

BARBARZYŃCA

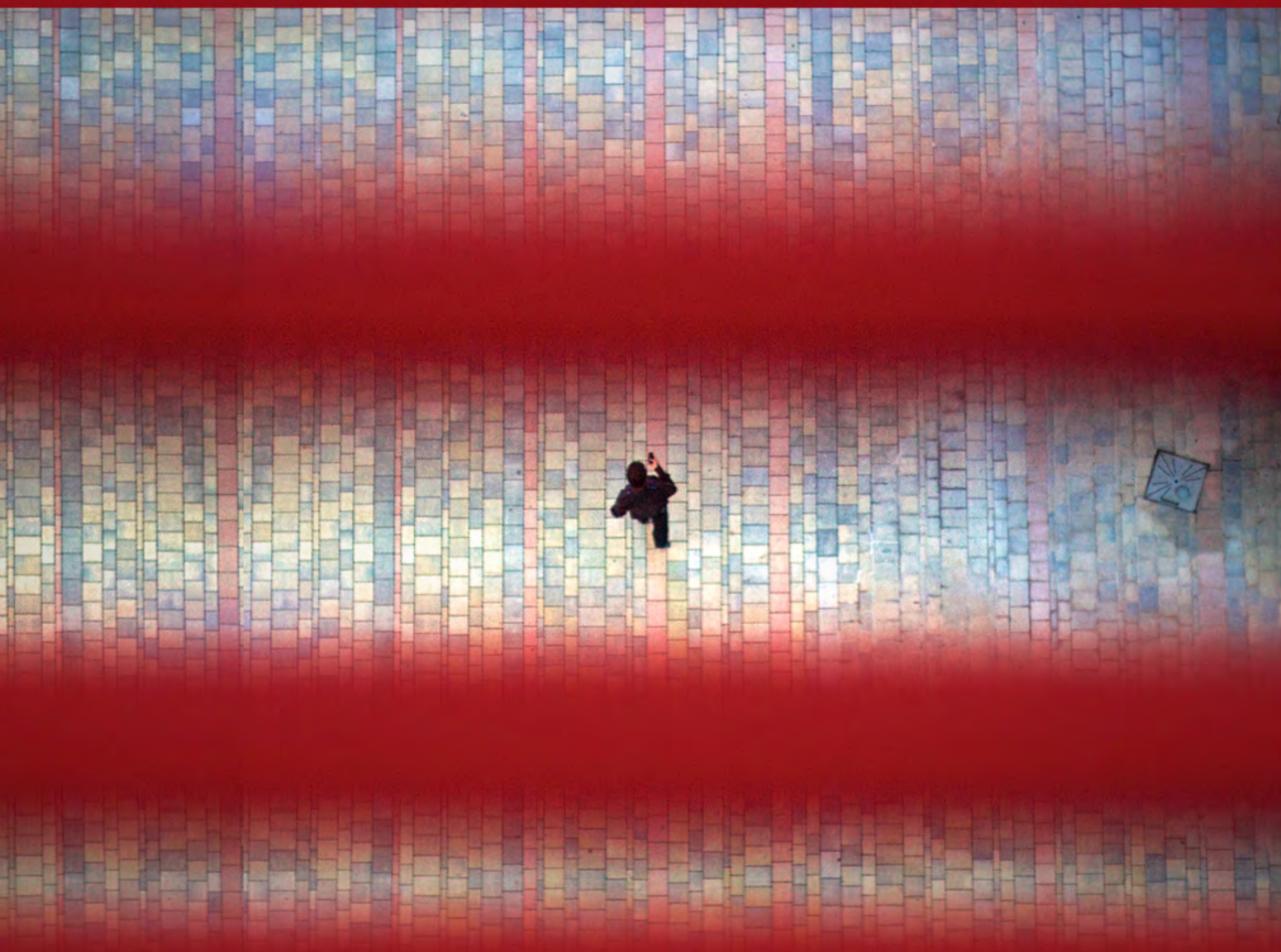
BEZPŁATNE E-WYDANIE

PISMO ANTROPOLOGICZNE

NUMER: 1 (23) 2018

ISSN 1643-9700

CENA 0 ZŁ
W TYM 0% VAT



ETNOGRAFICZNY KONKRET

Redakcja

Jan Barański
Kaja Kajder
Patrycja Laskowska-Chyla
Agnieszka Marczak (sekretarz redakcji)
Michał Nałęcz-Nieniewski
Dariusz Nikiel
Olga Zuzanna Purchla
Małgorzata Roeske (p.o. redaktora naczelnego)
Filip Wróblewski (redaktor naczelny)

Redakcja tematyczna numeru

Jan Barański

Redaktor językowy

Filip Skowron

Rada naukowa

dr hab. Katarzyna Barańska
dr Tarzycjusz Buliński
dr Patrycja Cembrzyńska
prof. Wojciech Burszta

Recenzje naukowe w roku 2017

dr Jerzy Baradziej
prof. dr hab. Janusz Barański
dr Jakub Bohuszewicz
dr Piotr Cichocki
prof. dr hab. Ewa Domańska
prof. dr hab. Joanna Jurewicz
dr Lucja Kaprańska
dr Damian Kasprzyk
dr Sebastian Latocha
dr Małgorzata Maj
dr Katarzyna Marcol
prof. dr hab. Zbigniew Pasek
dr Marek Pawlak
dr hab. Grzegorz Pelczyński
prof. dr hab. Danuta Penkala-Gawęcka
prof. dr hab. Bożena Płonka-Syroka
dr hab. Tomasz Rakowski
dr hab. Elżbieta Rybicka
dr Alicja Soćko-Mucha
dr Agnieszka Staszczuk
dr Magdalena Zdrodowska

Projekt typograficzny

Katarzyna Klimasz

Projekt okładki

Patrycja Koszyk-Barańska

Zdjęcie na okładce

Serdar Çömez

Skład

Katarzyna Klimasz

Fotografie

Serdar Çömez
Stanisław Barański

Korekta

Anna Magdoń
Filip Skowron

Korekta tłumaczeń angielskich

Stanisław Barański
Maryla Galewicz

Dla autorów

Prosimy nadsyłać propozycje artykułów do publikacji przez e-mail (szczegółowe wskazówki na naszej stronie internetowej). Materiałów niezamówionych nie zwracamy.

Wydawca

Stowarzyszenie Antropologiczne „Archipelagi Kultury”

Adres korespondencyjny wydawcy i redakcji

ul. Armii Krajowej 8/10
32-065 Krzeszowice
redakcja@barbarzynca.org
barbarzynca.org

Wersja pierwotna

Wersja elektroniczna

Finansowanie

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Etnograficzny konkret - wstęp

Antropologia, wbrew niektórym jej krytykom, nie tylko nie umarła, a wręcz ma się całkiem dobrze. *Kłopoty z kulturą i kryzys reprezentacji* okazały się nie zwieńczeniem, a otwarciem dla dyscypliny, która wzmocniona przez refleksyjną krytykę poszukuje nowych znaczących form opisu rzeczywistości XXI wieku, gdzie takie zjawiska jak globalna reorientacja czy bezprecedensowy wpływ człowieka na środowisko zmuszają nas do redefiniowania utartych pojęć i skostniałych sposobów myślenia. Niebagatelną rolę w tym procesie odegrał zwrot ku materialności i empirii. Z jednej strony był to inspirowany Science and Technology Studies zwrot *ku rzeczy*, z drugiej zaś, inspirowane Ingoldowskim podejściem ekologicznym, zwrócenie uwagi na rolę środowiska i bytów pozaludzkich w kształtowaniu się człowieka i jego kultury. W samej zaś antropologii, rola empirii i badań terenowych – obecnych w dziedzinie od zawsze – zajęła znów centralne miejsce.

Refleksje te nie ominęły również kuluarów Warszawskiego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, gdzie zdecydowaliśmy, że to właśnie *konkret* – rozumiany zarówno jako materialna rzecz, przedmiot, jak i konkretne doświadczenie terenowe badaczki/badacza – stanie się tytułem i motywem przewodnim planowanej przez nas Międzyuczelnianej Konferencji Antropologicznej, która po raz dziesiąty miała odegrać rolę przestrzeni komunikacji dla młodych badaczek i badaczy z całego kraju.

Jak trzeźwo zauważył Thomas Eriksen, antropologia kulturowa czy społeczna stanowi dziedzinę bardzo szeroką: bez względu na to czy interesuje nas pleć czy ekonomia, możemy sięgnąć po etnografię jako inspirację. Podobnie wyglądały obrady naszej konferencji, gdzie choć prelegentki i prelegentów łączyły inspiracje metodologiczne, to materiał jaki wzięli na warsztat był bardzo różnorodny: od kultury typu ludowego, przez ruchy charyzmatyczne po rzadkie choroby.

Z ogromną radością oddajemy na Państwa komputery i czytniki najnowszy numer „Barbarzyńcy” pod tytułem *Etnograficzny Konkret*, w którym znajdą Państwo przegląd najlepszych artykułów uczestniczek/ów wspomnianej konferencji. Mamy nadzieję, że w tej fascynującej podróży u boku młodych badaczek i badaczy kultury, która prowadzi nas między innymi przez magazyny muzeów archeologicznych, wielokulturowy indyjski Koczin, podhalańską bibliotekę czy do zamkniętego ośrodka dla uchodźców, znajdą Państwo to coś, co zaspokoi Państwa ciekawość, ale też zainspiruje do własnych antropologicznych rozważań!

Marcin Skupiński, Anna Niedziałkowska

Spis treści

Artykuły

Adrianna Biernacka	8	Dary nie do końca dane. O charyzmatkach w ruchu Odnowy w Duchu Świętym
Monika Stobiecka	26	Od wykopalisk archeologicznych po muzea – czyli jak pozbywamy się rzeczy
Marta Kluszczyńska	48	Kategoryzowanie, tworzenie domu oraz sprawczość poprzez brak działania w ośrodku pobytowym dla cudzoziemców
Jacek Wajszczak	64	Szkic o rysowaniu etnograficznym. Próba definicji
Alina Kaczmarek-Subramanian	86	Rola emocji w tworzeniu przynależności etnicznej
Anna Chowaniec-Rylke	102	Rehabilitacja dzieci z zespołem Downa
Hubert Gąsienica-Mracielnik	120	Stosunek hodowców do koni rzeźnych na przykładzie gminy Tykocin. Komunikat z badań
Rafał Rukat	138	Dlaczego Górali czytają <i>Greya</i> ?
Jan i Stanisław Barańscy	158	„Czas snu”

Recenzje

Filip Wróblewski	172	Marek M. Berezowski. <i>Citymorphosis</i>
Patrycja Laskowska-Chyła	178	Adam Pisarek. <i>Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei</i>
Patrycja Laskowska-Chyła	181	Katarzyna Smyk, Tomasz Pudłocki, Izabela Wodzińska (red.). <i>Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością</i>
Patrycja Laskowska-Chyła	184	Dobrawa Skonieczna-Gawlik. <i>Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego</i>
Anna Weronika Brzezińska	186	<i>Polski strój ludowy ze śląskim suplementem w fotografii Stanisława Gadomskiego i Barbary Kubskiej</i>
X Międzyuczelniana Konferencja Antropologiczna: Etnograficzny konkret – materialność i doświadczenie w antropologii	190	Fotoesej
Serdar Çömez	244	Fotograf numeru



Adrianna Biernacka

Studentka Kolegium Międzywydziałowych Interdyscyplinarnych Studiów Humanistycznych i Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim, w ramach których kształci się na etnologii i antropologii kulturowej. Interesuje się antropologią chrześcijaństwa, antropologią poznania, metodologią badań społecznych i filozofią nauki.
adrianna.biernacka@brainstorm.com.pl

Dary nie do końca dane.

O charyzmatkach w ruchu Odnowy w Duchu Świętym

Odnowa w Duchu Świętym (Katolicka Odnowa Charyzmatyczna) to ruch świeckich w Kościele katolickim, w którym szczególną wagę przykładają się do obecności Ducha Świętego w życiu wiernych. Prowadząc badania¹ w tego typu wspólnocie w Przeworsku, niedaleko Rzeszowa, często spotykałam się z pojęciem „daru charyzmatycznego”. Najczęściej moi rozmówcy używali tego sformułowania, aby opisać zachowania, takie jak modlitwa w językach (głosolalia), proroctwo albo uzdrawianie; z drugiej strony czasami do tej samej kategorii zaliczali także umiejętności organizacyjne albo talent cukierniczy. Dar mógł się pojawiać raz u jednej osoby, a raz u zupełnie innej, zniknąć na jakiś czas i znowu powracać. To wszystko wprowadzało mnie w konsternację, bo początkowo – mając w pamięci lektury na temat ceremonialnej wymiany darów – myślałam, że jest swego rodzaju „prezenterem” danym człowiekowi przez Boga, a więc obiektem stałym, przynależącym do konkretnej osoby. Szybko jednak okazało się, że takie rozumienie daru jest niezgodne z tym, jak postrzegają go rozmówcy.

Jednym z ciekawszych sposobów na oswojenie takiej inności [alterity] pojęciowej jest podejście zwrotu ontologicznego, zwłaszcza w interpretacji zaproponowanej przez Martina Holbraada². Jednym z jej głównych celów jest szukanie odpowiedzi na pytanie, jakich założeń ontologicznych należałoby dokonać, aby pozornie absurdalne wypowiedzi badanych miały sens. W przypadku prezentowanego tu materiału celem byłoby takie przededefiniowanie pojęcia daru, z jakim mamy do czynienia w an-

tropologii, aby można było uznać za prawdziwe twierdzenia o jego zmienności, zakresie i przynależności. Holbraad czerpie inspiracje z prac takich antropologów jak Roy Wagner, Bruno Latour, Marilyn Strathern i Eduardo Viveiros de Castro, których zalicza do nurtu tzw. antropologii rekurencyjnej [recursive anthropology]³. Tym, co łączy tych autorów, jest wielopoziomowość ich prac, która może przypominać zachowanie funkcji rekurencyjnej⁴. Materiały zebrane w czasie badań terenowych służą im nie tylko do opisu konkretnej społeczności, ale umożliwiają także krytykę samej antropologii i tworzenie nowych trendów metodologicznych.

W przypadku Holbraada, który badał wyrocznię Ifá na Kubie, głównym źródłem inności, domagającej się refleksji antropologicznej, było pojęcie prawdy. Osoby zaangażowane w praktyki wróżenia Ifá stwierdzały często, że przepowiednie nie mogą być fałszywe. Jeżeli do wyjaśnienia tego zjawiska użylibyśmy wywodzącej się z zachodniej filozofii definicji prawdy jako adekwatnego reprezentowania rzeczywistości⁵, musielibyśmy uznać, iż opinie badanych przez Holbraada kapłanów (*babalawos*) były absurdalne. Aby uniknąć takiego stwierdzenia, należało zastanowić się nad tym, jak można zmienić nasze pojęcie prawdy, aby wypowiedzi badanych stały się racjonalne. Holbraad wprowadził pojęcie „wynałazczej” definicji [inventive definition] na określenie takiego aktu mowy, który tworzy nowe pojęcie poprzez połączenie znaczeń, które nie były wcześniej ze sobą powiązane⁷.

¹ Badania prowadziłam w ramach laboratorium etnograficznego *Cuda, praktyki pątnicze i ucieleśniona religijność społeczności katolickich na Rzeszowszczyźnie* prowadzonego przez dr Magdalенę Lubańską w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Materiały zbierałam w czasie czterech wyjazdów (trzech laboratoryjnych i jednym indywidualnym), które łącznie trwały ok. pięciu tygodni. Przeprowadziłam w sumie 22 wywiady, uczestniczyłam w czterech spotkaniach wspólnoty oraz dwóch organizowanych przez nią uroczystościach, a także w życiu codziennym moich rozmówców.

² M. Holbraad, *Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth*, „Social Analysis” 2 (53) 2009, 80-93.

³ M. Holbraad, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, The University of Chicago Press, Chicago 2012.

⁴ Funkcja lub definicja rekurencyjna odwołuje się do samej siebie.

⁵ W filozofii określa się to zazwyczaj mianem klasycznej lub – w ujęciu Bertranda Russella – korespondencyjnej teorii prawdy (zob. *Prawda i fałsz*, [w:] B. Russell, *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, 131-142).

⁶ „Wynałazczej” sensu R. Wagner, *Wynałazienie kultury* [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 59-72.

⁷ Przykładem wynałazczej definicji może być sama definicja wynałazczej definicji – która łączy pojęcia „aktu mowy”, „tworzenia”, „nowości” i „znaczenia”, by wytworzyć nowe znaczenie.

Badacz twierdzi, że *babalawos*, wygłaszając wróżbę na temat klienta, tworzyli właśnie taką definicję. Na przykład mówiąc „jesteś skazany na impotencję”, łączyli osobę, której dotyczyła wróżba, koncepcję „bycia skazanym na coś” i impotencję w nową całość⁸. Taka definicja nie mogła być uznana za fałszywą, ponieważ nie starała się przedstawić używanej uprzednio kategorii – zamiast tego przeddefiniowała daną osobę, performatywnie ustalając, kim się stała.

Następnie Holbraad postępował rekurencyjnie, czyli odnosił wywodzącą się z badań terenowych koncepcję do samej antropologii. Zauważył, że również dostarczane przez nas prawdy mogą mieć charakter wynalazczych definicji. Ponieważ posługujemy się własną siatką pojęciową, nie jesteśmy w stanie przedstawić kategorii zastanych w terenie na zasadzie adekwatnej reprezentacji. Twierdzenia antropologów dotyczące pojęć, którymi ludzie opisują świat, mogą być prawdziwe tylko jako wynalazcze definicje. Możemy używać znanych terminów do stworzenia nowej koncepcji, która przybliży nas do rozumienia danej kategorii, ale nie jest z nią tożsama.

W taki też sposób będę rozumiała definicje pojawiające się w tym artykule. Rozmówcy nie raz wspominali, że ich rozumienie daru jest raczej intuicyjne i że nie zawsze wiedzą, jak o nim opowiedzieć. Jak zauważył antropolog kognitywny, Maurice Bloch, wiedza, którą posługują się ludzie, nie zawsze musi mieć strukturę zdań czy innych wyrażań językowych⁹. Wynika to z tego, że często powstaje ona poprzez wykonywanie pewnych czynności, a nie tylko opowiadanie o nich. Dlatego definicja daru, którą przedstawię, będzie przybliżała nas do tego, jak rozumieją go członkowie Odnowy w Duchu Świętym, chociaż nie musi mieć takiej samej struktury, jak ich wiedza na ten temat.

8 M. Holbraad, *op. cit.*, 218–224.

9 M. Bloch, *How we think they think? Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Westview Press, Boulder 1998, 3–21.

Przedstawione wcześniej podejście ontograficzne może być owocne, jeżeli w badaniach natrafiamy na nieintuicyjne pojęcia. Holbraad pominął jednak istotny aspekt społeczny. Zarówno jego, jak i moi rozmówcy musieli w pewnym momencie zacząć używać pojęcia „daru” czy „prawdy” w takim, a nie innym kontekście. Przystępując do wspólnoty, wierny nabywa wiedzę na temat tego, czym jest dar i jak się nim posługiwać. Oznacza to, że przeddefiniowanie pojawia się nie tylko po stronie antropologa, ale i po stronie badanego!

Zjawisko nabywania wiedzy w kontekście praktyk ruchów charyzmatycznych było analizowane m.in. przez Tanyę Luhrmann jako przykład uczenia się¹⁰. Również prace Thomasa Csordasa na temat społecznie wyuczonego ciała¹¹ [*socially informed body*] opierają się na pewnych założeniach dotyczących tego, czym może być ucieleśnione uczenie się¹². Pojawia się jednak pytanie, czy można zbadać to zjawisko również z perspektywy antropologii rekurencyjnej, a jeżeli tak, to w jaki sposób? Moja propozycja wychodzi od spostrzeżenia, że w pracach antropologicznych dotyczących nabywania umiejętności związanych z praktykami religijnymi¹³, najczęściej

10 T. Luhrmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Vintage, New York 2012.

11 Tłumaczenie zaproponowane przez Magdalenę Lubańską w ramach prac zespołu naukowego Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem (Grant NCN Sonata 2011/03/D/HS3/01620 *Teorie antropologiczne wobec życia religijno-społecznego wyznawców prawosławia w społecznościach lokalnych Europy wschodniej i południowo-wschodniej*, Zespół badawczy Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem).

12 T. Csordas, *Body/Meaning/Healing*, Palgrave Macmillan, New York 2002.

13 Warto zwrócić uwagę chociażby na badania dotyczące glosolalii (M. Tomlinson, *God speaking to God: Translation and unintelligibility at Fijian Pentecostal crusade*, „The Australian Journal of Anthropology” 23 2012, 274–289 oraz W. Samarin, *Making Sense of Glossolalic Nonsense*, „Social Research” 1 (46) 1979, 88–105 – jedno z pierwszych badań na ten temat), słyszenia głosu Boga (T. Luhrmann, *A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind*, „Current Anthropology” 53 2012, 371–395) czy niezwykłych doświadczeń zmysłowych (T. Luhrmann, H. Nusbaum, R. Thisted,

samo pojęcie „uczenia się” nie zostaje wyjaśnione. Tymczasem, gdy zadawałam członkom Odnowy w Duchu Świętym pytania dotyczące tego, w jaki sposób nabywali dary, otrzymywałam skrajnie różne odpowiedzi. To prowadzi do wniosku, że aby zrozumieć te pozornie sprzeczne opowieści, należy przeanalizować samą kategorię „uczenia się” i dostosować ją do materiału terenowego w podobny sposób, jaki został opisany w kontekście pojęcia daru.

Kolejnym wyzwaniem dla tego artykułu będzie zderzenie nie dwóch sposobów definiowania pojęcia (antropologicznego i lokalnego), jak w przypadku Holbraada, ale trzech, gdyż stanowisko Kościoła katolickiego w wielu aspektach jest nieprecyzyjne i różni się od lokalnego sposobu mówienia o darze.

Z powyższych rozważań wylania się plan artykułu. Najpierw krótko przedstawię główne punkty antropologicznej debaty nad darem. Następnie przejdę do teologicznej dyskusji dotyczącej darów Ducha Świętego, ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska charyzmatycznego, które ma największy wpływ na opisywaną grupę. Później zderzę te dwa podejścia z lokalnym i przedstawię wylaniającą się z tego wynalazczą definicję daru. Kolejna część tekstu będzie dotyczyła kategorii „uczenia się” w wypowiedziach na temat nabywania darów i powiązanych z nimi praktykach. W podsumowaniu pokażę, jak takie nowe sformułowania pojęć daru i uczenia się mogą wpłynąć na sposoby konceptualizowania tych zjawisk w antropologii.

Dar w antropologii

Marcel Mauss w *Szkicu o darze* opisał dar za pomocą czterech cech charakterystycznych: zasady wzajemności, istnienia ducha daru, opozycji dar-towar oraz związku między osobami a przedmiotami¹⁴. Jak zauważył Yunxiang Yan, większość dys-

The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity, „American Anthropologist” 112 2010, 66–78).

14 *Szkie o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, 163–306.

kusji antropologicznych na ten temat wciąż toczy się wokół tego, czy – a jeżeli tak, to w jakim stopniu – powinno się przypisywać darowi te przymioty¹⁵. Definicja daru wylaniająca się z analizy wypowiedzi członków Odnowy w Duchu Świętym rzuca nowe światło na trzy z wyżej wymienionych wątków.

Zasada wzajemności

Niezależnie od tego, czy autorzy patrzyli na dar jako na fenomen o naturze głównie społecznej (jak Bronisław Malinowski¹⁶), moralnej (Mauss) czy z materialistycznego punktu widzenia (Marshall Sahlins¹⁷), uznawali oni, że odgrywa on ważną rolę w nawiązywaniu i utrzymywaniu relacji między jednostkami lub między całymi grupami. Podkreślali zwłaszcza fakt, że dary krążą między wieloma podmiotami i tworzą przez to sieć relacji. Sposób patrzenia na dar, który proponują ruchy charyzmatyczne, podważa te założenia na kilka sposobów. Po pierwsze zmusza do odejścia od rozróżnienia na obdarowującego i obdarowanego, przedstawiając wymianę jako działanie trzech podmiotów – dającego Boga, posługującego darem człowieka i wspólnotę czerpiącą korzyści z daru (daje się *komuś*, ale *dla kogoś* innego). Po drugie – co jest rozwinięciem poprzedniego stwierdzenia – nie opisuje daru w kategoriach wymiany czy krążenia. Relacje powstają ze względu na „promieniowanie” działania daru z osoby nim się posługującej na resztę grupy. Po trzecie – co jest najbardziej spektakularnym odstępstwem od zasady wzajemności – teolodzy definiują dary jako „darmo dane”¹⁸, czyli dane bez oczekiwań dotyczących zwrotu.

15 Y. Yan, *The gift and gift economy*, [w:] J. Carrier (red.), *A Handbook of Economic Anthropology*, Edward Edgar, Cheltenham 2005, 246–261.

16 *Istota kula*, [w:] B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szybkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, 126–155.

17 M. Sahlins, *Pierwotne społeczeństwo dobrobytu*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 275–308.

18 S. Falvo, *Przebudzenie charyzmatów*, tłum. T. Stańczyk, Wydawnictwo Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym, Łódź 1995, 6.

Duch daru

Odwołując się do maoryskiego pojęcia *hau*, „ducha rzeczy”, Mauss stwierdza, że przedmioty podlegające wymianie zawierają w sobie część ich właściciela i przez to domagają się odwzajemnienia¹⁹. Pogląd ten radykalizuje Annette Weiner, która zachęca do przeniesienia uwagi z konstruowanych społecznie zasad wymiany na niezbywalność daru²⁰. Jest on nierozzerwalnie związany z osobą, do której pierwotnie należał. Ten punkt widzenia wydaje się szczególnie ciekawy, ponieważ niniejszy artykuł będzie wymagał pójścia jeszcze o jeden krok dalej. Dar charyzmatyczny jest *de facto* samym Bogiem, przebywającym w człowieku pod postacią Ducha Świętego.

Relacja między osobami a darami

Mimo najlepszych starań Maussa, aby przedstawić uniwersalną charakterystykę wymiany darów, liczne dyskusje między antropologami na ten temat wskazują raczej na to, że może ona przybierać bardzo różne kształty. Zapewne jest to związane także z lokalnymi wyobrażeniami na temat tego, czym jest „osoba” albo „relacja”²¹. Perspektywę tę rozwinęła zwłaszcza Marilyn Strathern, która analizowała wymianę darów w kontekście melanezyjskiej koncepcji społeczeństwa i jednostki²². Ja również postaram się pokazać, jak sposób mówienia o darze łączy się z konkretną wizją człowieka.

Dar w teologii katolickiej

W wąskim rozumieniu o darach Ducha Świętego mówi się w kontekście siedmiu darów wspomnianych w księdze Izajasza (Iz 11, 1-2): mądrości, rozumu, rady, męstwa, wiedzy, bojaźni Bożej i poboż-

ności. Poczynając od św. Tomasza z Akwinu, dary te uznawano za „sprawności”, które uzupełniają dane wcześniej cnoty i uzdalniają człowieka do oddania się pod kierownictwo Ducha Świętego²³.

W szerszym rozumieniu sformułowanie to odnosi się jednak do sześciu kategorii łaski nadprzyrodzonej, m. in. do darów charyzmatycznych (charyzmatów)²⁴. Te ostatnie są definiowane w Konstytucji dogmatycznej o kościele *Lumen gentium* jako „szczególne łaski, przez które [Duch Święty] czyni ich [wiernych] zdutnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł i funkcji, mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła”²⁵. Sformułowanie „szczególne” pozostawia teologom szerokie pole do interpretacji, przez co jedni widzą charyzmaty jako dary niezwykle i rzadko spotykane, drudzy zaś także jako różne zwyczajne zdolności mogące przyczyniać się do rozwoju Kościoła²⁶. To drugie podejście – reprezentowane również przez duchownych związanych z ruchem Odnowy w Duchu Świętym – dzieli dary charyzmatyczne na trzy grupy: charyzmaty słowa (dar języków, dar tłumaczenia, dar proroctwa), charyzmaty czynu (dar uzdrawiania, dar czynienia cudów, dar wiary) oraz charyzmaty poznania (dar rozeznawania duchów, dar mądrości, dar wiedzy)²⁷. Zaznacza się jednak, że lista ta jest niekompletna i czasem trudno odróżnić od siebie poszczególne charyzmaty. Później na przykładzie badanej przeze mnie wspólnoty omówię dokładniej niektóre z nich.

23 A. Drago, *Dary Ducha Świętego*, tłum. Ł. Skuza, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, 37-92.

24 *Duch Święty*, [w:] Z. Pawlaka (red.), *Katolicyzm A-Z*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1999, 79-84.

25 *Konstytucja dogmatyczna o kościele „Lumen gentium”*, nr 12, [w:] M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012, 115.

26 Szczegółowe omówienie stanowisk teologów nt. darów można znaleźć w: S. Gundrym W. Grudem (red.), *Dary Ducha we współczesnym Kościele. Cztery stanowiska*, tłum. M. Wilkosz, Wydawnictwo Credo, Katowice 2008. Mimo że książka dotyczy głównie kościołów ewangelikalnych, podobne podejścia można znaleźć także w Kościele katolickim – z tą jednak różnicą, że perspektywa neocharyzmatyczna nie jest w pełni wyodrębniona.

27 S. Falvo, *op. cit.*, 61-63.

Natomiast w najogólniejszym rozumieniu za dar można uznać każdą ingerencję Boga w świat, łącznie z jego stworzeniem i życiem człowieka. Warto w tym miejscu zauważyć, że wieloznaczność pojęcia daru Ducha Świętego pozwala na dużą różnorodność zarówno w sferze nauczania przez duchownych, jak i w sferze indywidualnych interpretacji wiernych.

Teren badań

Przeworsk jest położony około 40 kilometrów na wschód od Rzeszowa. Mimo że w trakcie moich badań w mieście mieszkało tylko około 15,5 tysiąca osób²⁸, znajdowały się tu aż cztery parafie. Należały do archidiecezji przemyskiej, która po diecezji tarnowskiej (70,1%) i rzeszowskiej (64,6%) szczyliła się trzecim w Polsce wskaźnikiem *dominantes* (59,6%), czyli odsetka uczestniczących w niedzielnej mszy względem liczby zobowiązanych²⁹, a także pierwszym w Polsce wskaźnikiem *participantes* (19,1%), czyli procentem wiernych należących do wspólnot przykościelnych³⁰. Statystyki te dobrze odzwierciedlały wrażenia członków naszej grupy laboratoryjnej z pierwszych badań terenowych prowadzonych w Przeworsku. Zauważyliśmy wtedy, że rozmawianie na tematy związane z wiarą było dla większości napotkanych osób, również tych nienależących do ruchu Odnowy w Duchu Świętym, czymś naturalnym, a prawie każdy mógł opowiedzieć o tym, jak on lub jego bliski został cudownie uzdrowiony.

Katolicka Odnowa Charyzmatyczna powstała w Stanach Zjednoczonych w 1967 roku w wyniku inspiracji pentakostalizmem i reform Soboru

28 Bank Danych Lokalnych, *Ludność wg miejsca zamieszkania/zameldowania i plci*, <https://bdl.stat.gov.pl/BDL/dane/podgrup/tablica>, 16.07.2016.

29 Przyjęto założenie, że zobowiązani to 82% wiernych, a reszta to dzieci do lat siedmiu, osoby starsze lub chore, od których nie wymaga się uczestnictwa w mszy (*Dominantes metodologia*, [w:] <http://www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/63-dominantes.html>, 01.11.2016).

30 W. Sadłoń (oprac.), *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2015.

Watykańskiego II³¹. W Polsce pierwsze wspólnoty zaczęły się pojawiać w latach 70. XX wieku³². Chociaż w Przeworsku Odnowa powstała dopiero w 2011 roku, na religijność mieszkańców już od wielu lat mieli wpływ związani z tym ruchem duchowni z pobliskich miejscowości, głównie z Jarosławia i Rzeszowa. Wiele przyszłych członków grupy brało też udział w wyjazdach na Ogólnopolskie Czuwania Odnowy w Częstochowie organizowane co roku przez jedną z parafii. Spotkania wspólnoty wyróżniała duża ilość modlitw spontanicznych, muzyki, zaangażowanie ciała (charakterystyczny był gest podniesionych rąk) oraz indywidualistyczne podejście do wiernych. W tego typu grupach podkreśla się też aktualność darów Ducha Świętego, o których była mowa w poprzednich rozdziałach.

Przeworska wspólnota formalnie liczyła 72 osoby, z których około jedna trzecia brała aktywny udział w życiu wspólnoty. Oprócz tego na spotkania przychodzili tzw. „sympatycy”, czyli osoby, które zastanawiały się nad dołączeniem do wspólnoty. Aby mogli funkcjonować jako jej pełnoprawni członkowie, musieli przejść seminarium Odnowy w Duchu Świętym. Był to kilkutygodniowy kurs mający pomóc w rozwoju duchowym i dostarczyć informacji na temat religijności typowej dla ruchów charyzmatycznych.

Zdecydowana większość (83%) członków wspólnoty w Przeworsku to kobiety, co było typowe dla wielu wspólnot przykościelnych w Polsce³³. Przeważały osoby między 35 a 60 rokiem życia, chociaż pojawiały się też osoby znacznie młodsze (najmłodsza miała 18 lat), jak i starsze. Na czele grupy stał wybierany w demokratycznych wyborach świecki lider oraz „opiekun duchowy”, czyli odpowiedzialny za wspólnotę ksiądz. Spotkania odbywały się raz w tygodniu, zazwyczaj prowadzona była na nich modlitwa

31 N. Kokott, *Rola Odnowy w Duchu Świętym w dynamizowaniu misji Kościoła*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011.

32 E. Miszczak, *Katolicki ruch Odnowy w Duchu Świętym w Polsce*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, 53-55.

33 I. Kuźma, *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2008.

19 M. Mauss, *op. cit.*, 178-185.

20 A. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley 1992.

21 Y. Yan, *op. cit.*, 256-259.

22 M. Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley 1988.

spontaniczna, adoracja Najświętszego Sakramentu, czytanie Pisma Świętego i osobista medytacja oraz śpiewanie piosenek o tematyce religijnej. Oprócz tego przynajmniej raz w miesiącu towarzyszyła temu Eucharystia, spotkania w małych grupkach lub spotkania diakonii. Mała grupka składała się z pięciu do dziewięciu osób, opiekował się nią moderujący dyskusję animator. W czasie takiego spotkania omawiany był wybrany wcześniej temat (np. „moje postanowienie wielkopostne”). Z kolei diakonie to zespoły osób przydzielone do konkretnego zadania. W skład badanej przez mnie wspólnoty wchodziły:

- diakonia modlitwy wstawienniczej – wymagała największego zaangażowania; osoby będące w trudnej sytuacji życiowej mogły się umówić telefonicznie na modlitwę wstawienniczą; wówczas członkowie tej diakonii przeprowadzali z daną osobą wywiad, a następnie modlili się nad nią; diakonia posługiwała również raz w miesiącu po mszy i na rekolekcjach w innych parafiach,
- diakonia modlitwy przyczynnej – indywidualnie, a także przed każdym spotkaniem wspólnoty czy uroczystością kościelną modliła się, prosząc np. o ochronę wspólnoty,
- diakonia modlitwy za kapłanów – osoby do niej należące codziennie modliły się za kapłanów,
- diakonia adoracyjna – członkowie byli zobowiązani do indywidualnej adoracji Najświętszego Sakramentu,
- diakonia miłosierdzia – zbierała fundusze, aby wspomóc parafię i potrzebujących członków wspólnoty (np. poprzez opłacenie wyjazdu na rekolekcje),
- diakonia muzyczna – oprowadzała muzycznie spotkania modlitewne i uroczystości kościelne,
- diakonia techniczno-liturgiczna – odpowiadała za przygotowanie przedmiotów do liturgii i nagłośnienie w czasie uroczystości,

- nieraz z przymrużeniem oka wspomniano także o „diakonii plackowej”, której zadaniem jest przygotowanie ciast np. na festyn parafialny.

Dary i doświadczenie

Zacznę od opisanego poszczególnych darów, sposobów przedstawiania ich doświadczenia oraz słownictwa z nimi związanego. Pojęcia daru używano w bardzo szerokim kontekście, dlatego wybrałam cztery charyzmaty, które wydały mi się szczególnie istotne dla opisywanej wspólnoty. O osobie, która miała dar, mówiono, że nim „posługuje” i takiego sformułowania również ja będę używać. Pokazuje ono, że charyzmatyk w pewnym sensie służy wspólnocie. Mimo że definicje zawarte w pracach teologicznych nie przedstawiają pojęć „daru Ducha Świętego” i „charyzmatu” jako synonimicznych, większość moich rozmówców tak ich używała. Opisując materiał etnograficzny, także przyjmę taką perspektywę.

Większość osób otrzymała jako pierwszy dar modlitwy w językach (nazywany też glosolalią). W tej formie modlitwy wierny wypowiadał ciąg niezrozumiałych sylab (czasem przypominało to gaworzenie dziecka, a czasem jakiś nieznaną język) i w ten sposób uwielbiał Boga. Powszechne było przekonanie, że niezrozumiałe sylaby wypowiadane podczas tej modlitwy odpowiadają jakimś słowom w obcym języku, współczesnym lub martwym. Osoba modląca się w ten sposób nie była jednak w stanie ich zrozumieć. Glosolalia pojawiała się na prawie każdym spotkaniu Odnowy i wówczas modlący się naraz ludzie tworzyli przyjemną dla ucha symfonię. Członkowie wspólnoty często też modlili się w ten sposób indywidualnie w domu czy nawet w drodze do pracy. Niektórzy z rozmówców zwracali uwagę na to, że dar języków jest najniższym ze wszystkich darów, ponieważ służy tylko wiernemu, będąc niezrozumiałym dla innych.

Na spotkaniach Odnowy po wspólnej modlitwie w językach albo po wezwaniach do Ducha Świętego następowała cisza, w czasie której „nasłu-

chiwało się”, co Bóg miał do przekazania. Wówczas zazwyczaj niektóre osoby wypowiadały słowa, które były uznawane za proroctwo. Określenie to było używane w trochę innym znaczeniu niż potocznie, ponieważ według rozmówców nie musiało ono dotyczyć przyszłości. Mogły to być po prostu wypowiedzi, które upewniały wiernych w tym, że Bóg się nimi opiekuje albo wskazówki dotyczące rozwoju osobistej duchowości. Prorokujący przedstawiali to doświadczenie jako silny przymus powiedzenia czegoś, wiążący się z dyskomfortem, który mija, gdy słowa zostały wypowiedziane. Oto przykład takiego opisu: „ja czuję, że za chwilę wybuchnę, a jak nie, to się rozplaczę albo mi ściśnie wszystko zaraz, spali, po prostu to mnie spali, jeżeli tego nie wyduszę z siebie” (kobieta, ok. 35 l.).

Odmianą proroctwa było proroctwo w językach, które brzmiało tak samo jak glosolalia, ale było przekazywane w czasie „nasłuchiwanie”. Potrzebny był wtedy komplementarny dar, nazywany tłumaczeniem języków. Polegał on na tym, że jedna osoba wypowiadała słowa w językach, a druga mówiła, co według niej one znaczą. Przyjmowano, że powinno się tłumaczyć w pierwszej osobie, aby było to bezpośrednie przekazanie słów Boga. Członkowie Odnowy, którzy posługiwali tym charyzmatem, opisywali swoje doświadczenia, mówiąc, że mieli wtedy pustą głowę, w której nagle pojawiały się jakieś słowa. Niektórzy postrzegali je wizualnie, np. jako pisane złotą nicią.

Dla większości osób posługiwanie darami, zwłaszcza proroctwa i tłumaczenia języków, bywało stresujące, ponieważ nigdy nie były pewne, czy wypowiedziane przez nich słowa pochodzą od Ducha Świętego, czy są ich własnymi myślami. Ilustruje to cytata: „kiedy się kończy proroctwo, jesteś upocona, taka jesteś jak coś tam rozdygotana. I nie masz pewności, że powiedziałeś coś, co jest ważne, czasami nawet nie pamiętasz, co mówiłaś” (kobieta, ok. 50 l.).

Istniały jednak pewne techniki „rozeznawania”, czyli sprawdzania, jakiego pochodzenia była dana myśl czy słowo. Choć nie zawsze mówiło się o tym

w tym kontekście, czasami rozeznawanie jest postrzegane jako rodzaj daru. Myśli czy słowa bożego pochodzenia można było rozpoznać po tym, że:

- były zgodne z Biblią i nauczaniem Kościoła katolickiego – często mówiono, że „charyzmat nigdy nie poprzedza hierarchii Kościoła” (kobieta, 21 l.),
- powinny wprowadzać spokój i radość zarówno w osobie, która przekazała słowo, jak i we wspólnocie (dlatego zaleca się, żeby nie myśleć zbyt długo o proroctwie po tym, jak się je powiedziało),
- po tym, jak pojawiło się dłuższe proroctwo lub tłumaczenie, członkowie wspólnoty dzielili się swoimi odczuciami z nim związanymi; fakt, że słowa te dotknęły wiele osób, był potwierdzeniem ich nadprzyrodzonego pochodzenia,
- pomocna w „rozeznawaniu” mogła być także powtarzalność – np. gdy podobny motyw pojawiał się w kilku proroctwach,
- czasem zdarzało się, że więcej niż jedna osoba czuła potrzebę, by przetłumaczyć języki – ostatecznie robiła to jedna z nich, ale ta druga mogła potem potwierdzić, że ona również chciała wypowiedzieć te same słowa,
- istniała osoba we wspólnocie, której funkcją było notowanie lub nagrywanie dłuższych proroctw i tłumaczeń; pozwalało to wrócić do nich po jakimś czasie i zobaczyć, jaki miały wpływ na wspólnotę.

Wymienione powyżej dary były najczęściej dyskutowane wśród członków wspólnoty. Oprócz tego używano także pojęcia „daru” w odniesieniu do wielu innych predyspozycji. Rozmówcy mówili na przykład o darze miłości, radości, macierzyństwa, rozumienia Pisma Świętego albo w odniesieniu do talentu cukierniczego (w przypadku „diakonii plackowej”).

Powstawanie daru, posługiwanie nim i jego zniknięcie

O darze mówiono jako o efekcie relacji do jego powstania potrzebna była zarówno wola Boga, jak i odpowiednia postawa człowieka. Większość moich rozmówców uważała, że Bóg daje ludziom charyzmaty, „żeby [mogli] służyć, żeby pomagać innym przybliżyć się do Niego” (kobieta, ok. 35 l.). Pokazuje to, że w posłudze darem można wyróżnić trzy strony: Boga, charyzmatyka i wspólnotę, która czerpie korzyści z jego działań. Chociaż mówiono mi, że dar języków może zostać udzielony każdemu, to w przypadku innych charyzmatów podkreślano, że nie da się przewidzieć, komu i kiedy będą one dane.

Równie mocno akcentowano rolę człowieka we współtworzeniu daru. Charyzmat nie mógł pojawić się, jeżeli wierny nie pozwolił, aby działał przez niego Duch Święty. Ten proces oddawania się Bogu określano najczęściej jako „otwieranie się” – później wróć jeszcze do tej kategorii. Ponieważ czynności takie jak modlitwa w językach, prorokowanie czy tłumaczenie języków nie należą do porządku życia codziennego, rozmówcy opowiadali o silnym lęku, jaki towarzyszył im podczas pierwszych prób posługiwania charyzmatem. Świadczy o tym na przykład poniższa wypowiedź:

Ktoś mówi, ktoś tłumaczy te języki, nie? (...) I słuchajcie, ja sobie myślę: „Panie Jezu, tylko nie ja!”. (...) I zobaczcie, ja się blokuję na Ducha Świętego w pewnym momencie, tak? Ja go blokuję. On nie może przeze mnie przeszkodzić, bo ja zatrzymuję, bo ja nie chcę. (kobieta, 18 l.)

Kolejnym źródłem strachu wywołanego posługiwaniem charyzmatem była obawa, że słowa, które się wypowiadało, nie pochodziły od Boga. Dlatego zachęcano osoby, które odkrywały swój dar, aby rozmawiały o tym z liderem, księdzem

lub innymi osobami, które miały ten sam charyzmat. Powinno się także szukać informacji na jego temat w książkach albo poświęconych temu zagadnieniu kanałach na YouTube. Taką działalność polegającą na posługiwaniu darem i pogłębianiu swojej wiedzy na jego temat opisywano jako „rozwijanie daru”. W przypadku modlitwy w językach oznaczało to na przykład dokładanie nowych sekwencji sylab:

A mi się podoba to, że księża, którzy zajmują się charyzmatami, modlitwą w językach między innymi, mówią, żeby nie powtarzać ciągle tego samego. Tylko żeby modlitwę w językach rozwijać, czyli po prostu tak próbować się poddać Duchowi Świętemu, żeby za każdym razem było coś innego. (kobieta, ok. 35 l.)

Członkowie Odnowy podkreślali jednak, że „nic nie dostajemy na zawsze” (kobieta, ok. 50 l.) i charyzmaty mogą zniknąć. Utrata daru następowała, gdy przestawał on być potrzebny lub gdy osoba, która dotychczas posługiwała, „zamykała się” na dar. To „zamknięcie” nie musiało konieczne, choć mogło, oznaczać, że ktoś oddalił się od Boga. Rozmówcy często mówili mi o tym, że czuli się niegodni, by posługiwać darem, bo nie byli w stanie całkowicie „rozeznąć”, czy przekazywane przez nich słowa pochodziły od Ducha Świętego.

Syntetyzując powyższe informacje, uważam, że można zdefiniować **dar jako potencjał do wykonywania czynności wynikający z zaangażowania zarówno obdarowującego, jak i czyniącego**. Jak zaznaczyłam na początku artykułu, jest to definicja „wynałazcza”, nie pojawiająca się *explicite* w wypowiedziach rozmówców. Na taki sposób rozumienia daru wskazują jednak uchwycone w terenie praktyki i sposoby opowiadania o charyzmatach. Niewątpliwie jest to definicja bardzo odmienna od tej przedstawionej w rozdziale dotyczącym daru w antropologii. Powróć do tej kwestii w zakończeniu.

„Otwieranie się” i koncepcja człowieka

Wspomniałam już wcześniej o kategorii „otwarcia się” określającej postawę człowieka, dzięki której mógł działać przez niego Duch Święty. Według rozmówców osiągnięcie takiego nastawienia wymagało swoistego przekierowania uwagi – zamiast koncentrować się na swoich problemach, trzeba nauczyć się dostrzegać Boga w codzienności. Przestawał On być „książką życzeń i zażaleń” (kobieta, ok. 70 l.), a wierny nawiązywał z Nim bliską, intymną relację. Osoby, z którymi rozmawiałam, mówiły, że w osiągnięciu takiego stanu pomagała im codzienna modlitwa, uczestnictwo w Eucharystii i adoracji Najświętszego Sakramentu. W takich momentach starali się skupić swoją uwagę na uwielbieniu Boga, zamiast koncentrować się na swoich prośbach. Zatem według rozmówców zmiana swojego zachowania w czasie praktyk modlitewnych pozwalała na ogólniejszą transformację postawy życiowej. Skupienie się na Bogu pomagało także w przełamaniu strachu związanego z posługiwaniem charyzmatem. Zachęcano, by nie poddawać się lękowi (który pochodzi od Szatana), tylko spróbować posłużyć się darem – bo „jak nie spróbuje, to nie wie, czy [go] ma” (kobieta, ok. 50 l.).

Kolejnym komponentem „otwierania się” było przypisanie Bogu sprawczości. W tym aspekcie ważne było, aby zacząć postrzegać różne zdarzenia – przez osoby mniej zaangażowane religijnie opisywane jako przypadkowe – jako działanie Boga. Pomoc w tym miały powtarzane przez cały dzień akty strzeliste, czyli krótkie, spontaniczne modlitwy:

W czasie powrotu z kościoła do domu... czy w ogóle gdzieś idąc, śpiew ptaków i „Panie, uwielbiony w tym śpiewie” czy „bądź uwielbiony w tym ziemie”, czy „cieple”, „wietrze”. (kobieta, 21 l.)

Członkowie Odnowy w Duchu Świętym uważali, że Bóg był odpowiedzialny także za niektóre ich działania. Opisywali te momenty, posługując się metaforą narzędzia, jak w poniższym przykładzie:

Po tych rekolekcjach i po chrzcie w Duchu Świętym no byłam taka strasznie podkręcona i myślałam sobie: „(...) No jak ja mam służyć Panu Jezusowi? No tak bym chciała jakoś służyć!”. I pamiętam, że moja mama złamała sobie (...) palec u nogi (...) ja zawiozłam mamę na pogotowie. W pewnym momencie na mój samochód spadła mi po prostu kobieta! A ja stałam. Ona spadła z takiej skarpy. (...) A ja z tą kobietą próbuję rozmawiać, bo ja nie wiem, kto to jest, nie? A ona się władowała do samochodu i mówi do mnie „Proszę pani, dziecko, z nieba mi spadłaś, ja się cały dzień modliłam, żeby mnie ktoś zawiózł na przystanek!”. Bo w Przeworsku jest do dworca kawałek drogi, prawda? „Proszę cię, zawieź mnie!” I myślę sobie, no dobrze, no zrobię to, nie? (...) Więc jak ona już się tak wwalila do tego samochodu, to ja już tak potulnie oczywiście ją zawiozłam na dworzec i ona całą drogę mówiła mi, jak się strasznie modliła do Ducha Świętego i jak prosiła Pana Jezusa, żeby jej dał jakiegoś Anioła Stróża, który miałby ją zawieźć! (śmiech) (...) I wtedy ja się poczułam, że, no, to już jestem narzędziem. Co prawda jako kierowca, ale byłam. (kobieta, 54 l.)

W podobny sposób opowiadano o posługiwaniu charyzmatami. O ile „otworzenie się” na dar było przedstawiane jako działalność człowieka, o tyle odpowiedzialność za treści przekazywane w czasie posługi charyzmatycznej leżała po stronie Boga. Zadaniem człowieka było ciągle zwracanie się do Niego, czyli pogłębianie swojej „otwartości”. Jedna z rozmówczyń opisała to w ten sposób:

Ja kiedyś takie porównanie wynałazałam, nie wiedziałam, jak to wykombinować, że człowiek z darem to jest po prostu taki lejek, przez który Pan Bóg wlewa masę

lask, on nie jest w stanie na raz tego przyjąć i przez ten lejek ta laska jego wylewa się na innych. Przez różne dary, możliwości danego człowieka, jego usposobienie i tak dalej. Co zawsze mi się podobało, to że nawet jak ta laska się już przeleje, to coś zostaje na tym lejku, odrobiny, kropelki są! Czyli ten człowiek, który pozwala – coś w nim zawsze zostaje! (kobieta, ok. 35 l.)

Człowiek był według tej koncepcji „kanałem”, przez który Bóg działał w świecie. Wierny nie miał wpływu na to, co przez ten „kanał” przepływało, ale mógł decydować o tym, czy był on otwarty, czy nie. Potwierdzały to także opisy doświadczenia posługiwania darem. Członkowie Odnowy opowiadali, że w takich momentach czuli się jakby „przenikała ich fala gorąca”, „przechodził przez nich prąd” albo „pojawiało się w ich umysłach światło”. Takie doświadczenia były traktowane jako potwierdzenie obecności Ducha Świętego w ciele człowieka.

Warto porównać w tym miejscu emiczną kategorię „otworzenia się” z antropologicznym pojęciem konwersji. Według Noemi Modnickiej konwersja zakłada istnienie „systemu odłączenia się”, czyli grupy, którą konwertyta opuszcza, oraz „systemu przyłączenia się”, czyli nowej wspólnoty³⁴. Chociaż Odnowa w Duchu Świętym jest ruchem zakorzenionym w Kościele katolickim, niektóre jej wspólnoty oddzielają się od niego, tworząc niezależne kościoły – zjawisko to było analizowane m.in. przez Ewę Miszczak³⁵ i Ariela Zielińskiego³⁶. Warto jednak zaznaczyć, że grupa, w której przeprowadzałam badania, nie wykazywała tendencji schizmatycznych i nie przejawiała cech, które Zieliński wymienia jako typowe dla oddzielających się wspól-

not³⁷. Ponadto moi rozmówcy podkreślali swoją podrzędność wobec hierarchii kościelnej. Z tych względów nadużyciem byłoby wskazywanie na konkretny „system odłączenia się”, jak miało to miejsce u Modnickiej w przypadku konwersji. „Otwieranie się” można zatem określić jako proces, który wprowadzie wiąże się z przełomem w indywidualnej duchowości, lecz nie zakłada nieciągłości w aspekcie instytucjonalnej przynależności wiernego. Ponadto kategoria „otworzenia się” może odnosić się zarówno do długotrwałego procesu zmiany postawy życiowej, jak i do konkretnych momentów dopuszczenia do siebie Ducha Świętego (na przykład, gdy dana osoba otrzymuje charyzmat). Być może ciekawym tropem byłoby sprawdzenie, czy termin „nawrócenia się” w wypowiedziach członków kościołów ewangelikalnych może być również interpretowany jako posiadający dwa znaczenia.

Teoria umysłu

Teoria umysłu jest pojęciem używanym w psychologii poznawczej na oznaczenie zdolności przypisywania innym osobom stanów umysłu, która pojawia się u ludzi na pewnym etapie ich rozwoju. Zazwyczaj w okolicach czwartego roku życia dziecko nabywa umiejętność tłumaczenia zachowania innych osób tym, że mają one pragnienia i przekonania³⁸. Większość psychologów uznawała tę zdolność za uniwersalną, wynikającą np. z istnienia odpowiedniego modułu umysłowego³⁹. Pojęcie „teorii umysłu” zostało przeniesione na grunt antropologii przez Tanyę Luhrmann, która starała się zwrócić uwagę na to, jak modele umysłu mogą się różnić w zależności od kontekstu kulturowego i hi-

37 Ibid., 207-248.

38 G. Moskowitz, *Zrozumieć siebie i innych. Psychologia poznania społecznego*, tłum. A. Sawicka-Chrapkiewicz, J. Suchecki, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, 433-434..

