy podczas potężnej burzy wybiegł ze swojego namiotu, zobaczył, że na skałach leży dziwny ptak. Pospieszył z powrotem, żeby zawołać rodziców, ale kiedy ci przybyli, ptak zniknął. Był pewien, że był to Ptak Grzmotu, ale jego rodzina była sceptyczna, ponieważ jest czymś niesłychanym, żeby zobaczyć w taki sposób *pinésī*. Sprawa jednak została zakończona, a świadectwo chłopca zaakceptowane, gdy mężczyzna, który *śnił o pinésī*, potwierdził opis chłopca⁴⁷. W dalszej części okaże się, dlaczego doświadczenie senne było decydujące. W tym miejscu należy jednak dodać, że wielu Indian twierdzi, że widziało gniazda Ptaków Grzmotu; opisuje się je zwykle jako zbiorowiska dużych kamieni, mające kształt płytkich mis, które znajdują się w wysokich i niedostępnych miejscach regionu.

Jeśli przejdziemy teraz do mitów, okaże się, że jeden z nich traktuje dość szczegółowo o Ptakach Grzmotu. Dziesięciu nieżonatych braci mieszka razem.

⁴⁵ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: lp. *binesi*, lm. *binesiwag* (przyp. tłum.).

⁴⁶ W oryg. ang. *hawks*. Należy zaznaczyć, że w amerykańskim angielskim słowo *hawks* oznacza różne ptaki drapieżne, takie jak myszołowy (w Europie zwane *buzzards*) czy krogulce (w Europie znane pod nazwą *sparrow hawks*, która w Ameryce Północnej jest z kolei potocznym określeniem puszczyk amerykańskich). W materiałach archiwalnych pozostawionych przez Hallowella można odnaleźć informacje o trzech gatunkach ptaków drapieżnych reprezentowanych w krainie Ptaków Grzmotu: sokole wędrownym (amer. ang. *duck hawk*), puszczyk amerykańskiej i orle przednim (przyp. tłum.).

⁴⁷ Chłopcem tym był Peter Berens z rodu Łosia z Berens River – syn Jima Berensa, brata Jacoba i Alberta. W materiałach archiwalnych dotyczących tej sprawy mowa jest jednak nie o mężczyźnie, ale o kobiecie, której sen potwierdził relację Petera, jak również o tym, że chłopiec obozował w pobliżu Flathead Point nie z rodzicami, ale ze stryjostwem (przyp. tłum.).

Najstarszy nazywa się *Mātcīkīwis*⁴⁸. Tajemnicza gospodyni, której nigdy nie widzieli, rąbie drewno i rozpala ogień, a ten zawsze już płonie, gdy wracają z całodziennego polowania. Pewnego dnia najmłodszy brat natyka się na nią i poślubia. *Mātcīkīwis* jest zazdrosny i zabija ją. Powróciłaby do życia, gdyby jej mąż nie złamał nałożonego przez nią tabu. Okazuje się jednak, że tak naprawdę nie jest ona istotą ludzką, ale Ptakiem Grzmotu, a zatem jednym z bytów *ātiso'kanak* i nieśmiertelnych. Odlatuje do nadziemskiej krainy zamieszkałej przez Ptaki Grzmotu. Jej mąż, po wielu trudnościach, dociera tam za nią. Dowiaduje się, że jest szwagrem istot, które są „władcami” sokołów, pustulek i innych gatunków ptaków tego rodzaju, które znał na ziemi. Nie może rozkoszować się spożywanym pokarmem, ponieważ to, co Ptaki Grzmotu nazywają „bobrem” jest dla niego tym, czym żaby i węże na ziemi (prawdziwie naturalistyczny akcent, bo na przykład krogulec żywi się płazami i gadami). Ze swoimi męskimi powinowatymi, Ptakami Grzmotu, poluje na olbrzymie węże. Tego rodzaju węże istnieją również na ziemi, a Ptaki Grzmotu są ich zaprzysiężonymi wrogami (błyskawice i grzmoty są znakiem tego, że Ptaki Grzmotu ścigają swoje ofiary). Pewnego dnia wielki Ptak Grzmotu mówi do swojego zięcia: „Wiem, że czujesz się samotny; na pewno chcesz zobaczyć swój lud. Pozwolę ci teraz wrócić na ziemię. Masz w domu dziewięciu braci, a mi zostało dziewięć córek. Możesz zabrać je ze sobą na żony dla swoich braci. Będę teraz spowinowacony z ludźmi na ziemi i będę dla nich miłosierny. Jeśli tylko zdołam, nie skrzywdzę żadnego z nich”. Następnie każe córkom się przygotować. Wieczorem odbywa się wielki taniec, a następnego ranka rusza wyprawa. Kiedy docierają na skraj krainy Ptaków Grzmotu, żona młodzieńca mówi do niego: „Usiądź na moim grzbiecie. Złap mnie mocno za szyję i nie otwieraj oczu”. Potem rozlega się grzmot i młody człowiek wie, że lecą w powietrzu. Po dotarciu na ziemię udają się do obozu braci. Kobiety Ptaków Grzmotu, które przyjęły ludzką postać, są entuzjastycznie podejmowane. Następuje kolejna uroczystość i dziewięciu braci poślubia dziewięć sióstr żony najmłodszego brata.

To koniec mitu, ale kilka uwag jest koniecznych. Co oczywiste, uważa się, że Ptaki Grzmotu zachowują się tak jak istoty ludzkie. Polują, rozmawiają i tańczą. Ale analogię tę można rozciągnąć dalej. Ich organizacja społeczna i terminologia pokrewieństwa są dokładnie takie same jak odżibuejskie. Małżeństwo rodzeństwa płci żeńskiej (klasyfikacyjnego lub nie) z rodzeństwem płci męskiej często występuje wśród samych Odżibuejów. W istocie jest ono uważane za rodzaj idealnego wzoru. W jednym przypadku, który znam, sześciu rodzonych braci pobrało się z grupą sześciu sióstr z pewnej rodziny. Istnieje zatem conceptualna ciągłość pomiędzy życiem społecznym istot ludzkich i Ptaków Grzmotu, która jest niezależna od ptasiej postaci tych drugich. Z mitu wynika jednak, że ptasia forma nie jest stała. Wygląd zatem nie może być traktowany jako trwała i rozpoznawalna cecha Ptaków Grzmotu. Są zdolne do metamorfozy, stąd ludzkie atrybuty, którymi są obdarzone, wykraczają poza ludzką zewnętrzną formę.

⁴⁸ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *Majikiwis* (przyp. tłum.).

Konceptualizacja ich jako „osób” nie jest związana z trwałą ludzką postacią, tak jak nie jest związana z formą ptaka. A fakt, że należą do kategorii *ätíso'kanak*, nie stanowi przeszkody, by zstępowały na ziemię i obcowały z ludźmi. Opowiedziano mi o kobiecie, która twierdziła, że Wiatr Północny⁴⁹ był ojcem jednego z jej dzieci. Mój informator stwierdził, że w to nie wierzy; niemniej jednak sądził, że w przeszłości uznano by to za możliwe⁵⁰. Możemy z tego wysnuć wnioski, że we wszechświecie Odżibuejów koncepcja osoby jako żywej, funkcjonującej istoty społecznej nie tylko wykracza poza pojęcie osoby w sensie naturalistycznym, ale do tego zrywa z ludzkim wyglądem jako stałym atrybutem tej kategorii bytów.

Adekwatność takiego ujęcia wobec rzeczywistego zachowania można zilustrować jedną prostą anegdotą. Informator opowiedział mi, jak wiele lat wcześniej, pewnego letniego popołudnia, siedział podczas burzy w namiocie razem ze starym mężczyzną i jego żoną⁵¹. Grzmoty rozlegały się jeden po drugim. Nagle starzec zwrócił się do żony i zapytał: „Słyszałaś, co zostało powiedziane?”. „Nie – odpowiedziała – nie dosłyszałam”. Mój informator, akulturowany Indianin, powiedział mi, że z początku nie wiedział, o czym starzec i jego żona mówią. Był to oczywiście grzmot. Stary człowiek pomyślał, że jeden z Ptaków Grzmotu coś do niego powiedział. Reagował na ten dźwięk w taki sam sposób, w jaki odnosiłby się do słów człowieka, których nie rozumiał. Zwyczajność tej uwagi, a nawet trywialny charakter całej anegdoty ukazują psychologiczną głębię „relacji społecznych” z istotami innymi niż ludzkie, która uwidacznia się w zachowaniu Odżibuejów jako konsekwencja „nastawienia” poznawczego indukowanego przez ich kulturę.

Metamorfoza jako atrybut osób

Konceptualizacja Ptaków Grzmotu w mitach i wierzeniach jako istot ożywionych, które, zachowując swoją tożsamość, mogą zmieniać wygląd zewnętrzny i przybierać postać ptasią lub ludzką, stanowi przykład atrybutu „osób”, który choć niewyrażony abstrakcyjnie, ma podstawowe znaczenie w orientacji poznawczej Odżibuejów.

Metamorfoza występuje ze znaczną częstotliwością w mitach, w których osoby inne niż ludzkie zmieniają swoją formę. *Wisekedjak*, którego pierwotne

⁴⁹ Postać mitologiczna nazywana po odżibuejsku *Giiwedín* (przyp. tłum.).

⁵⁰ Tak naprawdę była to prawdopodobnie racjonalizacja kazirodztwa między matką a synem [Biindakikiem z rodu Łosia z Pauingassi, synem Bizhiwa vel Sandy'ego Owena vel Kepekiishi-kweyaasha – przyp. tłum.]. Ale kobieta nigdy nie została ukarana chorobą, ani też nigdy się nie przyznała do tego związku. Ponieważ pogwałcenie zakazu kazirodztwa ma pociągać za sobą tragiczne konsekwencje, w kontekście odżibuejskiego światopoglądu ich brak oraz nieprzyznanie się do winy mogły świadczyć na rzecz jej słów.

⁵¹ Wspomnianym małżeństwem byli Pomyślny Wiatr (Naamiwan) vel John Owen z rodu Łosia z Pauingassi (uzdrowiciel, zaklinacz i przywódca Waabanoowiwin) oraz jego żona Koowin z rodu Pelikana. Rozmówcą Hallowella był z kolei John James Everett z Berens River (przyp. tłum.).

cechy są antropomorficzne, w jednej opowieści przemienia się i udaje się w lot z gęśmi, w innej przybiera postać węża, w jeszcze innej zamienia się w pniak. Mężczyźni poślubiają „zwierzęce” żony niebędące „tak naprawdę” zwierzętami. A *Mikīnāk*⁵², Wielki Żółw, żeni się z człowiekiem. Dopiero łamiąc tabu, jego małżonka odkrywa, że poślubiła istotę będącą w stanie przybrać postać przystojnego młodzieńca.

Bezsensowność i wieloznaczności, mogące zdziwić postronnego czytelnika tych mitów, znikają, gdy zrozumie się, że dla Odżibuejów „osoby” z tej klasy są zdolne do metamorfozy z samej swojej natury. Wygląd zewnętrzny jest tylko przypadkowym atrybutem bytu. A imiona, pod którymi niektóre z tych istot są powszechnie znane, nawet jeśli identyfikują postać jako „zwierzę”, nie świadczą o niezmienności formy.

Stith Thompson zwrócił uwagę, że możliwość transformacji jest „powszechnym założeniem w opowieściach ludowych na całym świecie. Wiele takich motywów jest jawnie fikcyjnych, ale znaczna ich liczba reprezentuje niesłabnące wierzenia i żywą tradycję” (Thompson 1946: 258). Przypadek Odżibuejów należy właśnie do tej kategorii. Świat mitu nie różni się kategorialnie od świata doświadczanego przez ludzi w życiu codziennym. W tym drugim, tak samo jak w pierwszym, nie da się wyrysować ostrych linii dzielących żywe istoty, którym przysługuje kategoria żywotności⁵³, ponieważ możliwa jest metamorfoza. W swojej zewnętrznej manifestacji ani cechy zwierzęce, ani ludzkie nie określają kategorialnych różnic w samym rdzeniu bytu. I nawet pomijając metamorfozę, odkrywamy, że w życiu codziennym interakcje z nie-ludzkimi bytami z klasy ożywionej⁵⁴ są zrozumiałe tylko przy założeniu, że posiadają one niektóre atrybuty „osób”.

Jeśli chodzi o zwierzęta, to kiedy wiosną szukano w gawrach niedźwiedzi, zwracano się do nich i proszono, żeby wyszły, aby mogły zostać zabite, a następnie przepaszano za to (Hallowell 1926). Poniższy opis spotkania z niedźwiedziem, który przekazał mi pogański Odżibuej o imieniu Brzozowy Kij⁵⁵, pokazuje, co się wydarzyło, gdy zwierzę było traktowane jak człowiek:

Pewnej wiosny, kiedy byłem na polowaniu, poszedłem w górę małego potoku, w miejsce, o którym wiedziałem, że czukuczany mają w nim tarło. Zanim doszedłem do bystrza, zobaczyłem świeże niedźwiedzie tropy. Szedłem brzegiem potoku, a kiedy dotarłem do bystrza, zobaczyłem niedźwiedzia, który zbliżał się do mnie tym samym szlakiem, który obrałem. Stałem za drzewem i kiedy zwierzę było jakieś trzydzieści jardów⁵⁶ ode mnie, oddałem strzał. Spudłowałem i zanim zdążyłem przeladować, niedźwiedź ruszył prosto na mnie. Wyglądał

⁵² We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *Mikinaak* (przyp. tłum.).

⁵³ W oryg. ang. *living beings of the animate class* (przyp. tłum.).

⁵⁴ W oryg. ang. *nonhuman entities of the animate class* (przyp. tłum.).

⁵⁵ Brzozowy Kij (Wiigwaasaatig) vel John Suggashie z rodu Jesiotra – przywódca polityczny społeczności Pikangikum, syn przywódcy Midewiwin imieniem Zagashkii (przyp. tłum.).

⁵⁶ Ok. 27 m (przyp. tłum.).

na rozwścieczonego, więc nawet nie drgnąłem. Po prostu czekałem tam przy drzewie. Gdy tylko zbliżył się do mnie i stanął na tylnych łapach, przyłożyłem stopkę kolby do jego serca i zatrzymałem go w miejscu. Przypomniałem sobie, co powtarzał mi ojciec, kiedy byłem chłopcem. Twierdził, że niedźwiedź zawsze rozumie, co do niego mówisz. Niedźwiedź zaczął gryźć kolbę. Położył nawet na niej łapy, tak jak zrobiłby to człowiek, gdyby zamierzał strzelać. Wciąż z całych sił powstrzymując go, powiedziałem do niego: „Jeśli chcesz żyć, odejdz”, a on puścił broń i odszedł. Nie niepokoiłem niedźwiedzia już więcej (Hallowell 1934b: 397).

Te przykłady wystarczą, aby wykazać, że na poziomie indywidualnego zachowania interakcja Odżibuejów z pewnymi rodzajami roślin i zwierząt w życiu codziennym jest w ten sposób ustrukturyzowana kulturowo, że jednostki zachowują się tak, jakby miały do czynienia z „osobami”, które rozumieją, co się do nich mówi, jak również posiadają zdolności wolicjonalne. Z punktu widzenia doświadczenia percepcyjnego, jeśli weźmiemy pod uwagę tylko czynniki związane z miejscem i czasem spotkania Brzozowego Kija z niedźwiedziem, jego zachowanie wydaje się specyficzne i nie do końca wyjaśnione. Ale jeśli odwołamy się do odżibuejskich pojęć natury istot ożywionych, zachowanie to staje się dla nas czytelne. Możemy zrozumieć czynniki wpływające na jego definicję sytuacji i funkcjonalne relacje między percepcją a postępowaniem nabierają sensu. Indianin ten nie miał do czynienia ze zwierzęciem o „obiektywnych” niedźwiedziach cechach, ale raczej z ożywioną istotą, która posiadała atrybuty niedźwiedzia, a także „atrybuty osobowe”. Możemy wnioskować, że były one postrzegane jako integralna całość. Jestem jednak pewien, że opowiadając o tym epizodzie innemu Indianinowi, Brzozowy Kij nie odniósłby się do tego, co o niedźwiedziach mówił mu jego ojciec. Zrobił to z myślą o mnie!

Kiedy zatem przyjmuje się, że niedźwiedzie posiadają „atrybuty osobowe”, nie jest zaskoczeniem, że istnieje bardzo stare, powszechne i niesłabnące przekonanie, iż czarownicy mogą przemieniać się w niedźwiedzie, aby z większą łatwością dopuszczać się niegodziwości⁵⁷. W związku z tym niektóre z najlepiej udokumentowanych świadectw metamorfozy istot ludzkich w zwierzęta pochodzą z materiału anegdotycznego opisującego takie przypadki. Nawet współcześni akulturowani Odżibueje mają na to określenie. Wszyscy oni wiedzą, czym jest „niedźwiedziolak”⁵⁸, a najnowszy zbiór przekazów ludowych autorstwa Dorsona,

⁵⁷ Czarownicy mogą również przybierać postać innych zwierząt. Peter Jones, nawrócony Odżibuej, który zasłynął jako kaznodzieja i pisarz, stwierdza, iż sądzi się o nich, że „zmieniają się w niedźwiedzie, wilki, lisy, sowy, nietoperze i węże. (...) Kilku naszych ludzi poinformowało mnie, że widzieli i słyszeli czarownice, które przybrały kształt tych zwierząt, zwłaszcza niedźwiedzia i lisa. Powiadają, że gdy czarownica w kształcie niedźwiedzia jest ścigana, nagle zaczyna biegać wokół drzewa lub wzgórza, tak by zniknąć na chwilę z oczu swoim prześladowcom; po chwili zamiast niedźwiedzia widzą oni starą kobietę idącą cicho lub wykopującą korzonki i wyglądającą niewinnie jak baranek” (Jones 1861: 145).

⁵⁸ W oryg. ang. *bearwalk*. Należy zaznaczyć, że angielska nazwa *bearwalk* stosowana bywa wymiennie z *bearwalker* i jest kalką z języka odżibuejskiego, w którym *makwa-bimose* oznacza osobę poruszającą się pod postacią niedźwiedzia (przypr. tłum.).

który zawiera również tradycje indiańskich społeczności z Górnego Półwyspu Michigan, nosi tytuł *Bloodstoppers and Bearwalkers*. Jeden z informatorów Dorsona zrelacjonował mu to, co zobaczył:

Kiedy byłem dzieciakiem – miałem z siedemnaście lat – Bark River i Harris łączyła stara nieutwardzona droga; było tak zanim wybudowali autostradę. Wracaliśmy nocą z Bark River we trzech, jeden z nas był o kilka lat starszy. Zobaczyliśmy za sobą błysk. Starszy kolega powiedział: „To niedźwiedziolak, dorwijmy go. Ja stanę po drugiej stronie drogi (to były ledwie koleiny), a wy po tej”. Staliśmy tam i czekaliśmy. Widziałem go z jakieś pięćdziesiąt stóp⁵⁹ od nas – tak blisko, jak teraz stoi twój samochód. Wyglądał jak niedźwiedź, ale z każdym jego oddechem mogłeś zobaczyć wyziew ognia. Mój kumpel padł zemdlony. Ten dzielny facet po drugiej stronie zemdlał. Kiedy niedźwiedź idzie, cała ziemia faluje, jakbyś chodził po miękkim błocie albo mchu. Szedł, dokąd szedł (Dorson 1952: 30).

Z tego i z innych przykładów, które można by mnożyć, jasno wynika, że Indianin i jego towarzysze nie spostrzegli zwykłego niedźwiedzia. W innej, niebędącej osobistym świadectwem, anegdocie przekazanej przez Dorsona znajduje się stwierdzenie, że Indianin „chwycił niedźwiedzia, którego już nie było – zamiast niego stała stara kobieta. Miała przytroczone skórzane sakwy i była okryta niedźwiedzim futrem” (Dorson 1952: 29)⁶⁰. Mnie również powiedziano, że „niedźwiedziolak” jest ubrany w niedźwiedzie futro. Wszystkie wypowiedzi tego rodzaju oczywiście dowodzą sceptycznej postawy wobec metamorfozy. Są to racjonalizacje jednostek, które próbują pogodzić odżibuejskie przekonania i obserwacje z niedowierzaniem napotykanym podczas kontaktów z białymi.

Staroświecki informator opowiedział mi, jak kiedyś zachorował i chociaż zażywał różnorakie leki, żaden mu nie pomagał. Z tego i z innych powodów uwierzył, że został zaczarowany przez pewnego mężczyznę⁶¹. Potem zauważył, że prawie każdej nocy do jego obozu przychodził niedźwiedź. Było to wyjątkowo nietypowe, ponieważ dzikie zwierzęta zwykle nie zbliżają się do ludzkich siedzib. Pewnego razu niedźwiedź wszedłby do wigwamu, gdyby mężczyzna nie został ostrzeżony we śnie. Jego niepokój wzrósł, ponieważ oczywiście wiedział, że czarownicy często przemieniają się w niedźwiedzie. Kiedy zatem niedźwiedź pojawił się pewnej nocy, mężczyzna wstał, wyszedł na zewnątrz i krzyknął do

⁵⁹ Ok. 15 m (przyp. tłum.).

⁶⁰ Ta racjonalizacja liczy ponad wiek. Odnosi się do niej John Tanner (1830), zindianizowany biały człowiek, który pod koniec XVIII wieku został schwytany jako chłopiec i przez wiele lat żył z Ottawami i Odżibuejami. To samo czyni Peter Jones (1861).

⁶¹ Wspomnianym rozmówcą był Adam Bigmouth vel Gisayenaan z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, syn uzdrowiciela i zaklinacza Puszczyka (Ochiibaamaansiinsa) vel Adama Bigmoutha Sr. Mężczyznę, który miał mu szkodzić był jego kuzyn Światło Dienne na Całym Niebie (Dediba-ayaaban) vel Andrew Strang vel Gładki (Wazhaashkozid) z rodu Jesiotra, syn Bazigwiigaabawa oraz jego następcą w roli przywódcy Midewiwin w Poplar Hill. Konflikt między Adamem Bigmouthem a Światłem Dziennym na Całym Niebie był powtórzeniem śmiertelnej rywalizacji ich ojców, będących kuzynami równoległymi (przyp. tłum.).

zwierzęcia, że zna jego zamiary. Zagroził odwetem, jeśli niedźwiedź kiedykolwiek powróci. Zwierzę uciekło i nie wróciło nigdy więcej.

W tym wypadku istnieją psychologiczne paralele do spotkania Brzozowego Kija z niedźwiedziem: w obu przypadkach dochodzi do bezpośredniego zwrócenia się do niedźwiedzia jak do osoby i tylko dzięki posiadanej wiedzy na temat tła kulturowego można w pełni zrozumieć zachowanie zaangażowanych jednostek. W wypadku omawianej sytuacji możemy jednak z całą pewnością powiedzieć, że „zwierzę” było postrzegane jako istota ludzka o postaci niedźwiedzia; Indianin groził odwetem osobie ludzkiej, a nie zwierzęciu.

Pytanie, które poruszyłem w *Culture and Experience* w związku z inną anegdotą o „niedźwiedziolaku”, pojawia się również w tym wypadku (Hallowell 1955: 176-177). Krótko mówiąc, Odżibueje wierzą, że na istotę ludzką składa się witalna częśćka, czyli *dusza*, która w pewnych okolicznościach może zostać oddzielona od ciała i tym samym nie trzeba zakładać, że cielesna część we wszystkich przypadkach dosłownie przechodzi przemianę w formę zwierzęcą. Ciało czarownika może pozostawać w wigwamie, podczas gdy jego dusza udaje się gdzie indziej i ukazuje się innej osobie w postaci zwierzęcia.

Ta interpretacja jest poparta relacją informatora o wizycie jego zmarłej wnuczki. Pewnego dnia płynął kanu po jeziorze. Postawił zaimprovizowany maszt i użył koca jako żagla. Na maszcie usiadł mały ptaszek. Takie zachowanie ptaka było wyjątkowo nietypowe. Mężczyzna był przekonany, że to nie ptak, ale jego martwa wnuczka. Pomimo że jej ciało oczywiście pozostało w grobie, dziecko odwiedziło go w zwierzęcej formie.

Tak więc zarówno żywi, jak i zmarli ludzie mogą przybrać postać zwierząt. Jeśli chodzi o wygląd, nie ma sztywnej granicy, którą dałoby się wytyczyć między formą zwierzęcą a ludzką, ponieważ możliwa jest metamorfoza. W doświadczeniu percepcyjnym to, co wygląda na niedźwiedzia, raz może *być* zwierzęciem, a innym razem człowiekiem. To, co trwa i zapewnia ciągłość bytu to witalna częśćka, czyli dusza. Dorson trafia w sedno, kiedy podkreśla, że cały proces socjalizacji w kulturze odżibuejskiej „odciska na młodzieży piętno pojęciami transformacji i «mocy», złowrogiej lub dobroczynnej, ludzkiej lub demonicznej. Te pojęcia leżą u podstaw całej indiańskiej mitologii i nadają sens skądinąd dziecinny opowieściom o bohaterach kulturowych, zwierzęcych mężach, przyjaznych grzmotach i złośliwych wężach. Idea niedźwiedziolaka doskonale pasuje do tego świata ze snów – dosłownie świata ze snów, bowiem Odżibueje chodzą do szkoły, śniąc” (Dorson 1952: 31).

Wypada zatem skonkludować, że zdolność metamorfozy jest jedną z cech, które łączą ludzi w ich środowisku behawioralnym z osobami innymi niż ludzkie. Jest to jedna z rodzajowych właściwości przejawianych przez istoty z klasy osób. Ale czy jest to zdolność powszechna i charakteryzująca w równym stopniu wszystkich członków tej klasy? Nie sądzę. Metamorfoza jest dla odżibuejskiego umysłu znacznikiem „mocy”. W ramach kategorii osób moc jest stopniowalna. Osoby inne niż ludzkie zajmują najwyższe miejsce w hierarchii mocy bytów ożywionych. Istoty ludzkie nie różnią się od nich rodzajem, ale mocą. Dlatego

przyjmuje się za pewnik, że wszystkie *ătiso'kanak* mogą przybierać różne formy. W wypadku istot ludzkich, chociaż istnieje możliwość metamorfozy, a nawet może być ona doświadczana, każda zewnętrzna manifestacja jest nierozzerwalnie związana z niezwykłą mocą, służącą dobru lub złu. Moc tego stopnia może być zdobyta przez ludzi jedynie dzięki pomocy osób innych niż ludzkie. Czarownicy mogą się przemieniać tylko dlatego, że uzyskali moc wysokiego rzędu właśnie z tego źródła.

Potężni ludzie w odżibuejskim rozumieniu to także ci, którzy potrafią sprawić, by nieożywione obiekty zachowywały się tak, jakby były ożywione. Wspomniałem już wcześniej o *Midé*, który sprawił, że kamień toczył się w kółko. Można podać inne przykłady, takie jak ożywienie sznura drewnianych koralików lub ożywienie zwierzęcych skór (Hoffman 1891: 205–206). Zaobserwowano również, że tego rodzaju jednostki dokonują transformacji jednego obiektu w drugi, na przykład przemieniają węgle w kule, a popiół w proch strzelniczy albo garść gęsich piór w ptaki lub owady⁶². W tych manifestacjach wznoszą się też do poziomu mocy, który przejawiają osoby inne niż ludzkie. W zasadzie podobne historie możemy odnaleźć w mitach.

Pojęcie istoty ożywionej samo w sobie nie zakłada zdolności do manifestowania najwyższego poziomu mocy, podobnie jak nie implikuje w każdym przypadku atrybutów osobowych. W obrębie klasy istot ożywionych manifestacje mocy są zróżnicowane, podobnie jak posiadanie atrybutów osobowych. Istota ludzka może posiadać niewiele więcej mocy niż kret, jeśli w ogóle ją posiada. Nikt nie byłby bardziej zaskoczony od Brzozowego Kija, gdyby niedźwiedź, z którym miał do czynienia, nagle przybrał postać człowieka. Z drugiej strony duchowi „władcy” różnych gatunków zwierząt są z natury potężni i co do zasady posiadają moc metamorfozy. Były te, tak jak *ătiso'kanak*, stanowią jedno ze źródeł, z których ludzie mogą starać się czerpać, aby zwiększyć własną moc. Moi odżibuejscy przyjaciele często przestrzegali mnie, żebym nie sądził po pozorach. Ubogi, samotny Indianin ubrany w łachmany może mieć wielką moc; uśmiechnięta, sympatyczna kobieta może być czarownicą, a miły staruszek czarownikiem (zob. Hallowell 1955: 277–290). Nigdy się tego nie wie, dopóki nie będzie okazji, w której ujawni się ich moc czynienia dobra lub zła. Obecnie doszedłem do wniosku, że rada udzielona mi wówczas w zdroworozsądkowy sposób stanowi jedną z głównych wskazówek dotyczących uogólnionej postawy Odżibuejów wobec obiektów ich środowiska behawioralnego, zwłaszcza ludzi. Sprawia, że są ostrożni i podejrzliwi we wszelkiego rodzaju relacjach interpersonalnych. Możliwość metamorfozy musi być jednym z decydujących czynników tej postawy; jest to konkretny przejaw zwodniczości pozorów. To, co wygląda na zwierzę bez wielkiej mocy, może być przemienioną osobą mającą złe intencje. Nawet w doświadczeniach sennych, w których człowiek wchodzi w bezpośredni kontakt z osobami innymi niż ludzkie, można dać się oszukać. Ostrożność jest konieczna w relacjach „społecznych” ze wszystkimi klasami osób.

⁶² Nieopublikowane notatki terenowe.

Sny, metamorfoza i „ja”

Odżibueje to ludzie świadomi snów. Dla zrozumienia ich orientacji poznawczej konieczne jest w równym stopniu zdanie sobie sprawy z ich stosunku do snów, co zrozumienie ich stosunku do bohaterów mitów. Te dwie rzeczy łączy wewnętrzny związek, równie nieodzowny dla ich oglądu świata, jak obcy naszemu.

Podstawowe założenie, które łączy *ätíso'kanak* ze snami, jest następujące: najbardziej osobiste i istotne doświadczenie związane z „ja” obejmuje to, co jest widziane, słyszane i odczuwane w snach. Chociaż nie brakuje różnic w doświadczeniach „ja” na jawie i podczas snu, to oba zestawy tych doświadczeń są w równym stopniu związane z „ja”. Doświadczenia senne funkcjonują łącznie z innymi przywołanymi obrazami pamięciowymi, jeśli te również wchodzą w pole samoświadomości. Kiedy myślimy autobiograficznie, uwzględniamy tylko te wydarzenia, które przydarzyły się nam na jawie; Odżibueje biorą pod uwagę również wydarzenia zapamiętane ze snów. I te doświadczenia nie tylko nie są mniej ważne, ale często są dla nich istotniejsze niż zdarzenia codziennego życia na jawie. Dlaczego tak jest? Otóż dlatego, że to w snach jednostka nawiązuje bezpośrednią komunikację z *ätíso'kanak*, potężnymi „osobami” z klasy innej niż ludzka.

Jak już wspominałem, w długie zimowe wieczory mówi się o *ätíso'kanak*; przeszłe wydarzenia z ich życia są raz za razem przywoływane przez *änicinábek*. Kiedy ma miejsce zaklinanie, słysząc głosy niektórych z tych istot dobiegające z wnętrza szałasów zaklinania⁶³. Jest to rzeczywiste percepcyjne doświadczenie na jawie obecności „dziadków”. W snach te same inne niż ludzkie osoby są zarówno „widziane”, jak i „słyszane”. Zwracają się one do ludzi jako do „wnucząt”. „Goście ze snów” (tj. *pawáganak*) wchodzą w interakcję ze śniącym człowiekiem, tak jak robią to na jawie osoby ludzkie. Ale ze względu na naturę tych istot występują też różnice. To właśnie w kontekście osobistej interakcji „ja” twarzą w twarz z „dziadkami” (tj. synonimicznie *ätíso'kanak*, *pawáganak*) istoty ludzkie doznają ważnych objawień będących źródłem wsparcia w codziennym życiu, a ponadto otrzymują „błogosławieństwa” pozwalające im korzystać z wyjątkowych mocy różnego rodzaju.