39 Np. S. Baron-Cohen, *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*, The MIT Press, Cambridge and London, 1995 oraz A. Leslie, *Pretense and Representation: The Origin of “Theory of Mind”*, “Psychological Review”, 94 (4), 1987, 412-426.

storycznego⁴⁰. Antropolożka wykorzystała tę kategorię, by wyjaśnić m.in. jak członkowie neocharyzmatycznego Vineyard Church uczyli się słyszeć i rozróżniać głos Boga w swoich myślach. Badaczka tłumaczyła to tym, że przystępując do ruchu, wierni uczyli się nowej teorii, w której umysł nie jest dostępny tylko dla jego posiadacza, ale także dla sił nadprzyrodzonych⁴¹.

Ciekawe jest to, że Luhrmann w swoich pracach na temat antropologicznej teorii umysłu odwołuje się prawie wyłącznie do prac psychologicznych z początkowego okresu zainteresowań tą tematyką, który cechował się koncentracją na perspektywie indywidualnego rozwoju dziecka, mniejszą wagę przywiązując do kwestii społecznych i językowych. Tymczasem istnieje wiele nowszych badań, które podkreślają te aspekty, starając się pokazać, jak umysł jest konstruowany i kształtowany. Zajmowała się tym między innymi Katherine Nelson⁴², Ian Apperly⁴³, Jeremy Carpendale i Charlie Lewis⁴⁴, Tadeusz Zawidzki⁴⁵, a z polskich badaczy chociażby Marta Bialecka-Pikul⁴⁶. Możliwe, że u Luhrmann ta koncentracja na wcześniejszych, uniwersalistycznych badaniach sprawiła, że antropolożka w swoim sformułowaniu teorii umysłów ograniczyła się głównie do tego, jaką koncepcję czy model umysłu się tworzy, a nie na tym, jak to przekłada się na doświadczenie dalszych własnych działań i przypisy-

40 T. Luhrmann, *Toward An Anthropological Theory of Mind*, “Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society”, 36 (4), 2011, 5-69.

41 T. Luhrmann, *When God Talks Back...*

42 K. Nelson, *Young Minds in Social Worlds. Experience, Meaning and Memory*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2007.

43 I. Apperly, *Mindreaders. The Cognitive Basis of “Theory of Mind”*, Psychology Press, Hove and New York 2011.

44 J. Carpendale. C. Lewis, *How Children Develop Social Understanding*, Blackwell Publishing, Malden 2006.

45 T. Zawidzki, *Mindshaping. A New Framework for Understanding Human Social Cognition*, The MIT Press, Cambridge and London 2013.

46 M. Bialecka-Pikul, *Narodziny i rozwój refleksji nad myśleniem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

wanie sobie lub komuś innemu sprawczości za nie (ta tematyka jest obecna chociażby u Carpendalego i Lewisa⁴⁷). Tymczasem ten aspekt okazał się niezwykle istotny w przypadku badań we wspólnocie Odnowy w Duchu Świętym, ponieważ jej członkowie przypisywali Bogu odpowiedzialność nie tylko za swoje myśli, ale także niektóre czynności, co było widoczne zwłaszcza w koncepcji człowieka jako narzędzia. W związku z tym być może interesującą ścieżką rozwoju badań nad antropologiczną teorią umysłu byłoby przeniesienie akcentu na to, jak tak powstały model umysłu przekłada się na dalsze działania człowieka i ich percepcję.

Dar jako potencjał i jako nagroda

Wcześniej pokazałam, że związani z Odnową w Przeworsku księża, jej lider i osoby zaangażowane w życie wspólnoty, czyli – używając terminu Thomasa Csordasa – specjaliści od kulturowej obiektywizacji⁴⁸, przedstawiali dar jako potencjał do wykonywania czynności, który wynikał z woli Boga i „otworzenia się” człowieka. Taka koncepcja była prezentowana w czasie konferencji na spotkaniach Odnowy, na seminariach przygotowujących do członkostwa we wspólnocie, a także w materiałach, z których rozmówcy czerpali informacje na temat charyzmatów.

Osoby, które niedawno dołączyły do wspólnoty, wykazywały się jednak mniejszym zasobem wiadomości na temat darów. Niektórzy członkowie wspominali także, że kiedyś traktowali charyzmaty jako niezwykle umiejętności dawane osobom, które na to „zasłużą”:

Tak, jak pamiętam, to dla mnie to był przywilej jakichś księży i charyzmatyków, takich zaangażowanych i bardzo uduchowionych ludzi, a nie takich, o, zwykłych, prostych. (kobieta, ok. 35 l.)

34 N. Modnicka, *Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce jako Kościół wyboru*, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, Kraków 2000, 64-68.

35 E. Miszczak, *op. cit.*, 128-134.

36 A. Zieliński, *W okolice schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, Kraków 2009.

47 J. Carpendale. C. Lewis, *op. cit.* 205-230.

48 T. Csordas, *op. cit.*, 65.

Pokazuje to, że istniał też drugi sposób rozumienia daru jako nagrody, którą Bóg daje szczególnie uduchowionym osobom. Do takiego myślenia o darze zachęcało także słownictwo – mówiło się o tym, że człowiek **ma** dany charyzmat, jakby był to obiekt, który do niego należy. Istnienie dwóch sposobów opowiadania o darze pozwalało na tworzenie jego indywidualnych interpretacji, które mogły odzwierciedlać się w praktykach związanych z posługiwaniem nim.

Ze względu na tę dwuznaczność, niezwykle ważną rolę odgrywało zarządzanie charyzmatami, czyli takie tłumaczenie ich znaczenia poprzez wypowiedzi i wykonywane czynności, aby zachęcić do pojmowania daru jako potencjału. Przykładem takiej sytuacji jest relacja jednej z moich rozmówczyń, która przestała tłumaczyć języki, aby ludzie nie postrzegali jej daru jako nagrody oraz aby ona sama nie zaczęła tego robić:

W związku z tym, że w pewnym momencie bycia we wspólnocie stałam się gwiazdą, że okazywano mi jakiś taki zachwyt, stwierdziłam, że to źle działa na mnie, że robię źle.... że w zasadzie jestem jakby ważniejsza niż każdy inny w tej wspólnocie. A tak nie jest. (...) Stałam tam ciągle z przodu i tak to się stało, że zaczęłam być postrzegana, że mam niezwykle dary. Nie powiem, że to nie było niezwykłością – to było niezwykle i jestem wdzięczna Panu Bogu za to, że chciał się mną posłużyć, ale, mówię, nigdy nie chciałam, żeby ktoś postrzegał, że jestem kimś więcej niż jestem. (kobieta, ok. 50 l.)

W powyższym opisie kobieta stwierdza, że traktowano ją jako „gwiazdę”, która „ma niezwykle dary”. Tego typu postrzeganie jest typowe dla rozumienia daru jako nagrody. Istotnym kontekstem jest fakt, że ta rozmówczyni zaczęła tłumaczyć ję-

zyki, kiedy wspólnota była jeszcze bardzo młoda. Stąd wnioskuję, że wielu jej członków mogło jeszcze nie przyswoić koncepcji daru jako potencjału. Natomiast działania rozmówczyni były ukierunkowane na uniknięcie takiej oceny i pokazanie, że dar nie jest czymś należącym całkowicie do niej.

Istotną rolę w kształtowaniu takiej interpretacji daru odgrywał także lider i ksiądz opiekun, którzy mogli upomnieć osobę zachowującą się w nieodpowiedni sposób, zasugerować jej zmianę diakonii albo nawet zawiesić jako członka Odnowy. Również niektóre z wcześniej opisanych praktyk „rozeznawania” spełniały funkcję regulacyjną.

„Uczenie się” a charyzmaty

Mimo że nie pisałam do tej pory wprost o „uczeniu się”, temat ten pośrednio pojawiał się zarówno w kontekście przyswajania koncepcji daru jako potencjału, jak i w opisie pierwszych prób posługiwania charyzmatem. Unikałam jednak tej kategorii, ponieważ podczas badań okazała się ona wyjątkowo problematyczna. Gdy zadawałam rozmówcom pytania dotyczące tego, jak czuli się, gdy pierwszy raz posługiwali darem lub w jaki sposób uczyli się to robić, otrzymywałam odpowiedzi skrajnie różne. Pierwsza ich grupa przedstawiała charyzmat jako wynik procesu stopniowego uczenia się, w drugiej zaś otrzymanie daru opisywano jako nagle, skokowe. Krótko omówię oba sposoby opowiadania o nabywaniu charyzmatów.

Nabywanie daru jako proces

Osoby, które opowiadały o swoich doświadczeniach w kategoriach procesu, uważały, że na początku posługiwanie darem przychodziło im z trudem i potrzebowały czasu, by stało się to dla nich naturalne. Pierwsze próby bywały opisywane jako nieporadne, zwłaszcza w przypadku glosolalii. Człowiek zmuszał się wtedy do wykonania nowej, pozornie nieracjonalnej czynności:

Nabywanie daru jako nagła zmiana

Jednak ten sam lider opowiadał mi, że od samego początku modlił się w językach dokładnie w taki sam sposób i nie wymagało to od niego świadomego uczenia się:

Badaczka: A teraz się jakoś inaczej czujesz, gdy mówisz językami, niż na przykład za pierwszym razem czy na początku?

Lider: Powiem ci, że nie. Nie. Na przykład ja dar języków dostałem jeszcze na nabożeństwach tych u ojców Reformatorów, jeszcze na samym początku i modliłem się nim jakoś tak bez większych emocji... tak jak się modliłem, tak się modlę. (mężczyzna, ok. 50 l.)

Także inni członkowie wspólnoty, gdy używałam sformułowania „uczenie się”, raczej zaprzeczali, by było ono potrzebne do nabycia charyzmatu. Wydaje mi się, że wynika to z tego, że rozmówcy nie chcieli umniejszać roli daru. Gdyby można było się go po prostu „nauczyć”, to jego nadprzyrodzone pochodzenie mogłoby być kwestionowane. Zapewne jest to szczególnie istotny aspekt w przypadku wypowiedzi lidera, który był odpowiedzialny za kształtowanie odpowiedniego sposobu rozumienia daru.

Uczenie się i „otwieranie się”

Aby jednak wyjaśnić stosunek rozmówców do „uczenia się”, należy pokazać, dlaczego te dwa sposoby opowiadania o nabywaniu charyzmatów mogły współistnieć. Moim zdaniem wynika to z faktu, iż obie mogą być wpisane w ogólniejsze zagadnienie „otwierania się”. Osoby akcentujące procesualny aspekt wpisywały nabywanie charyzmatu w opis pracy nad „otwartością”. Z kolei w drugim przypadku posiadanie daru było postrzegane jako skutek wcześniejszego „otwarcia się”.

Jak to tak, wiesz, człowiek jest poukładany rozumowo we wszystkim i składnie, i sensownie, to nagle taka modlitwa się wydaje dziwna, bezsensowna, niezrozumiała, „jak to tak może być?”, nie? (mężczyzna, ok. 60 l.)

Specjaliści od kulturowej obiektywizacji, rozumiejąc, że modlitwa w językach może sprawiać trudności, zachęcali do praktyk, które miały ułatwić posługiwanie tym darem. Za pomocne uważano na przykład modlitwę wiernego, otworenie ust, nałożenie rąk przez kapłana. Oto przykład relacji, w której nabywanie daru jest przedstawiane jako proces:

Później było tak na spotkaniu w grupach, że lider (...) mówił, że ma takie przeświadczenie, że Pan Bóg chce nas nauczyć [modlitwy w językach]. (...) I tak stanęliśmy, i mówił, że trzeba ruszać ustami, jakiś dźwięk wydawać i resztę zostawić. I tam mniej więcej tak od tego się zaczyna. I też obczajałem jakiś filmik na YouTube, i też jakiś ksiądz tam mówił, że trzeba mówić. (...) I tak uczyłem się, uczyłem i wiem, że na przykład możesz mówić jedną literkę „bbbbb”, coś takiego i starałem się dokładać kolejne literki (...) na przykład jakieś inne z alfabetu. I coś tam mówić, czasem z tego wychodzą normalne słowa, ja ich nie rozumiem, nie, ale czasem to wygląda nawet jak jakieś zdanie. (mężczyzna, 26 l.)

W takim sposobie konstruowania wypowiedzi podkreśla się sprawczą rolę człowieka, który musi włożyć dużo pracy w posługę charyzmatyczną, aby osiągnąć w niej sprawność. Jednocześnie uwiadamia się funkcja lidera, który może zachęcać do używania darów.

Istotne wydaje się również to, że dar był przedstawiany jako współtworzony przez człowieka i Boga. Sposób opowiadania o nim zależał od tego, którego z tych aktorów rozmówca chciał wyróżnić poprzez przypisanie sprawczości. Dlatego rozmówcy decydowali się na podkreślenie boskiego pochodzenia charyzmatu w sytuacjach, w których mogli obawiać się, że będą interpretowała posługiwanie nim jako działalność, za którą odpowiedzialny jest wyłącznie wierny.

Powyższe przykłady pozwalają też zrozumieć, czym według członków Odnowy w Duchu Świętym jest samo uczenie się. Jest ono opisywane niejako w opozycji do „otwierania się”, którego nie opisywano jako działalności czysto ludzkiej. Duch Święty mógł pomagać człowiekowi w tym procesie – dlatego zalecano modlitwę do Niego, a kapłani nakładali na wiernych ręce. Z kolei „uczenie się” było przedstawiane zazwyczaj jako jednostronna aktywność podmiotu nakierowana na reprezentowany przez niego przedmiot. Tymczasem „otwieranie się” polega na interakcji, gdyż nie dość, że Bóg umożliwia posługiwanie, to jeszcze *de facto* jest samym darem. Można powiedzieć, że „otwieranie się” przypomina raczej to, jak „uczenie się” jest przedstawiane w badaniach w paradygmacie ucieleśnienia⁴⁹ lub enaktywizmu⁵⁰ – jako interakcję wielu agentów, uczenie się poprzez działanie.

Wnioski

Mam nadzieję, że ten artykuł będzie przyczynkiem do stworzenia dokładniejszego opisu praktyk religijnych członków Odnowy w Duchu Świętym w Polsce, jak na razie dość słabo udokumentowanych. Szczególną uwagę starałam się zwrócić na pojęcie daru Ducha Świętego, bardzo istotne

dla kościołów charyzmatycznych. Korzystałam przy tym z podejścia ontograficznego zaproponowanego przez Martina Holbraada. Na podstawie zgromadzonego materiału zaproponowałam wynalazczą definicję daru jako potencjału do wykonania czynności wynikającego z relacji między człowiekiem a Bogiem. Teraz chciałabym porównać tę definicję z tymi proponowanymi przez antropologów i teologów.

W dokumentach kościelnych pojęcie daru ma kilka różnych znaczeń. Moi rozmówcy stapiali je często w jedną kategorię o dość płynnych granicach i w mniejszym stopniu rozdzielali różne rozumienia daru. Można było także zauważyć, że doświadczenia posługiwania charyzmatem i jego rozumienie różniły się zależnie od osoby i nie stanowiły monolitu. W pracach teologicznych nie zamieszczano także informacji dotyczących sposobów przekazywania koncepcji daru nowym członkom wspólnoty, zarządzania charyzmatami ani technik „otwierania się”.

Pojmowanie daru jako czegoś ulotnego, nieprzynależącego do konkretnych osób pozwala na zrewidowanie pewnych założeń obecnych w definicjach antropologicznych. Stanowi to realizację postulatu wygłoszonego przez Joela Robbinsa⁵¹ i Fenellę Cannell⁵² – prekursorów antropologii chrześcijaństwa, którzy zachęcali, by wykorzystywać badanie grup religijnych w celu podważenia niektórych teorii antropologicznych. Pojęcie daru charyzmatycznego uderza przede wszystkim w przekonanie, że posiadanie jest związane ze statusem. W opisywanej wspólnocie specjaliści od kulturowej obiektywizacji zachęcali, by nie wiązać charyzmatów z zasługami danej osoby.

Podobnie jak w przypadku prac Marilyn Strathern i Tanyi Luhrmann, materiał etnograficzny zmusił mnie do sformułowania odmiennej kon-

cepcji człowieka, który nie jest odrębną, całkowicie niezależną jednostką. W przeciwieństwie do drugiej z tych badaczek, starałam się jednak nie ograniczać analizy do wypowiedzi dotyczących myśli ludzi, ale także zwrócić uwagę na to, jak przedstawiają wykonywane przez nich czynności. W ten sposób przedstawiłam koncepcję człowieka jako narzędzia bądź kanału, który stara się otworzyć na Boga, aby to On kierował jego działaniem.

Starałam się uchwycić także mechanizmy zarządzania darami we wspólnocie oraz techniki bezpośredniego i pośredniego tłumaczenia ich znaczenia. Ponadto zaproponowałam metodę wytłumaczenia współwystępowania dwóch pozornie sprzecznych sposobów opowiadania o uczeniu się darów. Daje się je pogodzić, zwracając uwagę na szerszy kontekst związany z procesem „otwierania się”. Uczenie się jest przedstawiane jako działanie, w którym bierze udział zarówno osoba pragnąca posługiwać charyzmatem, jak i Bóg, który jej w tym pomaga i *de facto* jest samym darem. W pro-

cesie kognitywnym zostaje zatem podkreślona rola przedmiotu poznania, który nie jest tylko biernie reprezentowany. Niezwykle ciekawe byłoby skonfrontowanie tej koncepcji z niereprezentacjonistycznymi teoriami poznania, np. enaktywistycznymi i ucieleśnionymi.

Na zakończenie chciałam zasugerować, że tworzenie nowej koncepcji daru po przystąpieniu do wspólnoty nie jest odosobnionym przypadkiem. Związany z Odnową ksiądz tłumaczył na mszy, że aby zostać uzdrowionym, trzeba zmienić sens słowa „uzdrawianie”, a rozmówcy opowiadali mi wielokrotnie o tym, jak dołączenie do grupy wpłynęło na ich rozumienie tego, czym jest modlitwa, Bóg czy rozmowa. Dzięki tym transformacjom takie twierdzenia jak „spotkałem żywego Chrystusa, tak namacalnie, który przemówił do mnie” (mężczyzna, ok. 50 l.) stawały się nie tylko możliwe, ale i prawdziwe. Dlatego uważam, że kluczową rolę w antropologicznym opisie przemiany duchowej może pełnić analiza zmian pojęciowych.

Gifts not really given. On spiritual gifts in a community of Catholic Charismatic Renewal

Emphasizing the meaning of spiritual gifts is a specific feature of Catholic Charismatic Renewal. In this paper – based on the fieldwork in a community in Przeworsk (Rzeszowszczyzna, Poland) – the author shows how the spiritual gift and its experience are described by believers. Particular attention is given to emic category of “opening oneself” to a spiritual gift, which is connected with the specific conception of human. The Martin Holbraad’s approach of ontological turn is used to analyze these concepts. It enables to revise assumptions of some anthropologists working on charismatic communities. The author shows what are consequences of this approach for anthropological studies of conversion, theory of mind and learning.

Keywords

Catholic Charismatic Renewal, ontological turn, spiritual gifts, Rzeszowszczyzna, anthropology of christianity

49 Np. R. Lindgren, M. Johnson-Glenberg, *Emboldened by Embodiment: Six Precepts for Research on Embodied Learning and Mixed Reality*, “Educational Researcher”, 42 (8) 2013, 445-452.

50 Np. M. Lozano, *Mathematics Learning: Ideas from Neuroscience and the Enactivist Approach to Cognition*, “For the Learning of Mathematics”, 25 (3) 2005, 24-27.

51 J. Robbins, *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity*, “Current Anthropology” 1 (48) 2007, 5-38.

52 F. Cannell, *The Christianity of Anthropology*, “The Journal of the Royal Anthropological Institute” 2 (11) 2005, 335-356



foto: Serdar Çömez

Monika Stobiecka

Urodzona w 1990 roku, historyczka sztuki i archeolożka, adiunktka na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Laureatka „Diamen-towego Grantu” (2014), stypendystka Fundacji z Brzezia Lanckorońskich (2016), Fundacji Kościuszko (2018) i Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (2019). Publikowała w m.in. „Journal of Contemporary Archaeology”, „Widoku”, „Sztuce i filozofii”, „Stanie Rzeczy”. Interesuje się studiami muzealnymi, krytycznymi studiami nad dziedzictwem i teorią archeologii.

Od wykopalisk archeologicznych po muzea – czyli jak pozbywamy się rzeczy¹

Wprowadzenie

Archeologia u progu XXI wieku redefiniuje swoje metody i cele badawcze. Pokłosiem długotrwałych procesów konceptualizacji nowych narzędzi teoretycznych jest wypracowanie alternatywnych ścieżek badawczych, które powoli ścierają się z tradycyjnym, akademickim podejściem do dyscypliny i jej zadań. Niegdyś archeologia stanowiła naukę, która:

jest „czasem przeszłym antropologii kulturowej”(...). Archeolodzy badają wyłącznie społeczeństwa z przeszłości, skupiając się przede wszystkim na pozostawionych przez nie świadectwach materialnych, to jest budynkach, narzędziach i innych artefaktach, tworzących to, co określamy mianem kultury materialnej minionych społeczności².

Natomiast dziś celem archeologów jest otwarcie nauki na problemy współczesności. Popularność zyskują zarówno studia w ramach archeologii niedawnej przeszłości³, jak i badania stawiające sobie za zadanie próbę zbudowania pomostu mię-

dzy archeologią a obecnymi problemami politycznymi, społecznymi, gospodarczymi czy ekologicznymi⁴. Nową archeologię cechuje wysoka świadomość procesów, które nieuchronnie prowadzą do zniszczenia cennego dziedzictwa⁵. Duży wpływ na kształt nowych prądów w ramach dyscypliny miał z pewnością zwrot ku rzeczom, rozwijający się od lat 90. XX wieku w kręgu anglosaskim, który w centrum swoich zainteresowań umieścił ontologię rzeczy⁶ – nie ich znaczenie czy wymiar epistemologiczny. Zwrot ten dokonał radykalnej zmiany w definiowaniu przedmiotu badań archeologii poprzez zwrócenie uwagi na to, że owa „nauka o starzych rzeczach” *de facto* oddaliła się od swojego przedmiotu badań.

Archeologia jako nauka, która w centrum swoich zainteresowań powinna stawiać „rzeczy”⁸, czasem zwykle, nieimponujące i banalne, takie jak narzędzia, naczynia czy biżuteria, w ciągu ostatnich dekad odseparowała się od dotykanej materii zabytków. Wiodące od lat 60. trendy metodologiczne – archeologia strukturalna, procesualna i tekstualna – odciągały uwagę badaczy od pojedynczych obiektów. Dominujące podówczas paradygmaty skłaniały do budowania teorii systemo-

¹ Z premedytacją używam tutaj czasownika „pozbywać się”, choć praktyka, do której się odnoszę, jest nazywana „uciszaniem” rzeczy, zob. D. Kobiałka, *Let heritage die! The ruins of trams at depot no. 5 in Wrocław, Poland*, „Journal of Contemporary Archaeology” 1 (2) 2014, s. 351–368. Powodem, dla którego posługuję się tym słowem, jest chęć podkreślenia dalekosiężnego charakteru procesu dematerializacji dziedzictwa. Bardzo często – w dobie współczesnej archeologii śmiało korzystającej z mediów cyfrowych – skutkuje on przetworzeniem materii w wirtualny „rekord”, ergo pozbyciem się materii.

² C. Renfrew, P. Bahn, *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, tłum. M. Kasprzycka i in., Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 11.

³ Zob. D. Kobiałka, *op. cit.*, *Ruin memories. Materiality, aesthetics and archaeology of recent past*, B. Olsen, P. Pétursdóttir (red.), Routledge, New York – Oxon 2014; *Reclaiming archaeology. Beyond the tropes of modernity*, A. González-Ruibal (red.), Routledge, New York – Oxon 2013.

⁴ R. Harrison, *Archaeologies of emergent presents and futures*, „Historical Archaeology”, 3 (50) 2016, s. 165–180.

⁵ D. Kobiałka, *op. cit.*, C. Holtorf, *On Pastness: A reconsideration of materiality in archaeological object authenticity*, „Anthropological Quarterly” 2 (86) 2013, s. 427–443.

⁶ E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 106. Zob. *idem*, *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2008, s. 27–60; B. Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, tłum. B. Shallcross, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2013.

⁷ B. Olsen i in., *Archaeology. The discipline of things*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2012, s. 3.

⁸ Postulują to także muzealnicy archeologiczni, zob. S.M. Pearce, *Museum objects*, [w:] *Interpreting objects and collections*, *eadem* (red.), Routledge, London – New York, s. 9–11.

wych, wedle których przeszłość jest rozumiana jako struktura poznawalna poprzez grupy zabytków – nie natomiast zindywidualizowane przedmioty o własnej mikrohistorii. Impulsy strukturalistyczne, przede wszystkim inspiracje teoriami Claude’a Levi-Straussa, rezonowały od połowy wieku XX pod postacią „poszukiwania Indianina za artefaktem” – czyli traktowania przedmiotu jako bezpośredniego źródła poznania, mówiącego o człowieku. Podejście tekstualne polegało natomiast na traktowaniu materii jako tekstu, który należy odczytać, by dowiedzieć się o przeszłych kulturach i społecznościach.

Wymienione perspektywy badawcze promowały metody ignorujące znaczenie pojedynczych zabytków, negujące zasadność refleksji nad przedmiotem i jego indywidualną historią oraz traktujące przedmiot jedynie jako przekaznik treści pozwalających wnioskować o przeszłych kulturach i społecznościach. Jak zwraca uwagę część przedstawicieli zwrotu ku rzeczom (Bjørnar Olsen, Michael Shanks, Timothy Webmoor i Christopher Witmore), interpretacje niepoparte wnikliwymi studiami nad wachlarzem znaczeń zawierających się w przedmiotach – a zatem ufundowane często na grząskim i niepewnym gruncie domysłów – miały archeologów uleczyć z akademickiego kompleksu niższości⁹. Zajmowanie się dyscypliną, która jest obciążona kartezjańskim myśleniem o materii jako nieistotnej w zderzeniu z ideą, dla wielu badaczy stanowi zajęcie deprecjonujące, bowiem musieliby parać się pracą fizyczną, nie intelektualną. Postawa niechęci wobec artefaktów, poparta akademicką koncentracją na teorii, a zwłaszcza budowaniu generalizacji, doprowadziła do umniejszenia znaczenia przydanego materialności zindywidualizowanych, odkrywanych i badanych obiektów. Skutkiem tego przestano traktować ją jako zagadnienie istotne naukowo. W niniejszym tekście, posilkując się metodologią zwrotu ku rzeczom, chciałabym prześledzić, w jaki sposób archeolodzy podczas swojej praktyki naukowej pozbywają się przedmiotów.

9 B. Olsen i in., *op. cit.*, s. 2, 15, 19, 27, 61.

Zwrot ku rzeczom

Praca terenowa archeologa, identyfikującego się przede wszystkim z tradycyjną ścieżką badawczą¹⁰, ma prowadzić do pozyskania artefaktów służących do realizacji podręcznikowego celu: rekonstrukcji życia ludzi w przeszłości. Zatem jego aktywność naukowa rozpoczyna się – tak jak w innych dyscyplinach – od postawienia pytań badawczych, zaplanowania toku prac i wyboru metody wykopaliskowej¹¹. Gdy podjęte zostaną decyzje dostosowane do charakteru stanowiska archeologicznego¹², badacze przystępują do prac, którym, z reguły, ale nie zawsze, towarzyszy odkrywanie znalezisk. Inaczej niż w serii filmów o Indianie Jonesie, praca archeologa nie kończy się na sensacyjnym ujawnieniu istnienia artefaktu – *de facto* rozpoczyna się ona właśnie od tego momentu. Archeolog, często jeszcze w terenie, zmysłowo studiuje przedmiot: jego fakturę, chropowatość lub gładkość; kolor określany przy pomocy ujednoliconego systemu Munsella; mierzy go i waży. Zgodnie z szablonowym ujęciem prac, po odkryciu następuje faza specjalistycznych analiz popartych kwerendą biblioteczną, zakończonych obligatoryjną dla każdego archeologa publikacją z wynikami przeprowadzonych badań terenowych¹³. Zarówno na etapie odkrycia, jak i pierwszych terenowych analiz w centrum uwagi badacza znajduje się materia. W tym powszechnie przyjętym modelu prac archeologicz-

10 Niniejsze ujęcie pracy archeologicznej przytoczone za nadal wiodącym podręcznikiem archeologii – autorstwa Renfrew i Bahn (P.G. Bahn, C. Renfrew, *op. cit.*). Zupełnie inne ujęcie prezentowane jest chociażby przez archeologów współczesności, zob. R. Harrison, *op. cit.*, s. 165-180.

11 B. Olsen i in., *op. cit.*, s. 62.

12 Wybór metody eksploracji różni się między innymi w zależności od datowania stanowiska (pradziejowe, nowożytnie, starożytne, średniowieczne), charakteru (cmentarzysko, osada, miasto), a także stanu zachowania (zdeteminowanego chociażby przez wcześniejsze prace podjęte na stanowisku).

13 W większości krajów europejskich ustawodawca nakłada na archeologa obowiązek publikacji wyników badań wykopaliskowych. B. Olsen i in., *op. cit.*, s. 62.

1

Prezentacja naczyń marmurowych w lokalnym muzeum w Realmonte, Sycylia, Włochy. Fot. Monika Stobiecka.



nych wykopaliska są czynnością, która powinna prowadzić do pozyskania danych, które dalej przechodzą przez proces analizy i interpretacji¹⁴.

Praktyka archeologa nie różni się znacząco od metod stosowanych przez innych badaczy terenowych, na co dowodem są paralele przytoczonego schematu z modelem analizowanym przez Bruno Latoura w studium przypadku *Krążąca referencja. Próbkowanie gleby w Puszczy Amazońskiej*¹⁵. Latour rozpoczyna podróż przez kolejne etapy pozyskiwania danych od pytania, w jaki sposób jesteśmy w stanie przetworzyć świat do postaci słów¹⁶. Podobnie

14 *Ibid.*

15 B. Latour, *Krążąca referencja. Próbkowanie gleby w Puszczy Amazońskiej*, [w:] *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, tłum. K. Arbiszewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 55-112.

16 Zob. B. Latour, *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*, Harvard University Press, Cambridge — London 1991, s. 21.

jak archeolodzy, ekipa wyspecjalizowanych badaczy – botaników, pedologów i geografów – intensywnie pozyskuje dane do dalszych, laboratoryjnych studiów. Prace, rozpoczynające się od bezpośredniego kontaktu z namacalną materią badawczą, kończą się wydaniem książkowej publikacji. Dane pozyskane w Puszczy Amazońskiej ulegają przemianie, która jest na tyle radykalna, że Latour określa ją mianem transsubstancjacji. Proces ten Latour rozumie przede wszystkim jako redukcję dotykanej materii do formy tekstu – kompresję zachodzącą na granicy rzeczywistości i praktyki oraz dyskursu naukowego¹⁷. Materialne dane zaczynają funkcjonować jako wizualna i naukowa reprezentacja, której forma pozwala na dowolne przetworzenie i dalsze wykorzystanie w pracy badawczej. Nowa forma, pod którą funkcjonują dane, ma w założeniach umożliwiać powrót do „realnego”, w tym wypadku brazylijskiego lasu, skąd zostały pobrane próbki.

17 *Ibid.*, s. 63-64.

Latourowskim terminem transsubstancjacji z powodzeniem można posłużyć się na określenie badań archeologicznych. Radykalna kompresja zachodzi na etapie dokumentacji archeologicznej, która trwa jeszcze podczas badań terenowych i poprzedza specjalistyczne analizy poszczególnych artefaktów. Obecnie archeolodzy często sięgają po nowoczesne media dokumentacyjne, wśród których najpopularniejsze są skanowanie trójwymiarowe i fotogrametria¹⁸. Wiele można byłoby napisać na temat niezliczonej ilości walorów no-

¹⁸ Metoda polegająca na fotografowaniu obiektów i przetwarzaniu pozyskanych zdjęć wraz z pomiarami wysokościowymi do konstruowania realistycznych, trójwymiarowych modeli.

woczesnych technologii w służbie tworzenia realistycznych reprezentacji archeologicznych. Precyzyjne skany i przetworzone fotografie gwarantują dokładność i szczegółowość, nieosiągalną w niegdyś używanej metodzie rysunkowej dokumentacji, obciążonej subiektywną interpretacją rysownika. Są one atrakcyjne wizualnie, co często bywa wykorzystywane w publikacjach i popularyzacji archeologii – między innymi na wystawach. Co więcej, ich potencjał i dynamiczny rozwój powodują, że mają one dwukierunkowy wpływ na rozwój nauki (zarówno nowoczesnych technik, jak i archeologii). Mimo niezaprzeczalnych walorów nowoczesnych mediów dokumentacyjnych, warto



2

Część ekspozycji poświęconej czasom rzymskim na terenie Szwajcarii, Muzeum Narodowe w Genewie, Szwajcaria. Fot. Monika Stobiecka.

jednak podkreślić, że pogoń za nowoczesnością nie zawsze kończy się sukcesem – jej efektem może być nadprodukcja danych, których zalety zredukowane są zaledwie do rozrywkowej prezentacji. Obecnie bardzo łatwo wpaść w pułapkę kuszących technologii – archeolodzy, ale także historycy sztuki i architektury, muzealnicy, urzędnicy konserwatorscy oraz konserwatorzy mają do wyboru dziesiątki metod nowoczesnej dokumentacji. Także liczne inicjatywy w postaci grantów czy programów digitalizacyjnych promują pogląd o tym, że nowoczesna rejestracja dziedzictwa powinna być dziś standardem. Jednak należy pamiętać, że dokumentacja jest jedynie narzędziem, nie wyzwaniem badawczym.

Rejestracja obiektów zaczyna obecnie stanowić widmo potężnego zagrożenia zupełną ich dematerializacją z racji ogromnego wachlarza technologii, które mają do dyspozycji archeolodzy¹⁹. Niegdyś zabytki rysowane ołówkiem i mierzone suwmiarką, opisywane według zestandaryzowanego modelu, w ostatnim etapie prac fotografowano. Dzisiejsze metody pozwalają swym użytkownikom sięgać dużo dalej²⁰. Obiekty są odmierzane specjalistycznym sprzętem geodezyjnym, który pozwala chociażby na późniejsze umiejscowienie ich w trójwymiarowych wizualizacjach wykopu. Rysunki artefaktów wykonane tradycyjną metodą trafiają do programów graficznych²¹, w których można nadać im rze-

czywistą fakturę bądź przygotować do atrakcyjnej prezentacji w publikacji. Opisy nie funkcjonują jako karty katalogowe w papierowej formie, ale jako hasła w cyfrowych bazach danych. Fotografie przestały być finalnym produktem dokumentacji, a stały się jednym z etapów tworzenia realistycznych rekonstrukcji dzięki metodom fotogrametrycznym, które dziś konkurują ze skanowaniem trójwymiarowym²². Najnowsze zdobycze technologiczne pozwalają na tworzenie idealnych replik dzięki użyciu drukarki trójwymiarowej.

Wspomniane zabiegi dokumentacyjne służą zbudowaniu idealnej reprezentacji obiektu, która będzie służyć archeologowi do analiz i budowania teorii zaprezentowanej w publikacji. Międzynarodowa legislacja zburzyła obraz archeologa gabinetowego, który w zaciszu pracowni skrupulatnie bada materialny obiekt. W związku z tym, że archeolodzy po zakończonym sezonie prac badawczych są zobowiązani do deponowania materiału pozyskanego podczas wykopalisk w lokalnych urzędach konserwatorskich lub muzeach, etap dokumentacji jest *de facto* momentem karkołomnej i często – wręcz panicznej – pracy, której końcowym produktem musi być idealna reprezentacja materialnej rzeczywistości. O tym, że dokumentacja jest obowiązkową, a często nawet kluczową fazą prac badawczych, nie trzeba przekonywać żadnego archeologa²³. Jednak w tym miejscu chciałabym zwrócić uwagę na zachłyśnięcie się akademików technologiami i możliwościami wirtualnej archeologii, które zrodziło w wielu archeologach przekonanie, że dokumentacja jest celem, a nie narzędziem badacza. Obecnie często miejsce sensacyjnych odkryć grobowców, świątyń czy skarbów zajmują najnowocześniejsze metody dokumentacji, „chmury punktów”²⁴,

²² E. Bunsch, R. Sitnik, *op. cit.*, s. 10.

²³ J. J. L. Kimball, *op. cit.*, s. 53.

²⁴ „Chmura punktów” w profesjonalnym żargonie archeologicznym oznacza jeden z etapów skanowania trójwymiarowego, czyli pozyskanie zbioru punktów, które po przetworzeniu w specjalistycznym oprogramowaniu pozwolą na stworzenie modelu obiektu.

¹⁹ Szeroko na ten temat: M. Edgeworth, *From Spade-work to Screen-work. New Forms of Archaeological Discovery in Digital Space*, w: *Visualization in the Age of Computerization*, red. Annamaria Carusi, Aud Sissel Hoel, Timothy Webmoor, Steve Woolgar, New York-Oxon: Routledge 2015, s. 40–58.; J.J.L. Kimball, *3D Delineation: A modernisation of drawing methodology for field archaeology*, Archaeopress Publishing, Oxford 2016; B. Olsen i in., *op. cit.*, s. 79–135.

²⁰ Opisy nowoczesnych metod dokumentacyjnych w archeologii np. w: J.J.L. Kimball, *op. cit.*; E. Bunsch, R. Sitnik, *Kryteria doboru techniki 3D do dokumentacji obiektów dziedzictwa kulturowego*, „Digitalizacja w Muzeach” 2 2014.

²¹ Szeroko na temat użycia tej metodyki w opracowaniu rysunków odręcznych w programach graficznych: M. Markiewicz, *Cyfrowe techniki dokumentacji zabytków ruchomych na przykładzie halsztackiej ceramiki malowanej z Domasławia, gm. Kobierzycy*, [w:] *Digitalizacja dziedzictwa archeologicznego. Wybrane zagadnienia*, R. Zapłata (red.), Lublin 2011, s. 158–174.

bazy danych i analizy prowadzone w systemie GIS²⁵. Natomiast „pospolite rzeczy”, czyli materiał, od którego archeolog rozpoczyna praktykę i na podstawie którego konstruuje interpretację, nie stanowi już problemu badawczego, który byłby w stanie odpowiedzieć na wymagania postępowego grona archeologów przetwarzających „wstydliwą materię”, aby stała się intelektualną, cyfrową treścią.

Skoro badanie i wnioskowanie na temat materialnego obiektu jest obecnie zapośredniczone przez technologie cyfrowe, zaś posługiwanie się nimi wyklucza bezpośredni kontakt z dotykalnym zabytkiem, warto zastanowić się nad dalszymi losami odkrytego i udokumentowanego w ten sposób artefaktu. Wykopane znaleziska trafiają za sprawą wcześniejszych umów i uzgodnień do muzeów²⁶. Wybrane zabytki podlegają konserwacji, by następnie trafić na ekspozycję. Praca konserwatorska zapewnia trwały kontakt i refleksję nad materią – procesami starzenia, przemijalnością, integralnie związanymi ze znaleziskiem, które według Corneliusa Holtorfa przeżywa dwie fazy: użytkowania i okresu post-depozycyjnego formującego morfologię obiektu, z jakim styka się odkrywca²⁷. Wyjaśnienia wymaga wpływ czynników kształtujących stan obiektów odkrytych przez archeologów – przedmioty z przeszłości, w zależności od surowca użytego do ich wykonania, często ulegają znacznym metamorfozom. Obiekty wykonane z brązu pokrywają się zieloną patyną, żelazne przedmioty deformuje korozja, w gliniane naczynia często wnika zwapnienie; zmiany są zależne od rodzaju gleby, użytkowania gruntów

czy działalności organizmów żyjących pod ziemią lub pod wodą. Konserwacja nie zawsze zapewnia wgląd w pierwotny wygląd artefaktów; należy też zaznaczyć, że nie wszystkie pozyskane podczas badań przedmioty poddaje się zabiegom konserwatorskim, co często uzależnione jest od względów finansowych. Zabytki odrzucone, niechciane i nieatrakcyjne od momentu trafienia do muzeów są gromadzone w magazynach. Zalegający materiał archeologiczny, uprzednio udokumentowany i przeanalizowany przez badaczy, od wielu lat urasta do poważnego problemu zarówno na niwie legislacyjnej, jak i na gruncie refleksji teoretycznej nad nadmiarem odkrywanych obiektów.

Zgodnie z ustawą o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami z dnia 23 lipca 2003 roku zabytkiem nazywa się wszystko to, co pochodzi z bliżej nieokreślonej przez ustawodawcę przeszłości i zostanie odkryte przez archeologów podczas badań. Zatem zabytkiem jest nie tylko złoty naszyjnik, srebrna moneta, ale i niewielki fragment naczynia glinianego. Od momentu wejścia w życie ustawy definiującej zabytek w ten sposób zawrzały gorące dyskusje dotyczące nadmiaru materiału archeologicznego w muzealnych magazynach. Pokłosiem jednej z debat stał się termin „niechciane zabytki”, zaproponowany w 2008 roku przez archeologa Lecha Czerniaka. Jako rozwiązania palącego problemu masowego materiału archeologicznego Czerniak wymieniał prywatyzację oraz możliwość wykupu artefaktów przez prywatnych kolekcjonerów lub zwyczajnie... wyrzucenie²⁸. Powtórne zdeponowanie zabytków, w istocie oznaczające zakopanie odkrytego materiału zabytkowego (nie szczątek kostnych, które podlegają ponownemu pochówkowi), jawiło się jako absurdaalne kuriozum zaprzeczające dotychczasowym interesom archeologów. Tymczasem w Wielkiej Brytanii w 2016 roku, ze względu na gwałtownie kurczącą się przestrzeń w muzealnych magazynach, zabytki zaczęto zakopywać na masową

²⁵ GIS (ang. Geographic Information System) – System Informacji Geograficznej, służący do wprowadzania, gromadzenia, przetwarzania i wizualizacji danych geograficznych. Zawiera dane przestrzenne i opisowe, których źródłem są mapy, zdjęcia lotnicze, zobrażenia satelitarne, pomiary geodezyjne i obserwacje terenowe.

²⁶ Zgodnie z polskim prawem archeolog jest zobligowany przed rozpoczęciem prac terenowych do pozyskania zgody od muzeum na przyjęcie zabytków archeologicznych pochodzących z badań terenowych.

²⁷ C. Holtorf, *op. cit.*

²⁸ L. Czerniak, *Niechciane zabytki archeologiczne*, [w:] *Prawo muzeów*, J. Włodarski, K. Zeidler (red.), Oficyna Wolters Kluwer Business, Warszawa 2008, s. 117-121.

3

Kościane szpile i brązowe igły zaprezentowane w Muzeum Narodowym w Genewie, Szwajcaria. Fot. Monika Stobiecka.



skalę²⁹. Praktyka ta znamionuje deprecjację obiektu, który raz użyty – jako źródło informacji – staje się bezwartościowy i niepotrzebny.

„Rzeczy” w muzeum

Warto powrócić do materiałów, które fortunnie trafiają na wystawy i zastanowić się nad sposobami ich ekspozycji. Wiodącym trendem ekspozycyjnym w muzeach archeologicznych od wielu dekad pozostaje typologia, związana z opisem historyczno-kulturowym wraz z teorią

o ewolucyjnym rozwoju i metodą stratygraficzną³⁰, w XIX wieku ukonstytuowała archeologię jako dyscyplinę akademicką³¹.

Typologie na wystawach realizuje się poprzez umieszczenie w gablocie artefaktów w porządku ewolucyjnym, opatrzenie ich etykietami z nazwą, miejscem pochodzenia i datowaniem. Ten rodzaj narracji wystawienniczej stanowi wizualną reprezentację „porządku czasu”³². Obiekty uszerego-

³⁰ Metoda stratygraficzna określa relacje sekwencyjne i chronologiczne między warstwami (jednostkami stratygraficznymi stanowiącymi wydarzenia z przeszłości, np. wzniesienie muru, wykopanie jamy) na stanowisku archeologicznym.

³¹ B. Olsen i in., *op. cit.*, s. 38.

³² B. Olsen, *W obronie rzeczy*, *op. cit.*, s. 173.

²⁹ P. Sawyer, *Britain may lose historical heritage as archaeologists admit there is not enough storage space for finds*, www.telegraph.co.uk/news/2016/06/25/britain-may-lose-historical-heritage-as-archaeologists-admit-the, 27.06.2016.

wane ciągami obrazują czasowość i rozwój technologiczny określonych typów zabytków. Jednak zaprezentowane w ten sposób, zostają one zredukowane do roli „znaków czasu” na ewolucyjnej osi postępu. Poza czasowymi konotacjami obiektów, które w rozważaniach o ontologii zabytku archeologicznego mają niebagatelne znaczenie³³, obiekt zaprezentowany w ten sposób nie przemawia do zwiedzających.

Pozostając przy rozumieniu zabytku jako wartościowego i pełnego treści ze względu na jego zdolność do akumulacji czasu, warto zwrócić się ku refleksji Martina Heideggera i uzupełnić „czasowe” znaczenie obiektów. Heidegger pojmował

³³ B. Olsen i in., *op. cit.*, s. 136-156.

zabytki jako dziejowe przedmioty historyczne, „narzędziowe, ale w pewnym czasie i świecie, którego już nie ma”³⁴. Zgodnie z takim rozumieniem artefaktu wystawa oparta na typologicznym schemacie prezentacji obiektów redukuje wagę ekspozycji, koncentrując się jedynie na wykazaniu wybranych przez badacza tez naukowych, wydobytch dzięki typologicznej segregacji. Narzędziowość, o której pisze Heidegger, nie wyraża się w typologicznych prezentacjach. Zwiedzający nie ma możliwości określenia do czego służyły wyeksponowane obiekty – nie pozwala na to ani sposób ich prezentacji, ani etykiety często pisane enigmatycznym i hermetycznym językiem specjalistów.

³⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 477.



4

Ludzki pochówek odtworzony wraz z kontekstem archeologicznym na wystawie w Neues Museum w Berlinie, Niemcy.
Fot. Monika Stobiecka.

5

Fragment ekspozycji ilustrującej działanie typologii – prezentacja naczyń typu terra sigillata na wystawie w Luwrze w Paryżu, Francja. Fot. Monika Stobiecka.



Rozumienie narzędzia opiera się na obserwacji jego morfologii, poznaniu technologii wykonania, refleksji nad użytym materiałem, jego właściwościami i możliwościami³⁵. Co więcej typologiczna prezentacja ignoruje inny ontologiczny komponent zabytku archeologicznego – kontekst, w którym obiekt został odkryty. Zdeponowany zabytek poddaje się upływowi czasu, a także procesom

³⁵ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2007, s. 11.

tafonomicznym³⁶, ingerującym w jego strukturę i wpływającym na wygląd w momencie wydobywania. Kontekst archeologiczny konstytuuje istotę artefaktu, chociażby poprzez branie aktywnego udziału w formowaniu jego morfologii, więc z tego względu w interesie archeologów powinno być uwypuklanie i uwydatnianie na wystawie tego klu-

³⁶ Procesy tafonomiczne to działalność czynników biologicznych, fizycznych i chemicznych, które wpływają na zachowanie się szczątków organicznych i nieorganicznych.

czowego momentu z życia obiektu. Zdaniem wielu nowych materialistów zaangażowanych w debaty muzealne, siłą archeologii jest materialność i kontekst, które zaprezentowane na wystawie ujawniają nie tylko zagmatwane oraz angażujące zwiedzających biografie obiektów, ale mówią też o tym, jak i jakim kosztem artefakty są pozyskiwane³⁷.

³⁷ S. Ouzman, *The beauty of letting go: Fragmentary museums and archaeologies of archive*, [w:] *Sensible objects. Colonialism, museums and material culture*, Ch. Gosden, E. Edwards, R.B. Phillips (red.), Berg, Oxford – New York 2006, s. 274.

To natomiast ma nieoceniony wpływ na formowanie się wiedzy i świadomości archeologicznej u niespecjalistów.

Te refleksje, przyczyniające się do afektywnego odbioru dziedzictwa i zarazem fundujące istotę artefaktu, są nieosiągalne na wystawach typologicznych. Obiekt, zaprezentowany na tego typu ekspozycji traci na znaczeniu. Wydobyta treść wystawiennicza odwołuje się do abstrakcyjnej idei czasu, nie dotyczy natomiast materialnych świadków,

którzy biorą udział w formowaniu ekspozycyjnej tezy – rzeczywistych zabytków. Zatrważa ignorancja wobec licznych postulatów wypowiedzianych od lat między innymi przez Susan M. Pearce czy Sandrę H. Dudley, aby wystawy budować w oparciu o studia nad materialnością i rzeczami³⁸. Istniejące alternatywy ekspozycyjne, jak np. biografie rzeczy koncentrujące się na wachlarzu znaczeń zawierających się w artefakcie³⁹, nie zajęły dotychczas miejsca zdyskredytowanej i przestarzałej metody typologicznej. W dużych muzeach – takich jak Luwr, British Museum czy Muzea Watykańskie, gdzie zwiedzający z reguły po raz pierwszy stykają się z archeologią – przeważa tendencja do budowania wystaw ilustrujących działanie typologii⁴⁰. Typologia, zdobycz XIX-wiecznej archeologii, wyklucza aktywny udział zwiedzającego w wystawie, wymusza postawę biernego podziwu wyrażanego dla idei czasowości i postępu. Za Vivian WingYan Ting, badaczką zajmującą się ceramiką (materiałem odwiecznie prezentowanym poprzez typologię), należałoby zapytać, czy zwiedzający woli zadać sobie pytanie o użytkowanie przedmiotu przez ludzi z przeszłości, czy też konesersko podziwiać obiekt, co do którego funkcji nie może mieć pojęcia. Typologia spycha refleksję nad przeszłością dającą się poznać przez materialne pozostałości na dalszy plan, będąc formą niezaangażowanego i biernego przeglądu artefaktów, dostępnego dla ograniczonego kręgu zwiedzających o określonym poziomie wiedzy i przygotowaniu merytorycznym.

Zdecydowanie bardziej demokratyczny charakter, włączający i angażujący zwiedzających o różnym wykształceniu, cechuje współczesne wystawiennictwo multimedialne⁴¹. Obecnie stanowi ono atrakcyjną propozycję, którą przyciągają zwiedzających przede wszystkim lokalne muzea archeologiczne. Wystawy prezentujące materialne artefakty są uzupełniane przez wprowadzenie multimedialnych rekonstrukcji, filmów, poszerzonej rzeczywistości, cyfrowych dioram, a także szeregu materiałów będących efektami nowoczesnej dokumentacji archeologicznej. Idealnym rozwiązaniem w multimedialnym muzeum archeologicznym jest zachowanie balansu między materialnymi świadkami przeszłości a cyfrowymi eksponatami o walorze edukacyjnym (nie wyłącznie rozrywkowym).

Studium przypadku: Muzeum Starożytnego Hutnictwa w Pruszkowie

Przykładem komplementarnego uzupełnienia prezentacji artefaktów jest aranżacja wystawiennicza w podwarszawskim Muzeum Starożytnego Hutnictwa w Pruszkowie. Kontakt z materią archeologiczną jest tam niezaburzony przez wirtualne pomoce. Zwiedzający mają możliwość dotykania replik zabytków i materiałów masowo odkrywanych podczas wykopalisk (takich jak fragmenty naczyń). Pomocnicze eksponaty multimedialne uzupełniają wiedzę o wystawionych zbiorach, gwarantując pełniejszy wgląd w materialność obiektu – technologię wytwarzania, morfologię, materiał z którego wykonano obiekty, a także funkcjonowanie w przeszłości w rękach przedstawicieli minionych kultur [Fot. 6, 7, 8].

Niewielkie muzeum w Pruszkowie jest przykładem wręcz modelowego rozwiązania problemu, który kładzie cień na atrakcyjność multimedialnych wystaw w archeologii: dematerializacji obiektu. Peter Vergo, redaktor przełomowego tomu *The New*

38 S.M. Pearce, *op. cit.*; S.H. Dudley, *Museum materialities: objects, sense and feeling*, [w:] *eadem, Museum materialities. Objects, engagements, interpretations*, Routledge, London – New York 2010, s. 2-7; W.Y.V. Ting, *Dancing pot and pregnant jar? On ceramics, metaphors and creative labels*, [w:] *Museum materialities, op. cit.*, s. 189-190.

39 E. Domańska, *Problemy rzeczy we współczesnej archeologii*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, J. Kowalewski, M. Śliwa, W. Piasek (red), Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2008, s. 27-60; D. Kobiałka, *Z życia dwóch naszyjników: problemy biograficznego podejścia do rzeczy*, „Kultura Współczesna” 3 2008, s. 201-216.

40 H. Swain, *An introduction to museum archaeology*, Cambridge University Press, London 2008, s. 10.

41 Więcej na ten temat w szerszym kontekście nowych trendów wystawienniczych: A. Ziębińska-Witek, *Muzea wobec nowych trendów w humanistyce. Refleksje teoretyczne*, „Historia. Studia Metodologiczne” (45) 2015, s. 97-115.

6

Odtworzone krosno wraz z zabytkowymi ciężarkami tkackimi – ukazane działanie obiektu; zabytkowi towarzyszy wizualizacja obrazująca działanie krosna; Muzeum Starożytnego Hutnictwa w Pruszkowie, Polska. Fot. Monika Stobiecka.



Museology, poruszył temat bliski wystawom multi-medialnym, pisząc o ekspozycjach kontekstualnych, dla których największym zagrożeniem jest zatrącenie faktycznej materii zabytkowej poprzez wprowadzenie zbyt dużej ilości eksponatów pomocniczych⁴². Nie wchodząc w gorące debaty dotyczące coraz bardziej rozrywkowego charakteru instytucji muzeum⁴³, należy zastanowić się nad realnymi groźbami nowych technologii wobec artefaktów w muzeach archeologicznych. Odnosząc się do uprzednio wzmiankowanego zwrotu cyfrowego w dokumentacji archeologicznej, warto wyraźnie wyartykułować wzrastającą rolę reprezentacji wobec zachowanych pozostałości. Omówione uprzednio wymienne traktowanie cyfrowych danych i zabytków prowadzi do sytuacji, w których muzea archeologiczne zaczynają istnieć bez autentycznych dowodów przeszłości. Przykładem są centra interpretacji archeologicznej, które potocznie często określa się jako muzea.

Wystawienniczy trend dobitnie egzemplanuje kataloński park archeologiczny neolitycznych kamieniołomów w Gavà, gdzie zamierzchnia przeszłość jest narratywowana przy użyciu cyfrowych dioram, rzeczywistości rozszerzonej, symulacji i replik obiektów [Fot. 9]. Stanowisko archeologiczne, do którego przylega nowoczesne centrum, jest niedostępne dla zwiedzających, zatem szanse na poznanie neolitu w Katalonii tworzy nowoczesne centrum interpretacyjne. Nasuwa się pytanie: przez co poznawalny jest kataloński neolit na ekspozycji? Wystawa prezentuje subiektywne wizje poszczególnych wycinków życia człowieka z przeszłości bez poparcia żadnym materiałem zabytkowym.

Pisząc o materii warto jeszcze raz podkreślić, na jakim gruncie ufundowane jest wnioskowanie i teoretyzowanie w archeologii – każdy proces badawczy rozpoczyna się od odkrycia materialnych pozostałości. Autentyczna materia nie pozwala

badaczowi oderwać się od rzeczywistości, nie kusi nadinterpretowaniem. Natomiast cyfrowe przedstawienia, niezestawione z rzeczywistą tkanką zabytkową budują wrażenie nienaukowości albo nieweryfikowalności, zawieszanej w wymiarze nierealności, niepopartej materialnym dowodem⁴⁴, a ponadto faktycznie stanowią asumpt do mówienia o wielu ośrodkach ekspozycyjnych jako o centrach rozrywki.

Latourowska transsubstancjacja danych, omówiona na przykładzie pracy interdyscyplinarnej grupy badaczy w Puszczy Amazońskiej, zakładała powrót do rzeczywistości, gdzie pobierano próbki do specjalistycznych badań. Współczesne trendy w archeologii często wykluczają powrót materialnego odsyłacza – niezależnie, czy dotyczy to ponownego deponowania obiektów, gdy nie mieszczą się w muzeach, czy fundowania wystaw archeologicznych bez poparcia kategorią autentyku. Zrozumiała wydaje się archeologiczna pogonia za nowoczesnością i postęp technologiczny w rejestrowaniu i analizowaniu zabytków, który stworzył nowe standardy pracy w terenie, w laboratorium i w muzeum⁴⁵. Skutkiem tego punkt ciężkości został przeniesiony z obiektu na informację naukową, dostępną przede wszystkim dzięki nowoczesnym metodom rejestracji artefaktów⁴⁶. Jednak, jak zwraca uwagę Danuta Minta-Tworzowska: „Współczesność kwestionuje fundament ontologiczny i epistemologiczny obrazu, który nie musi korespondować z rzeczywistością, a wręcz przeciwnie, jest symulacją pseudo-rzeczywistości, egzystuje wirtualnie”⁴⁷. Niematerialne obrazy archeologiczne wcale nie zakładają możliwości powrotu do realnego, o którym pisze Latour. Co więcej, „obraz, który coś prezentuje i jeśli odsyła, to tylko do samego siebie, jako rodzaju wycinan-

44 S. Ouzman, *op. cit.*, s. 274.

45 M. Edgeworth, *op. cit.*

46 D. Minta-Tworzowska, *Badania nad kulturą wizualną i ich wpływ na konstruowanie obrazów przeszłości przez archeologów*, [w:] *Digitalizacja dziedzictwa archeologicznego. Wybrane zagadnienia*, R. Zapłata (red.), Instytut Archeologii WNIHIS UKSW, Lublin 2011, s. 322.

47 *Ibid.*

42 P. Vergo, *Milczący obiekt*, tłum. A. Łyda, [w:], *Muzeum sztuki. Antologia*, M. Popczyk (red.), Universitas, Kraków 2005, s. 326.

43 Zob. np.: J. Clair, *Kryzys muzeów*, tłum. J.M. Kłoczowski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2007.

7

Gablota prezentująca zaaranżowane zabytki archeologiczne, wskazując na funkcję każdego z zaprezentowanych przedmiotów; Muzeum Starożytnego Hutnictwa w Pruszkowie, Polska. Fot. Monika Stobiecka.



ki”⁴⁸ – reprezentacje nie umożliwiają zanurzenia się w rzeczywistość materialnego świadka, lecz tworzą nową rzeczywistość – rzeczywistość zdematerializowanej, cyfrowej archeologii, stanowiącej informacyjną wizję zawieszoną między bazami danych i elektronicznymi nośnikami.

Podsumowanie

Jak starałam się wykazać, winą za odejście od materii w archeologii nie powinien być obarczony zwrot cyfrowy, a raczej szereg procesów produkcji wiedzy – w tym typologia, mająca swoje korzenie w XIX wieku. Jak stwierdził Bjørnar Olsen, problemem, z którym mierzy się współczesna nauka, jest оголоcenie z rzeczy⁴⁹. Jeśli na-

48 *Ibid.*, s. 323.

49 B. Olsen, *W obronie rzeczy*, *op. cit.*, s. 206.

tomiasz odwołamy się do etymologicznego rozumienia archeologii, która miałaby oznaczać „naukę o starych rzeczach”⁵⁰ – z wiodącą ideą poszukiwania człowieka poprzez narzędzie – uzyskamy obraz dyscypliny pozostającej w sprzeczności z wiodącymi trendami intelektualnymi.

Rzeczy, od których rozpoczyna się proces wnioskowania w archeologii, w rozumieniu nowych materialistów stanowią palimpsesty znaczeń. Wachlarze sensów otwierają się przed archeologami, gdy skrupulatnie badają materię, w której można wyczytać historię obiektów: ich funkcjonowanie w przeszłości, zmiany zachodzące podczas depozycji czy wreszcie historię odkrycia i kolekcjonowania. W metodach proponowanych przez szereg archeologów przyjmujących czy in-

50 B. Olsen i in., *op. cit.*, s. 2.



8

Interaktywna plansza komplementarna wobec gabloty z fot. 7, rozwijająca temat rolnictwa na terenie starożytnego Mazowsza; Muzeum Starożytnego Hutnictwa w Pruszkowie, Polska. Fot. Monika Stobiecka.

spirujących się perspektywą zwrotu ku rzeczom (Alfredo González-Ruibal, Gavina Lucasa, Bjørnara Olsena, Susan M. Pearce, Michaela Shanksa, Juliana Thomasa, Timothy'ego Webmoora i Christophera Witmore'a, a na gruncie polskim przede wszystkim Dawida Kobiałkę) uderza rodzaj głębokiej i wielopłaszczyznowej refleksji nad obiektami⁵¹. Przykładowo, waza grecka jest analizowana nie tylko w kontekście formy, datowania na podstawie ikonografii i proveniencji zgodnie z wymogami typologii, ale jako naczynie używane w przeszłości, Heideggerowska „poręczna” rzecz, obiekt zdeponowany w konkretnym kontekście archeologicznym oraz odsyłacz. Niestandardowa refleksja nad obiektem odnosi go do społecznych zwyczajów, idei i wierzeń przeszłych ludzi⁵².

Także muzealni nowi materialści zwracają uwagę na podobne treści, podkreślając, że trudno znaleźć je na współczesnych wystawach⁵³. Sandra Dudley pisze, że to, co jest interesujące w mate-

rii, ignoruje się zarówno na niwie ekspozycyjnej, jak i już wcześniej – na poziomie publikacji naukowych⁵⁴. Autorka podkreśla, że na materię składa się trójwymiarowość, waga, tekstura, temperatura powierzchni, smak, zapach i przestrzenno-czasowa obecność, a te odwołują się do intymnego życia ludzi, które może być poznawane poprzez stosowne ukazanie artefaktu. Zaangażowanie zmysłowe dla Dudley, ale także całego grona muzealników-materialistów, jest kluczem w budowaniu interesujących i skłaniających do refleksji wystaw archeologicznych – finalnych produktów w procesie wytwarzania wiedzy archeologicznej⁵⁵.

Redukcyjny stosunek do materii, obserwowalny zarówno na niwie akademickiej, jak i w muzeach, każe zastanowić się nad kompatybilnością między dyscypliną a jej narzędziami, które niezależnie od czasu powstania szwankują w zderzeniu z relacyjnym, dynamicznym znaczeniem obiektu archeologicznego.

⁵¹ *Ibid.*, s. 172-190.

⁵² *Ibid.*

⁵³ S. Dudley, *op. cit.*, s. 2-6.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 6.

⁵⁵ Zob. S. Pearce, *op. cit.*, s. 9; H. Swain, *op. cit.*; S. J. M. M. Alberti, *Objects and the museum*, „Isis” 4 (96) 2005, s. 560.

From archaeological excavations to museums - how we discard things

This paper constitutes an attempt to reconstruct the route of an artifact discovered during archaeological excavations that was later analyzed, published and finally exhibited in a museum. Unearthed artifacts, which are most frequently objects of daily use, after being described, registered and categorized, function in museums merely as immaterial signs reduced to museum labels. Archaeological displays in museums remain very specialized and hermetic forms of exhibition that do not arouse public interest. Typologies and classifications that are comprehensible almost exclusively to archaeologists create a situation in which archaeological museums are often seen as hermetic and unattractive to general public. At the same time, by dematerializing artifacts in typological presentations, museums neglect the very important ontological aspect of artifacts, i.e. their archaeological context. This ignorance is also visible in narrations that lack references to an object's original function. However, archaeology faces a shift in paradigm nowadays. The digital turn shapes new approaches in archaeology and strongly influences the way artifacts are presented in museums. However, applying the latest technologies in archaeological museums is sometimes limited to creating virtual realities, which are very distant from the tangible artifacts. This paper, based on some concepts driven from the *return to things*, aims at showing the very reductionist approach to matter in contemporary archaeology.

Keywords:

artifact, archaeological context, typology, archaeological museology, return to things, digital turn





for. Serdar Çomez

Marta Kluszczyńska

Urodzona w 1990 roku, socjolożka i antropolożka. Prowadzi badania z pogranicza studiów nad migracjami i instytucjami, analizując normy i wartości związane z migracjami oraz działanie reżimów migracyjnych. Odpoczywa przekopując ogródek lub chodząc po górach.

Kategoryzowanie, tworzenie domu oraz sprawczość poprzez brak działania w ośrodku pobytowym dla cudzoziemców

Ośrodki pobytowe dla cudzoziemców – tak w języku ustaw nazywa się miejsca przeznaczone dla osób oczekujących na status uchodźcy. Położone w lesie lub na obrzeżach miasta, miejsca segregacji i odosobnienia zapewniające schronienie. Duża część badań dotyczących uchodźców, przynajmniej częściowo, opierała się na badaniach przeprowadzonych w ośrodkach. W swojej analizie postanowiłam przenieść punkt ciężkości: z osób, które zamieszkują ośrodek, na ośrodek jako instytucję, działającą w ramach rozbudowanej i silnie sformalizowanej sieci pola migracyjnego/uchodźczego, z pracownikami, pracownicami, mieszkańcami i mieszkankami oraz całą grupą osób i innych podmiotów, które spotkałam w terenie w czasie badań¹.

Osoby oczekujące na status uchodźcy w Polsce mają możliwość zamieszkania w ośrodku pobytowym, gdzie otrzymują (poza noclegiem) posiłki oraz drobne kieszonkowe. Początkowo, tuż po przybyciu na terytorium Polski, trafiają do jednego z ośrodków recepcyjnych – w Białej Podlaskiej lub podwarszawskim Dębaku. W określonych przez Ustawę przypadkach, zamykani są w ośrodkach detencyjnych prowadzonych przez Straż Graniczną. Zarówno skala kontroli, sprawczości, jak i możli-

wości osób w tych ośrodkach różnią się od siebie w diametralny sposób. Ośrodki detencyjne przypominają więzienia, zarówno wyglądem, jak i rygozem; w teorii ośrodki otwarte formalnie umożliwiają swoim mieszkańcom „swobodne” życie, które w praktyce jest ograniczane w różnym stopniu i w różnych sferach w zależności od umiejscowienia, zarządzających, pracowników, ale i samych mieszkańców ośrodka. Te zmienne stają się ważnymi determinantami codzienności życia w ośrodku, które trwa od kilku dni (w niezwykle rzadkich przypadkach) do kilkunastu miesięcy, czasem kilku lat.

Ośrodki są krytykowane za uprzedmiotawianie „podopiecznych” i interpretowane w ramach teorii instytucji totalnej² – to krytyczne spojrzenie na ośrodek dla cudzoziemców jest dla mnie ważnym punktem odniesienia. Zależało mi na zrozumieniu, co się dzieje na co dzień w ramach takiej instytucji: jak ją rozumieją i przeżywają pracownicy i pracowniczki? Czy możemy mówić o sprawczości mieszkańców i mieszanek? Jak się wyraża i czy jest znacząca dla nich samych? W terenie zaobserwowałam istnienie kategorii stosowanej niekiedy podczas analizy takich miejsc jak ośrodki i obozy dla uchodźców, a której nie brałam pod uwagę jako istotnej przed rozpoczęciem badań: kategorię „domu”. Było to pojęcie używane zarówno przez personel, jak i mieszkańców, ale w różnych wymiarach i kontekstach.

¹ Jako bazowe dla badań nad instytucją ośrodka pobytowego traktuję badania w ośrodku dla kobiet i dzieci, które przeprowadziłam w sierpniu 2015 roku w ramach przygotowywania pracy magisterskiej *Ośrodek pobytowy dla cudzoziemców jako element międzynarodowego reżimu uchodźczego*, której promotorem jest prof. Jacek Schmidt (IEiAK UAM). W trakcie trzytygodniowych badań etnograficznych przeprowadzałam obserwacje uczestniczące, nieuczestniczące, wywiady jakościowe oraz *shadowing*. Wszystkie cytaty z terenu pochodzą z wywiadów lub obserwacji (imiona pracowników zostały zmienione). Dodatkowo, pomocne dla prób zrozumienia i interpretacji tej instytucji były wyjazdy do ośrodków (recepcyjnego oraz detencyjnego) w Białej Podlaskiej w ramach seminarium prowadzonego przez prof. Jacka Schmidta i dr Agnieszkę Chwieduk (IEiAK UAM) oraz krótkie pobyty w ośrodkach i obozach dla uchodźców: w Harmanli (Bułgaria) w lutym 2014 roku wraz z Olgą Plesińską, w Šentilj k. Mariboru (Słowenia) w listopadzie 2015 roku wraz z Aleksandrą Reczuch oraz w oddolnie zorganizowanym obozie w Pireusie (Grecja) w kwietniu 2016 roku, a także liczne dyskusje teoretyczne i terenowe z Aleksandrą Reczuch.

² G. Firlit-Fesnak, L. Łotocki, *Sytuacja cudzoziemców poszukujących ochrony w Polsce - raport z zogniskowanych wywiadów grupowych z cudzoziemcami mieszkającymi w ośrodku uchodźców w Czerwonym Borze*, Instytut Polityki Społecznej, Warszawa 2007; K. Gracz, *Przymusowe migracje a perspektywy wielokulturowości w Polsce*, [w:] A. Gutkowska (red.), *Uchodźcy w Polsce. Kulturowo-prawne bariery w procesie adaptacji*, Stowarzyszenie Interwencji Prawnej, Warszawa 2007, s. 11-214; I. Main, *Uchodźcy w nauce polskiej – stan badań i literatury, metodologia i etyka badań*, [w:] I. Czerniejewska, I. Main (red.), *Uchodźcy: teoria i praktyka*, Stowarzyszenie „Jeden Świat”, Poznań 2008, s. 21-33, częściowo również w książce M. Ząbek, S. Łodziński, *Uchodźcy w Polsce. Próba spojrzenia antropologicznego*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2008, a także poddane krytycznej analizie w artykule M. Pawłaka, *Asymetrie i klisze pojęciowe w analizach uchodźstwa w Polsce*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” 2 (38) 2012, s. 163-185.

W swoim artykule chciałabym zawrzeć te punkty sporne – różne znaczenia nadawane pojęciu „dom” oraz omówić znaczące obszary, na jakie trafiałam w terenie. Ośrodek, w którym prowadziłam badania jest wyjątkowy – przeznaczony tylko dla kobiet i dzieci³, na terenie dużego miasta, ze stosunkowo dobrym połączeniem komunikacyjnym. Odosobniony przez sąsiedztwo dużych zakładów pracy, jednak nadal blisko sklepów i osiedli. Jest instytucją wpisaną w sieć zależności organizacyjnych i prawnych, w ogromnym stopniu wpływających na jego funkcjonowanie, równocześnie będąc miejscem życia, nocowania i pracy osób współtworzących go.

Ośrodek jako dom?

Uchodźcy tak jak bezdomni oraz inne osoby znajdujące się poza miejscem (*out-of-space*) postrzegani są jako niepasujący, nieznajdujący się na swoim miejscu. Tim Cresswell wskazuje nawet, że myślenie o przestrzeni w kategoriach miejsca (*place*) pociąga za sobą traktowanie uchodźców jako *non-place people* i jest główną przyczyną postrzegania sytuacji uchodźców i uchodźczyń, ich bycia poza miejscem zamieszkania, w kategoriach problemu⁴. Jedną z najkrótszych, ale i najważniejszych definicji miejsca (ang. *place*) mówi, że jest to „znacząca lokalizacja” (*a meaningful location*)⁵. Paradygmat konstruktywistyczny, zakładający równocześnie procesualny charakter zjawisk wskazuje, że miejsca powinny być badane równocześnie poprzez zwrócenie uwagi na instytucjonalność (dominu-

jący projekt), biografie osób związanych z tym miejscem oraz znaczenie, jakie jest mu nadawane „poprzez interakcję pomiędzy strukturą i sprawczością”⁶. Co ważne, miejsce rzadko ma znaczenie współdzielone w ten sam sposób przez całą społeczność (o ile w ogóle można mówić o społeczności w danej lokalizacji)⁷. „Miejsce” jako kategoria analityczna ma dla mnie podwójne znaczenie. Przystępując do badań, interpretowałam ośrodek jako pewną instytucję, organizację. Jednak w terenie spotkałam specyficzną koncepcję miejsca – dom. Geograf Yi-Fu Tuan zauważa, że: „użytecznym punktem wyjścia dla rozumienia »domu« może być nie jego materialny przejaw lecz idea: dom jest jednostką przestrzeni zorganizowaną umysłowo i materialnie w celu zaspokojenia rzeczywistych i postrzeganych jako podstawowe biologiczne potrzeby ludzi oraz, ponadto, ich aspiracje estetyczno-polityczne”⁸. Tim Cresswell pisze: „dom jest wzorowym przykładem miejsca, wobec którego ludzie czują poczucie przywiązania i zakorzenienia. Dom, bardziej niż jakiekolwiek inne miejsce, widziany jest jako centrum znaczeń oraz miejsce opieki”⁹. Jego idylliczną wizję jako miejsca bezpiecznego i dobrego powtarzają inni badacze.

6 A. Pred, *Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places*, 1984 za: T. Cresswell, *op. cit.*, s. 37.

7 Na ten nieesencjalistyczny aspekt miejsca wskazała Doreen Massey w artykule *Power geometry and a progressive sense of place* pisząc o miejscu, części Londynu, w której sama mieszka. Jej przemyślenia na temat heterogeniczności podmiotów używających i zamieszkujących przestrzeń można odnieść do wielu innych przestrzeni, gdyż rzadko zdarza się, by wszystkie osoby nadawały miejscu to samo znaczenie. Dobrym przykładem może być więzienie, które, upraszczając, dla jednych jest miejscem przymusowego odosobnienia i niechcianej izolacji od społeczeństwa, dla innych czasem i przestrzenią spokoju od problemów życia codziennego, dla jeszcze innych – przestrzenią tworzenia sieci społecznych i umiejętności używanych po wyjściu z niego. Zob. D. Massey, *Power geometry and a progressive sense of place* [w:] J. Bird i in. (red.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, Routledge, London 1993, s. 60-70.

8 Y. Tuan, *A View of Geography*, „Geographical Review” 1991, s. 102.

9 T. Cresswell, *op. cit.*, s. 24.

3 Dotychczasowe badania wskazują, że w obozach dla uchodźców, poprzez wewnętrzne struktury władzy, odtwarza się i wzmacnia tendencje patriarchalne, włącznie z przemocą seksualną (zob.: W. Klaus (red.), *Bezpieczny dom? Przemoc fizyczna i symboliczna wobec uchodźczyń i uchodźców*, Stowarzyszenie Interwencji Prawnej, Warszawa 2014; E. Fiddian-Qasimiyeh, *Gender and Forced Migration*, [w:] E. Fiddian-Qasimiyeh, G. Loescher, K. Long, N. Sigona (red.), *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 396-406).

4 T. Cresswell, *op. cit.*, s. 117-122.

5 T. Cresswell, *Place. A Short Introduction*, Blackwell Publishing, Coventry 2004, s. 7. Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie cytaty w tłumaczeniu autorki artykułu.



fot. Serdar Çömez

Odminną perspektywę wprowadza Gillian Rose, wychodząc z krytyki feministycznej nad „domem” i jego konceptualizacją w naukach społecznych:

Pomimo, iż wcześniej często zauważano, że dom niekoniecznie musi być domem rodzinnym, obrazy domostwa rodzinnego powracają w ich [wcześniejszych badaczy – M.K.] pracach jako uniwersalne, wręcz biologiczne, doświadczenia. Tuan stwierdził, że „ludzka identyfikacja z rodzinnym, opiekuńczym miejscem ma podstawę biologiczną”. Ten entuzjizm wobec domu i tego, co określa się jako domowe, w kontekście wymazywania kobiet z nauk humanistycznych, sugeruje mi, że geografowie społeczni posługują się maskulinistycznym pojęciem domu/miejsca¹⁰.

10 G. Rose, *Feminism & Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, s. 53.

Wenona Giles, badaczka zajmująca się zagadnieniami płci kulturowej, migracji oraz wojen, rozumie „dom” jako:

zbiór idei które mogą odnosić się do kraju pochodzenia oraz związanej z tym tożsamości państwowej; mogą również dotyczyć specyficznego miejsca zamieszkania, gospodarstwa domowego czy rodziny. Idea domu jest fenomenem pełnym sprzeczności: może ograniczyć kobiety, ale także stanowić formę ucieczki i wolności. Dom jest upłciowionym fenomenem¹¹.

Czy mieszkanki myślą o ośrodku w kategoriach „domu”? Z rozmów i wywiadów przeprowadzonych w trakcie badań wynika, że o ośrodku jako

11 W. Giles, *Gendered Violence in War. Reflections on Transnationalists and Comparative Frameworks in Militarized Conflict Zones*, [w:] D. Indra (red.), *Engendering Forced Migration. Theory and Practice*, Berghahn Books, New York 1998, s. 85.

całości instytucji: nie. Zauważone przeze mnie procesy zadomawiania przestrzeni dotyczą *komnat*, jak po rosyjsku nazywają pokoje zarówno mieszkanki, jak i personel ośrodka – ich prywatnych przestrzeni, dzielonych z własnymi dziećmi i najbliższą rodziną, które dekorują, urządzają, sprzątają, dzielą obowiązki pomiędzy mieszkańców pokoju. Z odmiennej perspektywy wychodzą pracownice ośrodka, starając się, w ramach swojszcizny rozumianej gościnności, przekazać mieszkankom domowy charakter całego ośrodka: „To nie jest hotel, to jest

dom” (2015/W2)¹² – powiedziała mi osoba pracująca w ośrodku. Tę sprzeczność w nadawaniu znaczenia poszczególnym przestrzeniom instytucji symbolizować może codzienny problem dziecięcych butów rozrzuconych po korytarzu. Dla Havy i jej czwórki dzieci, korytarz jest już poza ich przestrzenią do-

¹² Użyte w artykule cytaty z badań terenowych pochodzą z: ustrukturyzowanych wywiadów przeprowadzonych z pracownicami ośrodka (W) oraz dziennika badań zawierającego notatki z obserwacji uczestniczących i nieuczestniczących (D).

mową, więc jest to doskonale miejsce na zostawienie obuwia. Dla pani Basi sprzątającej korytarz jest to zachowanie niezrozumiałe, korytarz ma dla niej takie samo znaczenie jak pokój, w którym buty powinny się znaleźć, należąc do dzieci w nim mieszkających (tak jak łazienka i kuchnia, mimo iż współdzielone z kilkudziesięcioma osobami, są również należącą do nich przestrzenią). Buty stojące na progu są jednym z elementów codziennego konfliktu, którego innymi wymiarami są brud/czystość oraz kwestia wychowywania.

Brud i wychowanie do życia w czystości

Pan Kazimierz, pracownik techniczny odpowiedzialny za remonty, pewnego wieczoru wyznał mi niemalże szeptem „tak naprawdę to my nie mamy jakiejś wielkiej sympatii do nich” (2015/D), tłumacząc dalej, że gdy tylko wyremontuje jakiś pokój i wprowadzi się nowa rodzina, w zasadzie od razu można by go znowu odnawiać. „Zwłaszcza jak są małe dzieci” (2015/D) dodał pan Andrzej, jeden z pracowników technicznych. Według słów Kasi, osoby bezpośrednio odpowiedzialnej za koszty utrzymania budynku, remonty wykonywane po wyprowadzce rodzin z pokoi stanowią dużą część kosztów. Dla pracowników i pracownic ośrodka codziennym przykładem braku poszanowania przestrzeni ośrodka jest przede wszystkim brud. Kwestie niszczenia przestrzeni, czystości i brudu antagonizują personel wobec mieszanek, mieszkanki wobec personelu oraz mieszkanki między sobą. Jeden z pracowników opowiadał mi o zdarzeniu, kiedy jedno z dzieci kucnęło na środku podwórka, wypróżniło się i uciekło. Pracownik ten widząc scenę z daleka nie był w stanie cofnąć czy zatrzymać dziecka, ani rozpoznać i przyporządkować do matki. Odpowiedzialność za sprzątnięcie odchodów spadła na niego, do czego z trudem mi się przyznał. Taki codzienny kontakt z nieczystościami zraża pracowników i pracownice do mieszanek i mieszkańców. Odchody i inne nieczystości fizjologiczne są klasycznym przykładem tego co łączone ze sferą intymności i klasyfikowane jako brudne. Specyfika zbiorowego obiektu zakwaterowania utrudnia utrzymanie „domowej” czystości: ponad osiemdziesiąt mieszanek i mieszkańców (z czego dużą część stanowią dzieci), posiłki wydawane w stołówce, po czym przenoszone do poszczególnych pokoi, łazienki i kuchnie współdzielone przez około dwadzieścia osób. Kolejnym aspektem jest kwestia różnic kulturowych i, w wypadku niektórych osób, faktyczny brak umiejętności korzystania z toalety z sedesem czy braku kontroli nad dzieckiem.



fot. Serdar Çömez

Takie zachowania rzutują jednak na postrzeganie całej grupy, do której dana osoba przynależy i jest rozumiane w kategoriach „negatywnych” różnic kulturowych¹³. Mary Douglas w klasycznej pracy na temat brudu i czystości oraz ich kulturowego konstruowania pisze:

brud zatem nie bywa nigdy unikalnym, wyizolowanym zjawiskiem. Tam gdzie jest brud, jest też system. Brud to produkt uboczny systematycznego porządkowania i klasyfikacji rzeczy, o tyle, o ile porządkowanie wymaga odrzucania nieprzystających elementów. Idea brudu przenosi nas wprost w sferę symboli i wskazuje na powiązania z systemami czystości, których symboliczny charakter jest bardziej oczywisty¹⁴.

Dla mieszkanki ośrodka buty w *komnacie* – jej prywatnym fragmencie ośrodka – były czymś zaburzającym porządek. Dla sprzątaczk kilka par butów ustawionych przed każdym pokojem było oznaką braku szacunku do czystości korytarza – jej miejsca pracy. Są to dwie wizje absolutnie niemożliwe do pogodzenia bez znajomości wzajemnych systemów klasyfikacji tego co czyste i tego, co jest zaburzeniem porządku.

¹³ Kwestią wykraczającą poza antropologiczny opis terenu, jednak ważną w tym kontekście, jest psychologiczne zjawisko wynikające z posługiwania się uproszczonymi wzorcami myślowymi: dokonywanie uogólnień z próby na populację oraz oszczędności poznawcze - zwracania uwagi w większym stopniu na te zjawiska, które burzą zastany porządek, są niechciane. W terenie było to zauważalne, gdy nikt z pracowników i pracowniczek nie wspominał o sprzątających i piorących mieszkankach. Widok suszącego się prania – pomimo upału maksymalnie skracającego czas suszenia - był widokiem stałym. Podobnie obraz mieszanek szorującej na kolanach podłogę swojego pokoju. Gdy spytałam o to jednego z ochroniarzy, odpowiedział: „no prac to one faktycznie piorą” (2015/D), co nie wpływało na negatywną opinię na temat utrzymywania czystości przez osoby mieszkające w ośrodku.

¹⁴ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007, s. 77.

Podczas swobodnych rozmów oraz wywiadów temat brudu w ośrodku pojawiał się często. Jedną z praktyk, która ma wpłynąć na rozwiązanie problemu jest zwoływanie cyklicznych (co 1,5-2 miesiące) zebrań, na których urzędniczki Urzędu do Spraw Cudzoziemców (UdSC) oraz administracji zwracają uwagę na palące problemy¹⁵. W trakcie moich badań, takim palącym problemem była ster-ta śmieci za ośrodkiem, najprawdopodobniej wyrzucana przez okna. Kilka godzin po spotkaniu, gdy upał zamienił się w znośne gorąco, kobiety i dzieci ruszyły do sprzątania, a kolejne osoby co kilka minut podchodziły do pracowników technicznych pytając, czy nie znalazła się jakaś dodatkowa miotła. Oprócz trawnika za budynkiem, posprzątano teren przed budynkiem i okolice placu zabaw. Pan Kazimierz skomentował zachowanie mieszanek i mieszkańców ośrodka mówiąc, że „ktoś ich musiał ostro pogonić” (2015/D). Gdy kilka dni po spotkaniu zapytałam pracownice o wrażenia, zwróciły uwagę na tymczasowość skuteczności tego działania:

Monika: Pierwsze wrażenie bardzo dobre (...). Następnego dnia przyszedł do ośrodka i rzeczywiście było czysto. Aż weszłam do toalety i się nie przestraszyłam. Nawet pachniało.

Kasia: Ale za dwa dni już pani przyleciała.

Monika: Nie, tego samego dnia, że dzieci wyrzucają różne śmieci na teren przy budynku.

Kasia: Ale następnego dnia już toaleta cała była umazana kupą i nie było komu sprzątnąć tego.

Monika: A no właśnie.

Kasia: I pani przyszła ze skargą, że akurat ma swój, swój dyżur iiii i co, i nie będzie tego sprzątać po kimś, nie.

Monika: No właśnie (2015/W2).

¹⁵ Do tematów poruszanych podczas tych spotkań należą przede wszystkim konflikty wewnątrzgrupowe.

Dyżury dla mieszanek poza praktycznym wymiarem – zwiększaniem poziomu czystości ośrodka, mają również pełnić funkcję wychowawczą: „wniosek jest taki, że jeżeli pani z Czeczenii będzie sprzątała toaletę, to druga pani z Czeczenii będzie to szanowała” (2015/W2). Nauka utrzymania porządku poprzez sprzątanie jest jednym z elementów wychowania mającego miejsce w ośrodku. Łazienki, kuchnie oraz korytarz na pierwszym piętrze to miejsca, za których sprzątanie, rotacyjnie, odpowiadają kobiety z poszczególnych pokoi. Dyżury mają sprawiać, by kobiety poczuły się jak w domu, co wskazuje na wspomniany przez Giles upłciowiony charakter tej instytucji, w której kobiety mają odpowiadać za utrzymywanie porządku¹⁶. Dodatkowo, dyżury mają wydźwięk wychowawczy. Zdaniem Kasi, jednej z pracownic administracji, mają skłonić mieszkanki „żeby bardziej szanowały to co jest posprzątane” (2015/W2). Jedną ze sprzątaaczek opowiadała mi o tym zwracając uwagę na chęć sprzątania wyrażoną przez mieszkanki (2015/D). Równocześnie, podczas rozmowy na inny temat, zwracała uwagę, że jej koleżanka po fachu – Grażyna, zajmująca się pierwszym piętrem, nie sprząta wystarczająco dobrze (2015/D). Kasia, odpowiadająca za administrację budynku na moje pytanie o przyczynę pojawienia się dyżurów mieszanek odpowiedziała: „pani która sprząta pierwsze piętro dogadala się z uchodźczyniami, że po prostu one dostają środki czystości, dostają mopy, wiaderka, szmaty, tego typu rzeczy, i po prostu robią to częściej. Pani pokojowa robi to raz dziennie, a one w miarę swoich możliwości, każdy pokój innego dnia” (2015/W2). Same mieszkanki z mniejszym lub większym entuzjazmem podchodzą do kwestii dyżurów, nie zawsze zgadzając się na sprzątanie czyjegoś bałaganu, na co zwracały uwagę w rozmowach ze mną. Choć

¹⁶ Podobnego mechanizmu narzucania części prac reprodukcyjnych (innych niż samodzielne przygotowywanie posiłków) nie zauważyłam w żadnym z pozostałych ośrodków, w których przebywali również mężczyźni. Porównanie sytuacji kobiet i relacji pomiędzy mieszkankami a instytucją w ośrodkach gdzie kobiety są jedynymi dorosłymi mieszkańcami oraz w ośrodkach koedukacyjnych wymaga jednak dalszych badań.

dyżury miały za zadanie zwiększyć ich poczucie za-domowienia w ośrodku, odczuwają to raczej jako narzucony obowiązek, wykorzystywanie, odbieranie sprawczości (nad własnymi działaniami) a nie jej nadawanie (sprawczości nad działaniem ośrodka).

Jedną z podkreślanych możliwych funkcji ośrodków pobytowych dla cudzoziemców jest preintegracja¹⁷. Jednak w codziennej praktyce zauważyć można raczej wychowywanie do właściwych, zdaniem pracowników i pracownic, zachowań, aniżeli systemową i zaplanowaną preintegrację. Takie wychowywanie i nauczanie ma w sobie pewne jej znamiona, na przykład poprzez pomoc w wypełnianiu obowiązków czy unikanie przez personel ośrodka wypełniania druków i podań za cudzoziemki. Kwestiami wykraczającymi poza formalnie rozumianą integrację jest jednak wychowanie do życia w czystości i opieki o się dziećmi. Poza dyżurami, większość praktyk wychowawczych dotyczy bowiem właśnie dzieci i ich wychowywania. Wśród osób pracujących w ośrodku powszechna jest wiedza o innym modelu wychowawczym w kulturze Czeczenii:

Monika: My jesteśmy inaczej przyzwyczajeni do wychowywania dzieci niż panie właśnie z Kaukazu.

Kasia: Bo tam ulica chowa dzieci.

Monika: Bo tam ulica chowa dzieci, tam podwórko chowa dzieci. (...)

Kasia: Nie ma go pół dnia to nie ma, wróci wieczorem.

Monika: Tak, beztrudno to traktują. Zje, nakarmi, i dziecko się samo będzie zabawiać.

Kasia: A my widzimy dziecko za bramą i mamy zawał. Że niby coś się stanie. (2015/W2)

¹⁷ A. Chrzanowska, *Tożsamość kulturowa uchodźców czeczeńskich* [w:] A. Gutkowska (red.), *Uchodźcy w Polsce. Kulturowo-prawne bariery w procesie adaptacji*, Stowarzyszenie Interwencji Prawnej, Warszawa 2007, s. 239.

Wiedza nie przekłada się jednak na zrozumienie i akceptację, a raczej na esencjalizujące odczytanie zachowań matek i dzieci. Krytyka modelu wychowania jest powszechna – pejoratywne określenie „puszczanie samopas” (2015/D), generalizacje „nic nie pilnują” (2015/D), „matki nie wychowują, tylko leżą z tym telefonem a dzieci same biegają” (2015/D), „wszystkiego trzeba nauczyć te dzieci, bo matki nic nie uczą” (2015/D), „ostatnio taki młody wszedł na sam czubek drzewa, ze 4-5 lat miał, to ja się bałam że spadnie a matka stała obok i tylko mówiła patrzaj” (2015/D). Inność modelu wychowania jest wykorzystywana jako wytłumaczenie problemów wychowawczych oraz zachowań nieakceptowanych i niechcianych: śmiecenia, hałasowania na terenie budynku, nieumiejętności korzystania z zabawek czy materiałów szkolnych oraz braku nawyków takich jak: jedzenie przy stole czy wyrzucanie śmieci do kosza. Upominanie i wychowywanie, uczenie porządku i czystości, włączanie do życia w polskich realiach kulturowych, tak jak je rozumie dana osoba – można uznać te praktyki za formę potocznej preintegracji, często wynikającej z dobrej woli pracowników i pracowniczek. Te zachowania są jednak równocześnie przykładem nadinstytucjonalizacji¹⁸.

Jedną z funkcji ośrodka jest opieka nad osobami będącymi w procedurze uchodźczej. Opieka może być jednak rozumiana na wiele sposobów, a w instytucjach władających mechanizmami typowymi dla instytucji totalnej może przybierać postać nadinstytucjonalizacji. Przykładem może być opiniowanie możliwości wyjścia mieszkanki z rodziną na prywatę¹⁹:

¹⁸ O podobnym zjawisku pisali Maciej Ząbek i Sławomir Łodziński interpretując je jako paternalistyczne stosunki pomiędzy pensjonariuszami a personelem wynikające z ograniczeń regulaminowych, na przykład zakazu picia alkoholu czy, najczęściej krytykowana przez uchodźców, konieczność powrotu do ośrodka przed godziną 23:00, zob. M. Ząbek, S. Łodziński, *Uchodźcy w Polsce. Próba spojrzenia antropologicznego*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa: 2008, s. 229-231.

¹⁹ Prywata, czyli świadczenia pozaośrodkowe, to forma zakwaterowania rodzin poza ośrodkiem, najczęściej w wynajmowanych przez osoby/rodziny mieszkaniach i pokojach. Wsparcie finansowe udzielane przez Urząd do Spraw Cu-

Monika: Na przykład pani chce wyjść na świadczenia poza ośrodkiem ale ma problem na przykład z dziećmi, jakoś nie za dobrze, przynajmniej w moim odczuciu i w odczuciu innych

Kasia: Tak, boimy się, że sobie nie poradzi z tymi dziećmi.

Monika: Boję się, że tak, że sobie nie poradzi, a to jest taki kaprys, bo ktoś tam inny wyszedł poza ośrodek.

Kasia: Albo nie wiadomo ile się nabiorę tam pieniędzy, a później te dzieci będą głodne (...) Tu zawsze ktoś spojrzy, teren ogrodzony (2015/W2).

Do procedur umożliwiających nadinstytucjonalizację należą surowe regulaminy i wprowadzone w nich obostrzenia (dotyczące życia codziennego, przyjmowania gości, swobody poruszania się i posiadanych dóbr). W badanym przez mnie ośrodku powszechne były raczej miękkie, nieregulaminowe formy, jak wspomniane wychowywanie. W literaturze zwraca się jednak uwagę, że sama instytucja ośrodka (tak otwartego, jak i zamkniętego) jest z natury swojej narzucaniem nadinstytucjonalnej formy, odbierającej sprawczość nad codziennym życiem dorosłym osobom.

Sprawczość w zderzeniu z generalizacją

Jeff Malpas, australijski filozof, analizując wzajemny wpływ przestrzeni na podmiotowość, wskazywał na „miejscowy” determinizm podmiotowości. Jego zdaniem to miejsce, jako istniejące przed partykularną osobą z tego miejsca korzystającą, ma wpływ na to, jak podmiotowość danej osoby jest tworzona. Jego zdaniem istnieje silny związek pomiędzy miejscem a podmiotowością: to w ramach i w odniesieniu do miejsca podmiotowość

dzoziemców zależy od ilości osób w danej rodzinie i waha się od 750 zł miesięcznie dla jednej osoby do 1500 zł dla czteroosobowej rodziny (dane na rok 2016).

jest ustalana, „struktura podmiotowości nadawana jest w i poprzez strukturę miejsca”²⁰. I o ile stanowiłoby Malpas, że miejsce jest prymarne wobec tworzenia się podmiotowości człowieka (najpierw jest miejsce, poszczególne osoby są wobec niego wtórne), wydaje się być częściowo użyteczne do analizy miejsc takich jak ośrodki dla cudzoziemców (zwłaszcza w kontekście dyskusji nad totalnością tych instytucji), przyjmując, że podmiotowość człowieka (oraz powiązaną z nią sprawczość) tworzona jest i odgrywana przez całą trajektorię życia. Sam pobyt w ośrodku jest więc elementem tworzenia tej podmiotowości – upłciowiona kategoria domu narzucana mieszkankom i mieszkańcom ośrodka dla cudzoziemców wpisuje się w ramy odbierania pewnej politycznej sprawczości – dom, w ramach dychotomicznego podziału na prywatne/publiczne przez personel wpisywany jest w sferę prywatną, również rodzinną, a zarządzanie nim oraz faktyczna decyzyjność, tak w wypadku ośrodka w którym prowadziłam badania, jak i w obozach dla uchodźców na terenie Globalnego Południa, często oddana jest w ręce zwierzchników, działaczy, polityków i urzędników – często mężczyzn, najczęściej z zewnątrz²¹.

Pracownicy i pracownice w czasie badań co jakiś czas podsuwały mi opinię na temat mieszanek i mieszkańców, którą interpretować można raczej w kategoriach stereotypu czy narodowościowej generalizacji. Douglas, pisząc o tworzeniu instytucji, zwracała uwagę na pewien proces ważny dla zrozumienia stereotypów podzielanych przez kadrę ośrodka:

Instytucje systematycznie sterują pamięcią jednostek i kanalizują nasze spostrzeżenia, nadając im formę kompatybilną z relacjami, które same sankcjonują. Stabilizują procesy, które są zasadniczo

dynamiczne, ukrywają swój wpływ i podsycają nasze emocje do standardowego poziomu w standardowych kwestiach. Dodajmy jeszcze, że przyznają sobie samym słuszność i wspierają się nawzajem na każdym poziomie naszego systemu informacyjnego²².

Takimi usankcjonowanym spostrzeżeniem był obraz „tradycyjnie ubranej Czeczenki” – z jednej strony jest to obraz do pewnego stopnia pożądany i utrzymywany²³, z drugiej – element orientalizujący odnoszący się do dużej części mieszkanek.

Spór o brud związany jest ze stereotypem Czeczenki jako niedbającej o czystość. Dla Basi – jednej ze sprzątaczek, brud jest najbardziej uciążliwym elementem pracy: „oni są brudasy” (2015/D), „oni nie szanują” (2015/D) – przekonywała mnie od pierwszego dnia. W rozmowach z pracownikami pojawiał się również powszechny stereotyp roszczeniowego uchodźcy oraz wspomniane wcześniej słabe umiejętności wychowawcze wśród Czeczenek (2015/D). Kolejnym stereotypem jest Czeczenka – młoda żona. I o ile większość kobiet mieszkających w ośrodku faktycznie wyszła młodo za męża, o tyle w ośrodku staje się egzotyżującym schematem interpretacyjnym wielu zachowań. Gdy Czeczenka „wystroi się na miasto”, można wśród ochroniarzy usłyszeć, że „idzie się wyszaleć, bo nie mogła za młodu” (2015/D). Jeżeli aktywnie bawi się z dziećmi, na przykład gra z nimi w piłkę – „nie miały dzieciństwa, bo szybko wyszły za męża, to teraz korzystają” (2015/D). Dodatkowo, zachowania kobiet często interpretowane są jako wynik braku mężczyzn. „Gdyby byli mężczyźni, byłoby spokojniej” (2015/D) – powiedział mi Wojtek, ochroniarz, mając na myśli zarówno za-

²² M. Douglas, *Jak myślą instytucje*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 106.

²³ Gdy do ośrodka przyszła paczka ubrań dla uchodźczyń Basia kazała mi przejrzeć ciuchy i, mimo moich zapewnień, że niczego nie potrzebuję, a ubrania powinny przeglądać najpierw mieszkanki, kazała mi wziąć dwie bluzki, których „one i tak nie założą, bo za dużo odślaniają, a co się ma zmarnować” (2015/D).

²⁰ J. Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 35.

²¹ W. Giles, *op. cit.*, s. 90-91. Zob. również B. E. Harell-Bond, *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*, Oxford University Press, Toronto 1986.

chowanie kobiet, jak i dzieci. Kilka godzin później pani Basia stwierdziła przy sprzątaniu: „by trzymali kobiety krótko, bo one są tylko od rodzenia dzieci i gotowania, tak już u nich jest w kulturze” (2015/D). Wśród części pracowników stereotypy sięgały dużo dalej niż brama ośrodka – zwracali moją uwagę na powszechny w ich mniemaniu problem uchodźców-przemityników (przemycających ludzi i narkotyki), co potwierdzać miało fakt, że osoby pochodzące z Czeczenii są brudne, nieumyte – jak zauważył pan Jan, jeden z ochroniarzy.

Z biegiem godzin spędzonych w ośrodku miałam coraz większe poczucie istnienia pewnego rodzaju dysonansu poznawczego wśród pracowników oraz pracowniczek w odniesieniu do mieszkanek i dzieci. Z jednej strony wiele cech jest ocenianych bardzo negatywnie: postawa kobiet – częste siedzenie z „telefonem” w pokoju, pozorne nicnierobienie, stagnacja. Równocześnie co chwilę widzi się sytuacje i zachowania przeczące esencjalizującym określeniom wspomnianym wcześniej: kobiety obserwujące dzieci przez cały dzień, piorące i rozwieszające sterty ubrań, szorujące podłogę klęcząc na kolanach... Z czasem zrozumiałam funkcjonowanie dwóch diametralnie różniących się od siebie typów idealnych: dobrej i złej uchodźczyny.

Dobra uchodźczyna dba o dzieci i gotuje im obiad, jej dzieci dobrze uczą się w szkole, ma czystą komnatę, zachowuje się „tak jak przystało na Czeczenkę”²⁴. Jej wiara nie jest specjalnie fundamentalistyczna ani zauważalna, jeżeli nosi zakrycie głowy, to jest to tylko chusta służąca ozdobie, do tego wykazuje szacunek do osób starszych, skromność.

Zła uchodźczyna to postać – zbiór negatywnych stereotypów. Trzyma jedzenie w pokoju i nie dba o porządek, jej dzieci biegają same po podwórku,

²⁴ Wyobrażanie na temat tego, jaka powinna być tradycyjna przedstawicielka narodu na uchodźstwie zauważyła też Natalia Bloch badając pokolenie Tybetańczyków urodzonych na terenie Indii, zob. N. Bloch, *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 444.

w zasadzie nie widać, żeby się nimi zajmowała. W dzień wypłaty idzie na duże zakupy, a czas wolny spędza rozmawiając przez telefon.

Te modele poznawcze wpływały na ocenę poszczególnych osób nieco w oderwaniu od ich faktycznych zachowań, a ocena łączyła się z różnego

rodzaju drobnymi gratyfikacjami (lub ich brakiem): możliwością wyboru smaku jogurtu, dodatkowym ogórkiem, nieformalnymi ułatwieniami czy możliwością dłuższej rozmowy z pracownicami (na przykład podczas palenia papierosów). Te dwa modele istniały niewypowiedziane w deklaracjach pracowników i pozwalały pracować w ośrodku bez zabu-

rzeń poznawczych. Dotyczyły przede wszystkim Czeczenek i ich dzieci, mimo iż w praktyce najczęściej narzekano na dziecko Ukrainki. Co ciekawe, nie usłyszałam żadnej opinii na temat osób pochodzących z Ukrainy – były wyłączone z oceny, a generalizacje na ich temat pojawiały się tylko na zasadzie kontrastu wobec negatywnych cech Czeczenek.



fot. Serdar Çömez

Pomimo tych stereotypów i generalizacji miałam wrażenie zachowania podmiotowości i indywidualności mieszkanek i mieszkańców. Podczas wywiadu poruszyłam tę kwestię z Kasią i Moniką – pracownikami biura UdSC i administracji, które zgodziły się ze mną, zwłaszcza porównując działanie ośrodka do innych (przede wszystkim Dębaka), gdzie najbardziej zauważyły uprzedmiotowienie mieszkańców i mieszkanek. Zdaniem moich rozmówczyń, udało się zachować bardziej personalne podejście i relacje dzięki stosunkowo małej ilości osób mieszkających, cechom charakteru osób pracujących (otwartości, serdeczności) oraz architekturze budynku i usytuowaniu biur – brakowi separacji przestrzennej osób mieszkających i osób pracujących.

Zakończenie

Yi-Fu Tuan napisał: „nazywanie jest władzą – twórczą mocą powoływania czegoś do życia, czynienia niewidzialnego widzialnym, nadawania rzeczom specyficznego charakteru”²⁵. Nazywając ośrodek domem, personel próbuje nadać mu pewne (upłciowione) znaczenie, udomowić przestrzeń, która dla jej mieszkanek i mieszkańców domem

25 Y. Tuan, *Language and the Making of Place: A Narrative-Descriptive Approach*, „Annals of the Association of American Geographers” 4 1991, s. 688.

nie jest (jedynie bywa, czasem, w bardzo partykularnych kontekstach i w wybranych elementach przestrzeni). Dyżury, mające po pierwsze wychowywać, a po drugie ułatwić zadowolenie się w przestrzeni ośrodka, były jednak odrzucane przez część mieszkanek. Takie negowanie obowiązków istniejących w ramach instytucji odczytywane jest przez personel w ramach narodowościowo rozumianych kategorii „czystej Ukrainki” bądź „brudnej Czechenki”. Metafizyka sedentaryzmu²⁶, tak w myśleniu potocznym jak w ramach refleksji naukowej, wzmacnia takie kategoryzacje. „Narodowy porządek rzeczy”²⁷ wpisuje je w bezpieczne, znane ramy, niemalże legitymizując istnienie oddzielnych przestrzeni dla osób o innej narodowości, tak oddzielonych od „Polek”, „Polaków”, jak i od innych narodowości w ramach instytucji. Zadbane, pierwsze piętro mają zajmować czyste Ukrainki, a niechlujny parter brudne Czechenki, mimo iż w rzeczywistości reprezentantki obu grup mieszkają na obu, podobnie brudnych-czystych piętrach. Alternatywną interpretacją odrzucenia dyżurów może być ta zwracająca uwagę na sprawczość, jaka ma wtedy miejsce – działanie, poprzez odmowę narzuconego działania.

26 L. Malkki, *National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees*, „Cultural Anthropology” 1 (7) 1992, s. 24-44.

27 Ibid.

Categorization, creation of home and agency through rejection to act in the Residence Centre for Foreigners

The article analyses the residence centre for foreigners, the place of waiting for the decision regarding asylum status, paying attention to how is the institution interpreted by different actors. For the staff of the centre, it is a home for the people who live in. For the residents (women and their children) the home can be, at the most, a room in which they reside. The imposing of the notion of home, over-institutionalization and attempts of pre-integration, which exists also as a kind of help and support for inhabitants, above all, consist in disciplining to cleanliness and upbringing (for both women and their children).

The author allocates the centre in the way as it is understood by the people who act in it, in the theoretical framework of the discussion on the concept of home (from the theory of Yi-Fu Tuan, through Gillian Rose’s and Wenona Ride’s conceptualization), emphasizing the gender role visible in semi-forced, semi-voluntary duties in cleaning. This perspective indicates a key feature of agency for the people who live in the centre by the refusal of forced action. Act of refusal of the imposed domestic atmosphere by some of the residents, along with the dirt, which, as Mary Douglas said, is culturally constructed “by product of a systematic ordering and classification of matter”, are the basis of arising and persistence of national stereotypes: dirty Chechen Women, clean Ukrainian women.

Keywords:

home, residence centre for foreigners, categorization, agency, essentialization, dirt, institution



Jacek Wajszczak

Etnograf, kulturoznawca, artysta. Naukowo zajmuje się historią, praktyką i nieodkrytymi możliwościami rysunku w pracy terenowej etnografa. Prowadzi również badania związane z oddolnymi praktykami kultury, krajobrazem i pamięcią. W pracy naukowej chętnie korzysta z narzędzi plastycznych takich jak film, fotografia i rysunek. Dwukrotny stypendysta MKiDN oraz zdobywca pierwszej nagrody na Międzynarodowym Festiwalu Filmu Etnograficznego w Zlatnej w Rumunii. www.rysuneketnograficzny.wordpress.com/

Szkic o rysowaniu etnograficznym.

Próba definicji

Rysunek i etnografia są ze sobą nierozzerwalnie związane. Już pierwsi etnografowie chętnie rysowali typy ludzkie, narzędzia, sceny rodzajowe, schematy siedlisk i lineazy. Rysunek był ważnym elementem notatek terenowych i dzienników z dalekich podróży – również tych *magicznych i narkotycznych*. Z czasem, rysunek i rysowanie jako metoda *archaiczna* zostały na długie lata wyparte z warsztatu etnografa. Miały zastąpić je *nowoczesne* techniki wizualne takie jak: fotografia, film, prezentacje multimedialne, czy różnego rodzaju aplikacje do tworzenia diagramów. Dziś, na nowo, rysunek jest chętnie wykorzystywany zarówno bezpośrednio w badaniach terenowych, w pracy analitycznej, jak i przy prezentacji wyników badań. Inne są jednak jego znaczenia i praktyka. Głównym zamierzeniem niniejszego artykułu jest naszkicowanie definicji współczesnego rysunku i rysowania etnograficznego. W tym celu, wychodząc od obecnego paradygmatu etnografii – w dużym stopniu zorientowanego na osobistym doświadczeniu badacza (w ujęciu m.in. Jamesa Clifforda, Clifforda Geertza, Tima Ingolda, Claude’a Lévi-Straussa, Bronisława Malinowskiego), nawiązując do teorii antropologii wizualnej – podkreślającej terenowy subiektywizm (Marcus Banks, Roland Barthes, John Berger, John i Malcom Collier, Margaret Mead i Gregory Bateson, Sławomir Sikora) oraz korzystając ze współczesnych teorii rysunku i rysowania, zwracających uwagę na jego cielesny i wielozmysłowy aspekt (John Berger, Józef Czapski, Tim Ingold, Juhani Pallasmaa, Michael Taussig), przyjrzę się dwóm subiektywnie przeze mnie wskazanym przypadkom użycia rysunku w badaniach etnograficznych. Pierwszy, to użycie rysunku podczas obozów etnograficznych IS PAN prowadzonych w latach 50. i 60. XX wieku pod kierunkiem profesora Romana Reinfussa. Drugi, to rysunki w pamiętniku etnografa-amatora Jana Pastuszenki. Oba zjawiska są dla mnie niezwykle ciekawe. Po pierwsze: pod względem plastycznym. Jednocześnie pod ich pozorną *typowość* dla rysunku etnograficznego (przedstawienie architektury, strojów i ludzi) odnalazłem wartości współczesnego rysunku etnograficznego takie jak: subiektywność, czy umiejętność uchwycenia istoty

rzeczy. Na podstawie tak przeprowadzonej analizy zaproponuję definicję rysunku etnograficznego, która obok funkcji teoretycznej – klasyfikującej, będzie zawierała także wymiar praktyczny definiowanego pojęcia. Tym samym zamierzam zachęcić Czytelników do śmiałego użycia rysunku jako narzędzia w badaniach terenowych oraz w pracy analitycznej etnografa¹.