Jednak wyjąwszy szczególnie okoliczności, doświadczenia senne zwykle nie są relacjonowane. Istnieje tabu tego zakazujące, tak jak istnieje tabu zabraniające opowiadania mitów poza określoną porą roku. W konsekwencji stosunkowo niewiele wiemy o jawnej treści snów. Wszystkie nasze dane pochodzą od akulturowanych Odżibuejów. Wiemy jednak wystarczająco dużo, aby stwierdzić, że Odżibueje tak samo jak my uznają, że często doświadczenia senne jakościowo różnią się od naszych doświadczeń na jawie. Fakt ten zresztą stanowi dla nich

⁶³ W oryg. ang. *conjuring lodge*. Mowa tu o niewielkim (mierzącym ok. 1,5 m w przekroju i 2 m wysokości), krytym korą brzożową, skórą lub płótnem, beczkopodobnym szałasie ceremonii Jiisakiiwin, tj. ceremonii Trzęsącego się Namiotu (ang. *Shaking Tent*) vel Szałasów Zaklinania (ang. *Conjuring Lodge*). Wśród społeczności znad górnego biegu Berens River na oznaczenie ceremonii używano słowa *gozaabandamowin* zamiast *jiisakiiwin* (przyp. tłum.).

potwierdzenie ich przekonań. Jako że goście ze snów są „osobami” innymi niż ludzkie, posiadającymi wielką moc, należy się spodziewać, że doświadczenia „ja” w interakcji z nimi będą się różnić od doświadczeń z istotami ludzkimi w życiu codziennym. Oprócz tego należy wziąć pod uwagę jeszcze jedno założenie: kiedy człowiek śpi i śni, jego *ḍcatcákwin*⁶⁴ (witalna cząstka, dusza), będąca rdzeniem „ja”, może odłączyć się od ciała (*mīyó*⁶⁵). Inna istota ludzka może bez trudu zlokalizować w przestrzeni ciało śpiącej osoby i obserwować je. Tymczasem witalna cząstka tej osoby może przebywać gdzie indziej. W ten sposób podczas snu „ja” ma większą mobilność w przestrzeni, a nawet w czasie. Jest to kolejna ilustracja zwodniczości pozorów. Ciało czarownika może znajdować się w zasięgu wzroku w wigwamie, podczas gdy „on sam” chodzi jako niedźwiedziolak. Jednak przestrzeń, w której porusza się „ja”, stanowi ciągłość z ziemską i kosmiczną przestrzenią życia na jawie. Sen jednego z moich informatorów dokładnie to dokumentuje⁶⁶. Człowiek ten opowiedział mi, że po śnie, w którym spotkał kilka (mitycznych) antropomorficznych istot (*mémengwécīwak*⁶⁷), żyjących w skalnych urwiskach i słynących ze swojego leku, precyzyjnie zidentyfikował skaliste miejsce, które odwiedził i do którego wszedł w swoim śnie. Tak więc środowisko behawioralne „ja” jest spójne. Dlatego doświadczenia przeżyte na jawie lub we śnie mogą być interpretowane jako doświadczenia „ja”. Przywołane obrazy pamięciowe zostają zintegrowane z poczuciem ciągłości „ja” w czasie i przestrzeni.

Metamorfoza może być *doświadczana* przez „ja” w snach. Jeden przykład wystarczy za ilustrację. W tym wypadku śniący został przez swojego ojca przewieziony na wyspę, aby przejść obrzędowy post dojrzałości⁶⁸. Przez kilka nocy śniła mu się antropomorficzna postać. W końcu istota powiedziała: „Wnuczku, myślę, że jesteś teraz wystarczająco silny, aby udać się ze mną”. Następnie *pawá-gan* zaczął tańczyć i podczas tańca zmienił się w coś, co wyglądało jak orzeł przedni (istota ta musi być pojmowana jako „władca” tego gatunku). Siedząc na skale i spoglądając na swoje własne ciało, chłopiec zauważył, że jest ono pokryte piórami. „Orzeł” rozpostarł skrzydła i odleciał na południe. Wówczas chłopiec rozłożył swoje skrzydła i podążył za nim.

Opowieść ta zwięźle przedstawia, jak niestabilna jest zewnętrzna forma osób zarówno ludzkich, jak i innych niż ludzkie. Jednostki obu kategorii przechodzą metamorfozę. W późniejszym życiu chłopiec przypomni sobie, jak po raz pierwszy zobaczył „władcę” orłów przednich w antropomorficznym przebraniu, a następnie

⁶⁴ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *ojichaagwan* („jego/jej dusza”). Należy zaznaczyć, że w języku odżibuejskim, będącym językiem wysoce syntetycznym, nie ma jednego słowa oznaczającego duszę, ponieważ rdzeń *-jichaagw-* zawsze musi być poprzedzony przedrostkiem osobowym („moje”, „twoje”, „jego/jej”) (przyp. tłum.).

⁶⁵ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *nīyaw* („moje ciało”). Podobnie jak w wypadku słowa „dusza”, w języku odżibuejskim nie ma jednego słowa oznaczającego ciało, ponieważ rdzeń *-īyaw-* zawsze musi być poprzedzony przedrostkiem osobowym (przyp. tłum.).

⁶⁶ Wspomnianym rozmówcą był William Berens (przyp. tłum.).

⁶⁷ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: lp. *memegwesi*, lm. *memegwesiwag* (przyp. tłum.).

⁶⁸ W oryg. ang. *puberty fast*. W języku odżibuejskim post tego rodzaju nosi nazwę *gii'igoshimowin*, a osoba poszcząca – *gii'igoshimo* (przyp. tłum.).

ujrzał jego przemianę w ptasią postać; jednocześnie przypomni sobie własną metamorfozę w ptaka. Ale to doświadczenie, rozpatrywane w kontekście, nie oznacza, że chłopiec może później dowolnie zmieniać się w orła przedniego. Może być lub nie być wystarczająco „pobłogosławiony”. Sam sen nas o tym nie informuje.

Przykład ten, oprócz ukazania, jak doświadczenia sensne mogą wzmacniać wiarę w metamorfozę, ilustruje dodatkową kwestię: *pawáganak*, ilekroć „widziani”, zawsze są postrzegani jako pojawiający się w określonej formie. Mają aspekt „cielesny”, czy to ludzki, czy to zwierzęcy, czy niejednoznaczny. Ale, podobnie jak w wypadku istot ludzkich, nie jest to ich najbardziej stały, trwały i istotny atrybut. Musimy zatem skonkludować, że wszystkie ożywione istoty z klasy osób są w odżibuejskim myśleniu konceptualnie zunifikowane, ponieważ mają podobną strukturę – wewnętrzną witalną część, która jest trwała, oraz zewnętrzną formę, która może się zmieniać. Istotne atrybuty osobowe, takie jak świadomość, wola, pamięć czy mowa, nie zależą od wyglądu zewnętrznego, ale od wewnętrznej witalnej esencji bytu. Jeśli to prawda, istoty ludzkie i osoby inne niż ludzkie są do siebie podobne jeszcze pod innym względem. Ludzkie „ja” nie umiera; po złożeniu ciała do grobu, kontynuuje swoje istnienie w innym miejscu. W ten sposób *ánicinábek* są tak samo nieśmiertelni jak *átiso'kanak*. Być może dlatego spotykamy w mitach istoty ludzkie skojarzone z tymi drugimi, co sprawia, że postronnemu obserwatorowi czasem trudno jest je od siebie odróżnić.

A zatem świat relacji osobistych, w którym żyją Odżibueje, jest światem, gdzie istotne relacje społeczne wykraczają poza te, które są utrzymywane z istotami ludzkimi. Ich kulturowo ukonstytuowana orientacja poznawcza przygotowuje jednostkę do życia na tym świecie i do życia po śmierci. Obraz siebie, który jednostka nabywa, czyni naturę innych „ja” zrozumiałą. Mówiąc jak Odżibuej, można by powiedzieć: wszystkie inne „osoby” – ludzkie lub inne niż ludzkie – są zbudowane tak samo jak ja. Istnieje witalna część, która jest trwała, i zewnętrzny wygląd, który w pewnych warunkach może ulec przemianie. Wszystkie inne „osoby” również mają takie atrybuty, jak samoświadomość i rozumienie. Mogę z nimi rozmawiać. Podobnie jak ja, mają osobistą tożsamość, autonomię i wolę. Nie zawsze potrafię dokładnie przewidzieć, jak się zachowają, chociaż przeważnie ich zachowanie spełnia moje oczekiwania. W stosunku do mnie inne „osoby” różnią się mocą. Wiele z nich ma więcej mocy niż ja, ale niektóre mają jej mniej. Mogą być przyjazne i pomagać mi, kiedy ich potrzebuję, ale jednocześnie muszą być przygotowany na wrogie działania. Muszę być ostrożny w swoich relacjach z innymi „osobami”, ponieważ pozory mogą mylić.

Psychologiczna jedność odżibuejskiego świata

Choć niebędąca formalnie wyodrębnionym abstraktem i niewyrażana filozoficznie, natura „osób” jest centralnym punktem ontologii Odżibuejów oraz kluczem do psychologicznej jedności i dynamiki ich oglądu świata. Ten aspekt ich metafizyki bytu przenika treść ich procesów poznawczych: spostrzegania,

zapamiętywania, wyobrażania, pojmowania, sądzenia i rozumowania. Nie można też dokładnie zrozumieć motywacji znacznej części ich postępowania, nie uwzględniając związku głównych wartości, które żywią, oraz celów, które mają, z prezentowaną przez nich świadomością istnienia w ich świecie zarówno osób innych niż ludzkie, jak i ludzkich. W istocie „osoby” są tak nierozzerwalnie związane z pojęciami przyczynowości, że aby zrozumieć dokonywaną przez nich ocenę zdarzeń oraz rodzaj zachowania wymaganego w definiowanych przez nich sytuacjach, nieustannie konfrontujemy się z rolami „osób” jako *loci* przyczynowości w dynamice ich wszechświata. Odzibueje bowiem nie czynią zasadniczego użytku z jakiegokolwiek pojęcia bezosobowych sił jako głównych determinantów zdarzeń. W kontekście mojego wywodu termin *manitu*⁶⁹, który stał się tak powszechnie znany, można uznać za synonim osoby należącej do klasy innej niż ludzka („dziadek”, *ātiso’kan, pawágan*). Wśród Odzibuejów, z którymi pracowałem, w połączeniu z przedrostkiem augmentatywnym (*k’ tci manitū*⁷⁰) jest on obecnie z grubsza zarezerwowany dla Boga religii chrześcijańskiej. Nie ma jednak dowodów na to, że termin ten kiedykolwiek odnosił się do bezosobowej, magicznej lub nadprzyrodzonej siły⁷¹.

W eseju *Religion of the North American Indians*, opublikowanym ponad czterdzieści lat temu, Radin stwierdził, że „na podstawie analizy danych zwyczajowo traktowanych jako dowód oraz na podstawie pozyskanych danych jednostkowych nie ma niczego, co uzasadniałoby postulowanie istnienia w Ameryce Północnej wiary w uniwersalną siłę. Magiczna moc jako «esencja» istniejąca niezależnie i oddzielona od określonego ducha, jest, jak sądzimy, nieuzasadnionym założeniem, abstrakcją stworzoną przez badaczy” (Radin 1914a: 350). Opinię tę w swoim czasie wysuwano w opozycji do stanowiska, które wyrażali autorzy zainspirowani w szczególności pismami R.R. Maretta. Interpretowali oni terminy: *manitu* wśród ludów algonkiańskich (Jones 1905), *orenda* wśród Irokezów (Hewitt 1902) i *wakanda* wśród ludów siuańskich (Fletcher 1910), jako odnoszące się do wiary w jakąś magiczną siłę. Radin zwrócił uwagę, że zarówno u Winnebagów, jak i Odzibuejów, wśród których prowadził swoje badania terenowe, omawiane terminy „zawsze odnosiły się do określonych duchów, niekoniecznie o określonym kształcie. Jeśli w łaźni para wodna jest uważana za *wakanda* lub *manitu*, to dlatego, że jest to duch tymczasowo przemieniony w parę; jeśli strzała posiada określone cnoty, to dlatego, że duch albo przemienił się w strzałę, albo dlatego,

⁶⁹ We współczesnej pisowni odzibuejskiej: lp. *manidoo*, lm. *manidoog* (przyp. tłum.).

⁷⁰ We współczesnej pisowni odzibuejskiej: *gichi-manidoo*. Przedrostek *gichi-* oznacza w tym kontekście „wielki” (przyp. tłum.).

⁷¹ Por. Skinner 1915: 261. Cooper pisze: „W umysłach moich informatorów Manitu był wyraźnie osobowy i nie utożsamiany z bezosobową nadprzyrodzoną siłą. W istocie nigdzie wśród Odzibuejów znad Albany River, wśród Kri Wschodnich ani wśród Montagnais nie udało mi się dotąd znaleźć słowa *manitū* używanego do oznaczania takiej siły w związku z wiarą w Najwyższą Istotę, z zaklinaniem lub z jakąkolwiek inną fazą kultury magiczno-religijnej. *Manitū*, na ile jestem w stanie to stwierdzić, zawsze oznacza nadprzyrodzoną istotę osobową. (...) Słowo *manitū*, jak mówią moi informatorzy, nie jest używane do oznaczania mocy magicznej lub mocy zaklinania ani wśród nadbrzeżnych Kri, ani, jak mi powiedziano w 1927 roku, wśród Odzibuejów z Fort Hope nad górną Albany River” (Cooper 1933: 75).

że chwilowo w niej przebywa; i wreszcie, jeśli tytoń jest ofiarowywany obiektowi o szczególnym kształcie, dzieje się tak dlatego, że albo obiekt ten należy do ducha, albo duch w nim przebywa” (Radin 1914a: 349). *Manitu*, powiada Radin, oprócz użycia rzeczownikowego, może mieć takie konotacje, jak „święty”, „dziwny”, „nadzwyczajny” lub „potężny” w „zwykłym znaczeniu tych przymiotników, bez najmniejszej sugestii «wrodzonej mocy»” (Radin 1914a: 350).

W odniesieniu do odżibuejskiej koncepcji przyczynowości wszystkie moje własne obserwacje każą przypuszczać, że działa tu kulturowo ukonstytuowane nastawienie psychologiczne, które nieuchronnie kieruje rozumowanie jednostek w stronę wyjaśniania zdarzeń w kategoriach personalistycznych. *Kto to zrobił, kto jest odpowiedzialny*, jest zawsze kluczowym pytaniem, na które należy odpowiedzieć. Personalistyczne wyjaśnienie zdarzeń z przeszłości odnajdujemy w mitach. To *Wisekedjak*, wykorzystując swoją osobistą moc, rozszerzył niewielką ilość błota wydobytą przez Piżmaka z głębi wód wielkiego potopu na nadającą się do zamieszkania wyspę-ziemię odżibuejskiej kosmografii. Wyjaśnienie personalistyczne zajmuje centralne miejsce w teoriach przyczyn choroby. Choroba może być spowodowana czarami; ofiara z kolei może być „odpowiedzialna”, ponieważ obraziła czarownika – nawet nieświadomie. Poza tym mogą być odpowiedzialny za własną chorobę, nawet bez interwencji czarownika. Być może w przeszłości dopuściłem się jakiegoś występku będącego „przyczyną” mojej przypadłości. Choroba mojego dziecka również może być konsekwencją przeszłych przewin – moich lub mojej żony⁷². Personalistyczna teoria przyczynowości pojawia się nawet dzisiaj wśród akulturowanych Odżibuejów. W 1940 roku, kiedy u ujścia Berens River wybuchł potężny pożar lasu, żaden Indianin nie uwierzył, że w grę wchodził piorun lub jakiegokolwiek determinanty bezosobowe lub przypadkowe. *Ktoś* musiał być odpowiedzialny. Teoria o niemieckim szpiegu szybko zyskała na popularności. „Dowodów” zaczęło przybywać; obcy byli widziani w lesie itd. Personalistyczny typ wyjaśnienia odpowiada Odżibuejom, ponieważ jest zakorzeniony w podstawowym założeniu metafizycznym; składniki tego wyjaśnienia są ostateczne i nie poddają się dalszej analizie w ramach ich orientacji poznawczej i doświadczenia.

Kiedy dynamika zdarzeń w odżibuejskim wszechświecie znajduje swoje najprostsze wytłumaczenie w personalistycznej teorii przyczynowości, jakościowe aspekty relacji interpersonalnych zostają afektywnie nacechowane charakterystyczną wrażliwością (por. Hallowell 1955: 305). Psychologiczne znaczenie skali i głębi tej delikatnej materii można przeoczyć, jeśli nie weźmie się pod uwagę inkluzywności pojęcia „osoby” i „relacji społecznych”, która jest nieodłącznym elementem ich oglądu świata. Przyczyna tego stanu rzeczy staje się oczywista, gdy rozważymy pragmatyczne relacje między zachowaniem, wartościami i rolą „osób” w ich światopoglądzie.

⁷² „Ponieważ człowiek robi złe rzeczy, to od tego zaczyna się choroba” – tak ujął to jeden z moich informatorów. Pełniejsze omówienie związków między nieusankcjonowanymi zachowaniami seksualnymi a chorobami – zob. Hallowell 1955: 294–295, 303–304. Materiał źródłowy – zob. Hallowell 1939.