Filozofia o nas samych²

Clifford Geertz w rozważaniach na temat miejsca i znaczenia etnografii, z typową dla siebie swadą, zauważył, że:

(...) pewne rzeczy nie budzą wątpliwości. Po pierwsze, w życiu intelektualnym nastąpiło wielkie pomieszenie gatunków, które wciąż się rozprzestrzenia. Po drugie, wielu badaczy życia społecznego zaniechało przestrzegania zasad ideału według procedur naukowych na rzecz interpretacji i studium przypadku – poszukując raczej tego, co łączy chryzantemy i miecze niż tego, co kojarzy planety i wahadła³.

Chociaż słowa te zostały napisane kilkadziesiąt lat temu, do dziś zdają się być aktualne. Strukturalny podział zaproponowany niegdyś przez Claude’a Lévi-Straussa na: etnologię, etnografię i antropologię kultury, tak samo w praktyce jak i w teorii uległ przetasowaniu. Klasyfikacja ta, przypomnę, opierała się na następujących założeniach: termin *etnografia* to *pierwsze etapy badań*, osobista obserwacja i opis

¹ Powyższy artykuł jest częścią pracy nad rozprawą dokorską, w której rozwijam refleksję praktyczną i teoretyczną nad rysunkiem w badaniach etnograficznych. Praca powstaje w IKP UW pod kierunkiem profesora Pawła Rodaka.

² Tytuł podrozdziału zaczerpnięty od Tima Ingolda (2008) z rozważań poświęconych naszej dyscyplinie. Ingold tak pisze na zakończenie rozważań: „pozwólcie, że nazwę tę filozofię nas samych antropologią” [za:] Sikora, *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie etnologii*, Warszawa 2012, s.15.

³ C. Geertz, *Wiedza lokalna*, WUJ, Kraków 2005, s. 29.

oraz praca w terenie wokół jednej, wąsko zakreślonej grupy. Taki etnograficzny opis może dotyczyć wszelkich fenomenów kultury, wierzeń i instytucji, a jego kontynuację możemy odnaleźć w muzeach, które są rodzajem przedłużenia terenu badań⁴. Z kolei etnologia, ze względu na zawierający w sobie element syntezy, (jak pisze Lévi-Strauss) miała być krokiem dalej. W zależności od celu badań, może zmierzać w trzech kierunkach: geograficznym (np. przez porównanie z sąsiadami danej społeczności), historycznym (w relacji do społeczności czasów minionych) lub systematycznym, czyli dotyczącym rodzajów technik, zwyczajów lub instytucji. Zadaniem antropologii kultury miałyby być natomiast szeroka synteza, korzystająca z dorobku etnografii i etnologii, *wychodząca* jednak w stronę wiedzy o człowieku w sposób bardziej uniwersalny⁵. Z perspektywy świadomego, współczesnego badacza taki podział jest nie do utrzymania – niewinny opis nawet najbardziej banalnego przedmiotu często prowadzi do refleksji natury filozoficznej, daleko wychodzącej poza granice kultury badanej społeczności. Geertz zwraca uwagę na nieograniczone niemal czerpanie badaczy z dorobku innych dziedzin, nie tylko czysto *naukowych*, jak: historia, filozofia, czy matematyka, ale też wywodzących się z kategorii sztuki, takich jak: literatura czy muzyka, czy wręcz związanych z władzą i polityką:

[p]race historyczne złożone z równań, tablic i zeznań sądowych, (Fogel i Engerman, Le Roi Ladurie), reportaże brzmiące niczym intymne zwierzenia (Miller), przypowieści udające opis etnograficzny, traktaty teoretyczne skomponowane niczym powieść podróżnicza (Levi-Strauss), spór ideologiczny w formie dociekań filozoficznych (Edward Said)⁶.

4 Na relację muzeum z terenem zwraca uwagę między innymi Claude Levi-Strauss [w:] *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958, s. 387 – 389.

5 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958, s. 387 – 389.

6 C. Geertz, *Wiedza lokalna*, WUJ, Kraków 2005, s. 29.

Tym samym antropologia staje się *licencjonowanym kłusownictwem intelektualnym*⁷, nasza dziedzina zdecydowanie bardziej niż schemat trzech *typów idealnych*, przedstawia się niczym wielobarwny kolaż. Na usprawiedliwienie można dodać że, jak podkreśla Lévi-Strauss, nie są to trzy odrębne dyscypliny, ale trzy stopnie – etapy tych samych badań⁸. Na potrzeby niniejszego artykułu zostaną więc przy klasycznym pojęciu *etnografia*, jednak w szerokim tego słowa znaczeniu, obejmującym także filozoficzną refleksję o charakterze bardziej uniwersalnym oraz związane z nią działania.

Z pytaniem o metodę i narzędzia wiąże się pytanie o znaczenie. Współczesna etnografia jest interdyscyplinarnym *intelektualnym kłusownictwem*, ale jest też refleksją nad wpływem badacza na zbierany i interpretowany materiał, jego relacją z przedstawicielami badanej społeczności i odpowiedzialnością jaką ponosi, stając się częścią nowego środowiska. Antoni Kępiński, opisując pracę psychiatry zauważa, że jedną z niedoskonałości umysłu ludzkiego jest skłonność do unieruchamiania obiektu obserwacji.

Dziecko zainteresowane motylem stara się przede wszystkim go uchwycić. (...) Obserwacja w ruchu jest dalszym etapem naszego poznawania otaczającego świata, jest czymś trudniejszym⁹.

Podobnie i współczesna etnografia już nie *unieruchamia* przedmiotu swojego zainteresowania, ale stara się opisać ten przedmiot w szeregu relacji i praktyk z nim związanych.

James Clifford w toku rozważań nad źródłem etnograficznego autorytetu¹⁰, kontynuując myśl Clif-

7 *Ibid.*, s. 31.

8 *Ibid.*

9 A. Kępiński, *Psychopatie*, PZWL, Warszawa 1977, s. 6.

10 J. Clifford, *O autorycie etnograficznym*, [w:] *idem*, *Kłopoty z kulturą*, Warszawa 2000, s. 29-64.

forda Geertza¹¹, postuluje zwrot ku pisaniu, realizowanemu w samym centrum praktyk terenowych, które sam nazywa *inskrupcją*¹². Ma ono zastąpić dotychczasową *deskrypcję*¹³, czyli „praktykę opisu opartą na refleksji, analizie i interpretacji, prowadzonej zazwyczaj w miejscu wyraźnie odizolowanym od terenu badań”¹⁴. Dla Clifforda niedoścignionym wzorem etnograficznego pisania jest twórczość Bronisława Malinowskiego i jego *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*¹⁵. W tym dziele Geertz dostrzega zarówno doświadczenie oparte na uczestniczącej obserwacji, profesjonalną wiedzę i analizę, jak i rodzaj polifoniczności, polegającej na dopuszczeniu do głosu innych, nawet jeżeli są to treści zupełnie niezrozumiałe. Etnograficzne pisanie to przede wszystkim przełożenie doświadczenia badawczego na formę tekstową. I chociaż badaniu i uczestniczącej obserwacji mogą towarzyszyć inne działania: robienie zdjęć, notatek czy szkiców, to jednak tekst ma być zawsze ostatecznym owocem pracy etnografa. Priorytet tekstu, mimo rozlicznych rewolucji jakie przez lata dokonały się w etnografii, nadal zdaje się być aktualny. Zmierzyć się z nim musieli już fotografujący i filmujący etnografowie. Czy teraz odnajdą się również i ci rysujący?

Machine sure et commode pour tirer des Silhouettes

Ukonstytuowanie się etnografii opartej na długotrwałych badaniach terenowych, obserwacji uczestniczącej i wywiadach etnograficznych zbiegło się w czasie ze spopularyzowaniem fotografii i filmu. Wprawdzie Louis Jacques Daguerre zademonstrował wykonaną przez siebie fotografię członkom Akademii Francuskiej już w 1839 roku i to ta data uważana

11 C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Book, New York 1973, s. 33.

12 W angielskim oryginale *inscription*, tu należy rozumieć jako „zapis”, „rejestrację”.

13 W angielskim oryginale *description*, tu należy rozumieć jako „opis”.

14 J. Clifford, *Notes on (Field)notes*, [w:] red. R. Sanjek, Cornell, *Fieldnotes. The Making of Anthropology*, University Press, Ithaca 1990, s. 51-52.

15 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922.



jest za dzień narodzin fotografii, to dopiero na początku XX wieku dzięki technologicznym innowacjom, w tym między innymi opracowaniu kliszy, nadeszła fotograficzna, a później filmowa rewolucja. Jednak o ile sama technika utrwalania obrazu bez wątplenia była wynalazkiem, to pragnienie uchwycenia i zatrzymania czasu oraz rzeczywistości od dawna towarzyszyło nie tylko ludziom nauki.

Prototypem aparatu fotograficznego była *camera obscura*, czyli ciemne pomieszczenie z małym otworem, przez który padał odwrócony obraz znajdującego się na zewnątrz świata. Zjawisko to prawdopodobnie pierwszy raz zaobserwowano w krajach południowych, gdzie pomieszczenia często są zasłonięte okiennicami i zasłonami, a słońce jest wystarczająco intensywne. *Camera obscura* początkowo służyła do obserwacji zaćmienia słońca, jednak z czasem zaczęła być stosowana także do rysunku i malarstwa. Na przykład w XVI wieku Giambattista della Porta polecał ją wszystkim, którym rzemiosło malarstwa szło opornie: „wystarczy zaznaczyć kontury [i później] pokryć je farbami”¹⁶. Rada dotyczyła zarówno malowania architektury, jak i portretów¹⁷.

16 H. Gersheim, A. Gersheim, *A Concise History of Photography*, London 1971, s. 11 [za:] E. Kuryluk, *Hiperrealizm – nowy realizm*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1983, s. 21.

17 E. Kuryluk, *Hiperrealizm – nowy realizm*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1983, s. 21.

Innym sposobem rysowania światłem, którego praktycy mieli ambicje naukowe, były różnego rodzaju maszyny i konstrukcje do rysowania profilu i sylwetki. Pojawiły się one w czasach Oświecenia wraz z szerszym wzrostem zainteresowania człowiekiem i jego relacją z naturą¹⁸. Jednym z bardziej popularnych i ciekawszych urządzeń do rysowania profilu jest *machine sure et commode pour tirer des Silhouettes*, rekomendowana przez Johanna Caspara Lavatera¹⁹. Jest to maszyna oparta na prostej konstrukcji źródła światła i rozpiętej matówki, na której powstaje cień profilu odrysowany już wprawna ręką. Lavater korzystał z możliwości tego urządzenia podczas pisania pracy poświęconej fizjonomii²⁰. Przeglądając jego dzieło możemy zauważyć, że nie do końca był zadowolony z uzyskanych za jej pomocą efektów – zbyt spłycały sylwetkę, a tym samym nie pozwalały na uchwycenie innych, istotnych cech przedstawianego modelu. Wkrótce studia fizjonomiczne w połączeniu z teorią ewolucji stały się popularne nie tylko w świecie nauki, ale i rozrywki, a wynalezienie fotografii dodatkowo odświeżyło to zainteresowanie. Aparat fotograficzny i kamera, które towarzyszyły narodzinom współczesnej etnografii od samego początku znalazły w niej zastosowanie. W czasach pionierskich jako wygodne narzędzia dokumentacji, a wraz z rozwojem technologii także przy bardziej zaawansowanych praktykach badawczych. Równocześnie z popularyzacją i fascynacją filmem oraz fotografią, pojawiały się obiekcje czy (o ile w ogóle) humaniści i badacze społeczni są w stanie opisać i zrozu-

mieć człowieka za pomocą nowych technologii²¹. Wątpliwości te szybko rozwiała jednak obietnica bezbłędnej rejestracji rzeczywistości. Współcześnie etnografowie chętnie fotografują i filmują, a tylko nieliczni z nich toczą spory o wartość i definicje fotografii i filmu etnograficznego.

Jednym z pierwszych fotografujących etnografów był Bronisław Malinowski, twórca metody badawczej opartej na długoterminowych, bezpośrednio angażujących badacza wyprawach terenowych. Warto tu dodać, że jak zauważył Terrence Wright, Malinowski korzystał z fotografii wszechstronnie. Z jednej strony aparat fotograficzny w rękach Malinowskiego był narzędziem uczestniczącym w pracy terenowej, z drugiej strony zdjęcia były nieodłączne w fazie *postprodukcyjnej*, nie tylko jako *aide memoire*, ale także jako źródło etnograficznych danych, które można poddawać wnikliwej, naukowej analizie²². Pod wpływem terenowego doświadczenia Malinowski okazał się zwolennikiem uzupełnienia narzędzi etnografa, do których do tychczas głównie należały zeszyt, pióro i ołówek, o kamerę filmową. Impulsem do tego była praca nad *Ogrodami koralowymi i ich magią*. Malinowski, który jako jeden z pierwszych etnografów nauczył się języka tubylców (żeby lepiej zrozumieć lokalne konteksty i znaczenia), zauważył, że jednak nie jest to w pełni wystarczające. Jak podkreślił w swoich dziennikach, do dokładniejszego poznania oddania znaczenia magicznych zaklęć oraz obrzędów, niezbędna jest kamera filmowa²³.

Jedną z zalet kamery i aparatu fotograficznego²⁴ jest ich potencjał do esencjonalnego, czujnego rejestrowania informacji wizualnych. John i Malcolm

18 Warto tu wymienić żyjącego w XVIII wieku Petera Campera – niderlandzkiego anatoma, antropologa i przyrodnika, doktora medycyny i filozofii. Dowodził on, że przyglądając się ludzkim czaszkom, dzięki porównaniom „kąta twarzowego” poszczególnych ludów można dotrzeć do „fundamentu ludzkiej konstrukcji”, która dziś nazwalibyśmy psychiczną. A. Wieczorkiewicz, *Monstrarium*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 186.

19 *Physiognomical sketches by Lavater*, London 1802. <https://archive.org/details/physiognomicalskoolava/02.04.20/>.

20 *Physiognomische Fragmente zur Beforderung der menschenkenntnis Und Menschenliebe*, opublikowana między 1775 a 1778 rokiem.

21 J. Collier, Jr., M. Collier, *Visual anthropology: Photography as a Research Method*, University of New Mexico Press, 1986, s. 1.

22 T. Wright, *Antropolog jako artysta: fotografie Malinowskiego z Triobrandów*, „Konteksty” 1-4 (248-251) 2000, s. 132-146.

23 Za uwagę dziękuję profesorowi Andrzejowi Mencwelowi.

24 Mam tu na myśli zarówno kamerę filmową i fotograficzną. W dalszej części artykułu, o ile nie będzie to konieczne, będę się trzymał tego znaczenia.

Collier²⁵ przekonują, że ponieważ my: współcześni, żyjący w środowisku industrialnym w oderwaniu od natury, jesteśmy już najczęściej słabymi obserwatorami, ostre zbliżenie oka kamery ma nam pomóc zobaczyć więcej i z większą uwagą. Aparat fotograficzny i kamera filmowa zdaniem wielu są też (przynajmniej w rękach badaczy) pozbawione kulturowych i subiektywnych zafałszowań w odbiorze rzeczywistości²⁶. Obecnie popularną praktyką w badaniach etnograficznych jest nie tylko nagrywanie dźwięku, ale też rejestracja wideo całej sytuacji wywiadu – spotkania z badanym. W tym celu przed przystąpieniem do rozmowy instaluje się niewielką kamerę na statywie, ustawia w miarę szeroką ogniskową, która będzie obejmowała miejsce akcji – rozmowy, a następnie uruchamia urządzenie. Dzięki temu po rozmowie, w zaciszu gabinetu, można nie tylko odtworzyć zapis wywiadu, ale również prześledzić gesty czy czynności wykonywane przez badanych, takie jak parzenie herbaty albo przyrzadzanie poczęstunku. Tym samym oko kamery rejestrując obraz tworzy rodzaj laboratorium, w którym można poddać analizie nie tylko słowa, ale i dynamikę ciała rozmówcy oraz wnętrze odwiedzonego miejsca. Czy tak badania etnograficzne wyobrażał sobie Bronisław Malinowski? Pionierami takiego totalnego zastosowania kamery w badaniach etnograficznych już kilkadziesiąt lat temu byli Margaret Mead i Gregory Bateson. Podczas swojej słynnej ekspedycji na Bali wykonali dziesiątki tysięcy zdjęć i nakręcili tysiące metrów taśmy filmowej²⁷. Mead tak uzasadniała wówczas użycie kamery:

Kamera czy magnetofon, które zostaną ustawione w jednym miejscu, i kiedy się przy nich nie manipuluje, nie nakręca, ani nie zmienia ogniskowej, nie przeładowuje itd., stają się częścią drugiego

planu sceny, a to, co zostało zapisane, rzeczywiście się wydarzyło²⁸.

Trzeba jednak zauważyć, że w rezultacie po latach badań i pracy terenowej, zdania Mead i Batesona na temat możliwości kamery i aparatu fotograficznego okazały się podzielone. Mead wierzyła w możliwość wiernego i nieomylnego zapisu, gdzie wpływ etnografa mógłby ograniczyć się do umieszczenia kamery na statywie i włączenia nagrywania. Bateson natomiast podkreślał, że jest ona prowadzona przez badacza subiektywnego, od początku realizującego pewien zamysł.

Wraz z rozwojem technologii i zmianą naukowych paradygmatów, zaczęto realizować coraz więcej etnograficznych projektów fotograficzno-filmowych²⁹. Jednocześnie, paradoksalnie, przestała być już aktualna myśl Rolanda Barthesa, że „podobnej pewności co zdjęcie nie może dać żaden pisany tekst”³⁰. Stało się bowiem jasne, że obiektyw kamery nie jest i nigdy nie był obiektywny. Badacze przestali jednoznacznie wierzyć w absolutną wiarygodność kamery, tym razem dostrzegając jej siłę w owej dwuznaczności. Obecnie etnograficzne projekty fotograficzne i filmowe starają się wychodzić poza jednostronną, *obiektywizującą* narrację. W filmach pojawia się głos reżysera-etnografa. Kamera towarzyszy badaczowi w jego przemianie i przeżyciach. Jest też często oddawana tubylcom, żeby ci za jej pomocą sami opowiedzieli o sobie i swojej kulturze. Również od strony formalnej twórcy uruchomili cały wachlarz zabiegów i strategii: kreatywny montaż, odważne ujęcia, muzyka niezwiązana z terenem badań, bardziej oniryczna niż realistyczna narracja, itp. Etnograficzny film już dawno przestał być „trochę przydługim uję-

28 M. Mead [za:] Sławomir Sikora, *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie etnologii*, Warszawa 2012, s. 112.

29 Tu polecam antologię tekstów: *Badania wizualne w działaniu*, M. Frąckowiak, K. Olechnicki (red.), Wydawnictwo Bęc Zmiana, Warszawa 2011.

30 R. Barthes, *Światło obrazu*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 145.

ciem zwyczajów obcych ludów”, a stał się barwnym i polifonicznym dziennikiem z wyprawy badawczej. Tym samym, jak zauważył Marcus Banks, etnograficzni filmowcy stali się awangardą zmiany paradygmatu dziedziny:

[k]ilka lat temu, gdy orędownicy tzw. kryzysu etnograficznego piśmienictwa byli u szczytu swoich wpływów, etnografowie-filmowcy i antropolodzy wizualni z trudem powstrzymywali się od uśmieszków w odniesieniu do zaproponowanych »rozwiązań« – teksty oparte na współpracy, polifonii, pastiszu, refleksyjności i sfikcjonalizowaniu opowieści. Opowiadano się za tymi rozwiązaniami w druku, mając niewiele wiedzy na temat tego, że etnografowie-filmowcy osiągnęli to już dekady wcześniej³¹.

Równocześnie, cytując słowa Jamesa Hobermana, filmujący etnografowie zmierzają w stronę „awangardy filmu dokumentalnego”³².

Mimo tak wielu zastosowań narzędzi audiowizualnych w etnografii, ich użycie nadal spotyka się z krytyką niektórych badaczy. Tym samym można mówić o podziale na dwa obozy: zwolenników filmowania i fotografowania na potrzeby etnografii, traktujących materiały wizualne jako kluczowe dla gromadzonych danych, oraz przeciwników nowych mediów, którzy chociaż często wykorzystują film i fotografię w swojej pracy, nie nadają jej głębszego znaczenia. Filmowi i fotografii zarzuca się, między innymi, że nie są w stanie zastąpić tekstu, są zbyt wieloznaczne, trudno jest z nimi dyskutować, przez co nie są w stanie oddać prawdy. Sławomir Sikora zauważył, że takie wyobrażenie o gorszej wiedzy, jaką miałyby być antropologia wizualna, być może jest pochodną traktowania wizualności

jako „metody pomocniczej, ilustracyjnej i niezbyt teoretycznej jako szczególnej formy biblii pauperum”³³. Z kolei Lévi-Strauss tak wyraził się o fotograficznych obrazach: „[p]o zbadaniu fotografie pozostawiają mnie z wrażeniem pustki, brakiem czegoś, czego obiektyw nie jest w stanie uchwycić”³⁴. Autorzy współczesnych definicji filmu i fotografii etnograficznej opisując ich ramy wykraczają daleko poza obietnice realizmu, opisu doskonałego czy *okna na świat*, żądając od ich twórców przeżycia głębokiego i osobistego. Wróćmy jeszcze na chwilę do Bronisława Malinowskiego. W 1914 roku Malinowski zaprosił wybitnego artystę i swojego przyjaciela Stanisława Ignacego Witkiewicza, żeby ten towarzyszył mu w podróży do Australii i Oceanii. Niestety, z powodu sporu jaki nawiązał się między przyjaciółmi i przedwczesnego powrotu Witkacego do Europy, wspólna ekspedycja zakończyła się przedwcześnie. Jednak nie tylko te kilka tygodni, które przyjaciele spędzili razem w Australii, między innymi podziwiając okolicznościową prezentację kultury Aborygenów i upajając się tamtejszą przyrodą, ale też historia ich znajomości jest cennym przyczynkiem do dyskusji nad relacją między nauką i sztuką – temat ten doczekał się zresztą wielu ciekawych publikacji oraz muzealnej ekspozycji³⁵. Jak zauważył Terrence Wright: „choć Witkiewicz mógł wpłynąć na percepcyjne i artystyczne uzdolnienia Malinowskiego, mogło być też tak, że były to wzajemne wpływy”³⁶. Etnografowie i artyści już od dawna czerpią od siebie nawzajem w wymiarze formalnym, metodologicznym oraz filozoficznym³⁷. Współczesna etnografia odchodzi

33 *Ibid.*, s. 30.

34 C. Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil: A photographic memoir*, University of Washington Press, Washington 1995, [za:] S. Sikora, *op. cit.*, s. 48.

35 Wystawa *Malinowski – Witkacy. Fotografia: między nauką a sztuką*, pokazywana w Muzeum Narodowym w Krakowie, 17 lipca – 13 sierpnia 2000 r. Funkcję katalogu wystawy pełni specjalne wydanie „Kontekstów. PSL” 1-4 2000, s. 148-251.

36 T. Wright, *op. cit.*, s. 137.

37 Pisz o tym między innymi A. Jankowska-Marzec, *Między etnografią a sztuką. Mitologizacja Huculów i Huculszczyzny w kulturze polskiej w XIX wieku*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2013.

od opisowości, skupiając się na relacyjności i procesie. Liczy się już nie tylko gęsty opis, ale relacja i doświadczenie badacza, który coraz częściej, bardziej niż pracownikiem laboratorium, staje się artystą twórczo interpretującym rzeczywistość.

Rysunek

Wielu współczesnych badaczy³⁸, zajmujących się praktyką rysunku, swoje poszukiwania zaczyna od etymologii samego pojęcia. I tak zarówno w starożytnej Grecji jak i w średniowiecznej Europie znano wiele słów opisujących technikę rysowania, jednak żadne z nich nie wyrażało go *ekskluzywnie*. Rozumienia te najczęściej wiązały się z pojęciem *pisania* (będzie to szczególnie istotne przy rozważaniach nad miejscem rysunku we współczesnej kulturze). *Współczesny Wielki Słownik Języka Polskiego*³⁹ proponuje cztery znaczenia pojęcia *rysunek*: *rysunek* jako „obraz wykonany przez narysowanie kresek”, „wzór naturalny lub naniesiony przez człowieka na jakąś powierzchnię”, „sztuka wykonywania rysunków – obrazów” oraz „wychowanie plastyczne w szkole podstawowej i w gimnazjum”. Ponadto występuje *rysunek techniczny* jako „graficzne przedstawienie obiektu, w którym w sposób schematyczny zawarto dokładne informacje dotyczące jego kształtu, wymiarów i montażu poszczególnych elementów”. Bardziej wieloznacznie jest natomiast definiowane pojęcie *rysowania*. W tym samym słowniku, czytamy, że słowo to pochodzi ze średnio-wysoko-niemieckiego *riŕzen*: *kreślić*, *rysować*, *rzeźbić*, a współcześnie w języku polskim oznacza: *rysować obrazek*, czyli *przedstawiać za pomocą kresek*, np. *rysować kredą*, *z natury*, *rysować tło* obyczajowe, czyli *przedstawiać w określony sposób* np. *rysować obraz społeczeństwa*, *rysować powierzchnię*; innymi słowy *robić na czymś cienkie, lekko wgłębione, podłużne ślady*. *Rysowanie* jeszcze barwniej mieni się znaczeniami w języku angielskim. Michael Taussig zauważa, że pojęcie *drawing* jest bardzo elastyczne

i można wyrazić nim „wykonywanie obrazka, czerpanie wody ze studni, czy też prowadzenie wątku z kłębka wełny”⁴⁰. Z brytyjskiego słownika etymologicznego⁴¹ możemy dowiedzieć się, że pojęcie *to draw* [rysować] pochodzi z XII wieku, ze staroangielskiego *dragan*, oznaczającego *ciągnąć*, *przewlec*, *przedłużyć* (*to drag*, *to draw*, *protract*) lub *wykonywać linię lub kształt*. Taussig, a także Tim Ingold (do którego zaraz wrócę) są zgodni, że wyraz ten nie dotyczył wyłącznie rysowania, ale również pisania^{42,43}. Współczesny język angielski okazuje się niesłychanie bogaty jeżeli chodzi o znaczenie słowa *to draw*. W popularnym angielskim słowniku⁴⁴ znajduje się ponad sześćdziesiąt różnych znaczeń tego zwrotu. Przykładowo *to draw* może oznaczać *ciągnąć/wyciągnąć wodę ze studni*, *przyciągnąć tłumy na koncert*, *sporządzać umowę*, *zostawić ślad*, *wywnioskować*, *otrzymywać z jakiegoś źródła*, *na przykład wynagrodzenie*, *napiąć cięciwę*, *losować*, *wypatroszyć*, czy *formować*. Trudno znaleźć wspólny mianownik do wszystkich znaczeń. W większości jest tu jednak jakiś ruch oraz umysłowe i cielesne, twórcze napięcie, czyli to, na co w analizie rysowania zwracają uwagę wspomniany już Michael Taussig, Tim Ingold, czy Juhani Pallasmaa oraz inni badacze, dla których rysunek jest czymś więcej niż tylko doświadczeniem wizualnym, co wyjaśnię w dalszej części pracy.

Urywki z pamięci Jana Pastuszenko

O początkach rysunku w polskiej etnografii tak pisze Izabela Kopania:

Hugo Kollataj, w często przytaczanym w literaturze liście do krakowskiego księgarza Jana Maja (1802 r.), kreśląc szeroki program

31 M. Banks, *Rites of Footage*, „The Times Literary Supplement” 30 1998, [za:] S. Sikora, *Film i paradoksy*. Warszawa 2012, s. 54.

32 S. Sikora, *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie etnologii*, Warszawa 2012, s. 192.

38 Między innymi Juhani Pallasmaa, Tim Ingold oraz Michael Taussig, na których powołuję się w tym artykule.

39 www.wsjp.pl [02.04.20].

40 M. Taussig, *I Sweat I Saw This: drawing in fieldwork notebooks, namely my own*, The University of Chicago, 2011, s. 38.

41 *Online Etymology Dictionary*, Etymonline.com [02.04.20].

42 M. Taussig, *op. cit.*, s. 38.

43 T. Ingold, *Rysowanie, pisanie, kaligrafia*, „Teksty Drugie” 4 2015.

44 dictionary.com [02.04.20].



badan opartych na bezpośredniej obserwacji i ankietach rozsyłanych do korespondentów, zwracał uwagę na użyteczność sporządzania i gromadzenia *dobrych rysunków tych wszystkich obiektów, które nie dość jest opisać, ale je trzeba widzieć i czytelnikom w kopersztach przedstawić*⁴⁵.

Również Oskar Kolberg, w ogłoszonym w 1865 roku programie badań etnograficznych wyraził przekonanie o przydatności etnograficznych rysunków. Postulat ten był później realizowany przez Sekcję Etnologiczną Akademii Umiejętności, Towarzystwo Tatrzańskie, redakcję miesięcznika „Wisła”, oraz Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Przeszłości i Polskie Towarzystwo Krajoznawcze. Tworzenie ikonograficznych materiałów służyło nie tylko badaniu, ale też konstruowaniu kultury narodowej. W ówczesnych instrukcjach skierowanych do rysowników, częściej jednak do fotografów współpracujących z towarzystwami ludoznawczymi i krajoznawczymi, czytamy:

niech amatorzy fotografowie nadsyłają nam typy ludowe, fotogramy ubiorów, sprzętów, chat, zabaw i uroczystości, widoki okolic i przedmiotów godnych uwagi; niech inni z ołówkiem w rękę podchwytują pieśni, opowieści i wierzenia prastare⁴⁶.

W połowie XIX wieku tego rodzaju odezwy były w Europie dość powszechne⁴⁷ i stanowią ślad żywego zainteresowania kulturą ludową, w której doszukiwano się korzeni rodzących się kultur

45 I. Kopania, *Początki dokumentacji wizualnej w etnografii: amatorzy, instrukcje, próby kodyfikacji*. [w:] E. Manikowska, I. Kopania (red.), *Archiwa wizualne dziedzictwa kulturowego*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2014, s. 127.

46 *Od Redakcji*, „Wisła” 14 (1) 1900, s. nlb.

47 Na przykład opublikowana w „Ludzie” przez Franciszka Krčka *Odezwa ludoznawców do fotografów* była wzorowana na apelu austriackiego etnografa Michaela Haberlandta *Die Photographie im Dienste Volkskunde* [za:] Izabela Kopania, *op. cit.*, s. 131.

narodowych. Jak pisze Kopania, twórcy instrukcji ustalili zestaw najistotniejszych tematów, oraz pewien schemat *ankiety wizualnej*, która w różnych wariantach funkcjonowała od lat 20. i 50. XX wieku. Za potrzebne uważano fotografowanie:

- 1) typów ludzkich,
- 2) zabudowań wiejskich,
- 3) ubiorów,
- 4) przedmiotów *religijnych* (takich jak kaplice, figury świętych, stacje Męki Pańskiej),
- 5) zabaw ludowych i scen z życia wiejskiego⁴⁸.

Rysunki etnograficzne i krajoznawcze, podobnie jak towarzyszące im teksty naukowe, miały za zadanie przede wszystkim *ukazać* badany świat. Jak ocenia Agnieszka Jankowska-Marzec, w XIX wieku nauki humanistyczne i plastyka dzięki zakorzenieniu we *wspólnym klimacie intelektualnym* i wspólnych *filozoficznych rozstrzygnięciach dotyczących jednostki i społeczności* były w dużo bliższej relacji niż wydają się być współcześnie⁴⁹. Krajoznawcy przyjaźnili się z malarzami i rysownikami, a ci chętnie brali udział w badawczych ekspedycjach, często próbując również swoich sił w pisaniu tekstów popularnonaukowych⁵⁰. Warto zaznaczyć, że umiejętność rysowania tak samo jak i znajomość muzyki należały do kanonu ówczesnego wykształcenia wyższego⁵¹. Zasada ta utrzymała się do czasów międzywojennych, gdzie jednym z elementów egzaminu na studia wyższe był rysunek – najczęściej szkic martwej natury. Pojawienie się fotografii nie tak szybko odsunęło rysowników w cień. Nowe medium obiecywało *prawdziwe* lub *bliższe prawdzie* uchwycenie rzeczywistości, jednak cały czas koszty wykonania zdjęcia oraz ograniczenia techniczne nie pozwalały na swobodne

użycie aparatu. Rysunek nadal był więc stosowany podczas badań terenowych – w niektórych ośrodkach nawet do lat 90. W popularnym podręczniku *Metodyka etnograficznych badań terenowych* Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej czytamy:

W starszych pracach etnograficznych rysunek zarówno utrwał wygląd przedmiotu, jak i jego konstrukcję. Obecnie, wobec rozwoju sztuki fotograficznej rysunek służy przede wszystkim do ukazania szczegółów konstrukcyjnych oraz detali niewidocznych lub trudnych do sfotografowania. W ten sposób na czoło etnograficznej dokumentacji rysunkowej wysuwa się w tej chwili rysunek techniczny, jakkolwiek tam gdzie zespół badawczy dysponuje fachową siłą sporządza się niejednokrotnie również rysunki perspektywiczne wychodząc z założenia, że są one czytelniejsze i lepiej nadają się do reprodukcji wtedy, gdy nie dysponujemy dobrymi warunkami druku. Ponadto rysunki narzędzi pozwalają na sporządzenie tablic zbiorczych, co również obniża koszty wydawnictwa (oszczędność klisz i miejsca)⁵².

Rysunek w etnografii, podobnie do rysunku w archeologii, biologii i medycynie, miał szansę przetrwać jako rysunek dokumentacyjny:

Ażeby spełnić swój cel dokumentacyjny rysunek powinien być możliwie przejrzysty. Należy zrezygnować z szafowania światłocieniem, który często utrudnia odczytanie kształtu przedmiotu i zaciera szczegóły konstrukcyjne. Osobną trudność sprawia oddanie

52 B. Kopczyńska-Jaworska, *Metodyka etnograficznych badań terenowych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 140.

charakteru materiału, z którego zrobiony jest przedmiot. W wielu rysunkach etnograficznych rezygnuje się z przedstawienia materiału na rzecz uwypuklenia innych szczegółów⁵³.

Jednym z popularnych tematów rysunku etnograficznego była architektura, bo tylko w ten sposób można było pokazać detale konstrukcji. Podobnie chętnie rysowano stroje i ich kroje, w grubo zbitych tkaninach ściegi czy faktury materiału były nieuchwytnie dla obiektywu aparatu fotograficznego. Ponieważ fotografia kolorowa jeszcze długo była kosztowna i niedoskonała, rysowano i malowano obiekty, w których istotna była barwa, np. stroje ludowe, ciasta, tkaniny oraz pisanki. Osobną kategorię stanowią rysunki map i planów, często rysowanych wspólnie z rozmówcami.

Jak już wspomniałem, jedną z często praktykowanych metod gromadzenia materiałów etnograficznych przez badaczy i muzealników było zbieranie ich od lokalnych entuzjastów i zbieraczy folkloru. W prasie lokalnej, w czasopismach typu „Wisła” czy „Lud”, oraz przez regionalne koła krajoznawcze wzywano co pewien czas do nadsyłania monografii wsi lub regionu, w miarę możliwości uzupełnionych o rysunki i fotografie, według wzoru *ankiety wizualnej* i literackiej. Istotny był opis zewnętrzny: klarowny i bez zbędnych walorów. W tym czasie w etnografii stawiano na *zdystansowany* opis kultury, a sprawy przeżyć wewnętrznych zostawiono socjologom, którzy w tym czasie chętnie organizowali konkursy na pamiętniki i dzienniki chłopów, młodzieży czy osiedleńców na Warmii i Mazurach.

Wśród nadesłanych prac etnograficznych zdarzały się jednak wyjątki: prace które wychodziły poza ówczesny kanon i oferowały bardziej subiektywne podejście do etnografii. Jednym z takich dokumentów są *Urywki z pamięci* Jana Pastuszenko. Jest to około dwustu odręcznie spisanych kartek formatu A4 uzupełnionych kilkudziesięcioma ry-

sunkami i kolorowymi planszami, na które natrafiłem w krakowskim Muzeum Etnograficznym. Autor we wstępie tak tłumaczy genezę swojej pracy:

Nazywam tytuł mojej pracy urywki, gdyż dużą pracę, jaką przygotowałem do druku, z licznymi fotografiami, rysunkami straciłem podczas wojny – [skreślone: czego już nigdy nie odzyskałem]. Tworzę więc urywki – to co zostało mi w pamięci. Nie marzę o czymś nadzwyczajnym, ale ciągle nurtuje mnie myśl, może to ktoś wykorzysta do swojej pracy, niechaj ta mała cegielka przyczyni się do stworzenia dzieła epokowego – coś w rodzaju pracy niemieckiej p.t. „Die Sitten der Völker” r. Dr. Georg Buschana. Tą pracą kierowałem się, myśląc ciągle, że stworzę coś podobnego z mego zakątka, gdzie urodziłem się, gdzie zeszły moje młode lata. Niestety jedna wojna, druga wojna światowa zniszczyły mój najdroższy skarb. Chęci były duże, płon mały, ale niechaj te chęci wyrównają płon. Życie na schyłku, więc chwytam wszystko w pośpiechu, nie myślę nawet o stylu. Mój surogat może ktoś przejrzy i uczyni wszystko jak należy. Treść oryginalna, fotografie i rysunki własne – a więc również oryginalne, oddałem tak jak widziałem czy słyszałem. Łódź 1950 r.⁵⁴

W tym momencie nie mam jeszcze wielu informacji o Janie Pastuszenko. Po lekturze *Urywków...* mogę przypuszczać, że pochodził ze wsi z okolic Tarnopola z rodziny włościan, następnie ukończył filozofię z tytułem magistra, a po wojnie został nauczycielem w Łodzi. Kwerenda w bibliotecznych archiwach pozwoliła mi odnaleźć jego wcześniejszą pracę, tym razem poświęconą koszykarstwu wiklinowemu⁵⁵. Sprawdziłem również publikację do której

48 *Ibid.*, s. 131.

49 A. Jankowska-Marzec, *Między etnografią a sztuką. Mitologizacja Huculów i Huculszczyzny w kulturze polskiej w XIX wieku*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2013, s. 78.

50 *Ibid.*, s. 79.

51 *Ibid.*, s. 101.

54 Rękopis, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie.

55 J. Pastuszenko, *Koszykarstwo wiklinowe*, Wydawnictwo L. Fiszer, Warszawa 1928.

53 *Ibid.*, s. 141.

we wstępie *Urywków...* odwołał się Pastuszenko – *Die Sitten der Völker*, czyli w wolnym tłumaczeniu *Zwyczaj ludów* pod redakcją dr. Georga Buschana. Została wydana w 1914 roku i składa się z czterech tomów opisujących kultury społeczności na wszystkich kontynentach z ostatnim tomem poświęconym *narodowi niemieckiemu*. Książka została wydana z dużą starannością, godną tradycji niemieckiego druckarstwa, a złożona tłoczona okładka z kolorowymi ilustracjami odwołującymi się do dalekich krajów i innych kultur już od pierwszej chwili obiecuje czytelnikowi niesamowitą podróż w nieznaną. Warto tu zaznaczyć, że reedycje tej książki do dziś są wydawane w Niemczech. Można sobie jedynie wyobrazić, co czuł Pastuszenko przeglądając tomy *Die Sitten der Völker*. Tymczasem jego rysunki, umieszczone na spiętych zszywaczem kartkach, chociaż wykonane z dużą starannością i wyobraźnią, wydają się przy tym nieporadne i naiwne. Autor jednak doskonale zdaje sobie z tego sprawę nazywając swój pamiętnik *małą cegielką*, która jednak ma przyczynić się do stworzenia podobnego epokowego dzieła, co *Die Sitten der Völker*. Tym co zwraca uwagę w pracy Pastuszenki nie jest więc próba totalnego opisu kultury Podola, ale (tu pytanie na ile świadomy był to zabieg) – opisanie jej z perspektywy i w odwołaniu do osobistych doświadczeń. Małą próbę takiej pracy znajdujemy na stronie 90. pamiętnika:

Jarzmo: na samo wspomnienie tej nazwy ciarki przechodzą po ciele. W mojej miejscowości był biedny chłop, właściciel 3/4 morgi pola, który jako siły pociągowej używał krowy. Krowina nędzna, źle odżywiana ledwie nogami poruszała, zaprzęgnięta w jarzmo ciągnęła wóz drewniany, w nim ani jednego gwoźdź, tylko kolki i kołeczki. Gdy ten mój znajomy wywoził obornik (Maciej Kawas) nigdy nie siadał na wóz, siedł obok w razie jakiegoś wzniesienia również pomagał



Archiwum prywatne Krystyny Reinfuss

krowie. Biedny chłop, biedna krowa. Miałem wtedy kilka lat życia. Były już wtedy wozy okute, ale on na sprawienie takiego wozu nie miał, jak to się mówi złamanego centa. Wóz ten skrzypiał na całą wieś, mówiono wtedy – oho już jedzie Maciej. Wygląd jarzma wskazuje rysunek 2. W pobliżu Mszańca, powiat Tarnopol miał gospodarstwo kilkumorgowe Karaib, który również używał krów do pracy, koni nie miał. Mieszkał on tam od niepamiętnych czasów, z dziada pradziada. Górna część służyła tylko na utrzymanie jarzma, dolna do której przywiązywano sznury (postronki) służyła do pokonywania. Krańców od strony ciała zaokrąglona (chłopi mówili sfazowane), otoczone były czasem sukniem albo filcem⁵⁶.

Podobnie jak w wyżej przywołanym fragmencie, u Pastuszenki rysunki niejednokrotnie łączą się z tekstem, wynikają z niego albo go uzupełniają. Autor sam podkreślił w tytule i wstępie swojej pracy, że są to *urywki z pamięci*, historie, przeżycia i obrazy wydobyte po latach, na nowo z zakamarków umysłu. Śladem tego jest charakterystyczne podwójne datowanie, które widzimy na ilustracjach. Na przykład, na rysunku *Rusina z Podola*, który jest datowany na 14.01.58 r. z dopiskiem *Przypomnienie 1902*. Mamy tu więc dwie daty: pierwsza to okres, w którym powstał rysunek, a druga to rok, w którym dana scena została zauważona. W ten sposób autor sam, jedynie z piórem i szkiełkami, udaje się na wyprawę w przeszłość. *Urywki...* jako tekst zdają się więc powstawać – jak przystało na rysunki – gdzieś między umysłem, okiem a dłonią. W przestrzeni, gdzie zarówno kamera filmowa, jak i aparat fotograficzny nie mają dostępu.

Wielu praktyków rysunku zwraca uwagę na relację rysowania i pamięci. Jak zauważył Juhani Pallasmaa, rysunek i rysowanie są narzędziami, które przez swoją fizyczność uruchamiają pamięć ukrytą w ciele:

⁵⁶ J. Pastuszenko, *Urywki z pamięci*, rękopis, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie, s. 90.

Wieloraka natura szkicu, jego warstwowe powstawanie sprawiają, że pamiętam żywo każdą z setek scen, które naszkicowałem w ciągu pięćdziesięciu lat podróży po całym świecie, podczas gdy z trudem mogę sobie przypomnieć którekolwiek ze sfotografowanych przeze mnie miejsc, a to na skutek słabszego ucieleśnionego zapisu samego aktu fotografowania⁵⁷.

Mówiąc o praktyce mam na myśli fizyczne trzymanie w dłoni ołówka i performowanie ruchem ręki tego co widzi oko i *dostrzega* umysł. Jest to rodzaj pracy wymagającej skupienia, umiejętności analitycznych, a także pewnej fantazji i odwagi. O związku rysownika i pamięci tak pisał John Berger:

Sam akt rysowania zmusza artystę do spojrzenia na przedmiot znajdujący się przed nim, do rozłożenia go za pomocą wyobraźni i poskładania na nowo. Jeśli artysta rysuje z pamięci, akt szkicowania zmusza go do sięgnięcia do własnego umysłu, do odkrycia zawartości magazynu swoich wcześniejszych spostrzeżeń⁵⁸.

*Urywki...*Jana Pastuszenki jako pisanie i rysowanie są *opisem starożytności* – świata Podola z początku XX wieku, który odszedł na zawsze wraz z wybuchem II wojny światowej, a także próbą umieszczenia własnego doświadczenia i kultury w historycznym, etnograficznym oraz (jak czytamy we wstępie do pracy) również metafizycznym uniwersum. Tu, jak zauważa Pallasmaa, odgrywa się kluczowy sens angielskiego *to draw* [rysować] oznaczającego także *wyciągać*: wyciąganie, ujmowanie i konkretyzowanie mentalnych obrazów i uczuć w równym stopniu, co zapisanego zewnętrznego świata⁵⁹. W owym nadaniu kształtu relacji rzeczywistości

⁵⁷ J. Pallasmaa, *Mysłąc o dłoni. Egzystencja i ucieleśniona mądrość w architekturze*. Instytut Architektury, Kraków 2015, s. 98.

⁵⁸ J. Berger [za:] J. Pallasmaa, *op. cit.*, s. 99.

⁵⁹ J. Pallasmaa, *op. cit.*, s. 100.

i doświadczeniu badacza, rysunek okazuje się być bliski, o ile nie tożsamy z *inskrypcją*, która dla Cliforda jest fundamentem współczesnej etnografii.

Z artystą za pan brat

Jednym z ciekawszych projektów w polskiej etnografii, w którym z pełną świadomością sięgnięto po narzędzie rysunku, były *Obozy etnograficzne* prowadzone w latach 1946–1962 pod kierunkiem Romana Reinfussa z Instytutu Sztuki PAN. Celem badań było dokonanie „zdjęcia obrazu tradycyjnej ludowej plastyki”⁶⁰ w obliczu nadchodzących zmian społecznych i modernizacji. Ideą Reinfussa było przeprowadzenie ogólnopolskich działań, których zakres:

powinien być zakresłony szeroko i obejmować wszystkie dziedziny życia ludu, w których przejawia się twórczość plastyczna. Badania muszą uwzględnić zdobnictwo architektoniczne, zdobnictwo wnętrza i malarstwo, zdobnictwo sprzętu, artystyczne tkactwo, ubiór i jego zdobnictwo, zdobnictwo występujące w związku z obrzędami rodzinnymi i dorocznymi, malarstwo, drzeworyt i rzeźbę⁶¹.

Aby sprostać tak poważnemu zadaniu, były zorganizowane jako jednomiesięczne obozy etnograficzne dla grup około 30 badaczy i plastyków. Połowę z nich stanowili studenci etnografii, drugą część zaś dwie zmiany rysowników (studentów krakowskiej ASP⁶² i Politechniki) oraz jeden pro-

fesjonalny fotograf. Okazjonalnie zapraszano także socjologów, archeologów i muzykologów. Studenci najczęściej prowadzili badania dwójkami. Jedna osoba rozmawiała z *informatorem*, a druga w tym czasie szkicowała elementy ludowej sztuki: skrzynie, rzeźby, architekturę, stroje ludowe, itd. Rysunek wykonywano ołówkiem, w razie potrzeby nakładając kredką kolor, niekiedy (żeby dokładniej uchwycić barwy) wklejano fragment nitki uciętej z dywanu czy kilimu. Również każdy etnograf miał ze sobą ołówek i kredki do *dokonywania* szybkich szkiców w przypadku chwilowej nieobecności rysownika. Oprócz konwencjonalnego rysowania wykonywano tzw. *przecierki*, które polegały na uzyskaniu odbicia zdobienia przez⁶³ przykładanie do zdobionego elementu (przeważnie metalowego okucia lub wzoru na skrzyni) i równomiernie kreślenie linii ołówkiem⁶⁴. Często też kładziono mniejsze sprzęty na papier lub gazetę i odrysowywano ich kształt. Takim szkicom towarzyszyły opisy, notatki terenowe czy dorysowane w rogu żartobliwe scenki. Ze względu na styl i umiejętności studenci Politechniki zazwyczaj rysowali architekturę, a plastycy stroje ludowe i wnętrza budynków. Jedna z uczestniczek tak wspomina ocenę i klasyfikację prac uczestników obozów: „Profesor miał słabość do studentów Akademii, i nawet jak taki namalował dom w ten sposób, że nie było wiadomo czy jest kryty strzechą czy gontem, to jak było ładne, to i tak to brał”⁶⁵. Okazuje się, że nie tylko dokładność i skrupulatność były cenne dla profesora, ale właśnie umiejętność uchwycenia pewnej istoty czy aury danej sytuacji lub przedmiotu. Rysunki w terenie były wykonywane szybko i stanowiły jedynie szkic do rysowanych i malowanych plansz, które opracowywano następnego dnia. Ze względu na koszty oraz problemy organizacyjne, nie udało się objąć projektem terytorium całego kraju (miały to być nie tylko wybrane wsie, ale także miasta i miasteczka). Niektóre obszary zostały opisane dokładnie, a uzyskane materiały są do dziś wykorzystywane przez muzealników i badaczy. Jednakże,

⁶³ Wywiad nr 2016/03/A.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Wywiad nr 2016/01/A.

⁶⁰ Wywiad nr 2016/01/A Podczas pisania artykułu korzystałem z czterech przeprowadzonych przeze mnie wywiadów. Wszystkie przeprowadzone w 2016 roku, miały charakter raczej swobodnej rozmowy. Wywiad 2016/01/A i 2016/04/A były notowane, 2016/02/A nagrywany, 2015/01/A przeprowadzony za pomocą komunikatora elektronicznego. Zapisy z rozmów są zarchiwizowane prywatnie.

⁶¹ R. Reinfuss, *O organizacji badań nad sztuką ludową, Konferencja w sprawie aktualnych zagadnień polskiej plastyki ludowej*. Jadwisin 1951 [maszynopis w Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie].

⁶² W obozach etnograficznych jako studenci ASP uczestniczyli między innymi Andrzej Wajda i Igor Mitoraj.

jak zauważyła Krystyna Reinfuss⁶⁶, niektórzy etnografowie zarzucają opracowanym materiałom zbyt powierzchowne potraktowanie kontekstu obecności człowieka i jego praktyk⁶⁷. Znamiennym jest również fakt, że obozy *etnograficzne* oraz inne badania prowadzone w Polsce po II Wojnie Światowej kładły nacisk przede wszystkim na *przeszłość*⁶⁸, nie zwracając uwagi na mające wówczas miejsce intensywne przemiany w kulturze wsi polskiej⁶⁹. Taki jednak był cel badań – *uchwycić* to, co niebawem zniknie.

Pomimo tego, że do oficjalnego obiegu akademii i muzeum trafiły już gotowe i opracowane plansze ilustrujące elementy kultury ludowej, takie jak architektura czy stroje ludowe, szczególnym zainteresowaniem darząc różnego rodzaju rysunki i szkice tworzone do obozowej gazetki ściennej. Są to rozmaite scenki i kolaże inspirowane nie tylko kulturą ludową i lokalnym folklorem, ale przede wszystkim doświadczeniem badacza w terenie. Stanowią one rodzaj kolektywnego dziennika, za Malinowskim: „w ścisłym znaczeniu tego wyrazu”⁷⁰. Najczęściej występują jako pojedyncze ilustracje, czasem układają się w obrazkowe historyjki lub *kłisze filmowe*⁷¹, które dziś równie dobrze moglibyśmy nazwać komiksem. Dodatkowy urok mają szkice wykonane na fragmentach kartonu, czy też na odwrocie nieudanych szkiców lub plansz dla profesora Reinfussa. Okoliczności

sprawiają, że rysunki często nawiązują stylistyką do sztuki ludowej, pojawiają się więc motywy ze skrzyń i haftów. Często też inspiracją jest specyfika etnograficznych badań i wspólnego obozowania. Na rysunkach widzimy rozmaite *problemy natury technicznej i organizacyjnej*, jakie przytrafiały się badaczom, jak na przykład zepsuty samochód czy kłopoty z aprowizacją. Najciekawsze są jednak obrazy ilustrujące relacje ze spotkań terenowych badaczy – uniwersyteckiej młodzieży, która pochodziła najczęściej z *dobrych krakowskich domów*, z lokalną społecznością odległych wiosek i kolonii. Rysunki te, czasem humorystyczne, a czasem mające sznyt reportażu, zdają się być skutecznym remedium na bólczki badań, spotkania z *innym* i wewnętrzne rozterki, które pojawiały się w trakcie intensywnej pracy terenowej. Te szybkie szkice powstałe pod wpływem zabawnej lub niezrozumiałej sytuacji oraz te bardziej złożone obrazkowe opowieści, tworzone już w bazie, są pierwszym śladem etnograficznego spotkania, a zarazem etnograficznej analizy. Tym samym, jak o rysunkach w dziennikach terenowych pisze Michael Taussig, stały się one „paszportem do terra incognita”⁷². Bezenną zaletą tych rysunków jest również to, że będąc dowodem istnienia i przeżycia danego momentu, nie przetworzyły go w *informację* czy dane, ale wyraziły jako pulsujące życiem i osobiste doświadczenie. Tak rysowanie na obozach etnograficznych wspomina Andrzej Wajda, reżyser i były student krakowskiej ASP:

Moje notatki robione są na gorąco i wprost z natury. Wiedziałem od zawsze, że widzimy i analizujemy przedmiot naszego zainteresowania najlepiej w procesie rysowania. Dlatego rysunek wgryza się w naszą pamięć i już w niej pozostaje, wracając na każde żądanie; zapada w nas silniej niż przeczytany⁷³.

72 M. Taussig, *I swear I saw this*, Chicago 2011, s. 30.

73 A. Wajda http://etnomuzeum.eu/viewItem,rysunki_z_muzeow_1947_1997.html [01.07.2016].

66 Krystyna Reinfuss-Janusz, córka profesora Romana Reinfussa, która już jako dziecko, a później młoda dziewczyna, brała udział w obozach etnograficznych IS PAN, obecnie etnolożka pracująca w Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie.

67 Wywiad nr 2016/03/A.

68 E. Rossal, *Etnografia jest tuż obok*, [w:] M. Szczurek (red.), *Pytania do źródeł Roman Reinfuss*, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie, Kraków 2009, s. 59 – 69.

69 Wywiad nr 2016/03/B.

70 Odwołanie do tytułu dziennika Bronisława Malinowskiego wydanego pod polskim tytułem: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.

71 Rysunki, scena po scenie, tworzone były na długiej taśmie papieru, która następnie umieszczano w specjalnie na te okoliczność zmontowanym z kartonu „telewizorze”.

Ważną zaletą rysunku nie jest więc jego możliwość zapisu na papierze, ale podobnie jak dziennika – rejestracja w pamięci, bardziej świadome przeżycie sytuacji i przedmiotu badań. Jak pisze Laura Buchanan, dziennik terenowy jest antropologiczną nawigacją przez *tubylczy świat*, a równocześnie posiada *magiczną funkcję* utrzymania terenowej opowieści w nieustannej żywotności⁷⁴. Czyż nie jest podobnie z rysunkami kreślonymi w terenie?

Próba definicji

Jak wynika z powyższych przykładów, rysunek jest nie tylko znakiem czy obrazem zostawionym na papierze, ale linią odtworzoną przez ciało, przeżytą, doświadczoną. Tak o rysunku pisze Maria Anna Potocka:

Rysunek to medium najbardziej wrażliwe na odruchy emocji i przecucia wyobraźni. Dotyczy to przede wszystkim rysunków szybkich, intuicyjnych. Tutaj odległość między «umysłem wizualnym», a ręką jest mniejsza. Przy wielu rysunkach odnosi się wręcz wrażenie, że dłoń rysownika automatycznie i płynnie podążała za wizją obrazu, omijając opór materii i hamulec namysłu. Rysunek sprawia wrażenie *encefalografu*, myśli o obrazie⁷⁵.

Należy więc zwrócić uwagę na fakt, że rysunek jest przede wszystkim praktyką rysowania. Uczestniczy w nim nie tylko oko, ale również umysł i ciało twórcy. Niezbędna do powstania rysunku energia znajduje się w relacji i napięciu jakie powstaje między nimi. Włączenie ciała wraz z jego wszystkimi zmysłami do rysowania jest odejściem od hegemonii wzroku na rzecz powrotu do *polifonii zmysłów*, o której pisał Gaston Bachelard⁷⁶. Uprzywilejowanie wzroku zostało zasy-

74 L. Buchanan, [za:] M. Taussig, *op. cit.*, s. 27.

75 M. A. Potocka, *Nowa estetyka*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016, s. 108.

76 G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Słowo Obraz Terytoria, Gdańsk 1998.

gnalizowane już przez greckich filozofów, bo jak pisał Arystoteles: „jest mu najbliższe do intelektu dzięki względnej niematerialności przedmiotu wiedzy” i utwierdzone współcześnie przez aparat fotograficzny, kamerę filmową oraz środki masowego przekazu.

Nie ma wątpliwości co do tego, że nasza technologiczna kultura w jeszcze większym stopniu uporządkowała i oddzieliła od siebie zmysły. Wzrok i słuch są teraz uprzywilejowanymi zmysłami społecznymi, podczas gdy pozostałe trzy są uważane za archaiczne sensoryczne pozostałości pełniące wyłącznie prywatne funkcje, osłabiane zazwyczaj przez kodeks kulturowy⁷⁷, wyrokuje Juhani Pallasmaa. Jak jednak dalej przekonuje [o]czy *pragną współpracować z pozostałymi zmysłami*. Wszystkie zmysły, z wzrokiem włącznie, mogą być postrzegane jako przedłużenie dotyku, jako specjalizacje skóry⁷⁸.

W rysunku, także etnograficznym, nie wystarczy jedynie poszukiwać realizmu i wierności w oddaniu rzeczywistości. Takiej zafalszowanej percepcji paradoksalnie nauczyła fotografia i film, po których cały czas spodziewamy się, że są *światłem prawdy*. Jednak nie postrzegamy świata takim jak widzimy go na zdjęciach czy na filmie: jako płaski obraz stworzony w oparciu o perspektywę zbieżną. Postrzegany świat jest nieustannym kolażem, w który angażowane są nie tylko inne zmysły oraz pamięci emocje i wyobrażenia.

Wielu praktyków i teoretyków rysunku zwraca uwagę na jego możliwość dokładnego i realistycznego uchwycenia natury. Przypomnę, że równocześnie cytowani przeze mnie apologety antropologii wizualnej⁷⁹ poszukiwali takich możliwości w fotografii i filmie. W tej konkurencji *na realizm* niejednokrotnie wygrywa rysunek. Wystarczy przywołać

77 J. Pallasmaa, *Oczy skóry, Architektura i zmysły*, tłum. M. Chop-tiany, Instytut Architektury, Kraków 2012, s. 22.

78 *Ibid.*, s. 51-52.

79 J. Collier, M. Collier, *op. cit.*

nie tylko etnograficzne rysowane plany architektoniczne czy plansze ze strojami ludowymi, ale sięgając również do innych dziedzin zajrzeć do atlasów anatomicznych czy botanicznych, które cały czas umożliwiają bardziej precyzyjnie nie tyle oddanie rzeczywistości, co jej zrozumienie.

Jednak według współczesnych praktyków rysunku to nie potencjał realizmu jest najistotniejszy, podobnie zresztą jak *realizm* dla adeptów dzisiejszej etnografii. Już Zygmunt Gloger, żyjący w XIX wieku etnograf i krajoznawca, doceniając artystów za niezwykłą umiejętność uchwycenia badanej rzeczywistości, pisał: „byłoby jednak rzeczą bardzo ciekawą uwydatnienie tych nieznaczących różnic, nieuchwytnych dla cyrkla i miarki antropologa. Ale na to trzeba być artystą malarzem”⁸⁰. Umiejętność rysowania realistycznego, a tak właściwie związanej z nim uważnej obserwacji, jest wskazana i przydatna, ale jedynie jako krok, żeby moc pójść dalej. Józef Czapski tak pisze o realizmie w malarstwie: „Trzeba nie bać się – jak ignoranci i ludzie bez indywidualności – nawet zatracić siebie w studiowaniu natury, w uczeniu się mistrzów przeszłości i trzeba przyjąć to wszystko jako jedyny punkt wyjścia, jako odskocznie do tym dalszego i śmielszego skoku w niewiadome”⁸¹.

Silną stroną rysunku są nie tylko jego możliwości w podążaniu za realizmem, ale również subiektywność i fizyczność związana z doświadczeniem i pracą rysownika. To one stają się wiarygodnym dowodem, w przeciwieństwie do fotografii i filmu, które ulegają nieustannym technologicznym i ideologicznym modyfikacjom. Z tego też wynika, wzmożone w ostatnim czasie, zainteresowanie rysunkiem wśród pisarzy i reporterów⁸².

80 Z. Gloger, *Ubiory ludu*, [w:] *Opis ziem zamieszkałych przez Polaków pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym, artystycznym, przemysłowym, handlowym i statystycznym*, t. 2, Warszawa 1905, s. 23.

81 J. Czapski, *Patrzac*, Kraków 1983, s.103.

82 Chodzi o *graphic reportage*, którego jednym z najlepszych przykładów jest reportaż Nicka Hayesa z obozu dla uchodźców w Calais we Francji: <https://www.theguardian.com/books/2016/mar/12/nick-hayes-graphic-artist-pictures-refugees-calais-camp-jungle> [02.04.20].

Tim Ingold zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt związany z rysunkiem, a mianowicie jego relacje z pismem. Rysunek, z wyjątkiem tego wybranego, który został umieszczony w kategorii sztuki, pełni rolę dodatku, szkicu do czegoś poważniejszego. Natomiast to pismo, nie tylko potocznie, od wieków uważane jest za najwyższą formą ekspresji jednostki i wyznacznik rozwinięcia kultury. Jean Jacques Rousseau tak opisał tę hierarchię:

Te trzy sposoby pisania dość dokładnie odpowiadają tym różnym stanom, w jakich można badać ludzi zebranych w naród. Malowanie przedmiotów odpowiada ludziom dzikiem; znaki słów i zdań – ludom barbarzyńskim, alfabet zaś – cywilizowanym⁸³.

Rysunek jest często postrzegany jako etap na drodze do rozwoju pisma, natomiast rysowanie uległo dewaluacji w stosunku do czytania, pisanie, a współcześnie jeszcze do nowych technologii. Tymczasem, jak sygnalizuje Ingold, pisanie, podobnie jak rysowanie, angażują ciało twórcy i obu należy się ta sama uwaga. Skąd więc ta dyskryminacja rysunku? Ingold analizuje praktykę Aborygenów Walibiri, którzy rozmawiając tworzą na piasku rysunki. Podobnie jak mowa i gest, stanowią one integralną część dialogu. Ślady te tworzą rodzaj słownika znaków, które zmieniają znaczenie w zależności od kontekstu rozmowy i opowieści. Na przykład „koło może być gniazdem, studnią, drzewem, wzgórzem, kociółkiem lub jajkiem”⁸⁴. Innym przykładem cielesnego zaangażowania w pisanie jest praca chińskich kaligrafów, którą Yuehping Yen nazwał „sztuką rytmicznego ruchu”⁸⁵. Mistrzowie kaligrafii nie piszą, ale „przez obserwację natury, obserwują zasady różnych form ruchu i rytmu, a także usiłują przekazać je, za pomocą pędzla uży-

83 J.-J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2001, s. 47, [za:] D. R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

84 T. Ingold, *op. cit.*, s. 374.

85 *Ibid*, s. 378.

wanego w kaligrafii”⁸⁶. Gesty pędzla mogą być więc niczym „skaczący zajęc i jastrząb spadający na swą ofiarę”⁸⁷, „wisząca kropla wody”⁸⁸ albo „ruch szczurów koziołkujących podczas zabawy”⁸⁹.

Dowodów na relację mówienia i pisanie z rysowaniem nie trzeba szukać w Australii czy w Chinach. Na jednej z fotografii wspomnianych wyżej obozów etnograficznych IS PAN widać dwóch rozmawiających mężczyzn. Jeden z nich jest odwrócony do nas plecami i unosi w górę ramię. Drugi, zwrócony do nas *en face*, trzyma w dłoni patyk, którym właśnie narysował na piachu ścieżki kształt, przy którym obaj przykucnęli⁹⁰. Gest ręki rysującej odpowiada gestowi ręki wskazującej, przy czym oba są elementem rozmowy. W tej sytuacji ujawnia się inna zaleta rysunku w etnografii jaką jest otwarcie na dialog. O ile bowiem fotografia czy film pozwalają ukryć się za szklanym okiem i przybrać władczą pozę badacza, to rysunek nie wzbudza takich negatywnych konotacji i jest dużo bardziej otwarty na kontakt z innym. Jest też praktyczną uwagą, bardziej skutecznym sposobem zaproszenia czy zdobycia rozmówcy. Na ten aspekt rysowania szczególną uwagę zwraca-

86 *Ibid*.

87 *Ibid*, s. 379.

88 *Ibid*.

89 *Ibid*.

90 Archiwum prywatne Krystyny Reinfuss.

cali mi jego praktycy, w tym osoby biorące udział w opisywanych tu obozach etnograficznych.

Wracając jednak do istoty rysunku, dla Ingolda jest nią możliwość syntezy zanurzonej w fizycznym doświadczeniu i połączonej z wyobraźnią oraz umiejętnością obserwacji. Na przykład rysunek ryby według Ingolda to nie kształt z głową, płetwami i ogonem, który najczęściej rysujemy, ale linie imitujące jej ruch w wodzie. To jest istotą ryby!

Le Corbusier, który podobno ze szkicownikiem nie rozstawał się nigdy, tak pisze o swojej praktyce: „nie robię zdjęć, rysuję; fotografia koliduje z widzeniem, rysunek wytrawia się w umyśle”⁹¹. Rysunek pozwalając porzucić to co widzialne, uwalnia od realizmu i daje możliwość pobudzenia etnograficznej wyobraźni, tym samym staje się rodzajem Cliffordowskiej *inskrypcji*. Równocześnie pozwala nadać kształt wizji zarówno tej magicznej i strukturalistycznej. Istotą współczesnego rysunku etnograficznego nie jest podążanie za realizmem, chociaż jak wspomniałem, rysunek ma tu swoje mocne strony. Wszelkie krytyczne uwagi odwołujące się do *skuteczniejszych nowoczesnych technologii*, są więc nietrafione. Rysunek etnograficzny, podobnie jak współczesna etnografia, jest przede wszystkim osobistym, ważnym spotkaniem z badanym uniwersum, jego twórczym odnalezieniem i zrozumieniem w sobie.

91 *Le Corbusier Sketchbook*. 4 vol., Cambridge 1981 [tłumaczenie własne, za: M. Taussig 2011, s. 109].

Outline of ethnographic drawing. Attempting definition

In this article, I redefine ethnographic drawing in the context of contemporary practice and idea. The starting point for the analysis consists of fieldwork, film and photography, which function as ethnographic tools, and the latest drawing theories. A wider context is created by the ethnographer's personal experience, his subjectivism and creative exploration, which bring science and art closer together.

Keywords:

drawing, ethnographic drawing, fieldwork, art, visibility, field notes



foto. Serdar Çömez

Alina Kaczmarek-Subramanian

Urodzona w 1988 r., magister etnologii (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego), obecnie doktorantka Studium Doktoranckiego Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk. Pracuje w IAE PAN i od początku 2014 r. prowadzi badania w Indiach południowych, m.in. na temat relacji między kastą i etnicznością na przykładzie grupy Konkani. Poza pracą naukową uczy jogi i prowadzi Fundację TEJAS.

Rola emocji w tworzeniu przynależności etnicznej

Prezentowany artykuł jest próbą skonceptualizowania problemu etniczności i związanych z nim emocji na przykładzie grupy Konkani, żyjącej w Indiach południowych, w mieście Koczin¹. Źródłem informacji w niniejszym artykule na temat Konkani w Koczinie jest pięćdziesiąt pogłębionych wywiadów etnograficznych, notatki terenowe oraz inne materiały i doświadczenia z obserwacji uczestniczących, pochodzące z badań terenowych prowadzonych przeze mnie w latach: 2014-2018. Odbłyły się one dzięki finansowaniu w ramach konkursów Adulencia Est TempusDiscendi IAE PAN oraz konkursu Preludium Narodowego Centrum Nauki (projekt badawczy UMO-2016/21/N/HS3/0371pt: Współczesne przemiany społeczne w Indiach na przykładzie strategii podtrzymywania i budowania wielowarstwowej tożsamości przez kasty Konkani w Koczinie, zaplanowany na lata 2017-2019). Interesującym mnie zagadnieniem jest obecny sposób kultywowania związku z miejscem pochodzenia przez Konkani, nadawanie mu nowego znaczenia oraz miejsce emocji w tym procesie. W psychologii emocja to element indywidualnego doświadczenia, natomiast w antropologii kulturowej emocje są społeczne, są zbiorowymi wytworami kultury, która nadaje cielesnym emocjom formę oraz znaczenie². Pojawiające się w terenie badań emocje są wyznacznikiem tego, co jest dla społeczności ważne i jakie aspekty tożsamości etnicznej będą kultywowane i reprodukowane.

Konkani w Kerali

Spoglądając na mapę Półwyspu Indyjskiego, miasto Koczin można odnaleźć niemal na samym jego południowo-zachodnim krańcu. Wąski pas Malabaru, nieodbiegający daleko od wybrzeża, to współczesny stan Kerali – wyznaczony po uzyskaniu przez Indie niepodległości na podstawie kryterium językowego. Językiem ludności w tym rejonie jest drawidyjski język malajalam. Indyjski system społeczny opierający się na jednostkach takich jak warny oraz kasty³, ukształtował się w Kerali dość późno, bo w XIII wieku n.e. W tamtejszym lokalnym wariantcie systemu nigdy nie było stanu

³ M. N. Srinivasuważa, że antyczny system warnowy, który najprawdopodobniej powstał w wyniku podboju plemion indyjskich przez Ariów, może być uznawany jako zjawisko panindyjskie i odnosi się do całego subkontynentu (M.N. Srinivas, *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Londyn 1952, s. 219). Składa się on z czterech głównych klas społecznych. Są to bramini, ksatrijowie – wojownicy i królowie, wajśjowie – kupcy oraz siudrowie – klasa robotnicza, na marginesie których jest istniejąca poza systemem grupa pariasów – wykluczona społecznie grupa tak zwanych niedotykalnych. Jednakże Pauline Kolenda podkreśla, że na południu Indii rozkład systemu kastowo-warnowego był odmienny od zazwyczaj uznawanego jako wzorcowy północno-indyjskiego. Opierając się na solidnych źródłach i rozeznaniu w różnorodnych teoriach na temat kastowości, pisze, że w Kerali nie tylko nie było oryginalnie klasy wajśjów, ale również nie było klasy ksatrijów, kwalifikując południowindyjską, keralską grupę wojowników jako siudrów. W południowych Indiach będziemy więc raczej mówić o braminach, nie-braminach oraz niedotykalnych, zwanych inaczej Adi-Drawidami, pierwotnymi mieszkańcami Indii (P. Kolenda, *Caste in Contemporary India. Beyond organic solidarity*, Illinois 1985, s. 95). Kasta na tle warny to jednostka znacznie mniejsza, funkcjonująca regionalnie, posiadająca określone regulacje określające jej członków, endogamiczna i tradycyjnie wykonująca ten sam zawód, choć we współczesnych czasach ta tradycja często jest zarzucana. Kasta w kontekście systemu kastowego, to jednostka pełniąca określoną rolę społeczną, zintegrowana w lokalnym i tradycyjnym systemie zależności, wymiany usług i hierarchii, której miejsce w społeczeństwie wyznaczane się przez określone wyznaczniki rytualnej czystości. Kasta może, ale nie musi, mieć oddzielną, wyróżniającą się kulturę (P. Kolenda, *Caste in Contemporary India. Beyond organic solidarity*, Illinois 1985, s. 9).

¹ Spolszczona, poprawna w języku polskim nazwa miasta Koćci. Miasto mieści się w dystrykcie Ernakulam w stanie Kerali. Nazwa występuje również w formie Kochi (obecnie oficjalna nazwa) i w pobrytyjskiej formie Cochín.

² Por. J. Leavitt, *Znaczenie i czucie w antropologii emocji*, M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, tłum. A. Kościńska, M. Petryk, Warszawa 2012, s. 59-99.

społecznego (warny) zwanej wajśjami, którzy tradycyjnie odpowiadali za handel, co wpłynęło na zróżnicowanie kulturowe w Koczinie. Na przestrzeni wieków osiedlała się tutaj ludność o odmiennym pochodzeniu. Migracje te były często związane z prześladowaniami religijnymi, jak w przypadku Konkani czy Żydów, ale też wynikały ze strategicznego (pod względem handlowym) położenia Koczinu, jak w przypadku ludności z Gudżaratu. Większość grup przybyłych do Koczinu rozwijała handel przyprawami i innymi towarami. Ponadto, Koczin było pierwszą kolonią indyjską, w której

obecni byli przedstawiciele władz: kolejno portugalskich, następnie holenderskich, kończąc na brytyjskich⁴. Wszystko to zaowocowało wytworzeniem się niepowtarzalnego środowiska pod kątem konfiguracji grup religijnych (hinduskich, chrześcijańskich i muzułmańskich), o odmiennych korzeniach, mówiących poza lokalnym i obecnie urzędowym malałam w różnych językach, adaptujących w nowym miejscu własne systemy znaczeń, zwyczaje czy kastowość, pochodzące z innych regionów Indii.

⁴ Por. K. L. Bernard, *History of Fort Cochin*, Fort Cochin, 2015.

Konkani żyjący w Koczinie to hinduistyczna ludność, która wywodzi swoje pochodzenie z regionu Konkani na Goa i porozumiewa się w lokalnym języku tego regionu – konkani. Do Koczinu Konkani przybyli w XVI wieku, uciekając z Goa przed władzami portugalskimi i ich agresywną misjonarską polityką. Strategiczna, portowa część miasta była podzielona na należący do władz kolonialnych Fort Koczin oraz część pozostającą pod jurysdykcją lokalnego radży Mattancherry. Właśnie tam Konkani, jak i wiele innych grup o różnym pochodzeniu, osiedlili się szukając miejsca, w którym

mogliby zachować niezależność religijną. W Koczinie sytuacja była odmienna. Dzięki współpracy z miejscowym radżą ta hinduistyczna grupa mogła zachować swobodę wyznaniową.

Wspólnot kastowych mówiących w języku konkani jest w Koczinie pięć. Poza językiem łączą ich również hinduistyczne wierzenia, często podzielane obrządk i ranga przypisywana konkretnym bogom. Są to: bramini Gowda Saraswat, wśród których wyznaczone są dwadzieścia dwie rodziny zajmujące się obowiązkami kapłańskimi, zaś reszta społeczności tradycyjnie związana jest z handlem, wspólnota Wajśja Wania – również trudniąca się zwyczajowo handlem, Saraswat związani z obsługą świątyni i z tradycją tańca świątynnego dewadasi, Sonar, czyli kasta złotników, inaczej nazywająca się braminami Daiwadnja oraz grupa Kudumbi – kasta rolników⁵. Wzajemne relacje tych wspólnot zmieniały się na przestrzeni lat. Najprawdopodobniej było tak, że wspólnoty powiązane ze sobą zależnościami wymiany usług w regionie Konkani wspólnie przybyły z Goa, natomiast w Kerali zaczęły już funkcjonować osobno. Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że miał tam miejsce konflikt. W opowieściach moich Rozmówców, przewija się informacja o tym, że w dawniejszych czasach kupcy Wajśja Wania posiadali klucz do wspólnej świątyni, która została zbudowana wspólnymi siłami kast Konkani. W wyniku wspomnianego nieporozumienia o niejasnym charakterze (badani albo nie chcą się nim dzielić, albo go po prostu nie znają, ponieważ, według ich deklaracji, mogło to mieć miejsce około XVIII wieku), drogi kast pochodzących z Goa rozeszły się, a tradycyjny międzykastowy układ wymiany usług został zaburzony. Bramini Gowda Saraswat pozostali stosunkowo zamkniętą wspólnotą skoncentrowaną wokół świątyni Thirumala Devaswom. Mimo sąsiedztwa i wspólnych

⁵ Informacje odnoszące się do grupy Konkani pochodzą z wywiadów etnograficznych przeprowadzonych terenie badań oraz z lokalnej literatury. Por. B. L. Mallaya, *Mahajan. The Konkani Culture, Lustre and Heritage*, Koczin 2016, *Voices... Voices of Fort Kochi/Mattancherry*, ed. Meeena Divakar, Koczin 2013.



cech z członkami grupy kupców Wajśja Wania, rytuały świątynne odprowadzane są u tych drugich przez braminów Tulu z Maharasztry. Niewielka grupa Saraswat postawiła na edukację, a jej członkowie to często uznani artyści, muzycy lub profesorowie. Konkani Sonar są wciąż skupieni wokół własnej świątyni, ale porzucili tradycyjny zawód złotniczy zajmując się innymi źródłami zarobków typowymi dla klasy średniej. Z kolei Kudumbi, jak twierdzili moi Rozmówcy, ulegli najpełniejszej asymilacji, przejmując wiele lokalnych wzorców życia. W sumie grupa wszystkich użytkowników języka konkani na interesującym mnie terenie liczy kilkadziesiąt tysięcy osób. Dynamika relacji między przedstawicielami poszczególnych wspólnot różni się i związki między nimi inaczej realizują się w życiu codziennym. Odmierna jest też skala podobieństwa kulturowego tych wspólnot, a w szczególności wariant języka konkani, którym się posługują. Każda podgrupa używa trochę innego słownictwa i form gramatycznych. Wszystkie jednak współcześnie podlegają ogromnym wpływom miejscowego języka malajalam, co ma znaczenie w kontekście ruchów w stronę unifikacji języka konkani i utworzenia na nowo związków z Goa. Tym, co przede wszystkim współcześnie łączy Konkani z Koczini, jest pamięć i przywiązanie do miejsca pochodzenia oraz pamięć samej migracji, która wywarła piętno w pamięci zbiorowej, a także język ojczysty konkani, którym wszystkie pięć wspólnot kastowych porozumiewa się nie tylko w domach, ale też między sobą. Obecnie Konkani z Kerali wykorzystują te reprezentatywne składowe swojej tożsamości w działalności na rzecz podkreślania dorobku kulturowego, językowego i odmienności grupy na tle wielokulturowego miasta jakim jest Koczin.

Emocje, pamięć i etniczność

Kwestie tożsamości nie są wytworem racjonalnej kalkulacji. W procesie nawiązywania związków z miejscem pochodzenia bardzo ważne miejsce zajmują emocje i zaspokojenie potrzeby przynależności czy też poczucia wyjątkowości. Jak zauważa Da-

niel Linger, we współczesnym, hybrydycznym, globalizującym się świecie można odnaleźć wyraźnie ruchy w stronę zachowania tego, co stare – porządku, układu sił i tradycji, co objawia się w swoistym okopywaniu się na starych pozycjach (w Indiach dotyczy to szczególnie grup bramińskich). Różne grupy nieznacznie modyfikują swoje zwyczaje, dopasowując je do nowoczesnego świata i dzięki temu mogą zachować te elementy swojej odmienności, które są dla nich najważniejsze. Etniczne związki są rekonstruowane, a historia rekonceptualizowana⁶. Wszystko to ma służyć przetrwaniu tożsamości wspólnoty, mimo że działając na jej rzecz, również się ją zmienia. W kontekście tych rozważań, centrum zainteresowania antropologii staje się więc *ciągła produkcja znaczeń w bez końca zmieniających się kategoriach i narracjach*⁷, gdzie tożsamość nie jest łatwo uchwytłą jakością i wyznacznikiem grupy, ale jest, (jak wszystko inne) niepewna i zmienna.

Nakreślę tutaj trzy zasadnicze pojęcia, które wydają się ważne w tym kontekście. Będą to: kwestia przynależności etnicznej do regionu pochodzenia, czyli etniczność w ogóle; emocje, które ona budzi; a także pamięć zbiorowa, na której ta emocjonalność bazuje, z której czerpie. Posługuję się terminem etniczność, ponieważ teorie etniczne dobrze oddają zaobserwowane w terenie badania współczesne zjawiska budowania tożsamości grupowych na bazie języka regionalnego, które wychodzą ponad tradycyjny podział kastowy. Badacze indyjscy lub indyjskiego pochodzenia, między innymi: Prema Kurien, Balmurli Natrajan czy Deepa Reddy, również używają tego określenia⁸. Oczywiście

6 D.T. Linger, *Identity*, [w:] C. Casey, R.B. Edgerton (red.), *Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*, Blackwell Publishing 2005, s. 185.

7 *Ibid.*, s. 189, tłum. A. Kaczmarek (na potrzeby niniejszego artykułu).

8 Por. P. A. Kurien, *Kaleidoscopic Ethnicity*, Nowy Jork 2002.

B. Natrajan, *The Culturalization of Caste in India: Identity and Inequality in a Multicultural Age*, Routledge 2012.

D. Reddy, "The Ethnicity of Caste", *Anthropological Quarterly* 2005, z. 78, nr 3, s. 543-584.



fol. Serdar Çömez

trzeba tu zachować ostrożność, aby nie przekładać bezrefleksyjnie terminologii używanej w etnografii Europy, opisującej zjawiska tworzenia się grup narodowych i etnicznych na zupełnie innym gruncie społecznym. Łatwo można popaść w pułapkę interpretowania obcych zjawisk kulturowych kategoriami, które pochodzą z zupełnie innego obszaru i w związku z tym nadać badanemu materiałowi niepasujące, obce znaczenia. Jednakże z zachowaniem szczególnej wrażliwości, wciąż dostrzegam duży potencjał jako narzędzia interpretacyjnego zawarty między innymi w teoriach etnicznych. Uważam, że w kontekście współczesnych Indii, które budowały swoją państwowość od 1947 roku bazując na wzorcach europejskich, gdzie intelektualistów oraz politycy indyjscy wykształceni byli przez kolonialne, głównie brytyjskie systemy na-

uczania, często też uczęszczali do zachodnich uniwersytetów, inspiracje europejskie są nie bez znaczenia. W mojej opinii, można to łatwo zauważyć na przykładzie tworzenia konstytucji Indii, która zawartymi w niej conceptami, rozumieniem prawodawstwa i przyznawanymi prawami wszystkim obywatelom po równi, przypomina zachodnie konstytucje narodowe. Może się to wydawać oczywiste, jednakże w tradycyjnych społecznościach indyjskich nie ma pojęcia równości pojmowanego tak, jak w świecie zachodnim. Jest za to wymiana usług, która sprawia, że swoista równowaga w świecie nierówności jest zachowana. Sposób podziału tego wielkiego kraju na stany po uzyskaniu niepodległości przyczynił się do ujednolicania ludności żyjącej na danym obszarze. Pomimo wielu politycznych perturbacji w procesie kształto-

wania obecnego systemu politycznego w Indiach, ostatecznie stany indyjskie otrzymały ogromną niezależność polityczną i w dużej mierze zostały wyznaczone na podstawie języka, którym w przeważającej większości posługiwała się miejscowa ludność⁹. To jak i próby wprowadzenia języka hindi jako języka narodowego, nie są wartościami pochodzącymi z tradycji indyjskiej, gdzie różnorodność, wielość grup społecznych i wielojęzyczność była od zawsze wpisana w krajobraz kulturowy Indii. Jak zauważa Lisa Mitchell, autorka książki *Language, Emotion, and Politics in South India. The Making of a Mother Tongue*, przed tym procesem ludność była po prostu wielojęzyczna, natomiast po roku 1947 utworzyła się silna tożsamość językowa, która doprowadzała nawet do publicznych aktów samospalenia w obronie języka¹⁰. Pokazuje to siłę, z jaką budująca się w XX wieku tożsamość językowa wiązała się z działaniami politycznymi, a także ładunek emocji, jaki za sobą niesie.

Wracając do Konkani i używanego terminu *etniczność*, chcę podkreślić za indyjską badaczką etniczności Premą Kurien, że grupy religijne, do jakich zaliczam Konkani mieszkających w Koczynie ze względu na własną odmianę hinduizmu w wielokulturowym i wieloreligijnym mieście, nie są odmienne jedynie w kategoriach religii i mogą być w związku z tym analizowane jako grupy etniczne¹¹. Etniczności nie postrzegam wyłącznie jako dostrzegalnego zróżnicowania kulturowego, mierzalnego wyznacznikami takimi jak język czy granice zamieszkiwania, ale przede wszystkim jako poczucie odrębności przedstawicieli danej grupy. Jedną z myśli pojawiających się w książce Thomasa Hyllanda Eriksena *Etniczność i nacjonalizm*, jest to, że odmiennosc kulturowa staje się ważna i tym samym zachodzi zjawisko et-

niczności, kiedy sami aktorzy społeczni nadają jej znaczenie¹². Podczas badań przyglądałam się świadomości obcości kulturowej odczuwanej przez samych badanych, emocjonalności, która przejawia się w zagadnieniach dotyczących relacji z innymi grupami i tworzącym się w rezultacie symbolicznym granicom międzygrupowym.

Antropolog etniczności Fredrik Barth zwrócił uwagę, że tym co pozwala zdefiniować grupę etniczną jest nie tyle *kulturowo określony zespół ludzi, którzy znajdują się w jej obrębie*, ale przede wszystkim granica etniczna¹³. Niezbędna do samookreślenia się interakcja z inną społecznością i wytwarzanie przy tym granic jest wynikiem obustronnego procesu. Granice międzygrupowe objawiają się jednak również w kontakcie z wyobrażonym obcym czy na przykład przeszłością, w której ten obcy istniał. W przypadku grupy Konkani bardzo ważne miejsce w tym odgraniczaniu się zajmują Portugalczycy, którzy przepędzili ich z ojczyzny, jaką było ówczesne Goa. W formie reproduktowanej w pamięci zbiorowej obcy – Portugalczyk wciąż towarzyszy grupie Konkani i to w relacji z tym wyobrażonym, pochodzącym z przeszłości obcym następuje proces dookreślania granic grupy. Przykładem może tu być piosenka przekazywana w formie ustnej z pokolenia na pokolenie o porwanej przez Portugalczyka żonie. Gdy żona wraca mąż pyta ją: *Czy miałaś tam dobre jedzenie? Ona na to, że nie, samo niedobre. Czy miałaś tam wspaniałe stroje? Nie, same lachmany. Czy żyłaś tam na pięknych salonach? Nie, w kuchni byłam zamknięta*¹⁴. Portugalczyk to ten zły, który nie tylko jest postrzegany jako zagrożenie dla Konkani, po-

12 T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013.

13 F. Barth, *Grupy i granice etniczne. Społeczna organizacja różnic kulturowych*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa 2004, s. 354.

14 Tekst piosenki został przedłożony podczas jednego z wywiadów. Oryginalnym językiem utworu jest konkani, z którego został przetłumaczony na angielski przez Rozmówców, a następnie na polski przez autorkę niniejszego artykułu.

nieważ zagrażał religii czy normom społecznym grupy, ale jego wspomnienie jest również przypomnieniem jak bardzo ważne dla przetrwania grupy jest zachowanie jej zamkniętego charakteru – utrzymania jej ścisłych granic.

Granice nie powstają tylko na papierze w formie teorii, one dzieją się w życiu codziennym, w codziennych relacjach, działaniach i rozmowach, narracjach i wreszcie odczuciach, emocjach w ciele zwykłych ludzi. Takim powtarzającym się motywem moich badań było właśnie opowiadanie przez Rozmówców z przejściem i często ze łzami w oczach o tym, że Goa to ziemia, z której pochodzą, a z której musieli uciekać przed inkwizycją organizowaną przez Portugalczyków: *Mówi się, że Portugalczycy wtargnęli na Goa i przeprowadzali obowiązkową konwersję na wiarę chrześcijańską. Niektórzy ludzie nie chcieli się nawracać, więc ruszyli aż do Koczynu*¹⁵ oraz: *Z Goa musieliśmy uciekać. Ludzie musieli uciekać, aby chronić swoją religię i kulturę*¹⁶. Dlatego też uważają, że muszą dbać o swoje korzenie i robią to na przykład poprzez kultywowanie języka. Właśnie w takich narracjach wyraźnie w tym umiejscowieniu się, w tym przypadku w roli ofiary, w kontraście do Portugalczyków, objawia się między innymi granica międzygrupowa. Drugą grupą, w stosunku do której Konkani dokonywali samookreślenia w opowieściach z wywiadów, byli lokalni Keralczycy, szczególnie grupy bramińskie Nambudiri, które od początku traktowały Konkani, również braminów Gowda Saraswat, jako gorszych – na przykład upokarzając ich poprzez niewpuszczanie do swoich świątyń. W jednym z wywiadów mój Rozmówca z wspólnoty braminów Gowda Saraswat dzieli się takim przekazem na temat pierwszych doświadczeń osadniczych swojej wspólnoty w nowym miejscu: *Byliśmy uważani za ludzi z niższej kasty. Raz znieważyli jednego z nas. Chciał uczestniczyć w [lo-*

kalnym] święcie [bramińskim]. Z tego powodu mamy w tym samym dniu święto (...). Powiem ci. Macie kasty? Nie, więc zobacz, jesteś na przykład chrześcijanką. Idziesz do kościoła, a oni Ci mówią “wynoś się!”. Wtedy zrobisz swoje [święto]. Powiesz swojej rodzinie, że zostałaś znieważona, więc teraz my robimy swoje [święto]. W tym samym dniu. Tak to się i u nas stało¹⁷.

Konkani dzielają wspólną pamięć zbiorową, która jest ważnym elementem poczucia przynależności. Barbara Szacka definiuje pamięć zbiorową jako *zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, jakie w niej zaszły, a także sposobów ich upamiętniania i przekazywania o nich wiedzy uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości*¹⁸, które są jednocześnie zakorzenione w tym co współcześnie jest dla grupy ważne. Mimo, że pamięć zbiorowa, często w postaci mitu związana jest z tym, co grupa wyobraża sobie na temat przeszłości, jest tworzona za każdym razem na nowo, zależnie od aktualnych potrzeb społeczności. W ten sposób pozory pamięci – mit społeczności na swój własny temat może się zmieniać za każdym razem kiedy jest opowiadany, a historia z przeszłości staje się bliższa i bardziej zrozumiała dla członków wspólnoty. Dzieje się tak, ponieważ opowiadana na nowo, odpowiada współcześnie wyznawanym normom i może stanowić punkt odniesienia do tego, jak powinno być. Pamięć pochodzenia i zmitologizowana opowieść o drodze, jaką Konkani przebyli z Goa i odwoływanie się do nich przy niemalże każdej okoliczności mającej na celu integrację grupy, jest swoistą praktyką upamiętniania przeszłości w żywy, angażujący członków społeczności Konkani sposób. Pamięć o przeszłych wydarzeniach i ich reprodukcja staje się istotnym elementem tożsamości, ponieważ nie tylko ukazuje trwanie grupy w czasie, ale wprowadza przeszłość w przeżycia współcześnie żyjących członków wspólnoty.

9 Por. D. Das, *Indie. Od Curzona do Nehru i później*, tłum. M. Jędrzejewska, Warszawa 2009, s. 341-345.

10 L. Mitchell, *Language, Emotion, and Politics in South India. The Making of a Mother Tongue*, Indiana University Press 2009, s. 1-11.

11 Por. P.A. Kurien, *Kaleidoscopic Ethnicity*, Nowy Jork 2002.

15 Wywiad przeprowadzony w języku angielskim, przetłumaczony przez autorkę niniejszego tekstu na polski. Mężczyzna około 40 lat, Wajśja Wania, Koczin, 05.11.2014.

16 Wywiad przeprowadzony w języku angielskim, przetłumaczony przez autorkę niniejszego tekstu na polski. Kobieta około 35 lat, braminka Gowda Saraswat, Koczin, 06.01.2016.

17 Wywiad przeprowadzony w języku angielskim, przetłumaczony przez autorkę niniejszego tekstu na polski. Mężczyzna około 50 lat, bramin Gowda Saraswat, Koczin, 18.11.2015.

18 B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 19.

Jak pisze Frances Harwood, nie ważne jest to co się o micie mówi, ale to co się z nim robi¹⁹. W przypadku opisywanej przeze mnie grupy, mit pełni funkcję praktyki upamiętnienia przeszłości wspólnoty, nadając jej członkom możliwość wzmocnienia poczucia przynależności i odrębności od innych grup zamieszkujących Koczin. Z kolei Arjun Appadurai zwraca uwagę na współczesne znaczenie mitu. W jego koncepcji reprodukowany mit jest uzależniony od aktualnych relacji politycznych i grup interesu, stając się świadomym elementem gry politycznej i interakcji²⁰. Jest to ważne w kontekście badanej przeze mnie grupy, która wykorzystuje wizję swojej przeszłości w celu przedstawienia Konkanich podczas licznych wystąpień publicznych – takich jak między innymi publiczne otwarcie pomnika na cześć lekarzy – uzdolnionych członków grupy, sankcjonując w ten sposób swoje prawo do miejsca i utwierdzając swoje poczucie bezpieczeństwa. Bronisław Malinowski pokreślił inny ważny aspekt mitu – nie jest to tylko opowiadana z pokolenia na pokolenie historia, ale przeżywana rzeczywistość²¹. Opowiadana i reprodukowana historia o pochodzeniu, migracji i traumie z tym związanej jest z jednej strony za każdym razem przepracowywana, a z drugiej na nowo przeżywana i internalizowana przez Konkanich jako ważny element ich *Ja*. Opowieść była przekazywana z pokolenia na pokolenie, co nadaje jej dodatkową wartość, ponieważ umacnia poczucie łączności z przeszłością i przodkami. Wszystko to wpływa na utwierdzone w czasie poczucie przynależności do grupy. Jednostka przeżywając historię jako swoją redefiniuje się na nowo i utwierdza w swojej tożsamości, co daje jej zarazem poczucie bezpieczeństwa wynikające z członkostwa i określoności, wiedzy na temat swojego miejsca w świecie.

19 F. Harwood, *Myth, Memory, and the Oral Tradition: Cicero in the Trobriands*, "American Anthropologist", vol. 78 (4) 1976, s. 785.

20 A. Appadurai, *The Past as a Scarce Resource*, "Man (n.s.)" 1981, s. 206, 216.

21 B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Glencoe: Free Press 1948, s. 100.



for. Serdar Çömez

Emocjonalny charakter historii dotyczącej miejsca pochodzenia oraz sposobu jej opowiadania świadczy najprawdopodobniej o wspomnianej, przeżytej przez grupę traumie. Za Piotrem Sztompką definiuję ją jako dezorganizację, dyslokację, wytrącenie ze stanu równowagi. Termin ten może być stosowany tak do samego zdarzenia, jak i jego skutków. Jak twierdzi badacz: *trauma zmiany, która dotyka domeny kultur, a w konsekwencji tożsamości zbiorowej i jednostkowej, określana będzie jako trauma kulturowa*²². Emocje są przechowywane w pamięci zbiorowej i wywoływane współcześnie przez sytuację społeczną, jaką jest dążenie do odnowienia więzi z Goa. Ma ono miejsce za pośrednictwem licznych instytucji działających na rzecz języka i kultury Konkani. Emocje są tym samym odtwarzane i na nowo ucieleśniane. Służą zarazem osiągnięciu określonych celów politycznych, to znaczy uznaniu ludności posługującej się językiem konkani jako znaczących aktorów politycznych. Z poziomu interpersonalnego emocje, które objawiały się podczas rozmów służyły też przekonaniu badaczki z Europy o ważności sprawy i racji grupy. Jednakże zinternalizowane wychodziły od badanych często w sposób pozbawiony świadomej interesowności. Emocje i uczucia pojawiające się podczas badań były częścią wewnętrznych, osobistych przeżyć badanych, nie były wywoływane w sposób celowy, a reprodukowane stały się znaczącym elementem badanego krajobrazu.

Według Lili Abu-Lughod i Catherine Lutz należy rozumieć dyskursy emocjonalne jako akty pragmatyczne i przedstawienia komunikacyjne raczej niż środki ekspresji²³. W moim rozumieniu można tu odróżnić jednak dwa rodzaje wyrażanych emocji, które z pewnością są ze sobą sprzężone. Wyrażanie emocji, takich jak wzruszenie, poruszenie i towarzysząca temu nostalgia oraz дума, odnośnie

miejsca pochodzenia, rodzimego języka i rodzinno-wspólnotowej historii, to często nieświadomione i spontaniczne akty, więc na poziomie świadomym nie są najczęściej działaniem intencjonalnym. Tego typu relacje słyszałam i miałam okazję obserwować w zaciszu domowym czy w trakcie kameralnych spotkań w gronie przyjaciół. Jednocześnie na takie zinternalizowanie emocji zdecydowanie mają wpływ aktywiści i instytucje działające na arenie kultuwowania języka, zwyczajów Konkani i ich związków z krainą pochodzenia. Tworzą oni wyobrażoną wizję związków z Goa i ludnością je zamieszkującą, mimo, że kontakty między nimi nie miały miejsca przez około pięćset lat. Mimo czasu, który upłynął od migracji Konkani z Goa, wykorzystuje się tego typu narrację i robi się obecnie badania lingwistyczne na dowód, że mieszkańcy Goa dzielają ten sam język²⁴. Następnie upowszechnia się i utwierdza informacje oraz pożądane wyobrażenie o własnej tożsamości na przykład poprzez propagowanie magazynu *Spandan* w języku konkani pisanym w północnoindyjskim alfabecie dewanagari. Magazyn jest dystrybuowany przez Kerala Konkani Academy bezpośrednio do domów potencjalnych odbiorców – członków społeczności mówiącej językiem konkani, chociaż paradoksalnie często nie znającej propagowanego przez wydawnictwo alfabetu dewanagari. Jest on promo-

24 Niektóre wnioski są intuicyjne i zależą od celów politycznych członków danej społeczności. Odmienne teorie snują Kudumbi, którzy uważają, że język konkani pochodzi z południa Indii od lokalnych drowidyjskich plemion walcząc w ten sposób o pozycję z innymi grupami używającymi języka Konkani. Z kolei bramini Gowda Saraswat twierdzą, że to oni migrując z północy Indii z okolic mitycznej rzeki Saraswati przyprowadzili ze sobą również i język Konkani, a potem nauczyli góludność zamieszkującą Goa. Powyższe informacje pochodzą z przeprowadzonych wywiadów etnograficznych. Są też bardziej wiarygodne lingwistyczno-histeryczne wywody na temat zgodności językowej ludności żyjącej w Koczinie i na Goa. Por. Balakrishna Malloya, *HortusMalabaricus – the Contribution of Konkani*, Koczin 2013, Purushothama Mallaya, *The Role of Konkani Brahmin Ayurvedic Physicians Ranga Bhar, Vinayaka Pandit and Appu Bhat of Cochin in the Compilation of Hortus Indicus Malabaricus – Revelation of the True Facts Hitherto Hidden And History of Konkani During The Dutch Colonial Period*, Koczin 2013.

22 P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, ISP PAN, Warszawa 2000, s. 69-70.

23 L. Abu-Lughod, C. Lutz, *Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Every Day Life*, Cambridge 1990, s. 11, cytuję za: J. Leavitt, *Znaczenie i czucie w antropologii emocji*, M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, tłum. A. Kościńska, M. Petryk, Warszawa 2012, s. 75.

wany jako właściwy dla języka, w przeciwieństwie do używanego lokalnego alfabetu malajalam. W ten sposób autorzy magazynu *Spandan* w motywują do nauki literackiej odmiany języka konkani.

Bardzo znaczące jest tu przesunięcie, jakie dokonuje się w rozumieniu swojej grupy wśród Konkani. Pod wpływem działań aktywistów na rzecz języka tworzą się nowe identyfikacje. Z jednej strony wciąż funkcjonuje kastowa przynależność w wymiarze lokalnym, gdzie zna się wszystkich członków wspólnoty z codziennych, bezpośrednich kontaktów. Pojawia się do tego świadomie kreowana, znacznie szersza, etniczna przynależność, obejmująca ludność Konkani należącą do różnych kast i mieszkającą w różnych regionach kraju. Sprawia to w rezultacie, że funkcjonują jednocześnie różne tożsamości²⁵. Za pomocą intencjonalnego kierowania emocjami ludzi wytwarzane jest uświadamianie podobieństwo grupy już o innym charakterze, czyli wspólnoty wyobrażonej²⁶ i etnicznej, gdzie współczesne działania instytucjonalne budują poczucie jedności.

Kontynuując myśl Johna Leavitta, emocje są społecznymi wytworami kultury, która nadaje fizycznym emocjom znaczenie²⁷. Zakładając, że emocje są połączeniem cielesności i kultury, nie mogą być uniwersalne. Dodatkowo, są pozawerbalne, nieprzekładalne na język, nie staram się zatem opisać dokładnie odczuć badanych osób. Rejestruję na razie, że coś ważnego się w nich dzieje przy określonych tematach rozmowy czy innych sytuacjach z terenu badań. Występuje reakcja emocjonalna, która pomaga zinterpretować wątek jako ważny. Tak jak pisałam wcześniej, uznaję emocje jako element znaczący w reprodukcji tożsamości

i wskazujący momenty pojawiania się granicy etnicznej. Spotkałam się z wieloma reakcjami, nie tylko z tak oczywistymi jak wzruszenie. Oscylowały między rozrzwieniem na wspomnienie o migracyjnej historii grupy, a wstydem (na przykład z powodu nie wpuszczania Konkani przez Keralczyków do swoich świątyń i nie uznawania braminiów Gowda Saraswat za równych lokalnym Nambudiri), aż po złość i podszyty lękiem smutek (pojawiające się przy tematach inkwizycyjnej, jak mówią, portugalskiej działalności). Swoje opowieści badani zawsze odnosili do rodzin i historii przodków sprawiając tym samym, że stawały się częścią narracji na ich własny temat i ważnym elementem tożsamości. Pojawia się tutaj wyraźnie bardzo istotna cecha emocji i pewien koszt ich zauważania w terenie badań. Koszt, ponieważ dostrzeganie emocjonalnego krajobrazu²⁸ oddala zapis etnograficzny od tego, co rzeczywiście dzieje się w terenie. Różnorodność emocji, występowanie wielu na raz, ich nieuchwytność i pozawerbalność: sprawiają, że wprowadzenie tego zagadnienia w sferę badań odbiera procesowi naukowemu klarowność. Według mnie nie można jednak unikać tego zagadnienia, ze względu na to, że jest potencjalnie niewygodne.

Emocje nie są jednoznacznym źródłem informacji dla badaczki. Nie tylko jedna emocja może implikować wiele znaczeń, ale też zasadniczą właściwością odczuć jest to, że mieszają się ze sobą tworząc niezrozumiałe, patrząc z zewnątrz jak i często patrząc od strony podmiotu, *mikstury*. Na przykład śpiewanie w rodzinno-przyjacielskim gronie piosenki o Portugalczyku, który porwał żonę, implikowało kilka reakcji emocjonalnych. Z jednej strony: wywoływało po prostu dużo radości (bo treść piosenki jest zabawna), nawiązywało do niejawnych treści o charakterze seksualnym,

25 Między innymi to zagadnienie będzie podstawą planowanej pracy doktorskiej.

26 Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

27 Por. J. Leavitt, *Znaczenie i czucie w antropologii emocji*, M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, tłum. A. Kościńska, M. Petryk, Warszawa 2012, s. 59-99.

28 Terminu "krajobraz emocjonalny" (landscape of emotions) uważam za funkcjonalną metaforę w teoretyzowaniu emocji ze względu na ich charakter, który jest niejednorodny i często nie daje się łatwo skategoryzować. Metafora ta wydaje się bardzo dobrze oddawać naturę zjawiska. Por. K. G. Heider, *Lanscapes of emotions. Mapping three cultures of emotions in Indonesia*, Cambridge 2006, s. 93.

odwoływało uczestników spotkania do dorobku poetycko-muzycznego wspólnoty, co napawało ich dumą. Zarazem za treścią piosenki kryje się wyraźnie próba poradzenia sobie z traumą jaką musiało być dla grupy wtargnięcie europejskiego agresora. Tylko jedna piosenka i wydarzenie z nią związane niesie tyle i z pewnością jeszcze więcej znaczeń i idących za nimi emocji.

Jak mówi TeijaLöytönen, antropolożka emocji, emocje, doznania i nastroje są nie tylko psychologiczne czy też mentalne, ale też *w sposób fundamentalny związane ze światem – czasem i miejscem,*

*jak i ze społecznym i kulturowym kontekstem, w którym dana osoba funkcjonuje*²⁹. Mimo intymnego odczuwania emocji przez daną osobę, są też komunikowane innym i kształtowane przez grupy społeczne³⁰. Nie jest zatem powiedziane, że emocje są jednoznacznie społeczne i kulturowe, lub z drugiej strony – tylko cielesne i afektywne. Ważne jest zwrócić

29 Löytönen, T. *Emotions in the Everyday Life of a Dance School: Articulating Unspoken Values*, tłum. A. Kaczmarek, "Dance ResearchJournal", Vol. 40 (1) 2008, s. 19.

30 J. Leavitt, *Znaczenie i czucie w antropologii emocji*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, tłum. A. Kościńska, M. Petryk, Warszawa 2012, s. 59-99, s. 83.

nie uwagi na to, że są tym wszystkim³¹, a cielesność emocji wypływa z relacji społecznych i na odwrót. Trudno więc wrócić do myślenia o odrębności grupowej i tożsamości jako zastanych bytów, które można uporządkować ułożone naukowe ramy. Nie popadając w nadmierne psychologizowanie, które również okazałoby się zgubne dla wartości pracy naukowej, traktuję emocje jako istotne informacje o tym, co jest ważne i poruszające dla badanych. Jeżeli kwestia przynależności do większej wspólnoty Konkani i związane z tym pochodzenie z Goa nie poruszałaby emocjonalnie członków grupy, nie byłby to po prostu temat wystarczająco ważny, żeby się nad nim pochylać.

Jak to wyjątkowo trafnie ujął Renato Rosaldo: *Emocje są myślami, które się w jakiś sposób »czuje« w przy-
pływach, impulsach, »leżeniu« na naszych wątrobach,*

31 *Ibid.*, s. 75.

*w głowach, sercach, żołądkach i skórze. Są ucieleśnionymi myślami, sączącymi się wraz ze zrozumieniem, że »to mnie dotyczy«*³². Czyli poczucie przynależności do swojej grupy i związek z miejscem pochodzenia dotyczy Konkani w ten specjalny sposób i dlatego jest to tak ważne dla badań etnograficznych. Badania nad przynależnością czy tożsamością długo mieściły się w klasycznym nurcie, który rezonował z kartezjańskim podziałem na rozum i ciało³³. Ja widzę w tym nośny potencjał, żeby wprowadzić ten zakres tematyczny badań do końca końców cielesnego człowieka, który poprzez ciało, łącznie z emocjami, uczestniczy w kulturze.

32 R. Rosaldo, *Grief and HeadhuntersRage: On The Cultural Force of Emotions*, [w:] E. Bruner (red.), *Text, Play and Story*, Washington 1984, s. 143, cytuję za: J. Leavitt, *Znaczenie i czucie w antropologii emocji*, M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, tłum. A. Kościńska, M. Petryk, Warszawa 2012, s. 78.