Główny cel życia wyraża dla Odżibuejów termin *pīmāddāzīwin*⁷³, życie w pełni, życie długowieczne, zdrowe i wolne od nieszczęścia. Celu tego nie da się osiągnąć bez skutecznej pomocy i współdziałania „osób” zarówno ludzkich, jak i innych niż ludzkie, a także własnych, osobistych wysiłków. Pomoc „dziadków” innych niż ludzcy jest szczególnie ważna dla mężczyzn. To dlatego wszyscy odżibuejscy chłopcy w dawnych czasach byli zmotywowani, żeby przejść tak zwany „post dojrzałości” lub „śnienie”. W ten sposób po raz pierwszy możliwe było wejście w bezpośrednią „interakcję społeczną” z „osobami” z klasy innej niż ludzka. Była to życiowa szansa. Każde szczególne uzdolnienie, wszystkie późniejsze sukcesy człowieka i wyjaśnienie wielu jego niepowodzeń zależały raczej od pomocy „opiekunczych duchów”, którą wówczas uzyskał, niż od własnych talentów czy pomocy innych *ānīcinābek*. Jeśli chłopiec otrzymał podczas postu dojrzałości „błogosławieństwo” i mógł jako mężczyzna zwrócić się w potrzebie o pomoc osób innych niż ludzkie, był dobrze przygotowany do sprostania życiowym kolejom losu. Między innymi był w stanie bronić się przed wrogimi działaniami osób ludzkich, które mogłyby mu zagrozić i tym samym przeszkodzić w realizacji *pīmāddāzīwin*. Dziadek jednego z moich informatorów powiedział mu: „Będziesz miał długie i dobre życie, jeśli będziesz dobrze śnił”. Nieoceniona była również pomoc ludzi, zwłaszcza tych, którzy nabyli mocy pozwalającej im na skuteczne sprawowanie funkcji uzdrowicieli w wypadkach choroby. Jednocześnie istniały obowiązki moralne, które jednostka musiała wziąć na siebie, jeśli dążyła do *pīmāddāzīwin*. Zachowanie uznanych standardów postępowania osobistego i społecznego było tak samo istotne jak uzyskanie mocy od „dziadków”, ponieważ z natury rzeczy postępowanie własne i innych „osób” zawsze było potencjalnym zagrożeniem dla osiągnięcia *pīmāddāzīwin*. W ten sposób odkrywamy, że w domyśle te same wartości obowiązują w całym zakresie „interakcji społecznych” charakteryzujących świat odżibuejski; zakłada się, że te same standardy, które dotyczą obopólnych zobowiązań między istotami ludzkimi obowiązują we wzajemnych stosunkach między „osobami” ludzkimi i innymi niż ludzkie. W relacjach z „dziadkami” jednostka nie oczekuje „błogosławieństwa” za nic. To nie jest darmowy prezent; istnieją obowiązki, które ma wypełnić. Zasada wzajemności jest dorozumiana. Istnieje ogólne tabu nałożone na istotę ludzką, które zabrania jej, z wyjątkiem pewnych okoliczności, opowiadać w szczegółach o swoich doświadczeniach sennych. Określone tabu mogą zostać również nałożone na błagalnika. Jeśli tabu te zostaną naruszone, utraci on swoją moc; nie będzie mógł już liczyć na pomoc swoich „dziadków”.

Ta sama zasada obopólnych zobowiązań dotyczy innych sfer życia. Odżibueje są łowcami i zbieraczami żywności. Ponieważ uważają oni, że rozmaite gatunki zwierząt, od których zależą, znajdują się pod kontrolą „władców” czy też „właścicieli”, należących do kategorii osób innych niż ludzkie, myśliwy zawsze musi dbać o to, by traktować zwierzęta zabijane dla pożywienia lub futra we właściwy sposób. Konieczne może być na przykład wrzucenie ich kości do wody

⁷³ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *bimaadiziwin* (przyp. tłum.).

lub odprawienie rytuału w wypadku niedźwiedzi. Inaczej obrazi „władców” i grozi mu śmierć głodowa, bo żadne zwierzęta nie zostaną mu udostępnione. Okrucieństwo wobec zwierząt również jest przewinieniem, które sprowokuje taki sam odwet. Według jednej anegdoty pewien człowiek zachorował, ponieważ torturował bajecznego *windigo*, zanim go zabił⁷⁴. Dokonuje się moralnego rozróżnienia między takim postępowaniem, które wynika z podstawowych potrzeb zapewnienia środków do życia lub obrony przed napaścią, a niepotrzebnymi aktami okrucieństwa. Dorozumiane wartości moralne świadczą o spójności zasady obopólnych zobowiązań, która jest nieodzowna we wszystkich interakcjach z „osobami” w całym odżibuejskim świecie.

Przykładem jednej z naczelnych wartości kultury Odżibuejów jest wielki nacisk kładziony na dzielenie się z innymi tym, co się posiada. We wszystkich działaniach i relacjach interpersonalnych musi być zachowana równowaga, poczucie proporcji. Gromadzenie dóbr lub jakiegokolwiek przejawy chciwości traktowane są z dezaprobatą. Centralne znaczenie tej wartości moralnej w ich oglądzie świata ilustruje fakt, że osoby inne niż ludzkie dzielą się swoją mocą z istotami ludzkimi. Jest to tylko szczególnie przykładowy przykład zobowiązań odczuwanych przez ludzi wobec siebie nawzajem. Złowiona przez człowieka ryba czy mięso są rozdzielane między jego krewnych. Ludzcy dziadkowie dzielą się ze swoimi wnuczętami klasyfikacyjnymi mocą zdobytą w snach od osób innych niż ludzkie. Informator, od którego żona wzięła rankiem fajkę, poprosił mnie, kiedy razem pracowaliśmy, żebym pożyczył mu swoją. Kiedy pewnego razu u mojego przyjaciela, wodza Berensa, pojawiła się dolegliwość, nie umiał wyjaśnić jej przyczyny. Potem przypomniał sobie, że, kiedy puścił w obieg butelkę whisky, przeoczył jednego mężczyznę. Uważał, że ten człowiek obraził się i go zaczarował. Ponieważ nie było obiektywnych dowodów, że tak się stało, dowodzi to skrajnej wrażliwości jednostki na zasadę dzielenia się, opartą na poczuciu winy. Opowiedziano mi kiedyś o poście dojrzałości chłopca, który nie był zadowolony z początkowego „błogosławieństwa”. Zażądał snu o wszystkich liściach wszystkich drzew świata, tak aby absolutnie nic się przed nim nie ukryło. Uznane to zostało za chciwość i chociaż *pawágan*, który pojawił się w jego śnie, spełnił jego pragnienie, chłopiec usłyszał: „Gdy tylko liście zaczną opadać, zachorujesz, a kiedy wszystkie liście spadną na ziemię, będzie to koniec twojego życia”. I tak się stało⁷⁵. „Nadmierne poszczenie” jest równie chciwe jak gromadzenie dóbr. Narusza podstawowe wartości moralne i podlega karzącej sankcji. Również tutaj widoczna jest jedność odżibuejskiego oglądu świata.

⁷⁴ W Hallowellowskich materiałach terenowych dotyczących tej sprawy mowa jest o tym, że przypadek dotknął nie wzmiankowanego zabójcę *windigo*, tj. Płaskiego Kamienia (Nabagaabika) vel Arthura Leveque’a vel Dużego Noża (Gichi-mookomaana) z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, ale jego dziecko (przyp. tłum.).

⁷⁵ Radin wskazuje, że „na całym obszarze zamieszkałym przez leśne plemiona Kanady i Stanów Zjednoczonych nadmierne poszczenie pociąga za sobą śmierć” (Radin 1927: 177). Jones (1919: 307–311) opisuje dwa przypadki nadmiernego poszczenia. W jednym z nich kości chłopca znalazł później jego ojciec.

Całe pole psychologiczne, w którym żyją i działają Odzibueje, jest zunifikowane nie tylko za sprawą ich koncepcji natury i roli „osób” w ich wszechświecie, ale także dzięki usankcjonowanym wartościom moralnym, które kierują relacjami między „osobami”. To w tej sieci „relacji społecznych” jednostka dąży do *pīmādäz̄wīn*.

Podziękowania

Dziękujemy Stanford University Press za wyrażenie zgody na wykorzystanie w niniejszej pracy fragmentów artykułu autora, który ukazał się w *Person Perception and Interpersonal Behavior* pod red. R. Tagiuriego i L. Petrullo [(Hallowell 1958) – przyp. tłum.].

Tłum. Michał Żerkowski

Literatura

- Baraga, F. (1880). *A dictionary of the Otchipwe language, explained in English. Part II. Otchipwe – English*. Montreal: Beauchemin & Valois.
- Basilus, H. (1952). Neo-Humboldtian ethnolinguistics. *Word*, 8(2), 95–105.
- Bidney, D. (1953). *Theoretical anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Carroll, J.B. (1956). Introduction. W: B.L. Whorf, *Language, thought, and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf* (s. 1–34). Cambridge: MIT Press.
- Chamberlain, A.F. (1906). Cree and Ojibwa literary terms. *Journal of American Folklore*, 19(75), 346–347.
- Collingwood, R.G. (1945). *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cooper, J.M. (1933). The northern Algonquian Supreme Being. *Primitive Man*, 6(3/4), 41–111.
- Dorson, R.M. (1952). *Bloodstoppers and bearwalkers: Folk traditions of the Upper Peninsula*. Cambridge: Harvard University Press.
- Farrell, W. (1952). The devil himself. W: B. de Jésus-Marie (ed.), *Satan* (s. 3–18). New York: Sheed & Ward.
- Feuer, L.S. (1953). Sociological aspects of the relation between language and philosophy. *Philosophy of Science*, 20(2), 85–100.
- Fletcher, A.C. (1910). Wakonda. W: F.W. Hodge (ed.), *Handbook of American Indians north of Mexico*, part 2 (s. 897–898). Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Forde, D. (ed.). (1954). *African worlds: Studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*. London: Oxford University Press.
- Greenberg, J.H. (1954). Concerning inferences from linguistic to nonlinguistic data. W: H. Hoijer (ed.), *Language in culture: Proceedings of a conference on the interrelations of language and other aspects of culture* (s. 3–19). Memoirs of the American Anthropological Association, No. 79. Menasha: American Anthropological Association.
- Hallowell, A.I. (1926). Bear ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, 28(1), 1–175.
- Hallowell, A.I. (1934a). Culture and mental disorder. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 29(1), 1–9.

- Hallowell, A.I. (1934b). Some empirical aspects of Northern Saulteaux religion. *American Anthropologist*, 36(3), 389–404.
- Hallowell, A.I. (1936). Psychic stresses and culture patterns. *American Journal of Psychiatry*, 92(6), 1291–1310.
- Hallowell, A.I. (1939). Sin, sex and sickness in Saulteaux belief. *British Journal of Medical Psychology*, 18(2), 191–197.
- Hallowell, A.I. (1951). Cultural factors in the structuralization of perception. W: J.H. Rohrer, M. Sherif (eds.), *Social psychology at the crossroads* (s. 164–195). New York: Harper.
- Hallowell, A.I. (1955). *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallowell, A.I. (1958). Ojibwa metaphysics of being and the perception of persons. W: R. Tagiuri, L. Petrullo (eds.), *Person perception and interpersonal behavior* (s. 63–85). Stanford: Stanford University Press.
- Hewitt, J.N.B. (1902). Orenda and a definition of religion. *American Anthropologist*, 4(1), 33–46.
- Hoffman, W.J. (1891). *The Midē'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa*. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Hoijer, H. (ed.). (1954). *Language in culture: Proceedings of a conference on the interrelations of language and other aspects of culture*. Memoirs of the American Anthropological Association, No. 79. Menasha: American Anthropological Association.
- Jenness, D. (1935). *The Ojibwa Indians of Parry Island, their social and religious life*. Canada Department of Mines, National Museum of Canada, Bulletin No. 78, Anthropological Series, No. 17. Ottawa: J.O. Patenaude.
- Jésus-Marie, B. de (ed.). (1952). *Satan*. New York: Sheed & Ward.
- Jones, P. (1861). *History of the Ojebway Indians; with especial reference to their conversion to Christianity*. London: A.W. Bennett.
- Jones, W. (1905). The Algonkin Manitou. *Journal of American Folklore*, 18(70), 183–190.
- Jones, W. (1917). *Ojibwa texts*. Publications of the American Ethnological Society, Vol. 7, part 1. Leyden: E.J. Brill.
- Jones, W. (1919). *Ojibwa texts*. Publications of the American Ethnological Society, Vol. 7, part 2. New York: G.E. Stechert.
- Kelsen, H. (1943). *Society and nature: A sociological inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Krech, D., Crutchfield, R.S. (1948). *Theory and problems of social psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Lovejoy, A.O. (1948). *Essays in the history of ideas*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Lovejoy, A.O., Boas, G. (1935). *Primitivism and related ideas in antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Moeller, C. (1952). Introduction. W: B. de Jésus-Marie (ed.), *Satan* (s. xv–xxv). New York: Sheed & Ward.
- Pirie, N.W. (1937). The meaninglessness of the terms life and living. W: J. Needham, D.E. Green (eds.), *Perspectives in biochemistry: Thirty-one essays presented to Sir Frederick Gowland Hopkins by past and present members of his laboratory* (s. 11–22). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pirie, N.W. (1953). Ideas and assumptions about the origin of life. *Discovery: The Magazine of Scientific Progress*, 14(8), 238–242.
- Radin, P. (1914a). Religion of the North American Indians. *Journal of American Folklore*, 27(106), 335–373.

- Radin, P. (1914b). *Some aspects of puberty fasting among the Ojibwa*. Canada Department of Mines, Geological Survey, Museum Bulletin No. 2, Anthropological Series, No. 2. Ottawa: Government Printing Bureau.
- Radin, P. (1927). *Primitive man as philosopher*. New York: D. Appleton.
- Randall, J.H., Jr. (1944). Epilogue: The nature of naturalism. W: Y.H. Krikorian (ed.), *Naturalism and the human spirit* (s. 354–382). New York: Columbia University Press.
- Redfield, R. (1952). The primitive world view. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96(1), 30–36.
- Schoolcraft, H.R. (1834). *Narrative of an expedition through the upper Mississippi to Itasca Lake, the actual source of this river; embracing an exploratory trip through the St. Croix and Burntwood (or Broule) Rivers, in 1832*. New York: Harper.
- Skinner, A. (1915). The Menomini word "Häwätük". *Journal of American Folklore*, 28(109), 258–261.
- Swanton, J.R. (1910). Some practical aspects of the study of myths. *Journal of American Folklore*, 23(87), 1–7.
- Tanner, J. (1830). *A Narrative of the captivity and adventures of John Tanner, (U.S. interpreter at the Saut de Ste. Marie,) during thirty years residence among the Indians in the interior of North America*. New York: G. & C. & H. Carvill.
- Thompson, S. (1946). *The folktale*. New York: Dryden Press.
- van der Leeuw, G. (1938). *Religion in essence & manifestation: A study in phenomenology*. Przel. J.E. Turner. London: George Allen & Unwin.
- van der Leeuw, G. (1997). *Fenomenologia religii*. Przel. J. Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Warren, H.C. (1934). *Dictionary of psychology*. Boston: Houghton Mifflin.

SUMMARY

Ojibwa ontology, behavior, and world view

In this paper I have assembled evidence, chiefly from my own field work on a branch of the Northern Ojibwa, which supports the inference that in the metaphysics of being found among these Indians, the action of persons provides the major key to their world view. While in all cultures "persons" comprise one of the major classes of objects to which the self must become oriented, this category of being is by no means limited to *human* beings. (...) Although not formally abstracted and articulated philosophically, the nature of "persons" is the focal point of Ojibwa ontology and the key to the psychological unity and dynamics of their world outlook. This aspect of their metaphysics of being permeates the content of their cognitive processes: perceiving, remembering, imagining, conceiving, judging, and reasoning.

Keywords: Ojibwa, ontology, behavioral environment, world view, other-than-human persons

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

SARA SZWEDA 

Uniwersytet Gdański

Spotkanie dwóch światów. O różnicach kulturowych w percepcji rzeczywistości

Wstęp

Każdego dnia, jako ludzie, mierzymy się z postrzeganiem świata. Z percepcją, która na swój sposób daje nam poczucie, że obraz, dźwięk i inne odbierane przez nas bodźce tworzą rzeczywistość. Po krótkim zastanowieniu być może dojdziemy do wniosku, że rzeczywistość ta jest subiektywna. Przez każdego przetwarzana w indywidualny sposób. Takie uproszczenie nie daje nam jednak odpowiedzi na pytania dotyczące natury percepcji oraz tego, z jakiego powodu tak trudno jest nam zrozumieć innych, szczególnie kiedy na co dzień żyją w odmiennym od naszego środowisku. Aby rozwinąć ten temat, chciałabym przedstawić interakcjonistyczną teorię rozumowania zaproponowaną przez Hugo Merciera i Dana Sperbera (2017) w pracy *The Enigma of Reason*, a następnie odnieść do niej zdarzenie opisane przez antropologa prowadzącego badania terenowe w peruwiańskiej Amazonii.

Antropologia a badania percepcji

Problem kulturowych różnic w postrzeganiu obiektów, stanów i zjawisk otaczającego świata stanowi istotny temat w historii antropologii kulturowej (m.in. Haddon 1901; Hallowell 1955; Segall i in. 1966). Droga do zrozumienia lokalnych

perspektyw może być trudna dla badacza, który wychowany został w kulturze odmiennej od tej, którą stara się opisać i pojąć. Wynika to z faktu, iż każdy człowiek wykształca własne reprezentacje pojęć czy rzeczy składających się na postrzegany przez niego świat (Mercier, Sperber 2017: 80). To sprawia, że na poziomie percepcji, a więc nie na poziomie świadomej refleksji, indywidualnie odczytujemy sygnały ze świata (Seth 2017). Kulturowy wpływ na percepcję odbywa się na drodze organizacji, identyfikacji i interpretacji bodźców, które w naszej świadomości przejawiają się jako wspomniane wyżej mentalne reprezentacje (Schacter i in. 2014: 130). Przetwarzanie bodźców, a zatem kształtowanie się percepcji, również jest wysoce zależne od naszych oczekiwań (Seth 2017), do czego wróćę w dalszej części tekstu. Z tych względów środowisko, w którym spędziliśmy najwięcej czasu, w znacznym stopniu warunkuje naszą indywidualną interpretację rzeczywistości. Taki sposób myślenia o człowieku i kulturze ma interdyscyplinarny charakter, gdyż łączy w sobie wiedzę z zakresu antropologii kulturowej oraz psychologii poznawczej i ewolucyjnej.