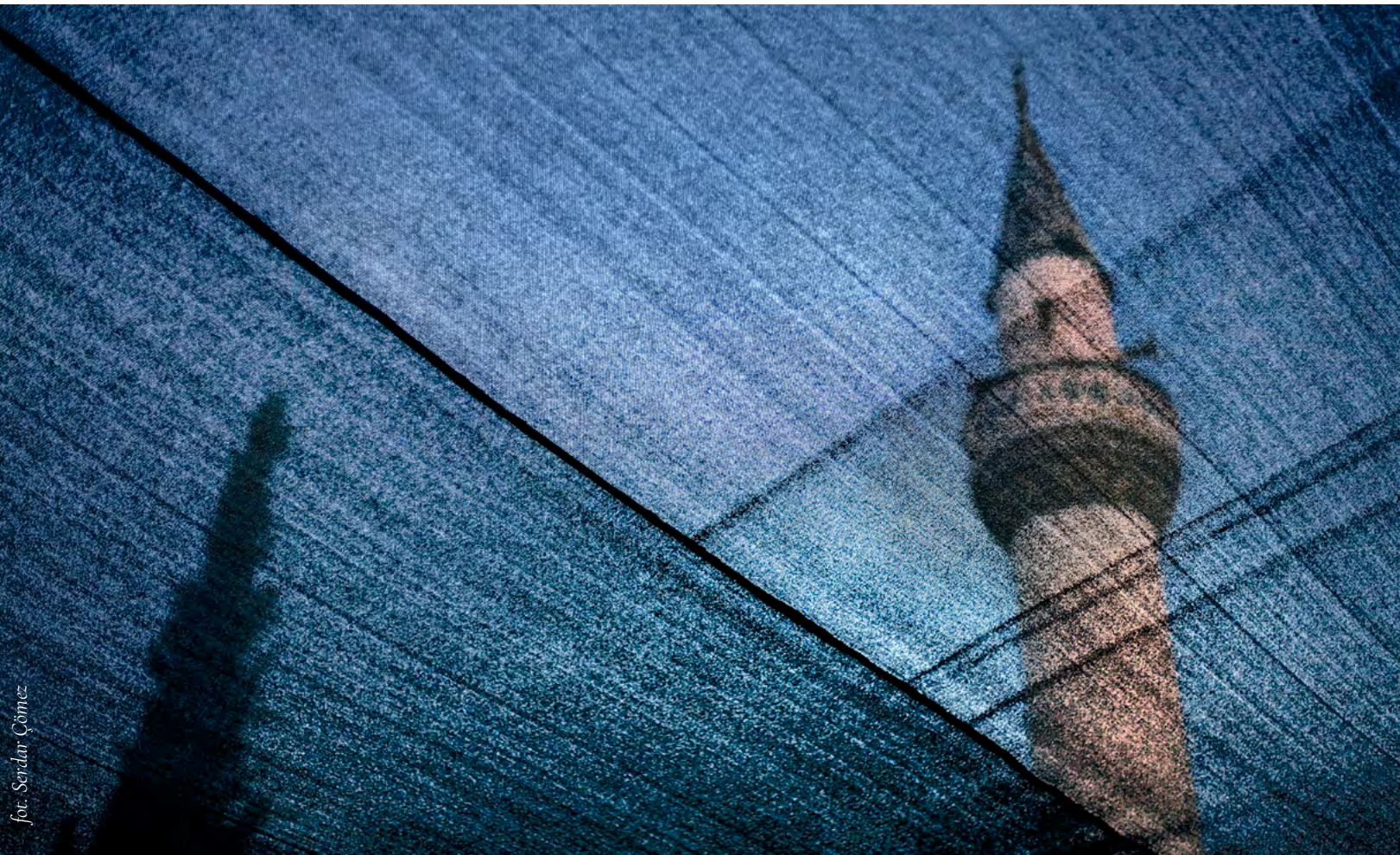
33 Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Świeżawski, I. Dąbska, Warszawa, 1958, t. I, s. 103.

Role of Emotion in creating ethnic belonging

The article points to the significance of emotion and nostalgia for the place of origin, which is passed on from generation to generation, in reinterpreting group identity within caste-based communities of the Konkani-speaking people in Kochi, South India. Konkani came to Kochi from Goa in the sixteenth century. When they settled in Kochi, they established traditional communities localised around their temples. Nowadays, through formal and intentional actions of activists belonging to the Konkani, the concept of their own identity has changed from understanding it on a local level — as a community of people they know from direct, everyday interactions to seeing it as an imagined community of people associated with Goa and speaking the Konkani language. On the one hand, these actions are based on an imaginary past and an alleged connection with the place which they came from five hundred years ago; on the other hand, they constitute an attempt to regain respect and social status among the local Malayalees, with whom Konkani never fully assimilated. Emotions associated with the past are re-evoked, re-lived and internalized. They have a double function. Firstly, they serve as a strategy for achieving certain political objectives, that is, having the Konkani speaking people recognized as significant political actors. Secondly, they help determine what is important for the community. Understanding the nature of these intergroup relations as well as identity issues turns out to be possible by drawing on the emotional landscape in the field of research.

Keywords:

emotions, ethnicity, collective memory, India, caste





Anna Chowaniec-Rylke

Doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują przede wszystkim antropologię medyczną, szczególnie choroby rzadkie oraz o podłożu genetycznym, a także studia nad niepełnosprawnością. Kierowniczka i współpracowniczka krajowych i międzynarodowych projektów badawczych dotyczących kulturowych wymiarów zdrowia.

Rehabilitacja dzieci z zespołem Downa – doświadczenia rodziców

Kluczowym słowem dla poniższego tekstu jest „rehabilitacja”, oznaczająca lecznicze usprawnianie, kompleksowe i zespołowe działanie w odniesieniu do osób niepełnosprawnych fizycznie i psychicznie, mające na celu przywrócenie lub wykształcenie pełnej albo maksymalnej możliwości osiągnięcia sprawności fizycznej i psychicznej. Choć w przypadku zespołu Downa na razie nie da się wyleczyć źródła powstawania zaburzenia, rehabilitacja daje szansę na poprawę jakości życia tych osób¹.

Współcześnie dzieci i niemowlęta z zespołem Downa poddaje się rehabilitacji fizycznej, co, zważywszy na sam młody wiek tej dziedziny², było niegdyś niemożliwe. Fizjoterapia ma na celu ułatwienie niemowlętom nauczania się właściwego siedzenia, raczkowania czy chodzenia. Różnego rodzaju zajęcia rehabilitacyjne są bardzo istotną częścią życia rodziców małych dzieci z zespołem Downa. Poprzez ich opowieści dowiedzieć się można, jaką rolę odgrywa fizjoterapia nie tylko w codziennym życiu rodziców, ale także w systemie biomedycznym. Przyjrzenie się narracjom na ten temat pozwala prześledzić drogę rodziców do akceptacji dziecka poprzez tworzenie poczucia własnej sprawczości. Umożliwiają one również poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o pozycję fizjoterapii w systemie biomedycznym oraz znaczenie pojęcia normy. W kolejnych podrozdziałach przedstawię pokrótce teren moich badań i powód, dla którego niniejszy tekst poświęcony jest rehabilitacji fizycznej. W dalszej części krótko scharakteryzuję, czym objawia się zespół Downa i przyjrzę się pozycji fizjoterapii w systemie biomedycznym. Odwołam się również do wypowiedzi moich rozmówców, pokazując, jak zmienił się dostęp do rehabilitacji, aby na koniec dokładniej zbadać doświadczenia i wybory dokonywane przez rodziców niemowląt oraz małych dzieci. Postaram się przeanalizować powyższe zagadnienia, odwołując się zarówno do tekstów z zakresu antropologii medycznej, jak i socjologicznej.

Teren badań

Tekst ten jest podsumowaniem ponad dwuletnich badań, które prowadziłam wśród rodziców osób z zespołem Downa³. Zebrane dane pochodziły nie tylko z moich rozmów przeprowadzonych z rodzicami, ale także z obserwacji wydarzeń takich jak spektakle teatralne czy szkolne akademie; uczestniczyłam również w zajęciach rehabilitacyjnych w warszawskim Ośrodku Wczesnej Interwencji. Nie mniej ważną część badań stanowiło przyglądanie się dyskursowi medialnemu i internetowemu, głównie forum „Zakątek 21”⁴, które zrzesza największą w Polsce grupę osób związanych z zespołem Downa, przede wszystkim rodziców.

W trakcie badań poznałam 22 rodziców osób z zespołem Downa⁵. W badanej przeze mnie grupie w większości to matki zajmowały się opieką nad dzieckiem – rezygnowały z pracy zawodowej, chodziły z dzieckiem na wizyty lekarskie i zajęcia rehabilitacyjne⁶. Z tego względu rozmowy prowadzi-

3 Badania odbyły się w ramach grantu *Rodzina i reprodukcja w kontekście rozwoju genetyki i nowych technologii medycznych. Perspektywa antropologiczna*. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/1/B/HS3/03126. Badania realizowane były w latach 2012-2015.

4 „Zakątek 21. Portal rodziców i przyjaciół dzieci z zespołem Downa”, www.zakatek21.pl, 15.06.2017.

5 Wszyscy moi rozmówcy byli mieszkańcami dużych polskich miast – Warszawy, Krakowa i Trójmiasta. Ich status materialny określić można jako dobry, zaliczały się one do szeroko rozumianej klasy średniej z wykształceniem co najmniej średnim (większość z nich miała wykształcenie wyższe). W trakcie moich badań nie spotkałam ani jednej samotnej matki, moi rozmówcy byli w związkach z rodzicami swoich dzieci, zarówno małżeńskich, jak i nieformalnych. Tylko w siedmiu z badanych przeze mnie rodzin dziecko z zespołem Downa nie miało rodzeństwa.

6 Inni badacze również zwracają uwagę, że w przypadku rodzin z dzieckiem niepełnosprawnym z reguły to matka odpowiada za opiekę nad dzieckiem (zob. M.O. Marcenko, J.C. Meyers, *Mothers of children with developmental disabilities: who shares the burden?*, „Family Relations”, 40 1991, s. 186-190). Paweł Kubicki stwierdził, że zazwyczaj to kobiety odpowiedzialne są za organizację terapii i wsparcia, a także kontakty z instytucjami publicznymi (P. Kubicki, *Rodzice dzieci z niepeł-*

1 *Rehabilitacja*, [w:] W. Twardosz et. al. (red.) *Wielka Encyklopedia Zdrowia*, Wydawnictwo Horyzont, Węgrowiec 2005.

2 Pierwszy ośrodek rehabilitacyjny powstał w Nowym Jorku w 1947 roku (*ibid.*).

łam głównie z nimi. Tylko w jednym przypadku ojciec brał w rozmowie udział równie czynny jak matka, pozostali ojcowie w dużo mniejszym stopniu angażowali się w sprawy związane z rehabilitacją czy leczeniem dziecka. Jest to powód, dla którego w tekście stosować będę zarówno formę rozmówcy/rozmówczynie oraz rodzice/matki zależnie od tego, w czyich wypowiedziach znalazła się dana myśl.

Dzieci moich rozmówców różniły się wiekiem – miały od kilku miesięcy do dwudziestu kilku lat (pozwoliło to na prześledzenie różnych zmian, które zaszły na przestrzeni tego czasu). Wszystkie rodziny pochodziły z dużych miast, co niewątpliwie dawało łatwiejszy dostęp do bardziej różnorodnych metod fizjoterapii. W kontekście dalszej treści artykułu warto podkreślić, że zdecydowana większość z moich rozmówców dowiedziała się o zespole Downa u swojego dziecka dopiero po jego urodzeniu, pomimo badań prenatalnych prowadzonych w trakcie ciąży⁷. Taka diagnoza była dla nich zupełnie niespodziewana.

Rozpoczynając badania, postanowiłam, że przyjmę metodę pogłębionego wywiadu etnograficznego, którego strukturę w największym stopniu narzucają sami rozmówcy. Chciałam, żeby główną osią narracji było to, co sami badani uznają za najistotniejsze. Ze względu na różny wiek dzieci moich rozmówców wiedziałam, że niektóre kwestie (takie jak edukacja

czy seksualność) będą odgrywały dużą rolę w życiu części z nich, podczas gdy w innych rodzinach nie będą one ważną częścią ich doświadczenia.

Temat rehabilitacji (przede wszystkim fizycznej i logopedycznej) podejmowany był przez rozmówców bardzo często. Dało się zauważyć, że rodzice czują się pewnie, mówiąc o różnych metodach i ośrodkach terapeutycznych. Myślę, że jest kilka powodów, dla których tak chętnie podejmowano rozmowę o rehabilitacji – opiszę je w dalszej części artykułu. Aby umożliwić czytelnikom pełne zrozumienie, dlaczego wczesne wspomaganie rozwoju odgrywa dużą rolę w przypadku dzieci z zespołem Downa, w poniższym podrozdziale wytłumaczę, na czym on polega.

Zespół Downa

Zespół Downa jest jedną z najczęściej występujących wad genetycznych (pojawia się w przypadku 1/700-1000 żywych urodzeń)⁸. Z reguły powoduje go dodatkowy chromosom w 21. parze (trisomia 21)⁹. Choć nieznana jest przyczyna jego powstania, za czynnik podwyższonego ryzyka uznaje się starszy wiek kobiety w momencie zajścia w ciążę. Objawy zespołu Downa mogą być bardzo różne – badacze stworzyli listę około 200 możliwych, ale u pojedynczej osoby występuje ich około 20-50¹⁰. W poniższym

8 B. Stratford, *Zespół Downa: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość*, tłum. E. Zdzenicka, B. Mroziak, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1993.

9 Poza typową formą zespołu Downa spowodowanego trisomią, występuje również postać mozaikowa (niektóre komórki otrzymują niewłaściwą liczbę chromosomów, pozostałe są właściwe) oraz trisomia wynikająca z translokacji, w której nie zawsze pojawia się dodatkowy chromosom (czasem do chromosomu w parze 14. „przykleja” się część chromosomu z 21. pary). Postać mozaikowa ma lżejszy przebieg, zespół Downa wynikający z translokacji nie różni się fenotypowo od typowej trisomii 21. (*ibid.*).

10 Do najczęściej występujących cech i wad należą: niepełnosprawność intelektualna na poziomie lekkim, umiarkowanym lub znacznym; wady serca, słuchu i wzroku; układów: krążenia, trawiennego, moczowego, zaburzenia w gospodarce hormonalnej, wiotkość mięśni i dysplazje stawów; niska, krępa budowa ciała; płaski profil twarzy; małe, nisko



fot. Serdar Çömez

artykule będę się odnosić do dwóch objawów, które pojawiają się u prawie każdej osoby z zespołem Downa: hipotonii (zmniejszonego napięcia mięśniowego) oraz niepełnosprawności intelektualnej.

Obniżone napięcie mięśniowe powoduje wiele różnych trudności, przede wszystkim jednak opóźnia zdobycie przez dziecko umiejętności siadania, czworakowania, stania i chodzenia. Ma również wpływ

na całą motorykę ciała, w tym na okolicę ust, co z kolei powoduje problemy z nauką jedzenia i mówienia. Należy podkreślić, że zespół Downa z reguły nie powoduje niepełnosprawności ruchowej, chyba że występują dodatkowe czynniki (takie jak dysplazje stawów). W przypadku poznanych przeze mnie dzieci ich niskie napięcie mięśniowe przekładało się jedynie na opóźnione pojawienie się zdolności siadania albo chodzenia (bądź nieprawidłowe ich wykonywanie).

Rozwój intelektualny dzieci z zespołem Downa wygląda nieco inaczej. Podczas gdy praca włożona przez rehabilitantów i rodziców w rozwój fizyczny na początkowym etapie życia z reguły przynosi efekty i dziecko nabywa kolejne umiejętności, rozwój intelektualny wraz z wiekiem spowalnia

osadzone małżowiny uszne; mongoidalne oczy (migdałowe w kształcie, z fałdami tłuszczu na powiekach); krótka szyja; płaski mostek nosa, szerokie nozdrza (zob. E. Minczakiewicz, *Zespół Downa*, Wydawnictwo Harmonia, Gdańsk 2010; J. Kulbaka, *Znamy się nie od dziś. Odkrycie i opisanie zespołu Downa*, [w:] J. Koral (red.), *Zespół Downa w XXI wieku*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Rodzin i Opiekunów Osób z Zespołem Downa „Bardziej Kochani”, Warszawa 2013).

w stosunku do norm przewidzianych dla zdrowych dzieci. O ile dzieci w wieku wczesnoszkolnym mają dość wysoki poziom IQ (przewidziany dla tego wieku) – około 70 punktów¹¹ – o tyle w późniejszych etapach edukacji stosunek zdolności do biologicznego wieku zaczyna się zmieniać i od około 10 roku życia punktacja ta maleje, osiągając poziom około 50 punktów i pozostając na tym poziomie¹². Oznacza to, że dzieci moich rozmówców prawdopodobnie osiągną pełną sprawność fizyczną, jednocześnie z wiekiem pogłębi się ich niepełnosprawność intelektualna.

Fizjoterapia – sytuacja w Polsce

Zarówno nad zdolnościami fizycznymi, jak i intelektualnymi można pracować za pomocą różnych metod rehabilitacji. Nad rozwojem fizycznym czuwają fizjoterapeuci wspomagani przez neurologów oraz ortopedów, sprawność intelektualną można natomiast ćwiczyć z pomocą psychologów oraz pedagogów. W niniejszym artykule postanowiłam skupić się na metodach wspierania fizycznego rozwoju dziecka. Przyczyny tej decyzji wyjaśnię w dalszej części tekstu.

Współcześnie rodzice mają do wyboru bardzo dużo różnych ośrodków i metod wspomagających rozwój fizyczny ich dzieci. Darmową terapię prowadzą działające w całej Polsce tzw. Ośrodki Wczesnej Interwencji (OWI). Jest to państwowa instytucja, w której zespół składający się z lekarzy (neurologów, pediatrów), fizjoterapeutów, psychologów i pedagogów ustala dla dziecka plan terapii, zależnie od jego potrzeb¹³. Na zajęcia w takim ośrodku mogą liczyć wszystkie dzieci do lat 7,

które otrzymały odpowiednie skierowanie. Dzieci wszystkich moich rozmówców (oprócz dwóch najstarszych) korzystały przez pewien czas z zajęć w OWI. Poza tym dostępnych jest wiele prywatnych gabinetów oraz przychodni, prowadzących zajęcia dla dzieci w różnym wieku i z wykorzystaniem różnych metod. Jeżeli ośrodek taki ma podpisaną umowę z Narodowym Funduszem Zdrowia na świadczenie usług rehabilitacyjnych, możliwe jest wówczas finansowanie ich ze środków PFRON (Państwowego Funduszu Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych)¹⁴.

Ponieważ w tekście będę odnosić się do różnych metod, przedstawię ich najważniejsze założenia. Metody te są powszechnie stosowane przez certyfikowanych terapeutów w Polsce i na świecie. W warszawskim OWI na ul. Pilickiej rehabilitację dzieci z zespołem Downa prowadzi się zgodnie z koncepcją NDT-Bobath¹⁵. Z moich rozmów z fizjoterapeutką, która zajmuje się, między innymi, niemowlętami z zespołem Downa, wynika, że jest to najpopularniejsza metoda pracy z tymi dziećmi. Skupia się ona na analizie i interpretacji tego, co pacjent potrafi, żeby za pomocą stymulacji pomóc mu wykonywać niezbędne ruchy sprawnie i prawidłowo¹⁶. Niektóre z dzieci moich rozmówców uczęszczały także na rehabilitację prowadzoną metodą Vaclava Vojty, początkowo stworzoną dla dzieci z dziecięcym porażeniem mózgowym.

¹⁴ Informacja jest o tyle istotna, że rodzice i ich dzieci mogą korzystać z zajęć rehabilitacyjnych prowadzonych przez różne gabinety i ośrodki jednocześnie, nie ponosząc pełnych kosztów rehabilitacji (było tak w większości opisywanych przeze mnie sytuacji, np. kiedy rodzice korzystali z przyszpitalnego Ośrodka Diennej Rehabilitacji Narządu Ruchu, gdzie prowadzona jest fizjoterapia metodą Vojty).

¹⁵ Jest to ośrodek, który będzie pojawiał się w dalszej części tekstu, ponieważ większość z moich rozmówców miała z nim styczność.

¹⁶ M. Borkowska, *Metoda NDT-Bobath (Neurodevelopmental Treatment-Bobath) w usprawnianiu dzieci z zaburzeniami rozwoju ruchowego*, [w:] B. Cytowska, B. Winczura (red.), *Wczesna interwencja i wspomaganie rozwoju małego dziecka*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2016, s. 193-208.

¹¹ Średnia liczba punktów wynosi 100, wynik powyżej to inteligencja powyżej przeciętnej, niższy – poniżej.

¹² E. Zasepa, *Psychospołeczne funkcjonowanie osób z zespołem Downa*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2008.

¹³ <http://damy-rade.org/edukacja/podstawy-prawne/1716-na-czym-polega-opieka-osrodka-wczesnej-interwencji.html>, 10.07.2016.

Polega ona, między innymi, na uciskaniu określonych punktów na ciele dziecka, co powoduje, że dany ruch może być wykonany jedynie w zakresie kontrolowanym przez terapeutę¹⁷.

Należy podkreślić, że rehabilitacja ruchowa za pomocą powyższych metod odbywa się na najwcześniejszym etapie życia. W późniejszych latach dziecko może uczęszczać na dodatkowe zajęcia ruchowe lub na rehabilitację pooperacyjną, jednak w poniższym artykule będę skupiać się wyłącznie na fizjoterapii małych dzieci i niemowląt¹⁸.

Fizjoterapia w systemie biomedycznym

Jak zauważają Robert Hahn i Arthur Kleinman, biomedycyna jest socjo-kulturowym systemem dominującym w świecie zachodnim, który skupia się na ludzkiej biologii i fizjologii (albo wręcz patofizjologii)¹⁹. Autorzy stawiają tezę, że medycynę, z powodu jej cech i wyróżniających ją elementów, powinno się traktować jako oddzielny system. Ma on swoją własną hierarchię procedur i postaci – pozornie „konkretne” zabiegi, takie jak operacje, cenione są o wiele wyżej niż terapie „tylko rozmową”, tak jak ma to miejsce w niektórych formach psychiatrii²⁰. Obszary medycyny różnią się także prestiżem: dziedziny związane np. z sercem (takie jak kardiologia czy kardiochirurgia) stoją w hierarchii wyżej niż te związane z układem moczowym czy trawiennym (urologia, gastroenterologia)²¹. Atwood Gaines i Robbie Davis-Floyd także zwracają uwagę na te nierówności. Hierarchia taka

może być budowana zarówno ze względu na rodzaj działalności – podobnie jak wskazywali to Hahn i Kleinman – jak i na typ pacjentów, którymi dana dziedzina się zajmuje²². Wyżej cenione będą zatem zabiegi intensywnie ingerujące w ciało przeprowadzane przez chirurga, niż działalność doktora rodzinnego czy psychiatry²³. Zdaniem Gainesa i Davis-Floyda niższy prestiż mają te działy biomedycyny, które zajmują się leczeniem kobiet, dzieci i osób starszych. Zauważyć można zatem punkty wspólne: w systemie biomedycznym największą estymą cieszą się te procedury i dziedziny, w których fizycznie oddziałuje się na ciało pacjenta, mniejszą natomiast takie, które opierają się na rozmowie. Również geriatria, pediatria czy położnictwo stoją w hierarchii niżej niż, przykładowo, neurochirurgia, ze względu na ich obszar zainteresowań.

31 maja 2016 roku weszła w życie ustawa o zawodzie fizjoterapeuty z dnia 25 września poprzedniego roku²⁴. Do tej pory zawód fizjoterapeuty nie był uregulowany, co oznaczało, że działalność gospodarczą polegającą na świadczeniu usług fizjoterapeutycznych mógł założyć każdy. Nowa ustawa wymaga potwierdzania wykształcenia, odbycia praktyk, daje także rehabilitantowi dostęp do informacji medycznej dotyczącej pacjenta. Można zatem prześledzić, jak zmieniło się postrzeganie zawodu fizjoterapeuty – zyskał on wyższy prestiż, ponieważ żeby go wykonywać, należy uzyskać odpowiednie kwalifikacje. Osoba, która ich nie posiada, nie jest uznawana za fizjoterapeutę. Warto na koniec podkreślić, że przytoczeni powyżej autorzy zwracają również uwagę na wyższą pozycję dziedzin zajmujących się pracą z ciałem nad tymi poświęconymi pracy nad umysłem (takimi jak psychoterapia) w hierarchii systemu biomedycznego.

²² A. Gaines, R. Davis-Floyd, *Biomedicine*, [w:] M. Ember, C. Ember (red.) *Encyclopedia of medical anthropology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, s. 97.

²³ *Ibid.*

²⁴ Ustawa z dnia 25.09.2015, Dz. U. z dnia 30.11.2015, poz. 1994. Zob. <http://zdrowie.abc.com.pl/artykuly/31-maja-2016-wchodzi-w-zycie-ustawa-o-zawodzie-fizjoterapeuty,6287.html>, 10.07.2016.

¹⁷ J. Surowińska, *Metoda Vojty: praktyczny poradnik dla rodziców*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2013.

¹⁸ W trakcie pisania artykułu korzystałam również z pomocy znajomej fizjoterapeutki, która, między innymi, zajmuje się rehabilitacją niemowląt z zespołem Downa. Ze względu na to, że nie jestem specjalistką w tym zakresie, wyjaśniała mi ona techniczne kwestie związane z różnymi metodami fizjoterapii.

¹⁹ R. Hahn, A. Kleinman, *Biomedical practice and anthropological theory: frameworks and directions*, „Annual Review of Anthropology” 12 1983, s. 306.

²⁰ *Ibid.*, s. 325

²¹ *Ibid.*



Rehabilitacja dawniej

Temat rehabilitacji fizycznej pojawił się we wszystkich przeprowadzonych przeze mnie rozmowach, zarówno tych z matkami dorosłych dzisiaj osób, jak i rodzicami niemowląt. Dzięki ich wypowiedziom na temat dostępu do różnych metod rehabilitacji prześledzić mogłam, jakie zmiany zaszły na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat. Najstarsze osoby z zespołem Downa w badanej przeze mnie grupie to dzisiaj dwudziestokilkuletni mężczyźni. Ich matki opowiadały, że w momencie, kiedy urodziły się ich dzieci, w Polsce nie oferowano w zasadzie żadnego instytucjonalnego wsparcia. Jedna z nich, żeby dowiedzieć się czegokolwiek, sprowadzała z zagranicy książki po angielsku. Kiedy zaczęły powstawać OWI, jej syn był już za duży, żeby móc skorzystać z prowadzonych w nich zajęciach. Syn drugiej z nich rehabilitowany był przez prywatnie zatrud-

nionego fizjoterapeutę. Żaden z nich nie uczęszczał na zajęcia w ośrodku państwowym ani prywatnym. Oboje są dzisiaj w pełni sprawni fizycznie.

Kiedy rozmawiałam z matkami dzieci w wieku szkolnym, sytuacja, którą przedstawiały, była zupełnie inna. Wszystkie dzieci mieszkające w Warszawie²⁵ korzystały z zajęć OWI – jak opowiadały, kiedy ich dzieci tam trafiły (czyli kilka-kilkanaście lat temu), zajęcia odbywały się w wybrane dni tygodnia. W pierwszym etapie życia praca rehabilitacyjna skupiała się na zwiększeniu napięcia mięśniowego (metodą NDT-Bobath), później dochodziły zajęcia poprawiające sprawność intelektualną, które kontynuowane były w przedszkolach. Żadna z matek nie szukała innych metod ani ośrodków rehabilitacji prawdopodobnie dlatego, że w tam-

²⁵ Wszystkie dzieci z tej grupy wiekowej mieszkaly w Warszawie.

tym czasie nie było jeszcze wiele prywatnych przychodni, które oferowałyby terapię metodami innymi niż w OWI. Również ilość zajęć (czasem kilka razy w tygodniu) uznawały za wystarczającą.

Rehabilitacja dzisiaj

Największa ilość moich rozmówców miała dzieci w wieku niemowlęcym i przedszkolnym – to na dokonywanych przez nich wyborach oraz na ich przemyśleniach chciałabym się teraz skoncentrować. Bardzo szybko dało się zauważyć różnice ich możliwości działania w stosunku do tych, jakie mieli rodzice starszych dzieci. Współcześnie dostęp do informacji na temat nowych metod jest o wiele większy: nie trzeba już sprowadzać książek zza granicy, wszystko można sprawdzić w Internecie. W dużych ośrodkach miejskich, gdzie mieszkają moi rozmówcy, oferowanych jest bardzo dużo różnych metod rehabilitacji, szczególnie w prywatnych przychodniach i gabinetach. Jak zauważyła jedna z rozmówczyń: „Teraz to prawie na każdym kroku są jakieś prywatne ośrodki, poradnie i jest tego po prostu mnóstwo. Trzeba mieć tylko czas i pieniądze. Żeby skorzystać z wszystkiego”²⁶. Rodzice najmłodszych dzieci korzystali z danej im możliwości wybierania terapii – ich dzieci nie uczęszczały na zajęcia wyłącznie do OWI, lecz także do innych ośrodków, gdzie pracowano z nimi bardzo różnymi metodami.

Droga, którą przeszli ci rodzice (głównie matki), była dość podobna. Dla wszystkich z nich wiadomość o tym, że dziecko ma zespół Downa, stanowiła ogromny szok. Opowiadały, że pierwsze chwile (czasem tygodnie i miesiące) po postawieniu diagnozy odczuwały niemal jako czas żałoby po zdrowym dziecku. Był to okres, w którym popadały w apatię, przygnębienie i poczucie bezsilności. We wszystkich narracjach pojawiał się moment, w którym kończyła się stagnacja, a pojawiała chęć działania. Jedyną formą wspomagania rozwoju tak małych dzieci jest rehabilitacja fizyczna. Rozmówcy poświęcali więc bardzo dużo czasu i energii na organizowanie zajęć z fizjoterapeutami.

²⁶ Wyw. 1. Matka dziewięciomiesięcznej dziewczynki z ZD.

Dla wielu rodziców doświadczenie z fizjoterapią rozpoczęło się w warszawskim Ośrodku Wczesnej Interwencji. W wypowiedziach można zauważyć wyraźny brak zaufania do państwowej opieki zdrowotnej. Prawie wszystkie matki zwracały uwagę na, ich zdaniem, zbyt małą liczbę zajęć i zbyt późne rozpoczęcie interwencji terapeutów, podczas gdy zależało im na szybkim podjęciu działań rehabilitacyjnych:

No to pojechaliśmy tam [do warszawskiego OWI – przyp. A. Ch.-R.] na pierwszą wizytę, powiedzieli nam tam, że do trzeciego miesiąca to w ogóle, że nic z tymi dziećmi nie trzeba robić, tylko sobie leżeć i odpoczywać. No, a po trzecim miesiącu rozpoczniemy rehabilitację. No, ale trafiłam właśnie na lekarkę ze szpitala tam i ona powiedziała, że od razu mam przyjść, A. [córeczka – przyp. A. Ch.-R.] miała chyba miesiąc i ja już tam zaczęłam jeździć na tego Kopernika [szpital, w którym prowadzona jest terapia metodą Wojty – przyp. A. Ch.-R.]²⁷.

Z tych względów matki podejmowały decyzję o szukaniu metod rehabilitacji, ośrodków i terapeutów na własną rękę. Chcąc zapewnić swoim dzieciom najlepszą, według nich, opiekę, postanawiały same decydować o tym, jaką metodą będą one ćwiczone. Zmuszone były tym samym zmierzyć się z ogromem oferowanych terapii. Źródłami wiedzy były dla nich przede wszystkim Internet, terapeuci i znajomi rodzice:

Ja szukam terapii „Google” [śmiej]. Sobie lubię czytać fora różne, czasami, jak jeżdżę po różnych ośrodkach, to specjaliści podrzucają różne pomysły, różnych metod. W związku z tym ja sobie później zaczynam je googlować i stwierdzam, które mi się podobają i które dla mnie mają jakikolwiek sens, a które jakby nie widzę ich w życiu²⁸.

²⁷ Wyw. 2. Matka jedenastomiesięcznej dziewczynki z ZD.

²⁸ Wyw. 3. Matka trzynastomiesięcznej dziewczynki z ZD.

Oczywiście, [szukamy – przyp. A. Ch.-R.] jak najwięcej [metod rehabilitacji – przyp. A. Ch.-R.]. Szukamy jak najwięcej, bo na razie jeszcze A. [cóрка – przyp. A. Ch.-R.] jest mała i ona nam się rozwija bardzo słabo²⁹.

Poszukiwania jak najlepszej rehabilitacji doprowadziły jedną z matek do zupełnej rezygnacji z państwowych ośrodków:

Trzeba działać, trzeba robić różne rzeczy i szukać, a nie po prostu brać to, co ci dadzą w OWI czy tam w ośrodkach. No i to jest to, czego my mamy już teraz świadomość, po prostu, że za wszystko musisz zapłacić. Nie ma tak, że dostajesz coś za friko, ponieważ jak idziesz do OWI, to w 90% przypadków czekasz za długo³⁰.

Rozmówczyni ta zdecydowała się na fizjoterapię w ośrodku oddalonym 400 kilometrów od miejsca zamieszkania. Stwierdziła, że dopiero tam znalazła pełne zrozumienie dla swojego dziecka i najlepszą dla niego opiekę. Chociaż dla rodziny oznaczało to dość daleką podróż kilka razy w roku, rodzice zgodnie stwierdzili, że ta metoda pracy z dzieckiem przynosi najlepsze efekty – wynikające z odpowiedzi na jego potrzeby i najlepszego rozpoznania problemów.

Jak zauważa Anthony Giddens, w dzisiejszych czasach wiedza ekspercka (w tym przypadku wiedza dotycząca fizjoterapii) dostępna jest dla wszystkich dysponujących czasem i energią, by ją osiąść³¹, co moje rozmówczynie skwapliwie wykorzystywały, poszukując rozmaitych metod i ośrodków. Z kolei Sylvie Fainzang potwierdza, że pacjenci, którzy postanawiają leczyć się sami

29 Wyw. 2.

30 Wyw. 4. Matka dwuletniego chłopca z ZD.

31 A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001

(w tym przypadku rodzice pacjentów), podejmując decyzje dotyczące wykorzystania różnych leków oraz technik medycznych, polegają na różnych źródłach informacji, począwszy od doświadczeń rodziny i znajomych, kończąc na Internecie³².

Choć poszukiwanie odpowiadającej rodzicom terapii jest zajęciem czasochłonnym, to o wiele bardziej wyczerpujące jest uczęszczanie na wszystkie zaplanowane zajęcia. Właśnie z tego powodu zdecydowana większość moich rozmówczyń (oprócz jednej) zrezygnowały z pracy. Jak opowiadały niektóre z nich:

Chodzimy (...) cztery razy w tygodniu (...), ja mam bardzo dużo zajęć, raz w tygodniu na zajęcia z Castillo Moralesa, raz prywatnie jeździmy na Wojtę i raz w tygodniu jeździmy jeszcze na Bobathy gdzie indziej³³.

Te Bobathy, tam chodzimy 3 razy w tygodniu, jeździmy na Kopernika do szpitala, i raz w tygodniu na Pilicką³⁴.

Widać zatem, że przez dużą część tygodnia matka i dziecko zajęte są uczęszczaniem na fizjoterapię, co nie miało miejsca w przypadku dzieci urodzonych kilka lat wcześniej.

Część z tej grupy moich rozmówczyń z czasem zmieniło nastawienie wobec intensywnych ćwiczeń. Przyznawały, że w pierwszym okresie po przeżyciu żałoby ogarniała je potrzeba działania:

Teraz jest takie parcie, rehabilitacja, najlepiej prawie codziennie, więc ja cały czas gdzieś kursuję. (...) Mi się wydaje, że trochę można się zafiksować czasami. Ja już też załapałam taki moment, zwłaszcza

32 S. Fainzang, *Managing medicinal risks in self-medication*, „Drug Safety” 37 (5) 2014, s. 336.

33 Wyw. 3.

34 Wyw. 2.

cza na początku, że właśnie tak cisnęłam strasznie, nawet na urlop nie chciałam pojechać, jak już byliśmy na urlopie to: „Do domu, do domu, bo rehabilitacja”³⁵.

Później zaczęły zauważać, że tak częsta rehabilitacja zaczyna mieć niekorzystny wpływ zarówno na zachowanie dziecka jak i na atmosferę w domu: „Już mąż zaczął mną potrząsać, mówi, «Ej, ty masz jeszcze mnie i masz jeszcze M. [drugie dziecko – przyp. A. Ch.-R.], opanuj się z tym, bo tam dzień w tą czy we w tą jeszcze nikogo nie zbawił” (wyw. 2). Jednym z głównych argumentów tych matek przeciwko tak intensywnej rehabilitacji było przemęczenie dziecka:

Ale też dziecko można zamęczyć w ten sposób. Ja, no, też nie do końca dzielam takiego zdania niektórych rodziców, którzy z dzieckiem biegają dwa razy dziennie, raz rano, raz wieczorem i tak po prostu 7 dni w tygodniu. Bo też są tacy rodzice. Uważam, że A. [cóрка – przyp. A. Ch.-R.] powinna mieć normalne dzieciństwo, tak jak każde inne dziecko i też pozwalam jej po prostu poleniuchować, a nie tylko cały czas ćwiczymy, czy coś robimy³⁶.

Ważną rolę w podjęciu decyzji o zmniejszeniu liczby zajęć odgrywało także uświadomienie sobie, że rehabilitacja fizyczna może jedynie przyspieszyć pojawienie się pewnych umiejętności (lub poprawić ich wykonywanie), nie jest jednak warunkiem koniecznym do ich osiągnięcia. Jak zauważyła moja rozmówczyni: „Jedna z lekarek powiedziała, że ona uważa, że rehabilitacja dla tych dzieci to jest tylko kosmetyka, tak. Bo one i tak będą chodzić, i tak” (wyw. 2). Wskazują na to także przykłady dzieci starszych i osób dorosłych z zespołem Downa, które, o ile nie mają problemów zdrowotnych, osiągnęły pełną sprawność fizyczną.

35 Wyw. 2.

36 Wyw. 1.

Dla grupy moich rozmówców mających najmłodsze dzieci, fizjoterapia była bardzo ważną częścią w ich doświadczeniu rodzica osoby z zespołem Downa. Temat ten zasługuje na wnikliwszą analizę. Dlaczego rodzice niedawno urodzonych dzieci podejmowali się intensywnej fizjoterapii łączącej różne metody?

Myślę, że powodów jest kilka. Prawdopodobnie najważniejszy z nich to ten, który wskazywały same rozmówczynie: starały się zamienić swoje poczucie bezradności w działanie (co zauważyła jedna z użytkowniczek forum „Zakątek 21”: „Dziś wiem, że te wszystkie zajęcia były bardziej potrzebne mnie. Dawały mi poczucie, że robię wszystko, by Franio dobrze się rozwijał”³⁷). Przywołany wcześniej Giddens stwierdza, że ciągle podejmowanie decyzji i aktywne działanie są najważniejszymi elementami budowanego przez ludzi projektu własnej tożsamości³⁸. Widoczne było to szczególnie, kiedy badane przeze mnie matki opowiadały o ilości czasu, jaki poświęcają na poszukiwanie informacji i uczęszczanie na zajęcia – w tamtym momencie była to ogromnie ważna i zajmująca część ich rzeczywistości, a zatem i tożsamości. Wysoko cenioną współcześnie sprawczość matki realizowały w jedynym obszarze, w którym miały taką możliwość³⁹. Być może była to odpowiedź na chwilowe utracenie poczucia kontroli nad własnym życiem, zarówno poprzez pojawienie się niespodziewanej diagnozy, jak i poczucie początkowej bezsilności. W rozmowach przewijał się również wątek wysokiego cenięcia aktywnego podejścia do rozwiązywania problemów przez rodziców (nie tylko w kwestii fizjoterapii, ale na przykład edukacji). Rozpoczęcie zajęć dało im możliwość sprawczego działania.

37 <https://zakatek21.pl/forum/viewtopic.php?t=280&post-days=0&postorder=asc&start=45>, 5.07.2016.

38 A. Giddens, *Nowoczesność...*, op. cit.

39 Odnosząc się do definicji sformułowanej przez Martina Hewsona, sprawczość rozumiem jako aktywne działanie, wywieranie nacisku, kontrolowanie rzeczy i sytuacji (zob. M. Hewson, *Agency*, [w:] A. Mills, G. Durepos, E. Wiebe (red.), *Encyclopedia of case study research*, Sage Publications, Los Angeles 2010).

Również w tej kwestii można spróbować znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego to właśnie metoda Vojty była preferowana przez pewną część rodziców. Jak powiedziała przywoływana już w tym tekście terapeutka – rozumie, dlaczego rodzice lubią tę metodę. Efekt pracy terapeuty widoczny jest od razu, mięsień dziecka pracuje (choć w sposób wymuszony), a rodzic ma poczucie, że ćwiczenie skutkuje. Metoda Vojty nie jest wolna od kontrowersji – często towarzyszy jej płacz dziecka, jest ona nieprzyjemna, przez niektórych określana jest ona wręcz mianem brutalnej⁴⁰. Jak zauważa Patrycja Antoszek, jest to metoda, która pozwala na dokładną analizę stanu pacjenta, na konkretną możliwość monitorowania postępów oraz na prowadzenie ściśle zaplanowanej terapii⁴¹. Wymaga przy tym pełnego zaangażowania terapeuty w pracę nie tylko z pacjentem, ale także rodzicem (co koreluje z wcześniejszą uwagą o tym, że angażująca rodzica rehabilitacja jest mu równie potrzebna dla ponownego zbudowania poczucia własnej sprawczości).

Zdaniem Sylvie Fainzang samoleczenie (*self-medication*) charakteryzuje się między innymi tym, że to pacjent, a nie lekarz decyduje o obszarze wymagającym medycznej interwencji⁴². W tym przypadku rodzice, a nie terapeutci, uważają, że dziecko jest nie w wystarczający sposób stymulowane albo zbyt wolno się rozwija, dlatego decydują się na poszukiwanie dodatkowych zajęć⁴³. Jest to również wyraz autonomii

wobec systemu biomedycznego (w tym przypadku państwowego, jako że rodzice uznawali rehabilitację oferowaną przez państwowe ośrodki za niewystarczającą). Jak zauważa Marja-Liisa Honkasalo, sprawczość może być budowana również poprzez żmudne, rutynowe działania (podawała ona za przykład fińskie kobiety walczące z epidemią miażdżycy poprzez codzienne, zdrowe gotowanie)⁴⁴. Choć próbowanie nowych terapii ciężko uznać za rutynowe działanie, niemal codzienne uczęszczanie na zajęcia wiąże się z powtarzalnością i uciążliwością. Sprawczość moich rozmówczyń w przypadku rehabilitacji niemowląt z zespołem Downa budowana była zarówno poprzez aktywne działanie i podejmowanie decyzji terapeutycznych, jak i powtarzające się, codzienne czynności.

Kolejny powód, dla którego, moim zdaniem, matki decydowały się na intensywną fizjoterapię, wiąże się z przytoczonym powyżej wątkiem hierarchii w systemie biomedycznym. Jak wcześniej zauważyłam, system biomedyczny wyżej ceni ingerencję w ciało niż w sferę umysłu⁴⁵. W przypadku zespołu Downa owa ingerencja w ciało z dużym prawdopodobieństwem zakończy się sukcesem. Jeżeli dziecko nie ma innego rodzaju wad ograniczających sprawność fizyczną, niewątpliwie w pewnym momencie zacznie ono siedzieć i chodzić. Fizjoterapia znacznie usprawnia koordynację i symetrię ciała, jednakże nawet bez rehabilitacji dzieci te osiągną kolejne „punkty milowe”⁴⁶. Umiejętności zostaną nabyte,

nie jest wówczas pod kontrolą jednej osoby prowadzącej – jeżeli rodzice decydują się na zajęcia w różnych ośrodkach, to nie ma między nimi komunikacji. Terapeuta sam raczej nie proponuje takiego rozwiązania.

44 M.-L. Honkasalo, *Enduring as a mode of living with uncertainty*, „Health, Risk & Society” 5 (10) 2008, s. 498.

45 A. Gaines, R. Davis-Floyd, *Biomedicine*, [w:] M. Ember, C. Ember (red.), *Encyclopedia of medical anthropology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, s. 95-109.

46 Potwierdza to moja rozmówczyni - fizjoterapeutka. Nie spotkała ona w swojej karierze dziecka z zespołem Downa (nie obarczonego sprzężonymi wadami lub chorobami), które nie zaczęłoby chodzić, choć jest to oczywiście przesunięte w czasie w stosunku do zdrowych dzieci. Dzieci moich rozmówczyń nie miały dodatkowych problemów zdrowotnych mogących powodować niepełnosprawność fizyczną.

prawdopodobnie będą jednak opóźnione w stosunku do zdrowych dzieci (co zauważały cytowane wcześniej rozmówczynie, które postanowiły zmniejszyć liczbę zajęć na które uczęszczały). Praca włożona w fizyczną rehabilitację dziecka zostanie nagrodzona.

Inaczej przedstawia się kwestia sprawności intelektualnej. Po pierwsze, na tak wczesnym etapie życia nie ma zbyt wielu narzędzi pracy nad nią, zatem całość zapala rodziców zostaje włożona w fizjoterapię⁴⁷. Niestety, jak już pisałam, rozwój intelektualny (choć nigdy się nie kończy) w pewnym wieku przyhamowuje. Dziecko z zespołem Downa fizycznie jest równie sprawne, jak jego przedszkolnik czy szkolni rówieśnicy, ale rzadko dorównuje im intelektualnie. Zajęcia z psychologami i pedagogami, które również odbywają się w OWI (kiedy dziecko jest starsze i fizjoterapia nie jest mu już tak potrzebna), nie gwarantują, że dziecko osiągnie normę intelektualną (co wydaje się bardzo mało prawdopodobne, jako że zdecydowana większość osób z typową trisomią 21. ma różnego stopnia niepełnosprawność intelektualną). Moi rozmówcy nie wyrażali tej myśli wprost, ale myślę, że nie pozostaje to bez znaczenia. Uczestniczą oni w systemie biomedycznym i, być może nieświadomie, reprodukuja go⁴⁸. Wysoko cenili pracę nad ciałem dziecka, mogli się też po niej spodziewać efektów. Warsztaty z psychologami oraz pedagogami prawie nie pojawiały się w narracjach rozmówczyń mających małe dzieci, choć były one często w wieku, w którym wprowadza się takie zajęcia. Fizjoterapia stanowiła zdecydowanie temat wiodący. Uważam również, że rodzice instynktownie poświęcali dużo uwagi właśnie rozwojowi ruchowemu swoich dzieci, ponieważ czas i wysiłek poświęcony ćwiczeniom fizycznym ostatecznie zostanie nagrodzony „sukcesem” – dziecko zdobędzie

umiejętności, nad którymi pracuje się w trakcie fizjoterapii. Podobny efekt nie może być oczekiwany w przypadku terapii mającej usprawnić funkcje intelektualne – tu trudniej jest liczyć na powodzenie, ilość włożonej pracy niekoniecznie musi przełożyć się na rozwój intelektualny dziecka.

W kontekście intensywnej fizycznej rehabilitacji można również rozważyć kwestię normy (w tym przypadku normy rozwojowej). System biomedyczny koncentruje się na przeciwdziałaniu patologiom (zwracają na to uwagę także przytoczeni wcześniej Hahn i Kleinman, mówiąc, że system ten skupia się nie tylko na fizjologii, ale wręcz patofizjologii⁴⁹). By jednak móc ustalić, co jest, a co nie jest zjawiskiem patologicznym, trzeba wyznaczyć pewne ustandaryzowane normy, wynikające ze statystycznego przebadania „zdrowej” populacji⁵⁰. Z czasem zaczęto zwracać uwagę na to, że „statystycznie” zdrowe ciało nie istnieje, a normy muszą być ustalane zależnie od wielu czynników⁵¹. Jak zauważają Zygmunt Bauman i Tim May, w świecie ponowoczesnym pojęcie zdrowia utożsamia się z wpisaniem się w owe normy:

Jesteśmy zdrowi, gdy nie odbiegamy nadmiernie od normy. Pojęcie zdrowia zakłada pewien stabilny stan, stabilność zaś oznacza niewielkie odchylenia od normy. Ponieważ tę znamy i potrafimy ją mierzyć, więc wiemy też, jaki jest cel, o którym nieustannie powinniśmy pamiętać⁵².

49 R. Hahn, A. Kleinman, *Biomedical practice...*, op. cit., s. 309.

50 M. Lock, V.-K. Nguyen, *An anthropology of biomedicine*, John Wiley & Sons, Singapore 2010, s. 32. Autorzy zwracają także uwagę na to, że rozumienie normy jako statystyki, sprawiło, że odstępstwo od owej normy na stałe połączyło się z ideą patologii (*ibid.*, s. 45). Wynika to, zdaniem Margaret Lock oraz Vinh-Kim Nguyen, z przeszłości dziedziny, która starała się wytworzyć narzędzia pozwalające uchwycić obiektywny charakter świata materialnego (*ibid.*, s. 32).

51 *Ibid.*, s. 46.

52 Z. Bauman, T. May, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 145.

40 P. Antoszek, *Rehabilitacja dziecka z zaburzeniami z kręgu autyzmu prowadzona w standardzie Evidence Based Medicine i leczeniu niemedycznym*, [w:] B. Płonka-Syroka, A. Syroka (red.), *Miraże pseudoterapii i ich koszty zdrowotne i społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, Wrocław 2017, s. 190.

41 *Ibid.*, s. 189.

42 S. Fainzang, *The other side of medicalization: self-medicalization and self-medication*, „Culture, Medicine, and Psychiatry. An International Journal of Cross-Cultural Health Research” 2 (37) 2013, s. 6. Pacjenci wykazują inicjatywę – poddają medykacji pewne problemy lub zjawiska, podczas gdy lekarze nie dostrzegają takiej potrzeby.

43 Zdaniem fizjoterapeutki, z którą rozmawiałam, rehabilitanci z reguły ćwiczą dziecko jedną metodą. Chodzenie do różnych specjalistów nie zawsze jest najlepszym rozwiązaniem, chociażby ze względu na to, że rozwój dziecka

Główne zadanie fizjoterapii to pomoc dziecku w nabywaniu fizycznych umiejętności przy jednoczesnym pilnowaniu, by były one wykonywane prawidłowo, założyć zatem można, że osiągnięcie normy (fizycznej, rozwojowej) będzie owym celem, o którym należy pamiętać. W przypadku zespołu Downa nie wydaje się to jednak takie proste. Jak wspomniałam we wstępie, zespół może mieć bardzo różne objawy o różnej intensywności (co powoduje, że ciężko określić jednoznacznie, statystyczne wytyczne). Oznacza to także, że dzieci będą rozwijać się w swoim tempie, niektóre z nich nabędą kolejne zdolności w wieku zbliżonym do zdrowych rówieśników, część z nich nie zdobędzie ich wcale (np. umiejętności czytania i pisanie)⁵³.

Problem ten pojawia się w różnych obszarach, co można zaobserwować na wspomnianym wcześniej forum „Zakątek 21”. W jednym z wątków użytkownicy wymieniały się informacjami na temat siatek centylowych (określających wzrost i wagę odpowiednie do wieku)⁵⁴. Wiele z nich zauważało, że ich dzieci nie mieszczą się w normach przewidzianych dla zdrowych dzieci, a czasami nawet w siatkach centylowych dla dzieci z zespołem Downa⁵⁵. Również w kontekście czasu nabywania umiejętności fizycznych pojawiały się rozbieżności. W wątku dotyczącym rehabilitacji matki podawały informacje o tym, w jakim wieku

53 Trudno powiedzieć, co jest tego przyczyną, chociaż oczywiście wielość wad wrodzonych utrudnia funkcjonowanie dziecka, i może opóźniać jego rozwój.

54 <https://zakatek21.pl/forum/viewtopic.php?t=331>, 27.06.2016.

55 Siatki centylowe tworzy się dla danego miejsca i danego czasu (są one aktualizowane). Według mojej wiedzy w Polsce nie ma siatek dla dzieci z zespołem Downa. Użytkownicy forum korzystały z siatek stworzonych dla dzieci z zespołem Downa w populacji amerykańskiej Filadelfii, co może przekładać się na to, że ich dzieci nie mieściły się w podanych tam normach.

fot. Sendar Çömez



ich dzieci nauczyły się siadać i chodzić⁵⁶. Niektóre dzieci siadały w wieku dziewięciu miesięcy, inne w wieku osiemnastu miesięcy. Wiek rozpoczęcia chodzenia również był bardzo różny – niektóre dzieci stawiały swoje pierwsze kroki nawet po trzecim roku życia. Chociaż część matek była silnie zaniepokojona tym, że ich dzieci jeszcze nie siadają albo nie raczkują, inne użytkowniczki zawsze uspokajały je, że moment ten w końcu nastąpi, a najgorsze, co można robić, to porównywać swoje dziecko z innymi. Dodać tutaj należy, że wszystkie wspomniane w wątku dzieci były rehabilitowane. Zrozumiałe, że rodzicom zależy na tym, by ich dzieci rozwijały się prawidłowo, jednak kierowanie się normami przewidzianymi dla zdrowych dzieci nie zawsze jest sensowne i zdaniem użytkowniczek forum lepiej nie porównywać swojego dziecka z innymi, szczególnie zdrowymi.

Część rozmówczyń, jak pisałam powyżej, w pewnym momencie zrezygnowała z bardzo intensywnej rehabilitacji. W ich wypowiedziach dało się zauważyć, że przedłożyły komfort dziecka i rodziny nad czasochłonną fizjoterapię. Zaczęły zauważać, że dziecko jest przemęczone oraz coraz gorzej znosi rehabilitację. Ograniczały one wówczas liczbę zajęć. Myślę, że w pewnym sensie dawały one wyraz akceptacji dziecka, które poza tym, że wymaga intensywnej opieki, jak zauważyła jedna z cytowanych matek, powinno mieć normalne dzieciństwo, gdzie jest czas na zabawę i lenistwo.

Również użytkowniczki przytaczanego forum „Zakątek 21” wypowiadały się na ten temat. W wątkach dotyczących rehabilitacji pojawiały się nie tylko informacje o różnych metodach i doświadczeniach z poszczególnymi terapeutami i ośrodkami, ale również przemyślenia na temat fizjoterapii w ogóle. Wiele wypowiedzi wskazywało na to, że należy rehabilitować dzieci, ale nie za wszelką cenę. Myślę, że najlepiej obrazuje to cytaty z wypowiedzi użytkowniczki Megi32:

⁵⁶ <https://zakatek21.pl/forum/viewtopic.php?t=852&post-days=0&postorder=asc&start=0>, 27.06.2016.

Inne koleżanki spacerują od rana do wieczora z maluchami w taką piękną pogodę a ja ledwo co wyrwę się na 1,5h na spacer bo zaraz wracam do domu żeby poćwiczyć. Ogólnie cały mój dzień od rana do wieczora jest podporządkowany tym cholernym ćwiczeniom przy których moje dziecko płacze i krzyczy⁵⁷.

Po tym wpisie wiele matek zwracało uwagę na to, że ćwiczenia nie są jednak najważniejsze:

Nie przesadzaj z tymi ćwiczeniami, owszem są potrzebne ale wszystko w granicach rozsądku. Nie daj się zwariować tylko staraj się żyć normalnie. Nasze dzieci mają takie same potrzeby jak ich zdrowi rówieśnicy tzn. chcą żeby z nimi chodzić na spacer, bawić się, jeździć na rowerze itp.⁵⁸.

Dojście do wniosku, że dziecko z zespołem Downa potrzebuje zarówno rehabilitacji, jak i normalnego dzieciństwa jest ważnym etapem w niekiedy trudnym procesie jego akceptacji. Jak zauważyła jedna z użytkowniczek, większość z matek (łącznie z nią samą) przechodziło przez podobny proces od intensywnej rehabilitacji do pozwolenia sobie na zwykłe, codzienne bycie z dzieckiem, który przeszła Megi32:

Śmiem twierdzić, że wszyscy przechodziliśmy to samo co Ty w tej chwili. Jedni sobie z tym radzą szybciej, inni wolniej, jeszcze inni nie godzą się z tym w ogóle. (...) Ciesz się swoim maleństwem, idźcie na spacer. Spędzaj z nią czas, uśmiechaj się do niej, przytulaj⁵⁹.

⁵⁷ <https://zakatek21.pl/forum/viewtopic.php?t=280&post-days=0&postorder=asc&start=45>, 27.06.2016, pisownia oryginalna – przyp. A. Ch.-R.

⁵⁸ *Ibid.*, pisownia oryginalna – przyp. A. Ch.-R.

⁵⁹ <https://zakatek21.pl/forum/viewtopic.php?t=280&post-days=0&postorder=asc&start=60>, 27.06.2016, pisownia oryginalna – przyp. A. Ch.-R.

Podsumowanie

Fizjoterapia niemowląt i dzieci z zespołem Downa jest dla nich szczególnie ważna. Mimo że dzieci te najprawdopodobniej przekroczą kolejne „kamienie milowe” na ścieżce swojego rozwoju fizycznego, fizjoterapia może im w tym pomóc. Rehabilitacja usprawnia motorykę całego ciała, także tę małą, odpowiedzialną za zdolności manualne, koryguje postawę i zapobiega pojawieniu się późniejszych trudności wynikających z nieprawidłowo wykonywanych ruchów. Terapia spełnia więc bardzo ważną rolę na każdym etapie życia osoby z zespołem Downa. Także rodzice uznają fizjoterapię jako jedno z najważniejszych działań, jakie mogą pomóc ich dzieciom w zdobyciu kolejnych umiejętności i poprawić ich sprawność fizyczną. Można przy tym zauważyć, że część rodziców, która zrezygnowała z bardzo intensywnej rehabilitacji, nie oczekuje od dziecka,

że nabędą one owych zdolności w „znormalizowanych” przedziałach czasowych. Celem nie będzie w tych przypadkach „dogonienie” zdrowych dzieci, ale poprawa funkcjonowania ich potomka.

Największa praca rehabilitacyjna przypada na bardzo specyficzny okres w życiu zarówno dziecka, jak i jego rodziców. Jest to bowiem początek tworzenia się więzi między nimi, a także poszukiwania swojego miejsca w tej, z reguły niespodziewanej sytuacji. Przywołując narracje rodziców, głównie matek, na temat ich doświadczeń związanych z fizjoterapią, starałam się pokazać, nie tylko jakie relacje budowane są z dzieckiem, ale także względem systemu biomedycznego. Opowieści rodziców pokazały, że rehabilitacja to nie tylko ćwiczenia, ale również tworzenie poczucia sprawczości, autonomii wobec systemu, negocjacje z pojęciem normy i droga do akceptacji własnego dziecka.

Physical rehabilitation of children with Down syndrome – parents' experience.

This article aims at discussing experiences of parents whose child was diagnosed with Down syndrome. It is based on a two-year fieldwork research in large cities in Poland that included in-depth interviews with families and discourse analysis of Internet sources. Down syndrome is one of the most common genetic disorders, caused by the presence of a third copy of chromosome 21. Due to genetic nature of the disorder, there is no known cure for DS. Low muscle tone and mental impairment are one of the most common symptoms. In this article I examine the role of the physiotherapy in lives of DS children parents. Their children may never be fully functioning intellectually, but in most cases their physical development, however delayed, will be successful. I argue that the mother dedication in finding new methods of improving their children physical abilities may be seen as a way of regaining agency and acceptance.

Keywords:

Down syndrome, medical anthropology, physiotherapy, biomedical system, agency, parenthood



фот. Сердар Чөмөз

Hubert Gąsienica-Mracielnik

Urodzony w 1996 roku. Student etnologii i antropologii kulturowej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Badawczo interesuje się przede wszystkim zagadnieniami związanymi z capoeirą, współczesnym etosem wojownika, czy wizerunkiem bohatera we współczesnej popkulturze.

Stosunek hodowców do zimnokrwistych koni rzeźnych na przykładzie gminy Tykocin.

Komunikat z badań

Interpretując zjawisko zawiązywania się relacji między człowiekiem a koniem, warto zwrócić uwagę na status przydawany temu zwierzęciu oraz sposób w jaki zmieniał się on w ostatnich dekadach. Konie spełniały niegdyś niezwykle ważną funkcję jako siła pociągowa czy środek transportu. W warunkach gospodarki rolnej, niejednokrotnie odgrywały kluczową rolę w utrzymaniu rodzin swych właścicieli. Rewolucja technologiczna zmarginalizowała ich znaczenie w tym względzie. Konie zostały zastąpione przez mechaniczne środki transportu czy uprawy roli. Nie zniknęły jednak całkowicie z wiejskiego krajobrazu. Pomimo zmniejszenia ich roli gospodarczej, przetrwały w wyobrażeniu wsi oraz mentalności jej mieszkańców. Pragnąc zweryfikować domniemaną zmianę wizerunku, podjąłem się badań, w trakcie których wyklarowały się inne, interesujące mnie tematy.

W moich rodzinnych stronach – pochodzę z Podhala – koń wciąż jest obecny. Stanowi nieodzowny element każdego ważnego wydarzenia, takiego jak: wesele czy pochód o charakterze narodowym. Ponadto, stanowi atrybut statusu każdego, zamożnego podhalańskiego gospodarstwa. Słynne, choć budzące ambiwalentne odczucie, są również zakopiańskie dorożki: na Krupówkach oraz te kursujące w pobliże Morskiego Oka. Stanowi obecnemu towarzyszowi bogata historia związana z hodowlą koni, między innymi przez Wołochów, a później górali. Dzięki temu konie stanowią element tradycji tego regionu, a także wiążą się z wyobrażeniami zarówno turystów jak również mieszkańców Podhala na temat górali i góralszczyzny.

Za istotne uważam wskazanie, w niniejszym tekście, własnego pochodzenia, z którego czerpię wartości oraz gotowe wzorce postrzegania rzeczywistości. Uważam, że przez wzgląd na moje korzenie, mogę wytłumaczyć zdziwienie, a wręcz wewnętrzne oburzenie, którego doświadczyłem po zetknięciu się z hodowlą koni przeznaczonych do celów konsumpcyjnych. W toku badań zmianie uległa zasadnicza tematyka, której poświęcałem

uwagę. Punkt ciężkości przenieśliem z analizy przemian statusu przydawanego koniom, na rzecz badania miejsca koni w ludzkiej mentalności jako towaru spożywczego. Tematem tej publikacji są więc wyobrażenia i ich wpływ na traktowanie koni¹. Rozważania dotyczące tego zwierzęcia nie dotyczą konia *explicite*, ale będą poświęcone jego wizerunkowi i zakorzenieniu go w mentalności hodowców.

Opis badań

Badania dotyczące koni zostały przeprowadzone przeze mnie, według autorskiego kwestionariusza, na terenie gminy Tykocin oraz w jej okolicach. Stanowiły one część praktyk badawczych zorganizowanych od 3. do 13. lipca 2017 roku pod kierunkiem magister Małgorzaty Roeske. Badania, dotyczące relacji człowiek – zwierzę w społeczności lokalnej Podlasia, opierały się na obserwacjach nieuczestniczących, czyli przeprowadzanych z „zewnątrz”, bez głębszej ingerencji w życie grupy oraz na ustrukturyzowanych wywiadach etnograficznych. Studenci mogli je przeprowadzać według kwestionariuszy przygotowanych przez opiekuna tych badań, bądź stworzyć własne, nawiązujące do przedstawionego tematu. Dzięki temu stworzyłem własny kwestionariusz, w którym mogłem skupić się na interesującym mnie zjawisku. Łącznie przeprowadziłem rozmowy z dziesięcioma hodowcami koni, spośród których: troje zajmowało się hodowlą koni rzeźnych, troje utrzymywało stado dla własnej przyjemności, zaś dwoje hodowało konie specjalizujące się w wyścigach (z czego jeden właściciel był ukierunkowany na wyścigi w przypominających rydwany sulkach²), dla pozostałych konie stanowiły integralny element agroturystyki.

¹ O wizerunku konia w polskiej sztuce i kulturze pisała: A. Melbechowska-Luty, *Figura konia w kulturze polskiej. Zapiski z prywatnej hipologii*, „Konteksty” 4 2009, s. 151-158.

² Jest to dwukołowy przeznaczony do wyścigów wózek, ciągnięty przez konie typu klusak. Wyścigi te odbywają się w tempie klusa (pokonanie w galopie ponad 90 metrów grozi dyskwalifikacją) skąd zapewne wzięła się ich nazwa.

Moi rozmówcy reprezentowali rozmaite grupy społeczne, o różnym statusie materialnym. Wśród nich można wyróżnić osoby pochodzące ze wsi oraz takie, które podjęły decyzję o przeniesieniu się z miasta na wieś. Reprezentantami ostatniej z wymienionych grup byli: kobieta i mężczyzna, którzy podjęli decyzję o zamieszkaniu na wsi ze względu na hodowlę koni. Rozmawiałem również z okolicznym weterynarzem oraz studentką z Warszawy – instruktorką jazdy konnej, przyjeżdżającą do Tykocina w celu prowadzenia zajęć z jeździectwa. Pozostałe osoby to mieszkańcy wsi, zajmujący się przede wszystkim swoimi gospodarstwami rolnymi. Spośród nich, tylko dla jednego mężczyzny hodowla koni stanowiła główne źródło dochodu. Dwóch mężczyzn, określających się mianem „hodowców z zamiłowania”, zajmowało się chowem koni sokólskich, które objęte były programem ochrony zasobów genetycznych, co gwarantowało dofinansowanie w wysokości 1500 złotych rocznie za każdą zarejestrowaną klacz (wątek ten rozwinę w dalszej części tekstu). Dla pozostałej dwójki hodowla koni rzeźnych stanowiła poboczną działalność obok dominującego w tym regionie przemysłu mleczarskiego.

Hodowla koni na tle gospodarki rolnej regionu

Gmina miejsko-wiejska Tykocin, licząca sześć i pół tysiąca mieszkańców, jest położona na terenach Kotliny Biebrzańskiej, będącej częścią rozległej Niziny Podlaskiej. Obszar ten rozciągający się od Białegostoku – na wschodzie, po Łomżę – na zachodzie, przecina meandrujące koryto Narwi, zaś od północy i południa zamykają go kolejno dwa rozległe parki narodowe – Biebrzański i Narwiański. Takie ukształtowanie terenu, zmuszające do kompromisu między rolniczym a przyrodniczym charakterem okolicy oraz surowy klimat i słabe jakościowo gleby wpłynęły na typ gospodarki rolnej opartej głównie na hodowli krów i produkcji mleka. W krajobrazie gminy oraz ościennych jednostek samorządowych dominują obszary stanowiące tereny „popege-

erowskie”. Zważywszy na takie ukierunkowanie gospodarki rolnej regionu hodowla koni stanowi działalność drugo- lub trzeciorzędą. Dane statystyczne dotyczące omawianego regionu, opracowane przez Bank Danych Lokalnych, podają, że w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku na terenie gminy na 1131 gospodarstw znaczna większość, to jest 764, zajmowało się hodowlą pogłowia rogatego, która sięgała 10200 sztuk. Zaledwie 168 stanowiły gospodarstwa zajmujące się hodowlą koni liczących w sumie 330 osobników. Biorąc pod uwagę tendencję spadkową, dziś liczba ta jest znacznie mniejsza i prawdopodobnie obejmuje nie więcej niż 200 sztuk. 312 gospodarstw nie zajmowało się hodowlą żadnych zwierząt gospodarskich. Poza hodowlą krów, głównym źródłem utrzymania na omawianych terenach była uprawa ziemniaków oraz mieszanek zbożowych³.

Województwo podlaskie zajmuje trzecie miejsce w kategorii ilości koni przeznaczanych na rzeź w Polsce, zaraz za województwami mazowieckim i podkarpackim, z ilością 1505 ton uzyskanego mięsa w skali roku (dane z roku 2016). Stanowi to około 12% uzyskanego mięsa końskiego w kraju. Według statystyk Polskiego Związku Hodowców Koni, w roku 2016 ilość wszystkich koni w Polsce wynosiła ponad 273 tysiące, z których ponad połowę stanowią konie zimnokrwiste⁴ – niegdyś służące jako główna siła pociągowa, a obecnie hodowane przede wszystkim na mięso. Niemal wszystkie przeznaczone na rzeź konie trafiają do Włoch, skupujących około 90% przeznaczonego na eksport końskiego pogłowia⁵.

³ Bank Danych Lokalnych, <http://bdl.stat.gov.pl/BDL/dane/teryt/tablica>, 23.11.2017.

⁴ Strona Polskiego Związku Hodowców Koni zawierająca informację o liczebności koni na przestrzeni poszczególnych lat: <http://pzhk.pl/hodowla/poglowie-koni-polsce/>, 23.11.2017.

⁵ Strona Głównego Urzędu Statystycznego z informacjami dotyczącymi stanu zwierząt gospodarskich w 2016 roku: <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rolnictwo-lesnictwo/produkcja-zwierzeca-zwierzeta-gospodarskie/zwierzeta-gospodarskie-w-2016-roku,6,17.html>, 23.11.2017.

Potoczne konceptualizacje konia we współczesnym środowisku wiejskim

Chcąc znaleźć odpowiedź na pytanie: jakie motywacje stoją za utrzymywaniem hodowli koni na terenach o odmiennym profilu gospodarki i produkcji rolnej, warto uważnie przyjrzeć się modelom chowu i nastawieniu właścicieli do samych zwierząt. Pierwszym, zauważalnym wyróżnikiem jest dychotomiczny sposób konceptualizacji koni. Z jednej strony podkreśla się ich wyjątkowość jako zwierząt najszlachetniejszych, z drugiej kwestionuje wśród tych stworzeń istnienie jakiegokolwiek hierarchii *szlachetności*. Podejście pierwsze jest dominujące.

Szlachetność. Skupmy się jednak na przeważającym stanowisku, wedle którego koń jest zwierzęciem szlachetnym. *Szlachetność* stanowi w tym rozumieniu synonim inteligencji i oba te terminy używane były przez moich rozmówców zamiennie. To inteligencja właśnie ma wyrażać wspomnianą *szlachetność*: rozmówcy zapytani o przyczyny upatrywania znamion szlachetności w koniu tłumaczyli, że jest on zwierzęciem szlachetniejszym, bo jest inteligentniejszy od, na przykład, psa czy kota (znajdującego się bardzo często po przeciwnej stronie tego dychotomicznego podziału na zwierzęta mądre i głupie). Powoływali się również, między innymi, na jeden z mitów o rzekomym niewykorzystanym potencjale mózgu tych zwierząt:

A jeśli chodzi co do inteligencji, to jak człowiek wykorzystuje przeciętnie... ile, pięć procent mózgu? Siedem to jest już wybitny geniusz... To koń potrafi do czterech procent, swojego mózgu. Wykorzystać. Więc jest bardzo inteligentnym zwierzęciem (01/07, hodowla o charakterze agroturystycznym⁶).

⁶ Określenie charakteru hodowli w danym gospodarstwie nastręcza pewnych trudności. Początkowo chciałem rozróżnić hodowlę o charakterze „agroturystycznym”, przez którą rozumiem hodowlę eksploatującą konie na potrzeby osób trzecich (turystów), od hodowli o charakterze hobbystycz-

W innej wypowiedzi rozmówca, zapytany o szlachetność tych zwierząt, wskazał na zbliżoną do ludzkiej sferę komunikacji, która umożliwia międzygatunkowe porozumiewanie się:

Znaczy dla mnie konie są na pewno bardziej zrozumiałe. Łatwiej mi zrozumieć ich psychikę, to czym się kierują, czyli że na przykład muszą uciekać przed czymś, mniej zrozumiałe są psy i inne zwierzęta (03/07, hodowla o charakterze agroturystycznym⁷).

Ta bliskość komunikacyjna wydaje się być również oznaką inteligencji – i tak jest rozpoznawana przez hodowców, którzy opisując intelekt koni, wskazywali przede wszystkim na to, że zwierzęta zachowują spokój oraz wypełniają polecenia. Mogą to robić dzięki zbliżonej sferze komunikacji umożliwiającej koniom rozumienie poleceń. Zatem inteligentny koń to taki, który jest nie tylko spokojny, ale i posłuszny, gdyż posłuszeństwo wymaga inteligencji niezbędnej do zrozumienia komunikatu nadanego przez (również inteligentnego) człowieka.

Takie założenie można tłumaczyć na cztery sposoby. Po pierwsze kryje się za nim proste przeciwstawienie tego co pozytywnie wartościowane przez człowieka – czyli pożądanej i oczekiwanej

nym, przez którą rozumiem hodowlę eksploatującą konie na użytek jedynie właścicieli. W istocie jednak w żadnym z odwiedzonych przeze mnie gospodarstw, owe modele hodowli nie występowały w odosobnieniu. Najwyraźniej więc, agroturystyczny model ściśle jest powiązany tym hobbystycznym, a „pasja” również musi na siebie zarabiać, jak mam zamiar to przedstawić w późniejszych akapitach. Niewykluczone również, iż zjawisko to działać może w drugą stronę, a obcowanie z żywym zwierzęciem, nad którym opieka wymaga czasu, może wykształcić pewną więź (o czym również napiszę w późniejszych akapitach). Dla ułatwienia, ten typ hodowli, łączący zaspokajanie wewnętrznych, arbitralnych potrzeb z zaspokajaniem potrzeb finansowych, nazywam dalej po prostu „agroturystycznym”.

⁷ Właściciel tego gospodarstwa posiadał konie różnych ras typu gorącokrwistego. Prowadził on w swoim agroturystycznym gospodarstwie szkołę jeździectwa, taki też był tam typ hodowli.



fot. Serdar Çömez

współpracy ze strony zwierzęcia, pomimo jego narowistości i dzikości, której nie sposób okiełznać. Drugie wytłumaczenie stanowi ciąg logiczny, oparty na interpretacji przyczynowo-skutkowej następujących faktów: jeśli koń jest spokojny, to znaczy że został tego nauczony, a skoro dało się go tego nauczyć, to że mamy do czynienia ze zwierzęciem inteligentnym. Jak zauważył jeden z rozmówców: „Bo jak ty chcesz żeby on był spokojny, musisz z nim pracować. Musisz go brać za nogę, za jedną, za drugą, tam podrapać, tam poklepać żeby on się nie bał” (05/07 hodowla o charakterze agrotury-

stycznym⁸). Trzecie ujęcie opiera się na swoistej tautologii. Jest ono zarazem motywowane względami utylitarnymi. Zgodnie z nim mamy do czynienia z koniem inteligentnym wtedy, gdy nie jest głupi. Uparty koń lub taki, który nie chce być posłuszny właścicielowi, uznawany jest za pozbawionego wskazanych przymiotów i jako taki sytuowany jest wśród innych zwierząt gospodarskich o przeznaczeniu czysto użytkowym. Po czwarte zachodzi proces daleko posuniętej antropomorfizacji, która

⁸ Właściciel tego gospodarstwa posiadał jedynie konie sokólskie.

ujawniała się w wielokrotnie powtarzanym przez różnych rozmówców sformułowaniu: „Koń jest jak człowiek. Każdy jest inny”. Wiąże się z tym charakterologiczna ambiwalencja przypisywana zwierzętom. Jednakże zdaniem rozmówców rasa bądź maść konia również determinuje jego mentalność:

Kary koń wiesz jak wygląda? Czarny. Czarny koń to jest nazwa kary. To mówi [weterynarz – przyjaciel rozmówcy] nie ma takiego pośredniego, albo jest

super spokojny, albo arcyzły. W karych. Bo to reszta są w takich, takich łagodnych. A w karych musi być albo bardzo łagodny, albo urwis (05/07, hodowla o charakterze agroturystycznym).

Na przykład te konie zimnokrwiste, zimnokrwiste z nazwy to są bardziej łagodne, a te araby to ten, to trzeba więcej pracy wymaga i więcej ruchu musi mieć (02/07, hodowla o charakterze rzeźnym⁹).

Przydatność. Choć mowa o szlachetności, to nie sposób ukryć stojącego za tą conceptualizacją pragmatyzmu rolników – koń jest przecież hodowany z określonego powodu, rzadko się zdarza by decydowało o tym jedynie *zamiłowanie*. Jeśli jest trzymany w gospodarstwie, to dlatego że ma w nim pełnić określoną funkcję, choćby jako koń pociągowy, czy jako pretekst do pobierania dopłat za uczestnictwo w Programie Ochrony Zasobów Genetycznych Zwierząt Gospodarskich¹⁰.

Program ten powstał dzięki uchwalonej w 1992 roku Konwencji o różnorodności biologicznej¹¹. Jego trzy zasadnicze cele to: „ochrona różnorodności biologicznej, zrównoważone użytkowanie

⁹ Mimo iż głównym dochodem rodziny było sprzedawanie koni na mięso, wystawiali je również na wystawy, rozmówca wspominał również, iż swoją córkę podczas ślubu wiozł do kościoła zaprzęgniętym w konie wozie. Charakter hodowli nie był więc czysto przemysłowy, lecz taki dominował i poprzedzał inne. Był więc powodem, dla którego inne przejawy hodowli mogły zaistnieć. Zaznaczę również, iż ten rozmówca był właścicielem jedyne odwiedzonego przeze mnie gospodarstwa, w którym hodowla koni rzeźnych była podstawą zarobków. Konie hodowane w tym gospodarstwie to wyłącznie konie sokólskie.

¹⁰ Strona Programu Ochrony Zasobów Genetycznych Zwierząt Gospodarskich zawierająca informację o koniach typu sokólskiego: <http://www.bioroznorodnosc.izoo.krakow.pl/konie/rasy/kon-sokolski>, 23.11.2017.

¹¹ Oficjalna strona Konwencji o Różnorodności Biologicznej (CBD): <https://www.cbd.int/convention/default.shtml>, 23.11.2017.

jej elementów oraz uczciwy i sprawiedliwy podział korzyści wynikających z wykorzystywania zasobów genetycznych¹². Polska podpisała tę konwencję w czerwcu 1992 roku, a wprowadziła w życie w roku 1996. Program ma za zadanie promować tradycyjne rasy i odmiany zwierząt gospodarskich, dostosowane do specyfiki lokalnych warunków środowiskowych, z których się wywodzą. W roku 1999 w Polsce programem zostały objęte pierwsze dwie rasy koni: konik polski oraz huculski, a od roku 2008 również charakterystyczny dla okolic Białego stoku koń zimnokrwisty typu sokólskiego. Dodatkowo włączone zostają konie po 30 miesiącu życia. Gwarantuje to hodowcom tychże koni dofinansowanie w wysokości 1500 złotych rocznie do każdej zarejestrowanej klaczy. Od momentu wprowadzenia do Programu Ochrony Zasobów Genetycznych koni sokólskich ich liczba powiększyła się czterokrotnie z początkowych 320 klaczy. Konie tej rasy, dostosowane do specyficznego klimatu oraz gleby mniej żyznej niż w innych regionach Polski, charakteryzują się mocną, silną lecz bardziej suchą (szczupłą) budową, niż inne konie zimnokrwiste. Dzięki temu znakomicie nadają się zarówno pod siodło, jak i do zaprzęgu. Z innymi końmi zimnokrwistymi łączy je spokojny, łagodny temperament.

W takim przypadku hodowla zimnokrwistych koni sokólskich, które są końmi rzeźnymi, stanowi również dodatkowe źródło dochodu, ponieważ i one – co wydawać się może paradoksalne – są obejmowane wskazanym programem. Dzięki temu stanowią podwójne źródło dochodu dla swoich właścicieli. W ramach systemu organizującego myślenie potoczne rozmówców, rozumienie tego jaki jest koń i jakie winno być jego przeznaczenie mieści się na skali między tym co szlachetne (którą to cechą odznaczają się istoty wyjątkowe), a traktowaniem zwierząt jako towaru czy dobra stanowiącego środek pracy bądź pomnażania kapitału. Szczególnie uderzająca jest łatwość przechodzenia między tymi dwiema kategoriami.

¹² Strona zawierająca treść konwencji: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>, 06.01.2018

Przyjacielskość. Konie, jako zaawansowane ewolucyjnie stadne ssaki, odznaczają się rozwiniętą empatią. Oswojone osobniki towarzyszą człowiekowi od przeszło czterech tysięcy lat. Fakt ten, a w szczególności dająca się zauważyć komunikacyjna bliskość, nie pozostaje bez wpływu na relacje ludzi z tymi zwierzętami. Są one antropomorfizowane, o czym świadczy wielokrotnie powtarzana fraza „koń jest jak człowiek”. Umożliwia to ludziom przywiązywanie się do nich lub też to właśnie przywiązanie powoduje antropomorfizację: „Jak ja się przywiązuję do konia, to i koń do mnie” (05/07, hodowla o charakterze agroturystycznym). Rozmówca zapytany: „A koń darzy Cię jakimś uczuciem?” – odpowiedział – „Koń się przywiązuje. Człowiek się przywiązuje do konia i koń do człowieka” (10/07, hodowla o charakterze rzeźnym). Co więcej, zdaniem wszystkich moich rozmówców, koń posiada zdolność rozpoznawania i odróżniania poszczególnych osób, co okazuje różnym wobec nich zachowaniem, w zależności od tego z kim ma do czynienia.

To ja mam klacz na przykład jedną taką złośliwą, nie? Tą co od razu udowadnia, kogo ona nie zna, to ona od razu startuje z zębami i z tym, a do mnie nigdy. Albo kiedyś mnie nie poznała. Wchodziłem na pastewnik, nie poznała mnie, i ona biegła... Ale biegła normalnie! Z zębami już. Ale jak się odezwałem: „Kundzia, co Tobie?” To ona się zatrzymała i jest sparaliżowana (10/07, hodowla o charakterze rzeźnym¹³).

Stadność. Jedną z najważniejszych cech stanowiących o „wyobrażeniowym” statusie konia jest uznawanie go za zwierzę stadne. Stadność i płochliwość były najczęściej występującymi cechami opisywanymi konia oraz motywacji którymi się kieruje.

¹³ Zarówno rozmówca 03/07, jak i 04/07 prezentowali hodowlę o charakterze rzeźnym, nie był to jednak ani dominujący, ani nawet podstawowy środek dochodów ich gospodarstw. Stanowiło to dla nich zarobek poboczny (zarówno ze sprzedaży, jak i dotacji z racji hodowli koni wyłącznie sokólskich, w przypadku obu tych gospodarstw).

Jest bardzo zwierzęciem stadnym, to przede wszystkim, płochliwym, jest zwierzęciem stadnym i jest tak że ogólnie jest jeden który dominuje w stadzie, i dlatego pozwalają sobie na... kierować nimi, bo zezwalają na jakieś kierownictwo wyższe nad sobą, tak? I dlatego my możemy kierować tymi końmi. (...) No i trzeba być świadomym tych cech konia, że on się płoszy też, bo to też zagwarantowało przeżycie do czasów, nie wiem dzisiejszych, że one się płoszyły i jak tylko było coś nie tak to one już uciekały i dzięki temu przeżyły tak naprawdę. No więc... coś jeszcze można powiedzieć? No że są płochliwe, stadne, i tyle. (03/07, hodowla o charakterze agroturystycznym)

Zdaniem informatorów, większość zachowań koni da się wytłumaczyć kombinacją dwóch cech – stadności i płochliwości. Aspekt stadności jest wykorzystywany przez ludzi w procesie *układania*, który polega na imitowaniu hierarchii stada, tak by hodowca był uznawany przez zwierzę za stronę dominującą.

I tutaj trzeba bardzo dużo pracować z takimi osobnikami. Czyli po prostu od samego urodzenia trzeba je zamiłować na siłę. Chwytać, przytulać, drapać, głaskać, starać się nawiązać jakiś kontakt (04/07, hodowla o charakterze rzeźnym).

Natomiast to są zwierzęta stadne, więc ja na pewno mam jakąś tam hierarchię u nich. Natomiast no nie jestem najniżej, bo bym była skopana, ewentualnie ten, po prostu każde zwierzę ma tam swoje miejsce (08/07, hodowla o charakterze agroturystycznym).

Co znaczące, wśród hodowanych koni niemal wszystkie były klaczami z potomstwem. Najwyraźniej to właśnie klacze są płcią uznawaną za cen-

niejszą, a to za sprawą rozplodu i żrebień, które pozwala na szybkie rozbudowywanie stada. Jednoroczne żrebaki sprzedaje się na mięso.

Indywidualność charakteru. W potocznym przekonaniu rozmówców, popartym codziennym obcowaniem ze zwierzętami, konie mają swój charakter, odznaczają się też pewnymi nawykami oraz zindywidualizowanymi wzorcami zachowań. Na tym polu są szczególnie mocno antropomorfizowane. Indywidualność zaznacza się choćby w skłonności do gryzienia. Jeden z rozmówców opisywał jego różne formy, od gryzienia płotów, po bardziej zaawansowane akty „wandalizmu” polegające na wyrwaniu żłobów ze ścian:

Na przykład, obok w boksie znajduje się Franka, która miała taki ulubiony nawyk, że wyrwała koryta. Ze ściany. Przykręcone zlewy, i można było przykręcać czymkolwiek, ona po prostu, taka znalazła sposób na drapanie się, nie tylko drapanie, ale zabawę, że trzeba było wszystkie wymontować (04/07, hodowla o charakterze rzeźnym).

Podsumowując, koń jawi się w potocznym myśleniu przede wszystkim jako zwierzę będące wyznacznikiem społecznego statusu. Wymiar ekonomiczny jego posiadania ma pod tym względem charakter wtórny, niezależnie czy mowa o źródłach finansowania z Programu Ochrony Zasobów Genetycznych, czy agroturystycznego charakteru gospodarstwa. Koń i jego *praca* jest gwarantem tego statusu. Jednocześnie zwierzę nie jest jedynie formą kapitału czy rodzajem inwestycji. Hodowla nie polega wszak na mechanicznym programowaniu, a raczej na dostosowywaniu technik do indywidualnego charakteru konia, co wymusza międzygatunkowe kompromisy:

Tutaj też trzeba wziąć pod uwagę odmiennność każdego osobnika. Są takie, które postrzegają człowieka od momentu urodzenia jako coś nowego, coś cieka-

wego, ale coś pozytywnego. Coś innego niż ja, ale coś co mnie zacieka, tak? [...] Natomiast są inne konie, które postrzegają jako coś innego ale negatywnie. Coś innego niż ja, coś innego niż moja matka, po prostu jako coś innego (04/07, hodowla o charakterze rzeźnym).

Swoista więź tworzy się poprzez relację pomiędzy hodowcą, a hodowanym zwierzęciem¹⁴. Koń staje się stałym elementem codziennego krajobrazu, a niejednokrotnie wręcz członkiem rodziny. Ze względu na historyczną ciągłość relacji człowiek – koń, utrzymywanej przez wcześniejsze pokolenia, zawiązanie przyjaźni ze zwierzęciem jest postrzegane jako możliwe. Co więcej, taki rodzaj więzi stanowi wzór prawidłowego profilu hodowli. Ta relacja bowiem, tak jak samo posiadanie konia, niezależnie od jego przeznaczenia, jest również elementem kulturowego dziedzictwa. Ludzki pragmatyzm na równi z wielopokoleniową tradycją to powody popularności koni typu sokólskiego w okolicach Tykocina. Program Ochrony Zasobów Genetycznych dla właścicieli stad gwarantuje dochód, przydaje też wizerunkowi konia tego typu znamię nierozzerwalności z tamtejszą tradycją, wcielając go w historyczny obraz tego obszaru. Statystyki wskazują, że koń sokólski zaczął na tych obszarach przeważać nad innymi rasami koni po wprowadzeniu rzeczzonego programu.

Motywy prowadzenia hodowli koni rzeźnych

Hodowcy zapytani o motywy, dla których hodują konie, wskazują najczęściej tradycję rodzinną, powołując się przy tym na to, że „ojciec miał konie, więc sami również będą je hodować”. Warto jednak zwrócić uwagę, że o ile praktyka ta jest kontynuowana, to zmianie uległ sposób hodowli. Konie przestały być bowiem przydatne w ramach

¹⁴ O zawiązywaniu się relacji między ludźmi a zwierzętami: É. Baratay, *Zwierzęta w okopach. Zapomniane historie*, tłum. B. Brzezicka, Wydawnictwo w Podwórku, Gdańsk 2017, s. 125-141.

prac gospodarskich (podczas orki albo jako siła pociągowa), a stały się przedmiotem handlu jako materiał spożywczy. Zaświadcza o tym, niebezpiecznie, jeden z rozmówców:

„One, ja się wychowałem przy koniach i dalej je hoduję, wiesz. Tyle może, że zmieniłem... kiedyś były konie bezrasowe, a teraz zmieniłem na sokólskie typowo – A dlaczego zmieniłeś na sokólskie? – O jezu, no bo jest dopłata do nich! Z puli genetycznej. (...) Bo jeszcze dużo ludzi (w latach 80.) mieli pracować końmi, jeszcze coś tego wiesz. A teraz już, o, nawet wczoraj gadałem z lekarzem weterynarii niedawno jeszcze było coś takiego że koń dorosły kosztował dziesięć złotych za kilogram. A koń młody jedenaście. A teraz jak koń młody kosztuje trzynaście a stary tam ten, to wszystkim też się opłaca sprzedać stare (...)” (10/07, hodowla o charakterze rzeźnym).

Stanowią więc element nie tyle tradycji, ale raczej swoście pojmowanej więzi z przodkami, która służy za wytłumaczenie skrywanego za tą narracją pragmatycznego nastawienia do zwierząt. Co ważniejsze, chęć uhonorowania przodków pozwala budować międzypokoleniową relację, w której ojciec przekazuje swoje umiejętności i wiedzę synowi. Podobny obowiązek winny spełnić kolejne pokolenia. Tak konstruowana narracja pozwala legitymizować prowadzenie hodowli, bez względu na zmiany jej charakteru. W przypadku tych opowieści daje się także zauważyć inna prawidłowość. Mianowicie, historie osnute wokół poszczególnych koni stanowią niemal zawsze historię ich właścicieli. Autoreferencyjność opowieści, biorących za pretekst zwierzęta, wykorzystuje następujący schemat fabularny: właściciel opowiada z jakimi trudnościami zmagał się i jakie przeszkody spowodowane przez konia napotkał, by płynnie przejść do opisu tego jakie znalazł rozwiązanie lub jak poradził sobie z przeciwnościami losu. Rzadko

zdarza się, by snuta historia nie dotyczyła krzywdy jakiej zaznał lub mógł zaznać właściciel. Sytuuje się zatem w pozycji poszkodowanego i ofiary, w najlepszym razie kogoś zagrożonego. Położenie to i konieczność zmagania się z trudnościami zdają się – jak sugeruje ten tok narracyjny – tłumaczyć fakt hodowli i jej profil.

Dla pełnego zrozumienia bieżącej sytuacji bardzo ważnym jest prześledzenie historycznej zmienności opisywanego zjawiska. W przypadku hodowli koni – sądziłem, że są one niezbędnym elementem każdego gospodarstwa. Sytuacja ta zaczęła się stopniowo zmieniać wraz z modernizacją rolnictwa przypadającą na okres PRL. Proces mechanizacji wydatnie ograniczył znaczenie koni jako zwierząt gospodarskich czyniąc je zbędnymi, co też wpłynęło na przyznawany im status. Przemiany zachodzące na polskiej wsi w ostatnich dekadach jeszcze bardziej przyspieszyły ten proces.

W związku ze zmianą kontekstu społecznego i ekonomicznego, a także praktyk rolniczych czy wreszcie wraz z rozwojem agrotechniki, obecność konia na wsi musiała ulec przewartościowaniu. Zwierzę to powszechnie było wiązane z pracą, szczególnie zaś z pracą fizyczną. Znaczenie w obrębie wskazanej kategorii uległo jednak przesunięciu w stronę bardziej abstrakcyjnego rozumienia, które przenosi akcent z wysiłku na wytwarzanie dóbr bądź kapitału. Jeden z rozmówców wspomniał: „Trenuję je codziennie, jeździmy na wyścigi, konie zarabiają w ten sposób pieniądze na siebie i na moje utrzymanie” (06/07, hodowla o charakterze sportowym¹⁵).

Z przekonania o tym, że koń winien „zarobić na swoje utrzymanie” wynika dzisiejsza forma hodowania go dla mięsa. Rozwijanie deklarowanego przez rozmówców *zamiłowania* hodowli będącej rezultatem

¹⁵ Właściciel tego gospodarstwa posiadał jedynie konie gorącokrwiste, rasy klusak francuski. Rozmówca hodował konie z myślą o wyścigach w sulkach, co stanowiło główny dochód gospodarstwa, jednocześnie było pasją hodowcy. Podczas rozmowy, czuć było ogromne emocjonalne przywiązanie do tego typu hodowli, wyścigów oraz samych koni.

rodzinnej tradycji, zdaje się przesłaniać ekonomiczne podstawy utrzymania rozmówców, a to właśnie one przesądzają o profilu hodowli mięsnej.

Jak wspomniałem, w okolicach Tykocina obecnie w stadach najpowszechniejsze są klacze. Wcześniej gospodarze starali się posiadać możliwie dużo ogierów, a właściwie wałachów – te bowiem były spokojniejsze i bardziej posłuszne – potrzebnych do pracy na roli. Ze względu na wspomniane cechy postrzegane były jako inteligentne, a co za tym idzie – szlachetne. Zmiana sposobu wykorzystania koni pociągnęła za sobą inne traktowanie tych zwierząt. Ogiery lub wałachy są przeznaczone na ubój, za to klacze są ważniejsze, ponieważ to przy ich udziale zwiększa się liczebnie stado. Przyglądając się stadom hodowanym przez rozmówców trudno dostrzec starsze ogiery. Wyjaśnienie tej prawidłowości przynosi następująca wypowiedź:

Widzisz kolego, teraz [w skupie konina] kosztuje trzynaście, czternaście złotych kilogram. To taki roczny żreback wychodzi sześć tysięcy. To za co weźmiesz za byka [pogłowie rogate] sześć tysięcy, rocznego? Jak on wartu trzy? (05/07, hodowla o charakterze rzeźnym).

Inny rozmówca dodał:

Ale... no konie, ludzie niektórzy co je chowają, no to chowają dla dopłaty, bo dają tam dopłaty trochę. Tam chowają te duże konie na mięso, żeby Włochy dobrze płaci. Lepiej konia chować niż byka [pogłowie rogate] chować bo na mięso, żrebacka co się ożrebiło na wiosnę, całe lato się przechowało i tego kiziaka się sprzedawało, miał teraz czterysta pięćdziesiąt kilo, a byka trzeba chować dwa lata. A tu za koninę za roczniaka się to samo brało. No to też był biznes. Dla pieniędzy chowają (09/07, hodowla o charakterze agroturystycznym).

Domyślam się więc, że nawet jeśli hodowcy trzymają dojrzałe konie – jak to ujmują – z *zamiłowania*, to zgoła innymi względami kierują się względem źrebiąt, które stanowią dla nich źródło przychodu. Opisywany typ hodowli jest stosunkowo nowy, niemniej osoby zajmujące się nim odwołują się do tradycji rodzinnych w których to „ojciec miał konie”, a oni tylko odziedziczyli to zainteresowanie unowocześniając sposób i cel hodowli. Tym sposobem hodowla odpowiada potrzebom rynku spożywczego – głównie zagranicznego, a konie podlegają utowarowieniu. Sprzyja temu rekatoryzacja tych zwierząt, czyli stopniowe odchodzenie od uznawania ich szlachetności i zastępowania jej kategoriami przydatności oraz wartości ekonomicznej, jaką reprezentuje *towar*. Na utrwalanie się tego zjawiska znaczący wpływ ma popyt rynku włoskiego na koninę.

Kiedyś to koń to był wiesz... Jakiś tam część rodziny, bo orał pole i ten. Ja się wychowałem to ojciec mój miał dwa konie. Nimi pracował non stop. Non stop one orały pole i ten. Do powiązanki takie maszyny. A mój ojciec lubił robić końmi i robił. Potem tam kupił jakiś traktor. Jedyny temat w którym dogadywaliśmy się zawsze, to były konie. Konie zawsze ja lubiłem i on lubił i tak już jestem (10/07, hodowla o charakterze rzeźnym).

A jaki jest główny powód dla których macie konie? - Główny no to od wieków człowiek się do tych koni przyzwyczajał i teraz wszedł program ochrony puli genetycznej, i mamy szesnaście klaczy w programie, i mamy półtora tysiąca dopłaty rocznie (02/07, hodowla o charakterze agroturystycznym).

Program ochrony puli genetycznej stanowi motor napędowy do hodowli koni na mięso. Ze zrozumiałych względów zarejestrowane klacze nie podlegają ubojowi – dzięki nim można po-

bierać dopłaty w wysokości 1500 złotych rocznie od każdej klaczy oraz powiększać stado. Inny los czeka źrebięta, które są głównym przedmiotem sprzedaży. Taki stan rzeczy, choć ekonomicznie atrakcyjny, budzi wątpliwości i wewnętrzne rozterki części rozmówców:

(...) ostatnie lata były konie hodowane na mięso, na szczęście to przestaje być opłacalne, ja nie uważam by koń zasłużył sobie na to by hodować go na mięso. Nie jest w polskiej naturze jedzenie koniny, więc nie powinniśmy tego robić. Hodować koni na mię-

so. Jest zbyt szlachetnym zwierzęciem, byśmy to robili. Też karmić Włochów czy inne nacje które żywią się tym mięsem... Nie przystoi. Ze względu na szacunek dla tego zwierzęcia. Nie powinniśmy tego robić (06/07, hodowla o charakterze sportowym).

fot. Serdar Çömez



Sposoby racjonalizowania uboju koni

Zabicie konia jako zwierzęcia, z którym można nawiązać emocjonalną więź zazwyczaj budzi opory. Choć się do tego nie przyznają, to dotyczy to także hodowców specjalizujących się w prowadzeniu hodowli koni rzeźnych. By uniknąć wyrzutów sumienia zazwyczaj starają się oni nie poruszać tego tematu by nie doprowadzać do konieczności konfrontacji z niewygodnymi dla nich faktami. Takie osoby nabierają śmiałości w poruszaniu wskazanej tematyki dopiero po upewnieniu się, że nie będą oceniane; po utwierdzeniu się w przekonaniu, iż nie mają do czynienia z przeciwnikiem tego procederu. Jeden z rozmówców wprost powiedział, że porozmawia ze mną tylko jeśli nie jestem „trawożercą”. Po czym, gdy usiedliśmy do rozmowy, postawił przede mną tackę z chlebem, kielbasą i musztardą, co zdawało się mi być z jednej strony aktem gościnności, z drugiej oczywistym testem. Zanim poruszyłem jednak temat badań, w trakcie swobodnej konwersacji przyznałem, że mój ojciec jest myśliwym, czym zaskarbiłem sobie przychylność mojego gospodarza. Dopiero po tej informacji zgodził się również na nagranie naszej rozmowy. Wskazuje to na wypracowanie przez nich rozmaitych taktyk usprawiedliwiania¹⁶ tego – najwyraźniej – haniebnego czynu, który musi wydawać się im naruszeniem przyjętego porządku. Gdyby było inaczej wspomniane mechanizmy zakrywania byłyby zbędne. Natężenie powstałych wyrzutów sumienia, a co za tym idzie, również taktyk usprawiedliwiania bierze się po części z wiedzy hodowców na temat tego jak konie były traktowane w poprzednich dekadach.

Chcąc zmniejszyć swój dyskomfort, hodowcy koni często sięgają po argumentację przyrodniczą – wskazują na naturę człowieka jako drapieżnika i zajmowane przez niego miejsce na szczycie drabi-

ny pokarmowej oraz ewolucyjnej. Znaczenie konia zostaje zdevaluowane, a on sam jest umieszczany wśród zwierząt stanowiących źródło pokarmu: „Gdybyśmy postrzegali to wszystko w taki sposób bardziej delikatny, to po prostu kto by istniał na tym świecie, tak?” (04/07, hodowla o charakterze rzeźnym). Taki sposób konceptualizacji jest zakorzeniony w myśleniu potocznym¹⁷, które w zależności od doraźnej potrzeby sięga po argumenty płynące z codziennego doświadczenia albo wybrane elementy teorii naukowych wyniesione z toku edukacji powszechnej (bez przyjmowania pełnego kontekstu wiedzy i zasad krytyki stosowanych w nauce). Tak budowany „zdroworozsądkowy” obraz świata jest niespójny oraz pozbawiony konsekwencji. Wybiórcze stosowanie teorii naukowych usprawiedliwia brak empatii w momencie sprzedaży czy uboju koni, bądź choćby w rozmowie o nich, mimo że na co dzień można zauważyć stosunek bardziej empatyczny.

Innym sposobem negowania własnej odpowiedzialności czy udziału w wątpliwym moralnie zjawisku jest obarczanie winą konsumentów. Zgodnie z takim tokiem rozumowania o losie koni przesądza *apetyt* konsumentów, który generuje popyt na koninę, a zatem konieczność zabijania tych zwierząt. Jeden z respondentów połączył oba wskazane argumenty, usprawiedliwiając się następująco:

Bo zrozum mnie. Gdyby ci ludzie tych koni nie jedli, to nie byłoby już rasy ani sokólskiej, ani sztumskiej, polskiej, takiej rasy by już nie było. (...) Bo skoro polski koń jest lubiany z mięsa, to powinien koń zimnokrwisty iść w tą stronę, że to powinien być koń mięsny. To nic że komuś byłoby może przykro czy jakoś, ale koni byłoby więcej i hodowców więcej i koń by dalej się rozwijał. Żadna rasa nie stoi w miejscu, zawsze idzie w jakąś stronę. Tak samo jak człowiek kiedyś był

¹⁷ O przyjmowaniu narracji na temat zwierząt: D. Czaja, *Zwierzęta w klatce języków*, „Konteksty” 4 2009, s. 2-9.

¹⁶ O sposobach usprawiedliwiania i unikania konsekwencji zabijania zwierząt pisali: R. Ciarka, *O sposobach zabijania zwierząt*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 3-4 1994, s. 139-148; F. Wróblewski, *Językowy obraz zabijania zwierząt na przykładzie karpia*, „Kultura Współczesna” 1 2011, s. 125-136.

małpoludem, tak poszedł do człowieka, tak samo i koń by się zmieniał. Był taki, idzie w tą stronę. Takie jest moje zdanie (10/07, hodowla o charakterze rzeźnym).

Na tle tematu dotyczącego rynku włoskiego, ujawnia się jeszcze inny sposób racjonalizowania uboju koni rzeźnych. *Właściciele* wspominając, iż to *zamiłowanie* skłania ich do hodowli koni, uwiadcniają przywiązanie emocjonalne do zwierząt. To jednak jest „równoważone” argumentem sankcji, jaką mają prawo stosować wobec hodowanych zwierząt jeśli te są odporne wobec woli właścicieli. Jak przyznają, koń nie ma prawa mieć *narowów*, nie powinien też sprawiać kłopotów czy dewastować mienia. Brak ułożenia albo niewłaściwe zachowanie zdają się skazywać go na ubój, który jest traktowany jako rodzaj kary za zaistniałe przewinienie.

Ja mogę je brać za nogę przednią, tylną, a ona nie ma prawa mnie kopnąć. Bo gdyby kopała to jest taki facet co skupuje konie na rzeź. Już w gospodarstwie ona u mnie nie istnieje. Bo zamiłowanie można mieć zamiłowaniem, ale trzeba ich się wystrzegać, bezpieczeństwo no. Spokojne ja odhoduje, no. A takie które są, takie która by mnie kopała to niech sobie jedzie do Włoch. Tam już nie kopnie nikogo (05/07, hodowla o charakterze agroturystycznym).

Żeby był agresywny, to on by już u nas nie był. No bo to szkoda dzieci, szkoda tam... Pojechałby na mięso (09/07, hodowla o charakterze agroturystycznym).

Kolejny sposób racjonalizowania uboju koni stanowią strategie językowego przesłaniania ich losu za pomocą eufemizmów albo omowni. Nie mówi się zatem bezpośrednio o brutalności czy o tym, że koń będzie zaszlachtowany. Rozmówcy posługują się chętniej swoistą terminologią, wyrażającą się często w zwrotach: „koń jedzie

na mięso” albo „jedzie do Włoch”. Co istotne, wszystkie wymienione metody argumentowania wzajemnie łączą się i uzupełniają. Należy podkreślić, że na poziomie semantycznym koniowi nie dzieje się krzywda. Zwierzę zmienia tylko lokalizację, a sprzedający je właściciel nie jest niczemu winien. Działając zgodnie z prawem, wyzbywa się swojego majątku. Dopiero we Włoszech następuje *morderstwo* i to Włosi ponoszą za nie odpowiedzialność. Przeniesienie punktu ciężkości w warstwie znaczeniowej tego rodzaju wypowiedzi pozwala na ukrywanie współuczestnictwa polskich hodowców w tak zorganizowanej sieci produkcji i dystrybucji koniny W końcu to nie polski hodowca zabija konie, tylko pożerający je Włosi.

Zakończenie

Analiza przywołanych materiałów miała na celu uwydatnić dychotomię wizerunku koni. Jako element tradycyjnej wizji wsi, implikowanej przez wspomnienia dotyczące traktowania koni w przeszłości, zwierzę to jest uznawane za szlachetne, odznaczające się zbliżoną do ludzkiej sferą komunikacji. Jest też antropomorfizowane poprzez rozpoznawanie indywidualnego charakteru poszczególnych osobników. Fraza „koń jest jak człowiek, każdy jest inny”, padła w każdej przeprowadzonej rozmowie. Najwyraźniej indywidualność charakteru jest czymś co wyróżnia człowieka oraz niektóre inne gatunki (na przykład konie lub psy). Czynnikiem utrwalającym wspomniany wcześniej obraz świata jest w pewnej mierze Program Ochrony Zasobów Genetycznych. To za jego przyczyną koniom typu sokólskiego nadawane jest dodatkowe miano szlachetności. Ta cecha, poza inteligencją, wyrażana jest w tym przypadku w nieco innym wymiarze. Zostaje bezpośrednio powiązana z kwestiami ekonomicznymi. Na wartość koni składają się nie tylko opłacalności hodowli, ale też warunki, które zwierzęta muszą spełniać aby zostały zakwalifikowane do wspomnianego programu. Wymogi obejmują zarówno odpowiednie wyszkolenie, jak też posiadanie przez poszczególne osobniki zesp-

lu ściśle określonych cech fizycznych odpowiadających temu typowi. Dzięki temu konie zyskują pewną elitarność, szczególnie w kontekście organizacji wystaw i konkursów, podczas których wygrywa zwierzę najbardziej zbliżone do ideału konia typu sokólskiego. Zyskany w ten sposób prestiż, a także fakt organizowania tego rodzaju imprez, przekłada się na utrzymywanie i zwiększanie statusu społecznego właściciela oraz samego zwycięskiego konia.

Jednocześnie zaobserwować można uprzedmiotowienie konia jako produktu spożywczego. Te dwa wizerunki są sobie przeciwne, a właściciele koni bardzo często w swoim myśleniu o prowadzonych przez siebie hodowlach, zawierają oba. Antropomorfizacja spotyka się z uprzedmiotowieniem. Skutkuje to różnymi metodami mającymi na celu wprowadzenie „sposobów dystansowania się” od zwierząt. W istocie konflikt dwóch perspektyw jest niwelowany dzięki takim metodom jak opisane przez Jamesa Serpella¹⁸: odgradzanie się, ukrywanie, tworzenie fałszywego wizerunku czy przeniesienie winy. Właściciele hodowli wypracowali w sobie zdolność przełączania myślenia z jednej perspektywy na drugą. W zależności od okoliczności stosują je zamiennie. Takie sytuowanie się wobec zwierząt nie jest dla hodowców kłopotliwe; co więcej, możliwe jest jednoczesne przyjęcie obu perspektyw. Tę pozorną kontradycję obalił jeden z moich pierwszych rozmówców, któ-

ry był niezwykle dumny z faktu, że jego konie zajmują pierwsze miejsca na wystawach, co nie przeszkadzało mu chwalić się prowadzeniem największej hodowli koni rzeźnych w okolicy.