W swoim artykule przeanalizuję różnice w interpretacji konkretnego zdarzenia, wynikłe z percepcji słuchowych dwóch osób wywodzących się z odmiennych środowisk. Pierwszą z tych osób jest antropolog kulturowy Fernando Santos-Granero, drugą mieszkaniec peruwiańskiej Amazonii imieniem Matar, pochodzący z etnolingwistycznej grupy Yanasha. Uznaję, że istnieją dwie podstawowe kwestie wpływające na różnice w percepcji tych osób. Pierwszą z nich jest stopień adaptacji do środowiska naturalnego Amazonii i występujących w nim bodźców dźwiękowych, drugą natomiast różnice w konceptualizacji świata – w wypadku Matara związane z perspektywą animistyczną. Mówiąc o tej ostatniej, mam na myśli sposób bycia w świecie opierający się na relacyjnej zależności między ludźmi a innymi bytami, które postrzegane są jako osoby obdarzone osobowością oraz intencjonalnością (Taylor 2020: 14–15).

Wprowadzenie do teorii

Według interakcjonistycznej teorii rozumowania rozum jest złożonym systemem, który wyewoluował u *homo sapiens* w celach społecznych. Teoria ta zakłada, że rozum powstał, ponieważ pozwalał jednostkom znajdować oraz oceniać uzasadnienia i argumenty, rozwiązując tym samym problemy dotyczące koordynacji i komunikacji w interakcjach z innymi ludźmi (Mercier, Sperber 2020: 259). Interakcjonistyczna teoria rozumowania neguje więc twierdzenie, iż rozum służy lepszemu wyciąganiu wniosków czy podejmowaniu decyzji przez człowieka. Decyzje bowiem są pośrednio efektem uprzedniego doświadczenia. Wynikają ze zbioru wcześniejszych działań, które przyczyniły się do wykształcenia schematów postępowania czy myślenia (Mercier, Sperber 2017: 113–117). Co ciekawe, ten sam mechanizm odpowiada za postrzeganie świata, tj. percepcję jednostki (Mercier, Sperber 2017: 83). Jest to mechanizm wnioskowania, który ciągle pracuje na wielu poziomach świadomości. Te nieustanne procesy są przez nas odbierane

jako nieświadome, intuicyjne lub refleksyjne wnioskowanie (czyli rozumowanie), nie są one jednak oddzielnie funkcjonującymi systemami. Działają modułowo, wpływając na siebie wzajemnie (Mercier, Sperber 2009: 149–150). Korzystając z nieuświadomionego zbioru doświadczeń, nieraz dochodzimy do konkluzji, nie będąc świadomymi procesu, który nas do nich doprowadził. Działanie mechanizmu wnioskowania opiera się zasadniczo na przetwarzaniu nowych informacji, które docierają do nas dzięki różnego rodzaju bodźcom, zdarzeniom czy rozmowom, przez pryzmat informacji, które już posiadamy. Rezultatem tego procesu są nowe konkluzje (Mercier, Sperber 2017: 52). To tłumaczy, dlaczego osoby pochodzące z różnych środowisk mogą mieć problem ze wzajemnym zrozumieniem swoich zachowań czy sposobów odbierania otaczającego świata.

Wedle przytaczanej teorii rozumowanie jest szczególnym typem wnioskowania. Umożliwia ono ludziom racjonalizację ich własnego postępowania lub analizę postępowania innych. Stąd uzasadnianie podejmowanych decyzji ma charakter społeczny. Służy ono budowaniu osobistej reputacji w oczach innych lub analizowaniu wypowiedzi rozmówcy (Mercier, Sperber 2020: 259).

We wszelkich procesach wnioskowania zachodzących u człowieka udział biorą reprezentacje. Stanowią one pewne wyobrażenia, uogólnienia danej sprawy, rzeczy czy pojęcia. W procesie wnioskowania zajmują znaczące miejsce. Kiedy zdobywamy nowe informacje, tworzymy ich reprezentacje z wykorzystaniem wcześniejszych danych. Zestaw posiadanych przez nas reprezentacji wpływa na sposób odbioru rzeczywistości (Mercier, Sperber 2017: 80). Każdy człowiek operuje innym zestawem reprezentacji, a więc tworzy indywidualny obraz zdarzeń. Okazuje się, że nawet postrzeganie zmysłowe u dwóch jednostek może się znacznie różnić w pewnych kontekstach.

Syreni śpiew

Aby omówić podany problem, posłużę się przykładem, który przedstawia różnice w postrzeganiu świata dwóch osób pochodzących z środowisk odmiennych kulturowo – antropologa oraz mieszkańca Amazonii imieniem Matar. Przykład pochodzi z artykułu *Sensual Vitalities: Noncorporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia* (Santos-Granero 2006).

Amazonista Fernando Santos-Granero we wstępie do swojej pracy, traktującej o postrzeganiu zmysłów przez wschodnioperuwiański lud Yaneshsa, przytoczył pewną intrygującą historię, która stała się jego udziałem podczas pierwszych badań terenowych w drugim miesiącu ich trwania.

Gdy siedział ze swoim towarzyszem – Matarem – nad rzeką, łowiąc ryby, usłyszał śpiewy dochodzące z przeciwległego brzegu. Wsłuchawszy się w nie, uznał, że z pewnością stanowią one wyjątkowy rodzaj świętych pieśni wykonywanych przez kobiety przy akompaniamencie fletni Pana. Ponieważ badacz miał problemy z orientacją przy meandrującej rzece, sądził, że na jej przeciwległym brzegu mieszka starszy brat Matara o imieniu Shecor. Słuchając muzyki, przypomniał

sobie, że jakiś czas wcześniej córka Shecora udała się na rytualne odosobnienie z powodu pierwszej menstruacji. Jej rodzice zaprosili badacza, aby uczestniczył w przyjęciu z okazji powrotu dziewczyny. Przyjęcie miało się odbyć podczas najbliższej pełni księżyca, antropolog był więc zdziwiony, że rodzice zdecydowali się zorganizować je wcześniej i nieco rozczarowany brakiem zaproszenia. Postanowił spytać Matara, czy wiedział o przyjęciu. Matar spojrzał zaskoczony i zapytał, o jakie przyjęcie chodzi. Badacz odpowiedział, że mowa o przyjęciu po drugiej stronie rzeki, z którego dochodzi muzyka. Matar odrzekł, że po drugiej stronie rzeki nikt nie mieszka, a on nie słyszy żadnej muzyki. Badacz uznał, iż Matar jedynie udaje, że nie słyszy muzyki, ponieważ nie chce sprawiać mu przykrości. Dalsze postępowanie Matara ujawniło jednak, że było inaczej. Ponaglał badacza, aby szybko uprzątnął swój sprzęt oraz przygotował się do natychmiastowego powrotu łodzi. Uciszał pytania antropologa i, nic nie mówiąc, popłynął w dół rzeki w stronę domu. Będąc już na miejscu, Matar odrzekł, że to, co usłyszał Santos-Granero to nie ludzkie głosy, a śpiew podwodnych bytów – syren, które ujawniając się samotnym rybakom, śpiewają im pieśni, aby ich uwieść, a następnie porwać do podwodnego świata.

Historia ta zainicjowała rozważania nad postrzeganiem zmysłów u Yanesha. W moim eseju jednak przykład ten umożliwia zestawienie różnych procesów wnioskowania, jakie zaszły u obu mężczyzn.

Pierwszym bodźcem, jaki odebrał badacz, był śpiew. Śpiew stał się jedynym pewnikiem, od którego rozpoczął on swoje rozważania. Być może w jego wnioskowaniu zaszedł specyficzny rodzaj błędu, który nazywany jest „błędem potwierdzenia”. Wedle interakcjonistycznej teorii rozumowania każdy z nas ma tendencję do szukania potwierdzeń dla własnych przekonań. W dodatku pierwsze przekonanie, jakie pojawia się w naszych myślach, często staje się kontekstem do analizy dalszych wydarzeń. Z tego powodu więcej czasu poświęcamy na upewnienie się co do słuszności pierwszego rozwiązania, jakie przychodzi nam na myśl w danej sytuacji, niż na znalezienie innego rozwiązania (Mercier, Sperber 2017: 211–214). Badacz zaczął tworzyć interpretację usłyszanych dźwięków. Próbując rozpoznać śpiew, przypisał go do kategorii, która była mu już znana – uznał go za rytualny śpiew kobiet, o którym zapewne dowiedział się podczas swoich dwumiesięcznych badań. Wykorzystując więc wcześniejszą wiedzę na temat rytuałów, stworzył reprezentację usłyszanych dźwięków, a następnie snuł dalsze rozważania na ich temat. Badacz, w przeciwieństwie do Matara, nie był pewny, czy po drugiej stronie rzeki stoją domy. Świadomie jednak, percypując ludzkie śpiewy, uznał, że dochodzą one z domu Shecora, który – jak mu się wydawało – stał po przeciwległej stronie rzeki. Być może ta racjonalizacja pojawiła się u badacza jako wynik nieuświadomionego wnioskowania, jako najbardziej prawdopodobne wytłumaczenie usłyszanych dźwięków. W końcu wiedział, że brat Matara planuje przyjęcie, a ta informacja mogła zaważyć na wizji odbieranego przezeń świata. Rozczarowanie spowodowane brakiem zaproszenia na wydarzenie dało z kolei informację wejściową do wytłumaczenia, dlatego Matar udaje, że nie słyszy śpiewu.

Dopiero gdy badacz spytał Matara o przyjęcie, nastąpiła wymiana zdań uwiadcniająca różnicę w ich postrzeganiu świata. Na potrzeby tej analizy uznaję, że Matar faktycznie nie słyszał śpiewu. Santos-Granero w swojej relacji uznał na podstawie zachowań mężczyzny, że jest on prawdziwie przestraszony. Stało się to dzięki zdolności do metakognicji (Mercier, Sperber 2017: 136), która w tym wypadku umożliwiła antropologowi stworzenie intuicji na temat samopoczucia swojego rozmówcy.

Po powrocie do domu Matar opowiedział badaczowi o niebezpieczeństwie, w którym, jak twierdził, mógł się on znaleźć. Kontekst kulturowy, jakim jest kosmologia ludu Yanéssha, w wyraźny sposób dał Matarowi odpowiedź na pytanie, dlaczego tylko badacz usłyszał śpiew syren. Spróbuję odtworzyć przebieg jego wnioskowania. Pierwszym bodźcem, jaki pobudził go do działania, była informacja, że jego towarzysz słyszy śpiew, którego on sam nie usłyszał. Jako że znał historię podwodnych bytów stanowiących niebezpieczeństwo dla łowiących ryby, właśnie ona posłużyła mu za informację wejściową do przeprowadzenia procesu wnioskowania na temat zdarzenia. Z jej użyciem stworzył reprezentację niebezpieczeństwa pod postacią syren, która wywołała uczucie strachu i w efekcie dała impuls do działania.

Percepcja zmysłowa

Co sprawiło, że Fernando Santos-Granero usłyszał śpiew kobiet? Na podstawie samego opisu badacza trudno jest mówić o tym, jak dokładnie wyglądał jego proces wnioskowania. Można spróbować odnieść się jednak do sposobu działania ludzkiej percepcji i rozważyć, czy nie był to błąd w jego postrzeganiu świata. Zniekształcony odbiór bodźców nie jest czymś zaskakującym. Tak jak w percepcji wzrokowej zdarzają się przywidzenia czy iluzje optyczne, błąd mógł również zaistnieć w odbiorze dźwięków. Mechanizm wnioskowania, który leży u podstaw zmysłowego odbierania świata, działa szybko, narażając na błędy (Mercier, Sperber 2017: 59). Podczas procesów nieświadomego budowania obrazu rzeczywistości badacz uległ iluzji, że usłyszał dźwięk śpiewu. Jak podaje Anil Seth (2017), percepcja odbywa się za pomocą dwóch czynników, które wpływają na interpretację rzeczywistości. Pierwszym z nich są docierające za pomocą zmysłów bodźce, drugim natomiast nasze oczekiwania co do bodźców. Oznacza to, że percepcja ma naturę predyktywną – podlega procesom wnioskowania opartym na mechanizmach przewidywania. Oczekiwania kształtują więc to, w jaki sposób postrzegana jest rzeczywistość, a bodźce nie są jedynym elementem powodującym wrażenia zmysłowe. Stąd dźwięki dochodzące do obu mężczyzn mogły zostać tak różnie odebrane. Reprezentacje źródeł (tych samych) dźwięków pozwoliły każdemu z nich dojść do rozbudowanych wniosków. Wnioski zostały jednak sformułowane na podstawie innego zestawu doświadczeń budujących ich wizję świata. Zestawienie ich wizji mogło odbyć się jedynie dzięki rozmowie. Wymiana zdań umożliwiła im stworzenie reprezentacji reprezentacji drugiej

osoby (metareprezentacji) – czyli wyobrażenia o tym, jak myśli i co słyszy ten drugi (Mercier, Sperber 2017: 94).

Podsumowanie

Zarówno postrzeganie świata, jak i to, w jaki sposób o nim orzekamy, wydarza się dzięki ciągle pracującym mechanizmom wnioskowania. Podstawą tych procesów jest tworzenie nowych konkluzji z wykorzystaniem informacji już posiadanych. Dla każdego człowieka zestaw tych informacji jest inny i wynika ze zróżnicowanych doświadczeń oraz przekazów kulturowych. To powoduje, że łatwiej jest nam zrozumieć kogoś, kto żyje w znanym przez nas środowisku.

Badania wśród Yanasha wykazały, że inaczej hierarchizują oni zmysły niż ludzie wywodzący się z kultur piśmiennych. Zmysł słuchu ma dla nich wyjątkowe znaczenie. Z jego pomocą zdobywają nowe informacje, uczą się tekstów pieśni oraz uzyskują wiedzę duchową dzięki objawieniom akustycznym istot duchowych (Santos-Granero 2006: 62). Z tego powodu być może słuch Yanasha jest lepiej przystosowany do środowiska, z którego się wywodzą, niż słuch antropologa pochodzącego z innego obszaru. Środowisko więc (kulturę uznaje za jego element) wpływa na hierarchizację zmysłów, a zatem i percepcję, która z wykorzystaniem owych zmysłów zachodzi.

Yanasha rozróżniają swoje zmysły na cielesne oraz witalne. Uznają, że kontakt z bytami niematerialnymi zachodzi poprzez zmysły witalne (Santos-Granero 2006: 64). Antropolog nie mógł świadomie usłyszeć syren za pomocą tego rodzaju zmysłów, ponieważ nie znał wówczas znaczenia tego pojęcia – nie wykształcił reprezentacji zmysłów witalnych.

Czy Fernando Santos-Granero mógłby usłyszeć śpiew syren? Myślę, że tak, lecz jedynie wtedy, gdy na podstawie powtarzalnych doświadczeń uznałby tę reprezentację dźwięków za słuszną. Oznacza to, że antropolog w terenie może wycwiczyć i przystosować swoje możliwości poznawcze, spędzając czas z interesującymi go badawczo ludźmi, gdyż dzięki temu być może powieli praktykowane przez nich ścieżki wnioskowania.

Literatura

- Haddon, A.C. (ed.). (1901). *Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits. Vol. II. Physiology and psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallowell, A.I. (1955). *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mercier, H., Sperber, D. (2009). Intuitive and reflective inferences. W: J.St.B.T. Evans, K. Frankish (eds.), *In two minds: Dual processes and beyond* (s. 149-170). Oxford: Oxford University Press.
- Mercier, H., Sperber, D. (2017). *The enigma of reason*. Cambridge: Harvard University Press.

- Mercier H., Sperber D. (2020). Bounded reason in a social world. W: R. Viale (ed.), *Routledge handbook of bounded rationality* (s. 257–267). London: Routledge.
- Santos-Granero, F. (2006). Sensual vitalities: Noncorporeal modes of sensing and knowing in Native Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4(1/2), 57–80.
- Segall, M.H., Campbell, D.T., Herskovits, M.J. (1966). *The influence of culture on visual perception*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Schacter, D.L., Gilbert, D.T., Wegner, D.M., Nock, M.K. (2014). *Psychology*, ed. 3. New York: Worth.
- Seth, A. (2017, 1 lutego). *The neuroscience of consciousness – with Anil Seth* [wideo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xRel1JKOEbI> [dostęp: 2.02.2021].
- Taylor A.C. (2020). Seeing, speaking and acting in Amazonian worlds. New takes on animism and perspectivism. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 6, 13–19.

SUMMARY

An encounter of two worlds: On cultural differences in the perception of reality

In this essay, I present and analyze differences in the perception of the world by two people who are representatives of two different cultures and societies. The first one is the anthropologist Fernando Santos-Granero and the second is a man from the Amazonian Yaneshá group named Matar. Focusing on the description of a specific event that happened during the ethnographic fieldwork, I deal with the differences in its interpretation. Referring to the interactionist theory of reasoning proposed by Dan Sperber and Hugo Mercier and on Anil Seth's research on perception, I assume that these differences are the result of each person's individually shaped perceptions and ways of reasoning. In this paper I seek to explain how perception and reasoning influence the formation of representations that arise in the human mind in relation to cultural as well as environmental phenomena.

Keywords: cognitive anthropology, theory of reasoning, Peruvian Amazon, auditory perception, anthropology of the senses

JAN FRYDRYCH 

Uniwersytet Warszawski

„Wojna idzie”. Autoetnograficzne studium praktyk proksemicznych w czasach zarazy¹

Zmysł przestrzeni człowieka jest ściśle związany z poczuciem własnego ja, które stanowi wynik osobistych relacji z otoczeniem (Hall 1976: 97).

¹ Niniejszy tekst jest próbą autoetnograficznego zapisu obserwacji praktyk proksemicznych w czasie pandemii. Obserwacje prowadzone były w Warszawie w okresie od wprowadzenia pierwszych ograniczeń (10–12 marca 2020 – odwołanie imprez masowych i zamknięcie szkół (Dz. U. z 2020 r. poz. 410; Informacja Głównego Inspektora Sanitarnego w sprawie imprez masowych 2020) do końca kwietnia 2020. Fragmenty zapisane kursywą to notatki terenowe i autoetnograficzne. W tym okresie wprowadzono jeszcze kilka istotnych dla niniejszego tekstu rozporządzeń: 14 marca – stan zagrożenia epidemicznego (Dz. U. z 2020 r. poz. 433), 20 marca – stan epidemii (Dz. U. z 2020 r. poz. 491), 16 kwietnia – nakaz zasłaniania ust i nosa (Dz. U. z 2020 r. poz. 673), 20 kwietnia – pierwsze złagodzenie obostrzeń funkcjonowania sklepów (Dz. U. z 2020 r. poz. 697). Należy zaznaczyć, że daty wprowadzania rozporządzeń nie we wszystkich przypadkach są równoznaczne z datami pojawienia się ich odbicia w praktykach społecznych. Zalecenie dystansu społecznego (w tym zachowywania określonej odległości między ciałami, które jest głównym tematem niniejszego tekstu) ogłoszone zostało 20 marca (Informacja Głównego Inspektora Sanitarnego w związku z potencjalnym ryzykiem zakażenia koronawirusem 2020), nakaz wprowadzony został oficjalnie dopiero 24 marca (Dz. U. z 2020 r. poz. 522). Mimo to praktyki dystansowania się obserwować można było wcześniej – już z wprowadzeniem pierwszych dużych ograniczeń 10 i 12 marca. Prawdopodobnie wynikało to z rozpowszechniania w mediach informacji o dystansie społecznym jako metodzie zapobiegania zarażeniu. O stosowaniu się Polaków do zaleceń w czasie pandemii koronawirusa można przeczytać w raporcie zespołu Political Cognition Lab (IP PAN) (Molenda i in. 2020).

Przestrzeń

W drugiej połowie marca 2020 r. moje ciało zwiększyło się i napeęczało. Wcześniej, przywykłe do stłoczenia w autobusach, metrze i sklepach, teraz wielkie i niezgrabne nie pasuje już do dobrze znanych mu przestrzeni. W niektóre przestało w ogóle się mieścić, innych musi uczyć się na nowo. Sama przestrzeń też się zmienia, jest dostosowywana do nowych ciał.

Zmiany te pozwala zbadać proksemika – nauka zajmująca się sposobami posługiwania się przestrzenią postrzeganą jak wytwór kultury (Hall 1976: 23). Jej twórcą jest Edward T. Hall, a swoją koncepcję opisał w książce *Ukryty wymiar*. Tytułowy ukryty wymiar to przestrzeń – odległości, którymi posługujemy się w relacjach społecznych. Dystanse², jakie utrzymujemy między sobą, choć ściśle przestrzegane, nie są skodyfikowane: zwykle nie uświadamiamy sobie, że się nimi posługujemy. Na podstawie swoich obserwacji Hall wyróżnił cztery dystanse wyczerpujące większość sytuacji społecznych – dystans intymny (0–45 cm, utrzymujemy go z najbliższymi), dystans personalny (45–120 cm, podstawowa odległość oddzielająca nas od innych ciał, wykorzystywana przez osoby znające się), dystans społeczny (120–360 cm, posługujemy się nim w oficjalnych sytuacjach) i dystans publiczny (od 360 cm, nie zakłada kontaktu) (Hall 1976: 152–174).

16.03.2020. „Przy odległości 3,6 metra czujny osobnik może w razie zagrożenia zrobić unik lub przejść do defensywy. W dystansie tym mieści się nawet pewna szczątkowa, podświadoma forma reakcji ucieczki” (Hall 1976: 169). Co się stanie, gdy dystans ten zostanie przekroczony? Nowych pandemicznych granic naszych ciał musiałem się nauczyć. Nie od początku rozumiałem, jak bardzo są ucieleśnione, a wtargnięcie w cudzą przestrzeń odebrane może zostać jako bezpośrednie naruszenie nietykalności fizycznej. Miałem okazję przekonać się o tym jednego z pierwszych dni lockdownu. Nieoczekiwane spotkanie starszej pani przy osiedlowym śmietniku zakończyło się dla mnie bardzo nieprzyjemnie. Moje otarcie się o jej bańkę przestrzenną (wtedy jeszcze mówiło się o 1 metrze odstęp) spowodowało bardzo gwałtowną reakcję i sprowokowało ją do ucieczki.

Teren

Za teren moich obserwacji obrałem nie-miejsca. Według Marca Augé nie-miejsca – ulice, supermarkety, komunikacja miejska, samoloty – to przestrzenie, w których stajemy się jednorodni i samotni. Jesteśmy w nich tylko klientami, podróżnymi, przechodniami, bo służą one sprawnej realizacji konkretnych funkcji – transportu, tranzytu, handlu i wypoczynku (Augé 2011: 65). Nie-miejsca, w przeciwieństwie do miejsc, nie dostarczają nam kulturowo-historycznych odniesień,

² Słowa „dystans” używał będę w jego dwóch znaczeniach – jako fizycznej odległości między obiektami oraz jako określenie dalszej relacji między ludźmi (lub jej braku).

dzięki którym możemy się definiować. W nie-miejscach „wchodzimy w interakcje wyłącznie z tekstami” mającymi ułatwić nam czy dookreślić zasady korzystania z nie-miejsca (Augé 2011: 65, 69–70).

Za pandemicznymi zmianami w przestrzeni nieformalnej (tak Hall określa całość sfery doznań przestrzennych, jakie wiążą się z dystansami utrzymywanymi między ludźmi) poszły próby dostosowania przestrzeni pół-trwałej w nie-miejscach³. Przestrzeń trwała to budowle, topografia miasta, układ pomieszczeń w domu, wszystko, co organizuje w sposób „względnie niezmienny” naszą terytorialność. Przestrzeń pół-trwała podlega możliwości szybkiej rekonfiguracji – jak układ mebli w pokoju albo krzesel przy stole (Hall 1976: 139–153).

Kasy w sklepach najpierw prowizorycznie odgradzane od kupującego np. folią śniadaniową owiniętą wokół stanowiska sprzedawczynie (do stanowiska trzeba wchodzić, kucając). Później już bardziej profesjonalnie dużą płytą z pleksi tylko od strony klienta. W dużych supermarketach pojawiają się długie skomplikowane labirynty z barierok oraz strzałki na podłodze mające pomóc je pokonać. W ten sposób nie-miejsca stały się jeszcze bardziej nie-miejscami – cechy determinujące nie-miejscowość wyostrzyły się. Pojawiły się nowe teksty „instrukcje obsługi” nie-miejsc. Dowiedzieć możemy się, ile osób naraz może korzystać z nie-miejsc, jaki dystans powinny utrzymywać oraz jakich środków higieny należy używać, by ograniczyć możliwość zarażenia się wirusem. Nie-miejsca „mierzymy w jednostkach czasu” (Augé 2011: 71). Teraz staje się to szczególnie wyraźne – „W związku z zagrożeniem epidemiologicznym prosimy o dokonywanie szybkich i zwartych zakupów” – mówią do nas teksty-instrukcje sklepów. Podporządkowując się zasadom nie-miejsc, czasem potrzeba symbolicznego kontraktu – może być nim bilet lub nawet wózek na zakupy (Augé 2011: 69). Osiedlowy sklep mówi mi: „Do sklepu wchodzimy tylko ze sklepowym wózkiem lub koszykiem”. Wejście bez wózka to narażenie się na surowy głos pracowników sklepu. Jest to metoda na ograniczenie liczby klientów sklepu – wózków i koszyków jest w sumie osiem.

W nie-miejscach obowiązuje również niepisany, ale ściśle określony kodeks zachowań proksemicznych. Według Halla w sytuacji, która nie zakłada wzajemnego zaangażowania jednostek, mamy do czynienia z dystansem publicznym lub fazą dalszą dystansu społecznego (od 210 cm do 360 cm): „bywa on wykorzystywany przez ludzi po to, by oddzielić się i odosobnić od innych” (Hall 1976: 166). W praktyce w nie-miejskach zatłoczonych miast rzadko kiedy możliwe jest utrzymanie takiej odległości od innych. Gdy odległość nie jest możliwa do utrzymania, stosuje się pewne techniki „defensywne”. Staramy się uniknąć dotykania innych ciał. „Oczy są utkwione nieruchomo w nieokreślonej przestrzeni i nie wolno, chyba tylko przelotnie, zatrzymać ich na kimkolwiek” (Hall 1976: 160–161). W środkach transportu uwagę możemy też skupić na oglądaniu widoków, telefonie czy lekturze (por. Chymkowski 2010). Te praktyki pozwalają nam utrzymać

³ Przestrzeń pół-trwała i trwała oraz nieformalna to trzy płaszczyzny/przejawy kulturowego aspektu proksemiki (proksemika ma także wymiar historyczny oraz uwarunkowania biologiczne) (Hall 1976: 139–153).

poczucie zdystansowania. Chociaż sama odległość między ciałami często jest niewielka (charakterystyczna raczej dla dystansu intymnego), to sposób kierowania uwagi pozostaje dopasowany do zasad dystansu publicznego.

Przestrzeń – obserwacja – metodologia

Obserwacja uczestnicząca praktyk proksemicznych w nie-miejscach prowadzi do wyłamań się z obowiązujących norm. Dochodzi tu do ciekawego paradoksu. Jako bywalec nie-miejsc dostosowuję się do przyjętych zasad proksemicznych, jednak chcąc obserwować, muszę się z tych norm wyłamać. By nie czuć się jak podglądacz, wmawiam sobie, że przyjmuję postawę częściej spotykaną w krajach zachodnich – dozwolone jest wymienianie spojrzeń i uśmiechów, a nawet rozmowa z nieznaną osobą spotkaną w nie-miejscu. Pozwala mi to swobodnie obserwować zachowania proksemiczne oraz sprawdzać, co dzieje się, gdy sam łamię w ten sposób niepisane zasady postępowaniem się przestrzenią i regułami kierowania percepcji. Obserwuję, nawiązuję kontakt wzrokowy i uśmiecham się do osób, które mijam w nie-miejscach. W zdecydowanej większości przypadków moje zachowanie nie jest zauważane albo jest ignorowane. Co jakiś czas ktoś odwzajemni mój uśmiech. Jednak najciekawsze konsekwencje zaburzenia praktyk proksemicznych to te pozwalające zobaczyć ich funkcje. Najczęstszą z tych konsekwencji jest sytuacja, w której nieznaną mi osobą wita się ze mną (spojrzenie i uśmiech w dystansie publicznym zarezerwowane są dla osób, które się znają). Co jakiś czas w kawiarniach w centrum miasta jestem brany za obcokrajowca. Może osoby pracujące z turystami potrafią rozpoznać niepolskie modele proksemiczne? Moje zachowanie automatycznie wyzwała również kontakty z mieszkańcami nie-miejsc – bezdomnymi. Żyjący poza czasem i przestrzenią sami łamią zasady dystansu publicznego. Może dlatego, że zamieszkując tę przestrzeń, przestaje być ona dla nich nie-miejscem. Dlatego nie obowiązują ich zasady dystansu publicznego. Raczej w tym przypadku mówić można o dystansie społecznym albo indywidualnym – pozwala on na nawiązywanie relacji. W takim kontekście moje spojrzenie i uśmiech staje się zachętą do interakcji. W dużej części nie są to interakcje, jak mogłoby się wydawać, skupione na prośbie o pomoc. Prawie tak samo często trafiam na osoby, które po prostu chcą porozmawiać. Często asekuracyjnie łamię moją postawę i nie wymieniam spojrzenia z bezdomnym.

Odwołując się do etnometodologii, taka postawa badawcza pozwala mi „zaobserwować” i „zrelacjonować” codzienne zachowania proksemiczne w kontekście społecznym. Moja postawa zwykle nie jest zauważana, prawdopodobnie dlatego, że założeniem *a priori* wspólnoty kulturowej – „zbioru społecznie usankcjonowanych podstaw wniosku i działania” jest ich znajomość i stosowanie się do nich przez jej uczestników (Garfinkel 2007: 1–22, 99, 100). Innymi słowy, przebywając w nie-miejscach, automatycznie zakładamy, że inni znają i stosują się do kodeksu proksemicznego nie-miejsc. Co więcej, stosowanie się do niego nie sprzyja obserwacji – łatwo nie zauważyć, że ktoś go nie przestrzega, a nawet jeśli się to zauważy, to nie powinno się z tym afiszować. Sytuacje, w których obcy witają się ze mną, mogą być przykładem racjonalizowania mojego

zachowania – jeśli się uśmiecham i nawiązuję kontakt wzrokowy (osoba zakłada, że znam i przestrzegam wzoru proksemicznego wspólnoty kulturowej), znaczy, że musimy się znać (Garfinkel 2007: 99–117).

Ciało

Proksemika to nie tylko odległości, to również, a może przede wszystkim, złożony świat zmysłów i sposobów posługiwania się ciałem wynikających z danego dystansu. Jak pisze Hall: „obecność wrażenia ciepła ciała drugiej osoby wyznacza granicę pomiędzy przestrzenią intymną a nieintymną. Zapach świeżo umytych włosów i zamazywanie się rysów kogoś widzianego z bliska tworzą wspólnie z odczuciem ciepła atmosferę intymności” (Hall 1976: 157). Posługując się przestrzenią, wykorzystujemy całą gamę sprzężonych wrażeń zmysłowych. To za ich pośrednictwem doświadczamy dystansu i definiujemy sytuację, w której się znaleźliśmy. Im bliższa nam osoba, tym więcej „wejść sensorycznych” angażujemy w relację z nią. W każdym z dystansów występuje inna hierarchia zmysłów – węch, termorecepcja i dotyk wiodą prym, gdy jesteśmy blisko siebie, bodźce dźwiękowe i wzrokowe, gdy daleko. W zależności od dystansu używamy też ich inaczej (Hall 1976: 152–174).

25.03.2020. Szybko zaczynam ucieleśniać nowe zasady poruszania się w nie-miejscach. Przewartościowana zostaje hierarchia zmysłów. Powonienie staje się źródłem ostatecznego ostrzeżenia – jeśli czuję czyjś zapach, znaczy, że jesteśmy za blisko siebie. Jeśli czuję zapach cudzego oddechu, znaczy, że właśnie narażam się na potencjalne zarażenie – śmierć. Odczuwam to bardzo dotkliwie raz, gdy z powodu mojej postawy badawczej podchodzi do mnie bezdomny. Nie przestrzega dystansu dwóch metrów. Na początku nie przejmuję się tym i sam staram utrzymać odległość, ale niebezpieczeństwo wynikające z tej sytuacji staje się dla mnie namacalnie jasne, dopiero gdy wyczuwam jego oddech. Staram się nie dać tego po sobie poznać, ale wrażenie jest bardzo silne. Według Halla utrata zdolności komunikacji zapachami przyczyniła się do tego, że jesteśmy w stanie żyć w dużym przegęszczeniu (Hall 1976: 67).

Ciało – perspektywa – metoda

By uchwycić możliwie najszersze spektrum posługiwania się przestrzenią, konieczna jest odpowiednia perspektywa badawcza, pozwalająca pochylić się nad najbardziej subtelnymi aspektami proksemiki⁴. Zanurzyć się w świat zmysłów i doświadczeń na co dzień przezroczyстых, niezauważalnych, ale determinujących kodeks zachowań proksemicznych. Takie możliwości daje autoetnografia.

⁴ Proksemika rozumiana jako głęboko ucieleśniony sposób posługiwania się przestrzenią i funkcjonowania w niej. Zbiór cielesnych praktyk formułujących nasze relacje w przestrzeni.

Wysuwa ona na główny plan osobiste doświadczenie badacza (Kacperczyk 2014). Koncentrując się na własnych przeżyciach, omijamy problem dystansu między badanym a badaczem, likwidując niedostępność i nieprzekładalność cielesnego doświadczenia oraz bariery komunikacyjne (Byczkowska-Owczarek 2014: 187). Pozostaje jeszcze jedna przepaść – między badaczem a odbiorcą badań. Tu autoetnografia (w szczególności ewokatywna) pozwala wyjść ze sztywnych ram tekstów naukowych, dając większą swobodę i możliwości w próbach tekstualizacji doświadczenia – możliwe są bardziej obrazowe, literackie, a nawet eksperymentalne formy (Kacperczyk 2014). Autoetnografia w ten sposób staje się idealnym narzędziem do opisu doświadczeń związanych z ucieleśnieniem – cielesnym punktem wyjścia naszych doświadczeń.

Ciało według Maurice'a Merleau-Ponty'ego jest wehikulem naszej percepcji i jej horyzontem (Merleau-Ponty 2001: 109–121). Biorąc własne ciało za teren, automatycznie dokonujemy zwrotu ku autoetnografii (Csordas 1993: 145, 147). Hall w *Ukrytym wymiarze* przytacza opisy swoich doświadczeń nie tylko jako ilustracje do teorii, ale może przede wszystkim jako źródło spostrzeżeń prowadzące do wyprowadzania owych teorii.

Posługując się samym sobą jako czynnikiem kontrolującym i rejestrując zmienność form na wejściu sensorycznym, można wykryć główne punkty postrzegania odległości. W ten sposób da się ostatecznie wyznaczyć kolejne, odrębne elementy tworzące strefę intymną, indywidualną, społeczną i publiczną (Hall 1976: 157).

Jest to zarówno siłą, jak i słabością tej publikacji. Siłą, ponieważ Hall mimowolnie pokazuje w ten sposób nieprzekraczalne zakorzenienie proksemiki i jej badania w naszym osobistym doświadczaniu ucieleśnionego świata. Słabością, gdyż bez odpowiednich narzędzi osobiste doświadczenia mogą stać się jedynie dowodami anegdotycznymi służącymi do wyciągania zbyt ogólnych wniosków i powielania stereotypów, na co zwrócono uwagę w przedmowie do polskiego wydania *Ukrytego wymiaru* (Hall 1976: 14–15). Prowadząc własne obserwacje, często trudno było mi nie zgodzić się z Hallem i samemu nie tworzyć podobnych generalizacji. Dziś za trywialność można przyjąć stwierdzenie, że zasady posługiwania się ciałem i kierowaniem percepcji zależne są od kultury (Csordas 1993: 140). Z tym twierdzeniem wiąże się już dość długa tradycja myśli, poczynając od Marcela Maussa i jego eseju o sposobach posługiwania się ciałem (Mauss 1973: 533–562). W kontekście proksemiki dobitnie pokazały to niedawne badania Agnieszki i Piotra Sorokowskich na dużej próbie prawie 9000 uczestników z 42 krajów (Sorokowska i in. 2017). Potwierdziły one podstawowe założenie Halla – preferencje dotyczące dystansu osobniczego są inne w różnych kulturach. Natomiast klasyfikacja geograficzna wprowadzona przez Halla, zgodnie z którą Ameryka Łacińska, Europa Południowa i kraje arabskie to obszary, gdzie akceptuje się bliskie dystanse, Ameryka Północna, Europa Północna i Azja to obszary, na których preferuje się dystanse dalsze – nie daje się dalej utrzymać w takiej samej formie (Sorokowska i in. 2017: 580–581). Badania Sorokowskich pokazały,

że kulturowe zróżnicowanie preferencji proksemicznych to złożone zjawisko, wymykające się prostym interpretacjom. Czynniki, które je determinują, nie zostały jeszcze w pełni poznane. Wiemy na razie, że są wśród nich zależności środowiskowe, jak temperatura (im wyższa średnia roczna temperatura w danym kraju, tym krótszy deklarowany dystans), oraz demograficzne, jak płeć i wiek – badanie pokazało, że kobiety wolą większy dystans, to samo dotyczy wieku badanych – im respondenci starsi, tym deklarowana większa odległość (Sorokowska i in. 2017: 585–589).

Ciało-przestrzeń

14.03.2020. „Miejsca w przestrzeni nie są określane jako obiektywne położenia w stosunku do obiektywnego położenia naszego ciała, lecz opisują wokół nas zmienny zasięg naszych intencji lub gestów” (Merleau-Ponty 2001: 163). Szczególnie wyraźnie czuję to w małym sklepie osiedlowym. Najpierw przy regale z pieczywem – nie mogę się zdecydować, co wybrać, ale muszę się pośpieszyć, bo zaczynam odczuwać charakterystyczny już dyskomfort. Kątem oka widzę, że do regału zbliżyć chce się inne ciało. Nasze bańki przestrzenne zderzają się i uginają pod wpływem jego ruchu. Ale siła wzajemnego odpychania jest za duża. Ciało nie może podejść bliżej. Tkwi, napierając na mnie 3 metry dalej. Nie wytrzymuję dyskomfortu, wybieram cokolwiek i szybko odchodzę, rozprężając ściśniętą między nami przestrzeń. Nie mierzę tej odległości, nie myślę o niej. Czuję ją. Poruszanie się w sklepie wymaga przewidywania ruchów innych klientów. Zmiazdzenie w wąskiej alejce sklepowej między bańkami dwóch ciał nie jest przyjemne. Tak samo jak zapędzenie w ślepej uliczce. Nie ma ucieczki, jestem zdany na siłę napięcia powierzchniowego mojej bańki i na to, że obce ciało również je wyczuje. Dlatego obserwuję inne ciała. Staram się przewidzieć, gdzie zaprowadzi je instynkt robienia zapasów i głód. I planuję swój ruch. Panuje cisza i jest spokojniej. Nikt się na siebie nie patrzy. Tylko kasjer jakby czekał na mój wzrok i uśmiech. Gdy podchodzę do kasy mówi:

– Wojna idzie.

Odbieram to jako żart, metaforę sytuacji, w której się znajdujemy, i w tym tonie kontynuuję rozmowę, pakując zakupy. Ale on nie żartuje.

– Takie rzeczy nigdy nie dzieją się bez przyczyny. Idzie wojna – odpowiada poważnym głosem.

Pierwszą proksemiczną zmianą spowodowaną pandemią było wprowadzenie zalecenia dystansu społecznego – egzekwowanie Hallowskiej dalszej fazy dystansu społecznego lub dystansu publicznego w nie-miejscach. Najbardziej interesujące wydały mi się wiążące z tym zmiany w praktyce kierowania spojrzenia. Krzyżowanie się spojrzeń, chociaż i tak rzadkie w nie-miejscach, teraz prawie nie występowało. Jakby unikanie spoglądania na mijane osoby miało uchronić przed zbliżeniem się do niej. Wydaje się, że to właśnie spojrzenie – trajektoria uważności – jest czynnikiem determinującym relacje względem uczestników nie-miejsc. Staje się w ten sposób *differentia specifica* dystansu publicznego (*sine*

qua non utrzymania dystansu w sytuacji, w której fizycznie nie da się tego zrobić). Tym samym, gdy dochodzi do zaostrzenia respektowania określonej odległości między ciałami w nie-miejscach, również ta praktyka musi ulec zaostrzeniu.

Rozszerzenia – ograniczenia

18.04.2020. Trzeci dzień od wprowadzenia obowiązku noszenia maseczek. Znowu wszystko się zmienia. Odległości w supermarkecie wracają prawie do tych sprzed zarazy. Znaczniki dwumetrowych odstępów przed kasami przestają być przestrzegane. Ludzie dalek się na siebie nie patrzą. Tym razem nie ma po co. Maseczki skutecznie ukrywają część naszej mimiki, dopełniając naszą anonimowość i samotność w nie-miejscach. Tak jak przytoczona przez Merleau-Ponty'ego laska niewidomego staje się częścią, przedłużeniem ciała, tak samo maseczka staje się jego elementem (Merleau-Ponty 2001: 163). Jednak jeśli w przypadku laski niewidomego dochodzi do przedłużenia za jej pośrednictwem zmysłu dotyku, to w przypadku maseczki możemy mówić o ograniczeniu zmysłu powonienia. Według Halla zmysłu bardzo istotnego do ustalania dystansów – kluczowego w przypadku dystansów bliższych. Kolektywne noszenie maseczek ma chronić nas przed wzajemnym zarażaniem się. Jednak jego efektem ubocznym może być wpływ na społeczne dystansowanie się. W maseczce czuję jedynie zapach mojego oddechu i zapach jej samej. Prawie nie ma możliwości, żebyśmy poczuł zapach innej osoby – ten sam, który ostrzegał mnie wcześniej o tym, że ktoś znajduje się za blisko. W maseczce czuję się bezpieczniej, w dziwny, nie do końca uświadomiony sposób odgradza mnie ona od rzeczywistości. Nie czuję już dyskomfortu, podchodząc bliżej do obcych w supermarkecie. Zdaje się, że oni tego dyskomfortu też nie czują. Dalej prowadzę swój eksperyment. Staram się nawiązywać kontakt wzrokowy. Rzadko się udaje. Uśmiechanie się w maseczce wymaga też pewnego treningu. Teatralnego wyostrenia tego gestu. Udaje mi się wymienić tylko jeden uśmiech przez maseczki. Tak przynajmniej mi się wydaje, wnioskując po miło przymkniętych oczach i delikatnym załamaniu na maseczce mijającej mnie osoby.

22.04.2020. „Telefonu nie powstrzyma żadna ściana, ani drzwi. Ponieważ nie można poznać po dzwonku, kto telefonuje i jak dalece sprawa jest pilna, czujemy się zmuszeni do odbierania telefonów” (Hall 1976: 187). Telefon komórkowy. Kolejne przedłużenie naszego ciała. Nieskończone rozszerzenie możliwości percepcyjnych wykraczających poza przestrzeń i czas. Teraz część naszego ciała zwiększająca ryzyko zarażenia wirusem. Telefony należy dezynfekować. Najlepiej nie używać ich w nie-miejscach – wirus na plastiku może przeżyć nawet kilka dni – mówią specjaliści. O ryzyku korzystania z telefonu dowiaduje się też podczas jednej z moich wizyt w sklepie osiedlowym.

– Proszę nie rozmawiać przez telefon – stanowczym głosem mówi sprzedawczyni. – Rozmawianie przez telefon w sklepie to jak kichanie albo kasłanie. Wszędzie o tym mówią. Nie słyszał pan?

Rozłączam się więc, licząc, że dobrze zapamiętałem listę zakupów.

– Niech pan pokaże – mówi pani z kiosku ruchu, prosząc o podanie mojego telefonu komórkowego.

Waham się przez chwilę, ale przetwarzam mój dyskomfort i podaję telefon. Pani fachowym okiem odszyfrowuje z SMSa nadawcę paczki. Ja w tym czasie zastanawiam się ile telefonów, paczek i banknotów miała tego dnia w swoich rękach. Ile razy zmieniała rękawiczki.

Mój telefon jest wodoodporny. Teraz pierwszy raz wykorzystuję tę jego właściwość. Myję ręce, a razem z nimi telefon. Ponoć może leżeć pod wodą do 30 minut na głębokości 1 metra. Po którymś myciu telefon odmawia postuszeństwa.

Horyzont

30.04.2020. Kolejny dzień restrykcji, ale restrykcji coraz mniej. W wydzielonych dwumetrowych przestrzeniach supermarketowych kolejek stoją już trzy osoby. Przestaliśmy się omijać. Przestrzeń pół-trwała znów się zmieniła. Skomplikowane labirynty z barierek, które trzeba pokonać, by wejść do supermarketu, skróciły się i wyprostowały. Jednak część pandemicznych zachowań weszła nam już w krew. Stoję przed wejściem do sklepu i odpisuję na SMSa. Po chwili z zamyślenia wyciąga minie głos starszej pani – czy czeka pan w kolejce do wejścia? – Nie – odpowiadam szybko. Pani mija mnie zadowolona, a za nią dwie inne osoby, które zdążyły się już za mną ustawić.

Od początku pandemii chłonę statystyki i wykresy. Porównuję zakażone kraje na wwww. Czerwone plamy powoli, ale niepowstrzymanie pokrywają kolejne państwa i kontynenty. Krzywe wspinają się pod coraz ostrzejszym kątem. Za chwilę to samo czeka nas w Polsce – słyhać z różnych stron. Czekam, chorych coraz więcej, krzywa wygląda podobnie do tych z innych państw. Umiera pierwsza osoba, ponoć w tym momencie mamy już kilka tysięcy niewykrytych zachorowań. Za chwilę nastąpi eksplozja zachorowań, skończy się sprzęt i miejsca w szpitalach. Trzeba będzie wprowadzić triaż. Jednak nic takiego się nie dzieje. Nie rozumiem dlaczego. Krzywe do pewnego momentu wyglądają tak samo. Ktoś gdzieś mówi, że to dlatego, że mamy za mało badań. Kolega koleżanki – ekonomista – zna się lepiej. Obserwuję go na Facebooku. Codziennie wieczorem wrzuca raport o sytuacji epidemicznej w Polsce – dziś 245 chorych, 20 zgonów, 8600 testów. Jego przewidywania najpierw niekorzystne z czasem robią się coraz bardziej przychylnie. Czas mija, a nasz od dawien dawna niewydolny system opieki zdrowia jest w lepszej sytuacji niż w niektórych bogatszych krajach zachodu. Czyżby naprawdę udało nam się spłaszyczyć krzywą?

Pod koniec *Nie-miejsc. Wprowadzenia do antropologii hipernowoczesności* Marc Augé antycypuje powstanie etnologii samotności. W dobie pandemii te przewidywania nabierają nowego znaczenia i większej wagi. Wydaje mi się, że autoetnografia doświadczania nie-miejsc wpisuje się w próbę podjęcia tej tematyki. Autoetnografia sama w swojej naturze zanurzona w samotności staje się tu perspektywą, metodą pozyskiwania danych i formą ich prezentacji (Kacperczyk 2014: 32–54). Proksemika z kolei jest narzędziem analitycznym kierującym

spojrzenie badacza na te aspekty nie-miejsc, które w czasie pandemii podlegają największym zmianom. Umieszczając ją w kontekście fenomenologii ciała, dopełniamy tę samotność ucieleśnioną perspektywą badawczą. Niniejszy tekst nie wyczerpuje możliwości wykorzystania tak połączonych narzędzi. Choć proksemika ma już swoje lata, to w kontekście pandemii wymaga nowego namysłu i większej uwagi. Może wnikliwie pochylenie się nad nią pozwoli lepiej zrozumieć nową sytuację, w której się znaleźliśmy, i przygotować się na kolejne.

Literatura

- Augé, M. (2011). *Nie-miejsca: Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Byczkowska-Owczarek, D. (2014). Zastosowanie autoetnografii analitycznej w badaniu społecznych aspektów doświadczania choroby. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10(3), 184–201.
- Chymkowski, R. (2010). Czytanie w nie-miejscu: Warszawska Kolej Dojazdowa. *Kultura Współczesna*, 4(66), 124–129.
- Csordas, T.J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156.
- Garfinkel, H. (2007). *Studia z etnometodologii*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hall, E.T. (1976). *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10(3), 32–74.
- Mauss, M. (1973). *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Molenda, Z., Marchlewska, M., Górka, P., Michalski, P., Szczepańska, D., Furman, A., Malinowska, K. (2020). *Koronawirus w Polsce: Perspektywa psychologii społecznej*. Instytut Psychologii PAN. <https://psych.pan.pl/pl/koronawirus-w-polsce-perspektywa-psychologii-spoecznej-raport/> [dostęp: 2.07.2020].
- Sorokowska, A., Sorokowski, P., Hilpert, P., Cantarero, K., Frackowiak, T., Ahmadi, K., Pierce, J.D. (2017). Preferred interpersonal distances: a global comparison. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 48(4), 577–592.

Akty prawne i inne dokumenty

- Informacja Głównego Inspektora Sanitarnego w sprawie imprez masowych (8.03.2020). <https://gis.gov.pl/wypoczynek/informacja-glownego-inspektora-sanitarnego-w-sprawie-imprez-masowych/> [dostęp: 6.07.2020].
- Informacja Głównego Inspektora Sanitarnego w związku z potencjalnym ryzykiem zakażenia koronawirusem (20.03.2020). <https://gis.gov.pl/aktualnosci/informacja-glownego-inspektora-sanitarnego-w-zwiazku-z-potencjalnym-ryzykiem-zakazenia-koronawirusem/> [dostęp: 2.07.2020].
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 11 marca 2020 r. w sprawie czasowego ograniczenia funkcjonowania jednostek systemu oświaty w związku

- z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19, Dz. U. z 2020 r., poz. 410.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 13 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego, Dz. U. z 2020 r., poz. 433.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 491.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 24 marca 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 522.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 15 kwietnia 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 673.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 19 kwietnia 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 697.

SUMMARY

“War is coming”: An autoethnographic study of proxemic practices during the beginning of COVID-19 pandemic

At the beginning of the COVID-19 pandemic, the Polish government introduced a number of restrictions related to the use of public spaces. During a two-month period – from March to April 2020 – the authorities implemented provisions regulating “social distance,” imposing relevant limitations, introducing the obligation to cover mouth and nose, restricting movement in public spaces, limiting the number of people in shops, public facilities and public transport, and later either eased or lifted those restrictions. An ethnographic study of the consequences of these restrictions, i.e., their social impact, requires both special approach and tools. In this paper, I present my efforts to develop such an approach, based on the combination of insights from Edward T. Hall’s proxemics and Marc Augé’s non-place theory, as well as phenomenology of the body and autoethnography. Based on autoethnographic notes, I present the outcomes of my endeavor – the description of my embodied experience of pandemic restrictions in non-places.

Keywords: pandemic, COVID-19, proxemics, autoethnography, phenomenology of the body, non-place

JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA 

University of Tübingen

Una nueva compilación de entrevistas con antropólogos (americanistas)

RESEÑA DE LIBRO

Francisco Pazzarelli (ed.). (2020). *Conversar Mundos: Naturalezas, Culturas y Ontologías en la Antropología Contemporánea. Entrevistas a Denise Arnold, Bruno Latour, Marcio Goldman, Pedro Pitarch, Eduardo Viveiros de Castro*. Buenos Aires: Rumbo Sur. 144 páginas.

Después de la compilación de entrevistas de Edmundo Magaña (1996), esta publicación de Francisco Pazzarelli – antropólogo especializado en el universo de la cocina y la alimentación, las teorías nativas del cuerpo y la persona, así como las relaciones entre pastores y animales en el noroeste argentino – probablemente constituya uno de los testimonios más interesantes de los debates actuales en la antropología contemporánea (y también, en muchos casos, en el americanismo). Sus entrevistas abordan sobre todo las vicisitudes del trabajo de campo etnográfico y, a partir de allí, la pertinencia del giro ontológico para el americanismo, la renovación de la etnología amazónica y la importancia de algunos de sus conceptos para “iluminar espacios opacos de la etnografía” (13) de otras regiones – los últimos puntos, además, son compartidos por otras compilaciones recientes, como la de Óscar Muñoz Morán (2021).

El tema del trabajo de campo es evocado en argumentos diversos. Según Denise Arnold, el estudio de los Andes bolivianos estaría afectado por “una carencia de trabajo de campo serio” (38). Esta carencia surge en un contexto donde, por un lado, habría una marcada desaparición de manifestaciones culturales: Arnold agrega que “Los cantos a los animales, todo ha desaparecido” (34). Por otro lado, este

contexto, para la autora, seguiría marcado por el persistente cuestionamiento de sus principales categorías: “uno ya no puede hablar... ‘de los Andes’” (27). La notable andinista añade, además, que si no se ha “desarrollado tanto” “un lenguaje propio” (27) en esta región, esto se debería a que “los estudios de la ‘cosmovisión’... son demasiado teóricos y demasiado colonizados por los curas” (36).

El resto de los entrevistados (con la excepción de Latour) invoca el papel del trabajo de campo en sus propios desarrollos intelectuales (sea en Mesoamérica o en Sudamérica). Por su parte, Pitarch afirma haber resistido “el vértigo de no tener un tema definido” (85) cuando iniciara sus experiencias de campo en México. Además, repasa dos hipótesis, una especulación y un par de críticas derivadas de su encuentro con los tzeltales. Las primeras están ambas relacionadas con el mundo de las “almas indígenas”, que aparecen como fundamentales para la existencia del pueblo tzeltal. Por un lado, Pitarch las define como “seres otros, que representan la antítesis del sí mismo indígena... unas entidades anímicas que representan precisamente lo opuesto del sí mismo indígena, lo que ontológicamente y sociológicamente está más alejado de un campesino tzeltal” (93). Y, por el otro, afirma que “el lenguaje de las almas y la enfermedad asociada a ellas representa el idioma principal de la vida social y psicológica local” (85). En cuanto a la especulación a la que aludimos, esta recuerda la conocida tesis de Pierre Clastres sobre la “sociedad contra el Estado”: “estoy convencido de que las actuales poblaciones indígenas de México y Guatemala son en buena parte ajenas a las civilizaciones precolombinas. Si han podido sobrevivir socialmente al mundo colonial español y republicano es porque también sobrevivieron durante cientos de años, quizá miles, a las ciudades y los estados precolombinos. Por así decir, están diseñadas para identificar y evadir la racionalidad estatal incluso cuando están inmersas en sistemas políticos estatales” (91). Tanto las relaciones con las almas como con los estados parecen enfatizar un acercamiento a la alteridad que finalmente desemboca en una crítica de las perspectivas asociadas al sincretismo y al multiculturalismo. A propósito del primero, adopta una posición que recuerda las perspectivas de José María Arguedas a propósito de su trabajo de campo en Puquio (Perú) en los años cincuenta del siglo pasado: “Los indios... son simultáneamente europeos e indígenas, pero sin mezclar ambas naturalezas” (94). En lo que concierne a las políticas multiculturales, Pitarch denuncia su oculta tendencia homogenizadora: “Pese que el multiculturalismo se presenta como lo opuesto de las ideas integracionistas del siglo XIX, las indigenistas... o hasta cierto punto las campesinistas de la década de los sesenta, forman parte de ese mismo linaje obstinado en la supresión de la diferencia interna mediante la homogenización del pensamiento, las aspiraciones, los deseos... el multiculturalismo está dirigido a convertir a los indios en indios, a lograr que estas poblaciones adopten y se reconozcan en la lógica de la política de la identidad europea bajo la suposición de que nuestra racionalidad y moralidad es universal” (90).

La reflexión sobre el trabajo de campo, en la entrevista a Goldman, se centra en las relaciones con los interlocutores que uno encuentra. Así, por ejemplo, pone el acento en las consecuencias de compartir o no ciertas “creencias” con ellos: “es

más 'fácil' hablar de religión pues como no creemos en ella tenemos una objetividad casi absoluta sobre quienes la practican. Con la política fue más complicado porque compartimos el mismo sistema, y de hecho yo creía en la política más que ellos" (63). Es a partir de estos cuestionamientos que, como lo hace Pitarch, Goldman explica cual es el tipo de antropología al que le interesa llegar: "No es que uno va a decir 'los brujos existen', porque sería tan idiota como afirmar que no existen e igualmente arrogante, porque seguiríamos siendo nosotros los que decidimos lo que existe y lo que no. La cuestión es cómo hacer antropología sin necesidad de plantearse ese problema, ése es mi objetivo. Y eso tiene que ver con la sensibilidad etnográfica" (65). Aclara también que anhelar este tipo de antropología es una suerte de "salto, casi mortal" (66) hecho en nombre del salto mismo: "No es tan importante si esto se logra o no se logra; lo esencial es la posibilidad de... mirar desde otro punto de vista aunque no se llegue jamás a él. Ese movimiento es lo esencial" (66).

Pero quizá la entrevista que más consecuencias extrae de la experiencia del trabajo de campo sea la de Viveiros de Castro. Según este autor, ésa le ofreció un escape de los caminos usuales del pensamiento sociológico en Latinoamérica: "Ir a trabajar con los indios era una manera para mí... de huir, de salir de Brasil. Sentía horror por el tema 'Brasil'... como si fuera una obligación de todo brasilero pensar Brasil. Es algo... muy latinoamericano: «tienes que pensar tu país»" (114). Es decir, como para tantos otros antropólogos que inician sus reflexiones desde la periferia, su trabajo de campo consistió no en un movimiento exógeno, sino endógeno: "No huir de Brasil para ir a Francia, como tantos intelectuales hicieron en América Latina. Sino huir hacia dentro" (115). Ahora bien, aunque esta huida podría verse también como un desvío para seguir pensando el propio país – "siempre vi a los indios como permitiendo otra manera de concebir el Brasil y, sobre todo, de cuestionarlo" (117) –, ella permitiría sobre todo un acercamiento particular a la alteridad: "En lo que yo estaba interesado era en una antropología de los indígenas... yo quería saber cómo es que Brasil estaba en los indios. Entre otras cosas, cómo es que ellos pensaban a la alteridad" (125). Ahora bien, esta huida-desvío de Viveiros de Castro otorga también un giro específico a la disciplina: "La antropología – antes que nada, o tal vez al final de todo – es esencialmente una antropología de la antropología de los demás. La antropología es un intento de reconstruir la antropología del otro" (122). Viveiros busca describir, pues, no cómo el otro ve el mundo, sino cómo el otro imagina que los otros ven el cosmos: "la antropología de ellos implica una concepción de la naturaleza, de la cultura y de la realidad radicalmente opuesta a la nuestra... No estaba queriendo saber cómo es que los indios ven el mundo, sino cómo los indígenas piensan que las personas ven el mundo" (135).

Como es sabido, este tipo de antropología es el perspectivismo. Describiendo su diálogo con los trabajos de Stolze Lima sobre los juruna y el contexto de las conferencias dadas por Viveiros de Castro en la Francia de mediados de los noventa, su autor enfatiza aquí sobre todo su carácter crítico: "Eso es el perspectivismo: una teoría indígena sobre la diferencia entre puntos de vista. Y eso es un problema

de la antropología... El perspectivismo indígena es eso, un punto de vista sobre el punto de vista. Tiene un poder de crítica inmanente muy obvio sobre el proyecto antropológico” (136). Este carácter político también es resaltado cuando su autor toma distancia frente a las propuestas contemporáneas de Philippe Descola: “Yo veía al perspectivismo más como una ‘máquina de guerra’ para evaluar la metafísica antropológica occidental y menos como algo para hacer una tipología con varios tipos de ontologías... Veía el perspectivismo como un concepto político, que permite hacer una contra-antropología... Implicaba una antropología completamente diferente a la nuestra; se trataba de formular lo que sería una antropología desde el punto de vista indígena” (132). Viveiros de Castro termina agregando que, en esta nueva antropología también llamada multinaturalismo, podemos “comenzar a tratar al otro con respeto y asumir la diferencia radical” (134); que gracias a ella se vuelve posible “que de la relación de conocimiento salga alguna cosa más que un discurso sobre el otro: que salga un discurso sobre la relación entre los dos, que permanezcan, entonces, epistemológicamente equivalentes” (137).

En general, estas entrevistas a antropólogos de diversas áreas nos ofrecen una mirada contrastada de las perspectivas más influyentes hoy en día sobre las poblaciones afrodescendientes y los pueblos indígenas de los Andes, la Amazonía y Mesoamérica, que son los centros de interés que los unen – aunque *Conversar Mundos* incluye también una breve y algo excéntrica entrevista a Bruno Latour que, confesamos, escapa nuestra escasa capacidad analítica. Si un número mayor de notas al pie de página podrían haber iluminado o contextualizado mejor algunos de los argumentos y temas abordados, de todos modos su enfoque en las consecuencias del trabajo de campo en cada una de las entrevistas, vuelve este libro sencillamente inapreciable. Como lo resume bien la invocación de su editor y compilador, pues, estas entrevistas muestran bien los efectos del trabajo de campo (o de su ausencia) en los derroteros actuales de los estudios amerindios: “Que los mundos nunca dejen de contra-interpretar a las palabras” (15).

Referencias

- Magaña, E. (ed). (1996). *Los buscadores del jefe gruñidor: Conversaciones con antropólogos americanistas: Manuel Gutiérrez, Rubén Bareiro, Kaj Arhem, Jean-Pierre Chaumeil, Philippe Descola, Alejandro Ortiz Rescaniere, Anatilde Idoyaga, Peter Mason, Claude Lévi-Strauss*. Santiago: Bravo y Allende Editores.
- Muñoz Morán, O. (ed). (2021). *Ensayos de etnografía teórica: Andes*. Madrid: Nola.

Informacje o autorach i tłumaczach

Michał Żerkowski – antropolog kulturowy, doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania: historia antropologii kulturowej, antropologia psychologiczna i kognitywna, antropologia religii, algonkianistyka, etnohistoria, mitoznawstwo.

E-mail: zerkowskimichal@gmail.com

Maciej Czeremski – religioznawca, adiunkt w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania: kognitywne badania nad religią, antropologia religii, teorie mitu, magii, tabu, animizmu i totemizmu.

E-mail: maciej.czeremski@uj.edu.pl

Lisa M. Gottschall – antropolożka społeczno-kulturowa, historyczka, pracownica socjalna, absolwentka Uniwersytetu Wiedeńskiego. Zainteresowania: historia etnologii i antropologii XIX i XX wieku, historia rasizmu, antysemityzmu i kolonializmu, historia biometrii.

E-mail: lisagottschall@mailbox.org

Sebastian Latocha – antropolog kulturowy, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania: antropologia medyczna, antropologia historyczna, dysonans dziedzictwa, trudne dziedzictwo, poniemieckość jako kategoria kulturowa i doświadczenie.

E-mail: sebastian.latocha@uni.lodz.pl

Anna Witeska-Młynarczyk – antropolożka społeczna, adiunktka w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Zainteresowania: antropologia medyczna, antropologia dzieci i dzieciństwa, psychiatryzacja, autoetnografia.

E-mail: anna.witeska-mlynarczyk@mail.umcs.pl

Michał Mokrzan – antropolog społeczny, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania: przestrzenie neoliberalizmu i późnego kapitalizmu, dobrostan emocjonalny, zdrowie psychiczne, afektywno-retoryczne procesy wytwarzania podmiotowości, retoryka nauk humanistycznych i społecznych.

E-mail: michal.mokrzan@uwr.edu.pl

Małgorzata Wosińska – antropolożka ludobójstwa, psychotraumatolożka, wykładowczyni międzynarodowego programu akademickiego Network on Humanitarian Action (NOHA) na Uniwersytecie Warszawskim. Zainteresowania: dyskurs postkolonialny w studiach nad Zagładą Żydów, problematyka prewencji zbrodni masowych, współczesne wystawiennictwo muzealne (w kontekście reprezentacji doświadczeń granicznych), etyka badań jakościowych.

E-mail: m.m.wosinska@gmail.com

Małgorzata Roeske – antropolożka kulturowa, filozofka, asystentka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania: human-animal studies, bioetyka, antropologia przestrzeni, antropologia nowych mediów.

E-mail: malgorzata.roeske@uj.edu.pl

Jacek Splisgart – antropolog kulturowy, japonista, adiunkt w Zakładzie Kultury i Języków Azji Wschodniej (Instytut Rusycystyki i Studiów Wschodnich) Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: antropologia Japonii, historia antropologii powszechnej oraz japońskiej folklorystyki, zmiana kulturowa w społeczeństwach pozaeuropejskich (w szczególności Azji Wschodniej).

E-mail: jacek.splisgart@ug.edu.pl

A. Irving Hallowell (1892–1974) – antropolog kulturowy, profesor na Uniwersytecie Pensylwanii w latach 1939–1963 (z przerwą w latach 1944–1947, kiedy wykładał na Northwestern University). Jeden z najwybitniejszych antropologów psychologicznych XX wieku, badacz kultury odżibuejskiej, do którego zainteresowań należały problemy akulturacji, etnometafizyki, etnopsychologii, ewolucji behawioralnej, historii antropologii kulturowej, percepcji. Przewodniczący American Folklore Society (w latach 1940–1941), Division of Anthropology and Psychology of the National Research Council (w latach 1946–1949), American Anthropological Association (w 1949 r.), Society for Projective Techniques and the Rorschach Institute (w latach 1949–1951); członek National Academy of Sciences (od 1961 r.) oraz American Philosophical Society (od 1963 r.).

Sara Szweda – antropolożka kulturowa, absolwentka etnologii w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: antropologia Amazonii, animizm, antropologia medyczna, ziołolecznictwo, tradycyjne metody uzdrawiania.

E-mail: sara.szweda@gmail.com

Jan Frydrych – kulturoznawca, doktorant w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: antropologia medyczna, antropologia śmierci, studia nad niepełnosprawnością.

E-mail: janfrydrych@uw.edu.pl

Juan Javier Rivera Andía – antropolog kulturowy, pracownik naukowy w College of Fellows na Uniwersytecie w Tybindze. Zainteresowania: kosmologie tubylczoamerykańskich społeczności Andów (w szczególności posługujących się językiem keczua mieszkańców wyżyn środkowego i północnego Peru).

E-mail: jjriveraandia@gmail.com



Wydawnictwo
Uniwersytetu
Gdańskiego

ISSN 2392-0971