Program, w ramach którego popularyzowane są konie typu sokólskiego, być może (co paradoksalne) wpłynął na ich uprzedmiotowienie. Przyczynił się do tworzenia wizerunku konia sokólskiego jako naturalnego elementu krajobrazu okolic Białegostoku. Niemniej wpłynął nie tylko na sposób traktowania tychże koni, ale przez system dopłat nadał również hodowli koni pewien typ autentycznej wartości. Idea tradycyjnego, natywnego konia została zamazana przez ideę konia, którego hodowla jest opłacalna. W ten sposób program dewaluje wyobrażenie o koniu wspomnianej rasy, mimo iż liczba przedstawicieli tego typu zwiększa się. Właśnie nadanie masowego, zbiurokratyzowanego charakteru programowi restytucji konia typu sokólskiego najprawdopodobniej przyczyniło się do jego uprzedmiotowienia.

Ludzie zhegemonizowali zwierzęcy świat, czego konie są najlepszym przykładem. Hodowane są z różnych pobudek; poczynając od zamiłowania po czynniki *stricte* pragmatyczne. Jednak nawet największy miłośnik koni dominuje je, decydując w ich imieniu o tym iż będą przez niego hodowane. Jedynym, pierwotnym, dziko żyjącym gatunkiem konia jest obecnie koń Przewalskiego występujący na mongolskich stepach. *Wolność* ta nie jest jednak pełna, a stanowi rezultat interwencji człowieka.

¹⁸ J. Serpell, *W towarzystwie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 206 – 232;

Attitude of horse breeders towards coldblood horses destined for slaughter on the basis of the municipality of Tykocin. Research statement.

This article is a result of research carried out in the municipality of Tykocin during a research internship. It touches upon the subject of the relation of horse breeders towards these animals. In his analysis, the author proceeds from evoking a common conceptualization of the horse to examining the rationalization of breeding it as an animal for slaughter. The author points out discontinuities and contradictions in the interlocutors' narrations. Horses are noble, useful, friendly, gregarious and have diverse characters; however, as further argumentation shows, behind these anthropomorphic features there are strong, anthropocentric assumptions which lead to how the economic dimension of breeding affects the secondary rationalization of the postulated relationship between humans and animals. The author analyses a narrative model of talking about horses. Examining the statements of his interlocutors from a narrative perspective, the author comes to a conclusion that they recognise the inappropriateness of breeding horses for slaughter. The narrative schemes that enable its rationalisation are: transferring blame onto consumers and butchers, referring to unrelated elements of scientific theories, especially to the theory of Evolution, and evoking the “family tradition” while ignoring historical changeability. The whole article contains a historical context, and is also located within the contemporary political context. It shows ways of adapting to the policy of protecting cultural heritage, while showing its paradoxical consequences: mechanization of horse breeding and objectification of the Sokólski horse.

Keywords:

Horses for slaughter, Sokólski Horse, Rationalization of horse slaughter, human-animal relationship



for Sendar Çömez

Rafał Rukat

Doktorant w IEiAK UW, zainteresowany współczesną religijnością i performatywnymi reprezentacjami przeszłości, prowadzi badania nt. tradycjonalizmu katolickiego oraz festiwalu rekonstrukcji historycznej. Z perspektywy antropologicznej przyglądał się także działaniu bibliotek publicznych i doświadczeniom ich użytkowników.

DLACZEGO GÓRALKI CZYTAJĄ GREYA?

Wprowadzenie

Jedną z barier ograniczających antropologiczne badanie odbioru literatury jest indywidualny i intymny charakter aktu czytania. Etnograf nie ma możliwości współuczestniczenia w nim i współdoświadczenia go razem z rozmówcą. Z konieczności opiera się więc na doświadczeniach opisywanych przez czytelnika *post factum*. Uczestnicząc w rozmowach na temat przeczytanych książek, badacz zbiera materiał do „analizy dyskursu skoncentrowanego na tekstach, które same w sobie są zapisami dyskursu” (tłum. aut.)¹. Z tego punktu widzenia, szczególnie interesujące wydają się komentarze dotyczące dzieł powstałych w odległych geograficznie i kulturowo miejscach, zanurzonych w odmiennych sposobach mówienia i odwołujących się do inaczej skonstruowanej wiedzy potocznej. Brak bezpośredniej przekładalności intencji autora na charakter odczytania tekstu jest w takich przypadkach bardzo wyrazisty, a samo odczytanie nie pozostawia wątpliwości względem swojego aktywnego i twórczego charakteru. Jak twierdzi Janice Radway, jedna z pionierek antropologii czytelnictwa, znaczenie tekstu „jest wynikiem złożonej, rozwijającej się w czasie interakcji pomiędzy stałą strukturą werbalną i społecznie usytuowanym czytelnikiem. Ów czytelnik tworzy sens struktury werbalnej w oparciu o wyuczone wcześniej kody estetyczne i kulturowe” (tłum. aut.)². Choć tę charakterystykę można przypisać każdemu aktowi lektury, wydaje się ona szczególnie aktualna w sytuacji, w której czytelnika dzieli od czytanej treści pewien kulturowy dystans.

Zaznaczenie takiego oddalenia pomiędzy powieścią E. L. James *Pięćdziesiąt twarzy Greya*³, a użytkowniczkami jednej z podhalańskich bibliotek – które są głównymi bohaterkami niniejszego artykułu – może

budzić wątpliwości. Produkty zachodniej popkultury i związane z nimi sposoby mówienia nie są oczywiście dla góralskich czytelniczek niczym nieznanym. Z tego powodu muszę już na początku wyjaśnić zawartą w dalszej części mojego tekstu sugestię, iż książka James jest dla moich rozmówczyń czymś, w pewnej mierze, obcym kulturowo. Chcę w ten sposób podkreślić różnicę pomiędzy dyskursem o seksualności obecnym w powieści, a tym w komentarzach moich rozmówczyń. Temu drugiemu bliżej do produktów lokalnego folkloru (m. in. góralskich dowcipów, przedstawień teatralnych, tekstów i teledysków do folklorystycznie stylizowanych utworów pop) niż do *Pięćdziesięciu twarzy Greya*. Nie twierdzę więc, że Góralki **nie znają** narracji o seksualności podobnych do tej, którą konstruuje James (choć temat BDSM⁴ w tego rodzaju literaturze jest czymś zasadniczo nowym), ale że same **posługują się** narracjami bardzo od niej odmiennymi.

W przeprowadzonej tu analizie nie poprzestaję wyłącznie na poziomie językowym. Podobnie jak amerykańskie badaczki odbioru literatury (Radway, Elizabeth Long⁵) zakładam, iż czytanie nie jest tylko indywidualną i bierną recepcją określonych treści. Przeciwnie, jest ono raczej działaniem – i to takim, którego zrozumienie wymaga wzięcia pod uwagę jego społecznego wymiaru. Akt czytania ani nie jest niezależny od międzyludzkich relacji i propozycji tożsamościowych, w które jest uwikłany czytelnik, ani nie pozostaje bez wpływu na nie. Próbując odpowiedzieć na pytanie, co **właściwie** robią moje rozmówczynie, angażując się w czytanie i komentowanie książek, pokazuję m.in. w jaki sposób staje się ono budulcem ich nieformalnej wspólnoty oraz narzędziem eksperymentowania z funkcjonującymi w ich otoczeniu stereotypami.

¹ J. Boyarin, *Voices around the Text: The Ethnography of Reading at Mesivta Tifereth Jerusalem*, „Cultural Anthropology” 4 (4) 1989, s. 407.

² J. Radway, *Women Read the Romance: the Interaction of Text and Context*, „Feminist Studies” 9 (1) 1983, s. 53.

³ E. L. James, *Pięćdziesiąt twarzy Greya*, tłum. Monika Wiśniewska, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2012.

⁴ Skrót pochodzący od angielskich słów „bondage&discipline” („związanie i dyscyplina”), „domination&submission” („dominacja i uległość”) oraz „sadism&masochism” („sadyzm i masochizm”), odnoszących się do sadomasochistycznych praktyk seksualnych, w których jeden z partnerów dobrowolnie w pełni podporządkowuje się drugiemu.

⁵ E. Long, *Book clubs. Women and Uses of Reading in Everyday Life*, The University of Chicago Press, Chicago-Londyn 2003.

Rozmowa interpretowana w niniejszym artykule miała miejsce w lutym 2016 roku w jednej z podhalańskich bibliotek⁶, podczas prowadzonych przeze mnie badań terenowych nt. kulturotwórczej roli bibliotek. Miejsce, a zarazem instytucja, która tę rozmowę umożliwiła nie pozostaje bez znaczenia dla jej przebiegu i konsekwencji. Dlatego kolejnym poziomem mojej analizy jest poziom instytucjonalny. Obserwacje dotyczące przestrzeni książnicy, ekspozycji bibliotecznej, jej oferty animacyjnej oraz działalności, w którą się angażuje, pozwalają mi sformułować jej szkicową charakterystykę, jako przestrzeni sprzyjającej społeczno-kulturowym innowacjom, a także jako miejsca tworzonego w dużej mierze przez kobiety i dla kobiet.

Tłumaczenie z anglosaskiego na góralski

Rozmowa, będąca punktem wyjścia dla niniejszego wywodu, odbyła się tuż po prowadzonym przeze mnie wywiadzie z jedną z bibliotekarek. Opowiadała mi ona o stereotypach związanych z czytelnictwem funkcjonujących w ich środowisku. Rozmówczyni sama się z nich wylamuje, bowiem nie przepada za romansami, których czytanie zwykle przypisuje się kobietom, uwiela natomiast kryminały, łamiąc wizerunek tego gatunku jako rzekomo „męskiego” i odrobinę niepokojąc własnego męża.

Nie wiem, mąż się śmieje, że za dużo tych kryminałów czytam (śmiech). Więc czy coś planuję. Ja mówię, że nie (śmiech). [wyw. 1]

Kiedy jednak chciała zachęcić do czytania swojej koleżanki, postanowiła zaproponować im coś bardziej „dla kobiet”. Jedną z nich zainteresowała

⁶ Ze względów etycznych postanowiłem celowo nie precyzować lokalizacji omawianej tu biblioteki. Mimo iż sam nie dostrzegam w niniejszej pracy treści, które mogłyby postawić kogokolwiek w złym świetle, trudno przewidzieć, jak mogą zostać zinterpretowane. Informacja, w której konkretnie książnicy odbyła się wspomniana tu rozmowa nie ma większego znaczenia dla treści pracy. Ze względu na kontekst kultury góralskiej, istotny pozostaje fakt, iż odbyła się na Podhalu.

książkami na temat problemów kobiet w krajach muzułmańskich. Drugiej zaś podsunęła *Pięćdziesiąt twarzy Greya* James.

Na tę ostatnią przyjaciółkę czekaliśmy, prowadząc rozmowę, ponieważ obiecała przyjechać po książkę, którą bibliotekarka dla niej odłożyła. Miała być to książka innego autora, ale o „podobnej tematyce”.

Spotkanie, do którego doszło w wyniku wizyty owej koleżanki w bibliotece, było dla mnie bardzo cenne. Pierwszy raz, podczas tych badań, świadkiem rozmowy dotyczącej książek, która odbywała się nie tylko pomiędzy mną a interlokutorką, ale także pomiędzy obydwoma rozmówczyniami. Odpowiedzi na moje pytania były przeplatane wzajemną wymianą uwag pomiędzy kobietami.

Charakterystyczną cechą tej rozmowy była jej humorystyczna atmosfera. Większości wypowiedzi towarzyszył śmiech – od dyskretnych, acz znaczących uśmiechów, zdawkowego chichotu, po zupełnie otwarte i nieskrępowane wybuchy śmiechu. Już w czasie samego wręczania koleżance oczekiwanej pozycji pojawiło się pewne napięcie:

Koleżanka: I mówisz, że to... (patrzy znacząco).

Bibliotekarka: No (śmiech).

Koleżanka: Aha... Że będzie można to przeczytać?

Bibliotekarka: Mozes sobie wziąć już terror i cytać... Tam będzie coś tela trochę podobno, wiesz?

Koleżanka: Tak? Mówisz?(uśmiech)

Bibliotekarka: Tam jakichś jest tych... Nie tyle... Jakby to powiedzieć... Akcji (śmiech).

Koleżanka: Tak? He, he. Dobra. Ha, ha! [wyw. 2]

Śmiech wydawał się czasami efektem zderzenia dwóch uczuć związanych z lekturą: zawstydyzenia i fascynacji.

Tutaj mamy koleżankę, to jak zaczęła pracować w bibliotece, to dziewczyny zaczynają więcej czytać (śmiech). Ale zaczynają po prostu od takich sprośnych rzeczy, ze... Ze to wciągo!(śmiech) [wyw. 2]

Humorystyczna aura towarzysząca tej konkretnej lekturze nie oznacza bynajmniej, że czytelniczka nie widzi w niej nic poważnego. Przeciwnie, dostrzega bardzo istotne dla siebie korzyści:

Koleżanka: To znaczy, zachwalała książki, i faktycznie, wciągająca ta książka, potem jakoś tak wieczorami, zamiast siedzieć i kurzyć, bo teraz przestaję palić, no to siedzę i czytam (śmiech).

Bibliotekarka: No widzi pan, nawet do tego służą książki.

Koleżanka: Nie, ja ostatnio czytałam do za dwadzieścia pierwsza, co mi się rzadko zdarza.

Bibliotekarka: O Matko!

RR: Do za dwadzieścia pierwsza?

Koleżanka: No, w nocy.

RR: To musi być naprawdę wciągająca książka.

Koleżanka: (rubasznie) Żeby pan wiedział (wybuch śmiechu). [wyw. 2]

Owego humorystycznego nastroju nie brakowało również, gdy odnosiła przeczytaną historię do osobiście przeżywanych realiów:

RR: Ja może... (śmiech)

Bibliotekarka: Chce pan wypożyczyć?

RR: No jeżeli taka wciągająca...

Koleżanka: Wciągająca. Jako dla kobiet, no, tako, że tam są, że (śmiech)... To my tam możemy ino pomarzyć (śmiech). Jako kobiety (śmiech).

(...)

RR: No a tu właśnie rozmawialiśmy z panią, że mężczyźni mało czytają.

Koleżanka: A no... Faceci tutaj u nas? No to mało.

RR: Ale to może właśnie jakby mężczyźni poczytali to by...

Koleżanka: Mieli jakiś... Tak.

RR: By wiedzieli.

Koleżanka: Tak, o potrzebach kobiet i, i wtedy myślę, że ten. Chyba że po tym cały Greyu to by spanikowali. Bo na pewno by nie dali rady (śmiech).

RR: (śmiech).

Koleżanka: Naprawdę, żeby ino 10 procent z tego oni zrobili (śmiech).

RR: Nie no, jakby mieli w kompleksy wpadać, to może lepiej nie (śmiech).

Koleżanka: No ale co, nie tako prowadzi? Ja jak patrzę na mojego, to na pewno (śmiech).

Bibliotekarka: Nie, książka, to jest taka odskocznia, można powiedzieć. [wyw. 2]

Początkowo nie widziałem w przytoczonej wyżej rozmowie niczego szczególnego. Teoretycznie mogłaby się odbyć w dowolnym miejscu w Polsce. Jednak po dłuższym pobycie w terenie, wielu nieformalnych spotkaniach i rozmowach z mieszkańcami miejscowości, w której znajduje się biblioteka, zrozumiałem, że ma ona swój lokalny, specyficznie góralski kontekst. Sposób

w jaki moja rozmówczyni opowiada o *Pięćdziesięciu twarzach Greya* bardzo przypomina coś, z czym spotykałem się w terenie dosłownie codziennie, w rozmowie zarówno z młodszymi, jak i starszymi mieszkańcami, zarówno bardziej, jak i mniej wykształconymi. Mowa o specyficznym góralskim humorze i szczególnej obecności w nim treści erotycznych. Oczywiście żarty o tej tematyce opowiedziane są w każdym regionie i trudno udowodnić, że Górale są do nich skłonni bardziej niż np. Mazowszanie czy Kaszubi. Zdaje się jednak, że stereotyp, a zwłaszcza autostereotyp Górali, jako ludzi krewkich, śmiałych i blisko związanych z naturą, pozwala im na większą swobodę i bezpośredniość w tej sferze. Ponadto, w dowcipach opowiadanych mi o Góralach przez Górali, seksualność odgrywa specyficzną rolę. Jest przede wszystkim prześmiewana i do tego właśnie służy oraz do zawstydzania innych ludzi, a zwłaszcza deprecjacji możliwości seksualnych mężczyzny. Bardzo często bohaterka dowcipu okazuje się jeszcze bardziej rubaszna i żądna seksualnej przygody niż mężczyzna, np. w tym opowiedzianym mi przez jednego z rozmówców dialogu między dziewczyną a wołającymi ją zza Dunajca chłopcami:

- Maryś, pódź ku nom!
- Nie pódę, bo mi co zrobicie!
- Nic ci nie zrobimy!
- To po co pódę? [wyw. 3]

Figura silnej, śmiałej i sprawczej Góralki pojawia się też w wielu piosenkach pop emitowanych przez popularne na Podhalu Radio Alex, jak np. w tej w wykonaniu kapeli Górole:

- Hej Góralu, nie miej żalu
- Uprzedzałam przecież Cię
- Że ja lubię dobrze zjeść
- Weź i nasyć mnie

- Hej Góralu, nie mniej żalu
- Idź na całłość, weź się w garść
- Ile można w końcu spać
- Daj co możesz dać

Innym przykładem jest teledysk do utworu *Takiego Janicka* zespołu Teraz My. Dziewczyna w góralskim stroju śpiewa o tym, że jeszcze nie wie, komu odda swoje serce. Refren opisuje cechy idealnego amanta:

- Takiego Janicka serdusko by kciało,
- Coby Se zatończył, zaśpiywał wesoło

Bohaterka, ku własnemu rozczarowaniu, spotyka na swej drodze niezbyt satysfakcjonujących ją adoratorów. Pierwszym z nich jest malarz, który próbuje namalować jej portret. Efekt jest mizerny, więc dziewczyna szuka dalej. Natrafia na inteligenta w koszuli i okularach, który próbuje zainteresować ją książką. Góralka jednak teatralnie pokazuje swoje znużenie. Następnie biznesmen w przyciemnianych okularach próbuje zrobić na niej wrażenie, wachlując się plikiem banknotów. Ona jednak okazuje mu pogardę. Co jakiś czas pojawiają się ujęcia mężczyzny w góralskim stroju z ciupagą, który rąbie drewno lub biega po górach w poszukiwaniu kochanki. Na koniec wyskakuje on z krzaków na malarza, przewraca na ziemię jego stelaż z obrazem, a potem, uderzeniem w twarz, samego artystę. Potem odbiera książkę inteligentowi i bije go nią po głowie, również powalając na ziemię. Podbiega wreszcie do biznesmena, zabiera mu pieniądze, uderza głową w jego głowę, a kiedy ten upada na trawę, wysypuje na niego odebrane wcześniej banknoty. Ofiary zwijają się z bólu, tymczasem Góral podchodzi do Góralki z ciupagą na ramieniu, mruga do niej okiem, raptownym chwytem za pośladki zarzuca ją sobie na ramię i odchodzi.

Wyrazy podobnego ideału męskości miałem okazję obserwować w zorganizowanym w budynku gminnym (m. in. przez bibliotekę) spektaklu pt. *Piekielnica*, w wykonaniu Zespołu im. Bartusia Obrochty. Jest to opowieść o złej macosze Orsuli, która swoim silnym i złośliwym charakterem podporządkowuje sobie męża, ojca, pasierbicę oraz zakochanego w niej parobka. Plotkując i knując intrygi kobieta wyrządza wiele zła również innym ludziom. Fabuła zmierza jednak ku temu, że wszyscy w końcu stawiają jej opór, mąż spuszcza jej łanie, bohaterka pokornieje, a pasierbica i parobek otrzymują błogosławieństwo na ślub, a przedtem na zorganizowanie potańcówki, na którą wcześniej macocha nie chciała się zgodzić.

Jeden z pobocznych wątków tej sztuki dotyczy córki wójta, która ma wątpliwości wobec adorującego ją Jaśka. Zastanawia się, czy nie jest tak *miękki* jak główny bohater. Jego dusza wydaje się jej *nie chłopsko*, ma bowiem wrażenie, że gdyby chciała, mogłaby go sobie owinąć wokół palca — podobnie jak Orsula swojego męża. Ku przestrodze śpiewa ukochanemu przyspiewkę:

- Hej, świeci Se miesiące,
- Hej, koło niego chmura,
- Hej, ciężko tyz na sercu,
- Hej, jak kochanek ciura!

Chłopak obiecuje poprawę i już wkrótce ma okazję się wykazać, bo na scenę wkracza tytułowa bohaterka i obraża jego dziewczynę, streszczając jakieś plotki na jej temat krążące po wsi. Jasek naskakuje na gaździnę, aby „stuliła pysk” i nie ważyła się „niewinne dziewce miesać z błotem”. Piekielnica tłumaczy się, że to nie ona rozpowszechnia owe pomówienia. Pod groźbami chłopaka zdradza nazwisko plotkarki, ten zaś zrywa się, by wymierzyć winnej sprawiedliwość. Opuszcza scenę, wykrzykując: „To przekłeta plotkara! Jo tom carownicę naucę miłości bliźniego! Lepiej łód proboszcza!”.

W jednej z końcowych scen Jasek wyprowadza skruszoną plotkarkę na scenę, gdzie zgromadzeni są inni bohaterowie przedstawienia i zapewnia ukochaną, że sprawa została załatwiona i nie musi się już obawiać obmowy. Ta rzuca mu się na szyję wykrzykując: „tyś jest chop jak som Janosik!”.

Zdaje się, że pochwała męskiej siły, dominacji nad kobietą i zdolności do przemocy, zawarta we wspomnianych wyżej utworach, w pewnym sensie przypomina treści przedstawione w *Pięćdziesięciu twarzach Greya*. Powieść ta opowiada o spotkaniu studentki literaturoznawstwa Anastazji Steel z Christianem Greyem – przystojnym i bogatym biznesmenem, którego największą pasją okazuje się uprawianie sadomasochistycznego seksu z godzącymi się na to kobietami. Bohater posiada w swoim domu specjalny pokój, w którym praktykuje owe stosunki przy użyciu różnorakich narzędzi tortur. Grey proponuje Anastazji kontrakt, w którym ma się ona dobrowolnie zgodzić na pełnienie w owym pokoju roli niewolnicy i zaspokajanie wszystkie jego, czyli *pana*, potrzeby. Książka przepelniona jest opisami zachowań seksualnych, zaliczanych do spektrum BDSM pomiędzy dwójką bohaterów:

Bardzo powoli opuszcza mi spodnie. Ależ to poniżające. Poniżające, przerażające i podniecające. Serce mam w gardle. Ledwie jestem w stanie oddychać. Chole-
ra, czy to będzie bolało?

Kładzie rękę na moich nagich pośladkach. Głaszcze je, przesuwając po nich dłoń. Aż nagle jego dłoń znika... i uderza mnie – mocno. Aua! W reakcji na ból otwieram szeroko oczy i próbuję wstać, ale jego druga dłoń wędruje między moje łopatki, udaremniając uwolnienie. Znowu mnie głaszcze tam, gdzie uderzył. Zmienił mu się oddech – jest głośniejszy, bardziej urywany. Uderza mnie znowu i znowu, raz za razem. Ależ to, kurwa, boli. Nie wy-

daję z siebie żadnego dźwięku, krzywiąc się z bólu. Próbuję uciec przed ciosami – w moim ciele szaleje adrenalina.

– Nie ruszaj się – warczy. – Inaczej wlepię ci jeszcze więcej klapsów.

Głaszcze mnie teraz, a za chwilę znowu klaps. I tak to idzie: pieszczota, mocne uderzenie. Muszę się koncentrować, aby znieść ból. Myśli zamierają, gdy tak próbuję złagodzić to wyczerpujące doświadczenie. Christian nie uderza dwa razy w to samo miejsce – co potęguje jeszcze ból (...) Znowu mnie uderza, a potem delikatnie głaszcze. Połączenie mocnego klapsa i czulej pieszczoty jest otepiające⁷. (366-367)

Obecność takich elementów jak dominacja i przemoc w *Pięćdziesięciu twarzach Greya* może podhalańskim czytelnikom ułatwić posługiwanie się rodzimą narracją o seksualności podczas komentowania, w pewnym sensie kulturowo obcej, fabuły. Język angielskiej powieści erotycznej w bardzo poważny sposób traktujący emocje bohaterów, jest jednak zupełnie różny od języka góralskich dowcipów, opowieści czy przyśpiewek, w których treści erotyczne występują głównie po to, by wywołać śmiech lub zawstydzenie. Wystarczy odrobinę przyrzeć się temu pierwszemu, żeby zauważyć, że moja rozmowa z bibliotekarką i jej koleżanką przebiegała raczej w atmosferze bliższej drugiemu:

Oplatam go nogami w pasie, przytrzymując blisko siebie w jedyny możliwy sposób. Jego szare oczy płoną. Zaczyna się poruszać, naprawdę poruszać. To nie jest kochanie się, ale pieprzenie – i ja to uwielbiam. Wydaję jęk. To takie surowe, takie cielesne i wyuzdane. Upijam się tym doznaniem.⁸

⁷ E. L. James, *op. cit.*, s. 366-367.

⁸ E. L. James, *op. cit.*, s. 495.

fot. Serdar Çömez



Zadając sobie pytanie analogiczne do tego, stawianego przez Radway – co robi koleżanka bibliotekarki, gdy, nieskutecznie powstrzymując wybuchy śmiechu, opowiada o „sprośnych rzeczach”, które czyta w tej wciągającej książce, i o których z kole-

żankami mogą *ino pomarzyć*, bo ich mężczyźni w obliczu tych marzeń „by spanikowali, bo na pewno by nie dali rady?” – przychodzi mi na myśl, że dokonuje ona swego rodzaju kulturowej translacji treści erotycznych. Jest to w jej wykonaniu swoiste tłumacze-

nie z anglosaskiego na góralski. Tłumaczenie, które zdaje się potwierdzać tezę Radway o twórczym charakterze lektury. Powieść James zostaje nie tylko w inny sposób wyrażona, ale też zmienia się jej funkcja. Erotyczna historia, która miała ekscytować,



fot. Serdar Çömez

podniecać czy szokować, odegrała tu rolę podobną do góralskiego żartu, służącego do prześmiewania świata otaczającego opowiadających. Prześmiewania na tyle pogodnego, że da się z niego wyczytać raczej akceptację realiów, niż ich kontestację.

Czytanie jako działanie

Swoje tezy Radway sformułowała, polemizując z feministyczną krytyką literacką, dostrzegającą w popularności romansów ostoję patriarchalnego modelu damsko-męskich relacji, w których silny i opiekuńczy mężczyzna ma być jedyną odpowiedzią na potrzeby (zasadniczo biernej) kobiety.

Amerykańska badaczka stwierdziła, że przyczyną takiego poglądu jest zorientowanie krytyków na samym tekście i ignorancja wobec kontekstu społecznego, w którym dochodzi do odczytania. Zauważyła bowiem, że głównym powodem, dla którego jej rozmówczynie sięgały po tego rodzaju literaturę była „ucieczka”, rozumiana jako zdystansowanie się od codziennych obowiązków i presji związanej z pełnieniem roli żony i matki. Poświęcanie czasu na czytanie romansów było swego rodzaju deklaracją niezależności, nie można więc postrzegać go jako rzekomej aprobaty patriarchalnych stosunków⁹.

⁹ J. Radway, *op. cit.*, s. 58-60.

W dostrzeżeniu działania w czytaniu poma-ga uświadomienie sobie z czym, w życiu czytelnika, może korespondować jego akt lektury. Jak już wspomniałem, bibliotekarka będąca bohaterką opisanego w poprzednim rozdziale spotkania, widzi sprzeczność jej zainteresowania literaturą kryminalną ze stereotypem kryminału jako książki dla mężczyzn. Tego rodzaju konotacji, zwłaszcza wiążących pleć z konkretną postawą wobec literatury, jest według niej więcej. Przede wszystkim, czytanie w ogóle bywa postrzegane jako czynność typowo kobieca:

Ktoś tu był tu ostatnio, taki pan taki no, taki ze wsi, można powiedzieć, mówi: o, to ino baby czytają książki, bo tam ino o miłości. [wyw. 1]

Ten sposób myślenia wynika według niej z przypisania dużej części książek etykiety „romansu”, niosącej za sobą mylące konotacje.

Romans-nieromans, bo tam nie było nic o romansie tylko... takie życie właśnie, wypadek, kobieta z mężczyzną miała wypadek i później ona musiała sobie radzić, nie? Ale to nie było nic, mówię, jakieś romansidła, bo nikt tam nic nie robił (...) Ja zauważyłam, to przychodzą panie, no są któreś, ale one nie chcą romanse jako takie, że o, bo zakochała się, nie wiadomo, w jakimś panu czy coś tam, bo jest takich [dużo, przyp. aut.], nie? A jakieś takie z życia, no, po prostu. Jest dużo takich książek, że jest... no, o, o życiu naprawdę takie. [wyw. 1]

Gdyby nie to uproszczone postrzeganie literatury obyczajowej, mogłaby ona zainteresować również mężczyzn, co zresztą niekiedy się zdarza.

Nawet są mężczyźni, którzy czytają takie książki właśnie dla kobiet. Bo... Nie mam tu takich, ale są np. o związkach różnych

tam kobiet z mężczyznami, oni to czytają. No co? Nie jest powiedziane, że musisz czytać, nie wiem, na przykład kryminały, nie? O. Bo tak się mówi. No i są, co chcą właśnie biografie czytać różnych takich znanych ludzi czy coś, nie? No to się im, właśnie staramy się zamawiać jak najwięcej teraz właśnie biografie różnych polskich właśnie czy aktorów, aktorek, czy prezydentów. O Wałęsie chyba też mamy wypożyczone, później o Kaczyńskich, o tych, no po prostu no. Żeby nie było, że tylko same właśnie [romanse, przyp. aut.]. No są i fantastyczne, no bo fantastyka no to wiadomo. [wyw. 1]

To, że mężczyznom zdarza się wypożyczać tego rodzaju książki, nie przeszkadza bibliotekarce nazywać ich „książkami dla kobiet”. Podkreślanie kilku zaobserwowanych przez nią wyjątków zdaje się potwierdzać trwałość stereotypu. Potwierdzają ją również konotacje męskiego czytania z kryminałem i fantastyką – nawet jeżeli ich nieuchronność była kontestowana, to zostały one przywołane jako oczywiste. Inna bibliotekarka stwierdziła, że dział dla mężczyzn istnieje i nazywa się „Fantastyka”. Jeszcze jedna powiedziała, że specjalna półka „Dla panów” po prostu nie miałaby racji bytu, bo zbyt niewielu mężczyzn wypożycza książki. Dobrą ilustracją implikacji wspomnianych wyżej przekonań jest zaobserwowana przeze mnie sytuacja, w której jedna z dorosłych czytelniczek dopytywała o kilka nowości wydawniczych z gatunku fantasy. Okazało się, że nie ma ich w bibliotece. W takiej sytuacji bibliotekarka zwykle zapisuje poszukiwane tytuły w specjalnym notesie, aby ewentualnie nabyć je przy następnym zakupie książek – daje to większą pewność, że taki zakup odpowiada potrzebom czytelników. Gdy zapytałem, czy i tym razem tak robi, odpowiedziała, że akurat fantastyki nie ma sensu kupować, ponieważ „nie ma tylu mężczyzn do czytania” [wyw. 5]. Skojarzenie owego gatunku literackiego z mężczyznami miało większy wpływ na jej decyzję niż fakt, że rzeczywiste zapotrzebowanie zostało zgłoszone

przez kobietę. Stereotyp zachowuje swoją moc oddziaływania na rzeczywistość społeczną, nawet kiedy jego nieadekwatność zostaje przez aktorów uświadomiona lub wręcz unaoczniona.

Bibliotekarka podawała mi więcej przykładów sytuacji podważających stereotypy czytelnicze, dotyczyły one jednak przede wszystkim kobiet, m. in. emerytki, która ku pozytywnemu zaskoczeniu bibliotekarek zainteresowała się powieścią fantasy pt. *Malowany człowiek* Petera V. Bretta, a także dorosłych kobiet zaczytujących się w rzekomo młodzieżowej sadze *Zmierzch*. Rozmówczyni tłumaczyła mi to zjawisko faktem, że książki Stephanie Meyer są bardziej ambitne od innych, rzeczywiście, jej zdaniem, „młodzieżowych” powieści o wampirach, ponieważ nie skupiają się na nadprzyrodzonych mocach tych tajemniczych istot, ale na miłości pomiędzy dwógiem ludzi. Ta zaskakująca ocena (zawsze uważałem *Zmierzch* za powieść powszechnie uznawaną za kicz dla nastolatek) uświadomiła mi istnienie alternatywnych kryteriów oceny i klasyfikowania literatury, pobrzmiewających również w określeniach takich jak: „takie arabskie” (książki o problemach kobiet w krajach muzułmańskich), „o demonach” (młodzieżowe dark-fantasy cieszące się popularnością głównie wśród dziewcząt), „landrynki” (pogardliwa nazwa trudnej do zdefiniowania grupy romansów) czy „podobne do Greya”, a także we wspomnianych już wątpliwościach bibliotekarek względem pojęcia romansu. Wytwarzanie takich oddolnych kryteriów i systemów klasyfikacji, ustosunkowanie się do czytelniczych stereotypów, eksperymentowanie z nimi, definiowanie związku pomiędzy czytanyimi książkami a własną kobiecością czy męskością – to wszystko przejawy czytania aktywnego i podmiotowego, tj. czytania jako działania.

Innym jego przejawem jest wytwarzanie wspólnotowych więzi w oparciu o czytana literaturę. W prowadzonych przeze mnie rozmowach, opowieść o książce bardzo często pojawiała się w kontekście relacji międzyludzkich. Działo się tak szczególnie w przypadku dwóch grup rozmówców: tych,

którzy przeczytali w życiu niewiele i zasadniczo nie przepadają za książkami, oraz tych, którzy czytają dużo, ale od niedawna. Pierwszych pytałem, czy mimo braku zainteresowania literaturą, jest jakaś książka, którą przeczytali z zainteresowaniem. W przypadku nastoletniego chłopaka, taką książką była autobiografia Thomasa Morgensterna, którą interesowali się jego koledzy z lokalnego klubu sportowego. Dla fanki *Pięćdziesięciu twarzy Greya*, książka James była pierwszą, po jaką sięgnęła po kilkunastoletniej przerwie. Przedtem czytała swoim dzieciom lektury szkolne. Odkąd jej koleżanka-bibliotekarka zaczęła polecać jej i innym przyjaciółkom książki, wszczepiły się one w strukturę ich codziennych rozmów, stając się nowym budulcem ich relacji. Nie tylko treść, ale i cel lektury stał się nowym tematem, pozwalającym mówić o sobie nawzajem i dookreślać własne życiowe doświadczenia. Było to słyszalne w ich rozmowie o innej koleżance, zainteresowanej wspomnianą już „arabską” tematyką:

Bibliotekarka: Nie, tylko ja mówię ci, że ją interesuje bardziej takie arabskie, takie indyjskie, nie wiadomo...

Koleżanka: Kaşkę?

Bibliotekarka: No, takie właśnie...

Koleżanka: Akurat z tej strony ją nie znałam (śmiech). Żeby aż takie ją interesowało.

Bibliotekarka: Właśnie bardziej wiesz takie, właśnie o... Byłam księżniczką w arabskich... Nie, za księżniczki byłam służącą w arabskich...

Koleżanka: Aha.

Bibliotekarka: Tak, ale to tak nie jest romans. To jest właśnie o życiu tych... Tych, tych służących, tych księżniczek. Jak mają przechlapanie.

Koleżanka: Ty, ale to po co ona takie rzeczy czyta, jak ogólnie mamy pod górę? I jeszcze się dołować? Tym, że ktoś też ma? To trzeba coś... Fajniejszego. [wyw. 2]

Pomimo zaznaczonych we wstępie trudności z dostępem badacza do samego aktu lektury swojego rozmówcy, metoda etnograficzna i tak wydaje się najskuteczniejszym narzędziem rejestracji owego „czytania jako działania”, ponieważ, jak widać, przejawia się ono nie tylko w *explicite* wyrażonych twierdzeniach. Daje się natomiast wyczytać z pólówek, niedopowiedzeń, budowanej przez uczestników rozmowy atmosfery czy ich zachowania. Koleżanka bibliotekarki niewiele mówiła na temat samej treści *Pięćdziesięciu twarzy Greya*. O charakterze odczytania przez nią powieści James, bardziej niż słowa, świadczy jej pozawerbalne reakcje. Narracja o książce stała się raczej pretekstem do opowiedzenia mi o ich małej i nieformalnej czytelniczej wspólnotcie, do zadziwienia się gustem, a raczej postawą życiową koleżanki lubiącej się w „arabskich” powieściach, a nawet do prześmiania seksualnych zdolności Górali płci męskiej, na czele z jej własnym mężem.

Kontekst instytucjonalny

Popularność *Pięćdziesięciu twarzy Greya* jest szeroko komentowanym światowym fenomenem. Temat sadomasochizmu pojawiał się już co prawda w literaturze popularnej, żadne jednak dzieło o tej treści nie stało się bestsellerem na podobną skalę. To zjawisko doczekało się naukowej analizy w postaci książki izraelskiej socjolog Evy Illouz pt. *Hardkorowy romans*. Autorka podkreśla, że seksualne relacje, w które są uwikłani główni bohaterowie powieści, są tam jedynie pretekstem do opowiedzenia o ich romantycznej, miłosnej historii. Powieść James rzeczywiście odzwierciedla pewne ważne przemiany w społeczeństwie, ale nie w sposób bezpośredni. Autorka pokazuje, że to pragnienie miłości i oddania, nie zaś perwersje seksualne, są dziś tematem tabu¹⁰.

Illouz sugeruje też przyjrzenie się kontekstowi instytucjonalnemu, przez co rozumie rynek wydawniczy i mechanizmy rządzące produkcją be-

stsellerów¹¹. Jest to zgodne z wezwaniem Radway, by nie wyjaśniać popularności danego gatunku jedynie przez pryzmat relacji dzieła z czytelnikiem, ale zwrócić uwagę na to, co dzieje się pomiędzy nimi¹². Rozmowa, którą tu analizuję również ma swój kontekst instytucjonalny. W przeciwieństwie jednak do tego, który zarysowuje Illouz, wykracza on poza ramy świata komercji. W niniejszym rozdziale chcę podkreślić wagę faktu, iż obserwowane przeze mnie spotkanie odbyło się w bibliotece publicznej, czyli instytucji niekomercyjnej, przypisującej sobie ważną misję, związaną z edukacją, kształceniem, rozwojem osobistym i społecznym oraz animacją lokalnego życia kulturalnego. Nie bez znaczenia pozostaje również to, iż miało ono miejsce w konkretnym, specyficznie zagospodarowanym miejscu, którego wykorzystanie pozostaje osadzone w lokalnych relacjach.

Charakterystykę tego miejsca zacznę od opisu jego wnętrza, a konkretnie ekspozycji bibliotecznej. Zakładam, iż za taką aranżacją przestrzeni¹³ stoi określony sposób myślenia bibliotekarek na temat roli księżnicy w ich środowisku. Z przeprowadzonych przeze mnie wywiadów wynika, iż do pewnego stopnia jest to spójna i świadomie realizowana koncepcja, choć nie wolna od pewnych przesądów i z góry przyjętych założeń, na temat tego, co, przez kogo i z jaką motywacją będzie tu poszukiwane. Jed-

¹¹ *Ibid.*, s. 3-50.

¹² J. Radway, *Reading the Romance. Women, Patriarchy and Popular Literature*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-Londyn 1991, s. 19-45.

¹³ W bibliotekach publicznych kolejność następujących po sobie działów ekspozycji bibliotecznej odpowiada zasadom Uniwersalnej Klasyfikacji Dziesiętnej (UKD), niemniej jednak, biblioteka ma prawo tworzenia, na drodze wyjątku, dodatkowych działów, funkcjonujących poza UKD i gromadzących zbiory, które zgodnie ze wspomnianą klasyfikacją i porządkiem alfabetycznym trafiłyby na różne półki. Dzieje się tak zwłaszcza w przypadku niewielkich bibliotek publicznych, w których zdecydowaną większość księgozbioru można zakwalifikować do kategorii „literatura piękna”, a jej podział według gatunków literackich, proponowany przez UKD, wydaje się albo zbyt ogólny, albo niewystarczająco adekwatny do potrzeb czytelników. O takich właśnie działach jest mowa w tym rozdziale. Ich rozmieszczenie jest inicjatywą pracowników biblioteki.

¹⁰ E. Illouz, *Hardkorowy romans. Pięćdziesiąt twarzy Greya, bestsellery i społeczeństwo*, tłum. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 65-93.

nocześnie, gdy zostaje ona wprowadzona w życie, wpływa na rzeczywiste zachowania i wybory czytelników, stając się samospełniającą się przepowiednią.

Po przejściu szerokich drzwi frontowych, odwracając się widzą przed sobą obszerną przestrzeń, a pod przeciwległą ścianą – stanowisko bibliotekarskie, za nim zaś dział „Nowości”. Nieco po lewej stronie można zobaczyć dział „Literatura dla pań” oraz „Polecane”, po prawej zaś dział regionalny oraz stanowiska komputerowe. Są to pierwsze działy na jakie automatycznie pada wzrok wchodzącego. Rzucają się w oczy również za każdym razem, gdy odwracając się chce zapytać o coś bibliotekarkę, oddać lub wypożyczyć książkę.

Można się łatwo domyślić, że za umieszczeniem ich w tym miejscu stoi uznanie je za najważniejsze czy najbardziej atrakcyjne. Potwierdzają to moje rozmowy z bibliotekarkami, które często podkreślają, że czytelnicy poszukują w bibliotece przede wszystkim nowości. Dział „Polecane” to zbiór książek, które przez jakiś czas znajdowały się w „Nowościach”, ale choć wciąż zdają się bibliotekarkom poczytne, musiały ustąpić miejsca nowszym nabytkom. Na półce „Dla pań” gromadzone są książki określone jako „obyczajowe” i „romanse”. Ich dużą popularność niektórzy rozmówcy (w tym bibliotekarki) tłumaczą terapeutycznym działaniem lektur, tak bardzo potrzebnym kobietom do rozładowania stresu codziennej pracy, nie tylko zawodowej, ale również



for. Serdar Çömez

tej wykonywanej w domu. Popularność regionalistów wydaje się natomiast czymś oczywistym w kontekście całego lokalnego życia kulturalnego, tak bardzo zdominowanego przez góralszczyznę. Noszenie tradycyjnych strojów czy śpiewanie dawnych pieśni jest na Podhalu czymś specyficznym, ma bowiem formę nie tylko kultywowania historycznego dziedzictwa, ale jest elementem codziennego życia. W tej codzienności często nie sposób oddzielić tego, co tradycyjne od współczesności.

Znaczenie bliskiej odległości pomiędzy opisanymi powyżej półkami a stanowiskiem bibliotekarskim ujawnia się zwłaszcza podczas obserwacji odwiedzin większości czytelników, a zwłaszcza czytelniczek (liczebną przewagą tych drugich podkreślają same bibliotekarki). Rzadko kiedy przychodzą oni z zamiarem wypożyczenia jednej konkretnej książki. Częściej zdają się na radę bibliotekarek lub konsultują z nimi nowe wybory, odchodząc ze stołem liczącym od kilku do kilkunastu woluminów. Jest to związane m. in. z niechęcią do częstych odwiedzin w bibliotece, powodowaną jej niedogodnym położeniem (przy ruchliwej ulicy) oraz daleką odległością od miejsca zamieszkania – księżnicę odwiedza wielu ludzi z sąsiednich miejscowości. Zgromadzenie potencjalnie najbardziej pożądanym pozycji w pobliżu lady pozwala pracownikom księżnicy na sprawniejsze rekomendowanie większej ich ilości. Nie ma wątpliwości, że zostały tam zakwalifikowane te zbiory, które, zdaniem bibliotekarek, charakteryzują się największą atrakcyjnością dla miejscowych czytelników.

Pod ścianą, po lewej stronie, osoba wchodząca dostrzeże literaturę dla dorosłych z podziałem na polską i zagraniczną, natomiast po prawej literaturę młodzieżową, spośród której wyróżnia się półka z fantastyką oraz kącik dziecięcy. Niewidoczne od strony drzwi wejściowych, bo umieszczone w zagłębieniach tej samej ściany co one, pozostają działy związane z nauką. W przypadku prawej „dziecięco-młodzieżowej” strony są to lektury szkolne, zaś po lewej „dorosłej” – literatura naukowa. Ten ostat-

ni jest zwykle trudno dostępny, bowiem bywa często używany jako miejsce składowania niepotrzebnych obiektów, których nie sposób od razu usunąć, np. sprzętów pozostałych po różnego rodzaju warsztatach. Mogą tam pozostać nie rzucając się w oczy. Bibliotekarki ewidentnie nie spodziewają się dużego zainteresowania tamtymi półkami. Całość ekspozycji sprawia wrażenie, jakby dzieliła się na ciekawy z założenia przód i mniej interesujący tył.

Od wyeksponowania działu „Literatura dla pań”, jeszcze bardziej wymowna jest całkowita nieobecność działu „Dla panów”. Z perspektywy prezentowanej przez Simone de Beauvoir w jej dziele *Druga płeć*¹⁴ można spojrzeć na tę sytuację jako na przykład autoalienacji kobiet, postrzegania samych siebie jako *innych* w opozycji do kultury tworzonej przez mężczyzn, której nadaje się pozór uniwersalności. Po bliższym przyjrzeniu się działom „Polecane” i „Nowości” trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że tam także dominują pozycje, które zainteresują raczej Podhalankę niż Podhalanina. Oczywiście jednoznaczne przypisanie kobietom zainteresowania romansami czy powieściami obyczajowymi jest pewnym stereotypem, nie da się jednak ukryć, że tego rodzaju wyobrażenia odgrywają znaczną rolę w kształtowaniu rzeczywistych zainteresowań czytelniczek.

Udostępnianie książek i informacji to oczywiście nie wszystko, co oferuje badana biblioteka. Można tam również znaleźć szereg różnych form pracy z użytkownikiem, wśród których dominują warsztaty wykonywania tradycyjnych prac, m. in. darcie pierza (tzw. prucki), pieczenie chleba, wyszywanie gorsetów, sporządzanie strzępków do chust góralskich, malowanie chust, warsztaty tkackie, spinkarskie oraz nauka robienia palm wielkanocnych. Trudno nie zauważyć, że tu także dominują zajęcia adresowane do kobiet. Nawet jeżeli zdarzają się spotkania, które przyciągają pewną liczbę mężczyzn (wytarzanie spinek, palm, kurs

¹⁴ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.

tańca góralskiego, szkolenia dla rolników), kobiety i tak stanowią większość uczestników. Na tym polu również brakuje działań dedykowanych w szczególności mężczyznom.

Uczestnicząc w planowaniu działań animacyjnych przez członkinie lokalnego stowarzyszenia, miałem okazję przekonać się, że miejscowe aktywistki postrzegają mężczyzn jako nie najlepszych partnerów w organizacji wydarzeń kulturalnych. Pannie były przekonane, że mężczyznom w instytucjach publicznych (np. w OSP) zależy raczej na tytułach prezesów i kierowników niż na działaniu na rzecz społeczności. Cieszyły się, że remizą strażacką, którą chcą wykorzystać, opiekują się kobiety, ponieważ „z chopami to się nie idzie dogadać” [wyw. 4].

Bibliotekarki zauważają, że mężczyźni znacznie mniej czytają, rzadziej korzystają z biblioteki i mniej chętnie biorą udział w wydarzeniach przez nią organizowanych. Taką sytuację tłumaczą twierdzeniem, że panowie są zbyt zapracowani i nie mają czasu na tego rodzaju aktywności. Kobiety wprawdzie też pracują, ale to na mężczyzn, ich zdaniem, ciąży obowiązek utrzymania rodziny. Mały udział mężczyzn w użytkowaniu biblioteki znajduje więc społeczną akceptację, a wspomniany pogląd o ich zapracowaniu podtrzymują przedstawiciele obydwu płci. Jednak wśród wykonawców i odbiorców innych działań kulturalnych, np. przedstawień teatralnych czy koncertów zespołów regionalnych, odsetek osób płci męskiej jest zdecydowanie większy, co zdaje się potwierdzać tezę o bibliotece jako specyficznie kobiecej przestrzeni działania.

W takiej właśnie przestrzeni jedna z bibliotekarek rozpoczęła małą kampanię animacji czytelniczej wśród własnych koleżanek, dzięki czemu w ręce jednej z nich trafiła powieść Jamesa. Również tam doszło do rozmowy, w której treść *Pięćdziesiąciu twarzy Greya* posłużyła do prześmiewania miejscowych mężczyzn, a wspomnienie o książkach dotyczących trudnego życia Arabek stała się pretekstem do wyrażenia postawy wobec własnych trudności.

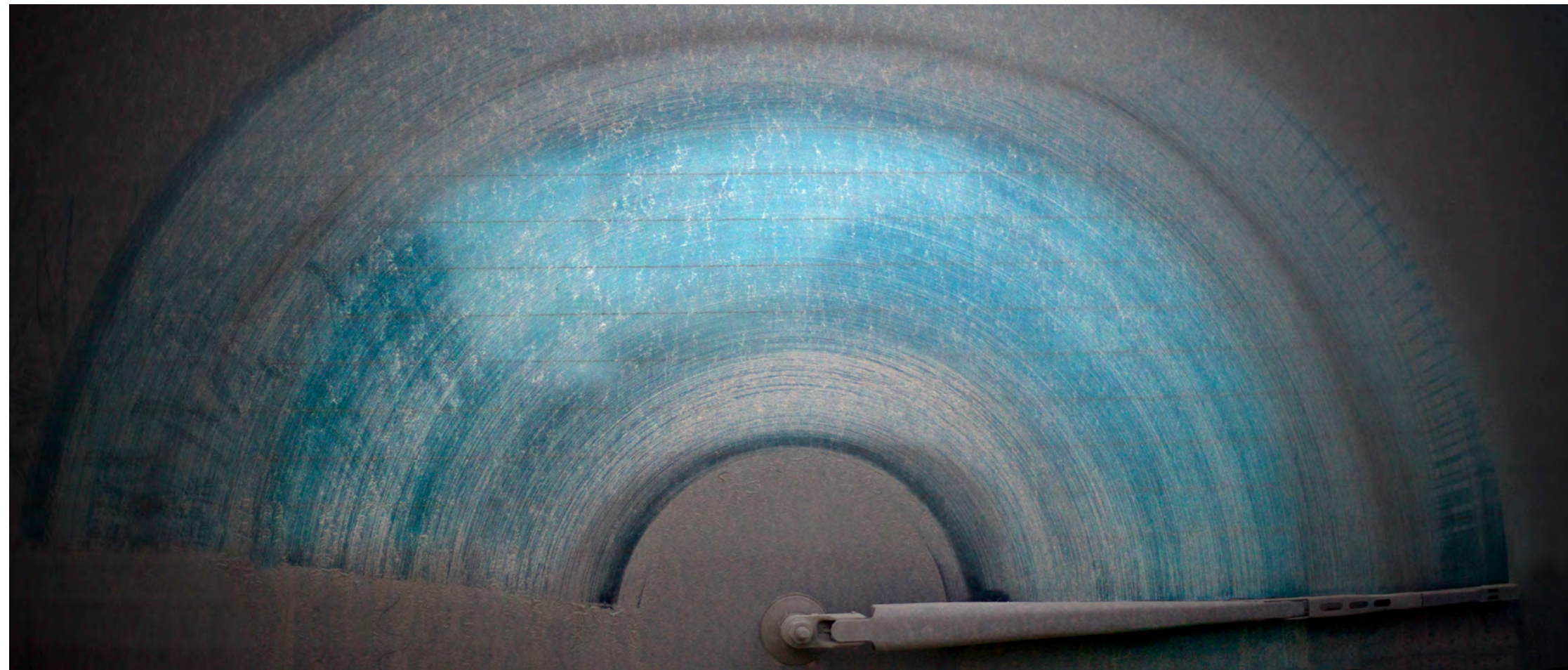
Jak już wspomniałem, jest to także przestrzeń, w której zainteresowanie *Greyem* ma podłoże poza komercyjne. Stoi za nią bowiem instytucja, która w relacje rynkowe jest uwikłana tylko częściowo – sama reaguje na zmiany na rynku wydawniczym i dokonuje zakupu książek, ale udostępnianie literatury czytelnikom jest tam nie tylko nieodpłatne, ale wręcz traktowane jako realizacja ważnej społecznie misji. Mimo że wachlarz usług świadczonych przez biblioteki coraz bardziej się rozszerza, promocja czytelnictwa wciąż pozostaje jednym z ich najważniejszych zadań. Stoi za tym wizja czytania książek jako czynności z zasady wartościowej, służącej samokształceniu i rozwojowi osobistemu, godnej wspierania przez instytucje publiczne, a nawet rząd

czy odpowiednie ministerstwa¹⁵. Żadna inna dziedzina kultury nie doczekała się tak silnego wsparcia. Poza kontekstem komercyjnym można promować pewne wyróżniające się utwory i gatunki muzyczne lub filmowe, próżno jednak szukać przykładów promowania kinematografii lub słuchania muzyki w generalnym ujęciu. Tymczasem przekaz kampanii czytelniczych wydaje się jednoznaczny: należy czytać książki. Fakt, że nie definiuje się tematyki czy ro-

¹⁵ Przykładem takich działań jest m. in. Narodowy Program Rozwoju Czytelnictwa na lata 2014-2020, opracowany przez Zespół ds. promocji i upowszechniania czytelnictwa, powołany przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Więcej na ten temat tu: <http://www.mkidn.gov.pl/pages/posts/narodowy-program-rozwoju-czytelnictwa-2014-ndash-2020-4356.php> (dostęp 26.04.2017).

dzaju publikacji, sprawia, że każda lektura może być postrzegana jako wartościowa. Pozwala to literaturze popularnej wpisać się we wspomniane wyżej wartości i stać się obiektem tych samych praktyk upowszechniania, które dawniej dotyczyły literatury pięknej. Akt animacji czytelniczej dokonany przez bibliotekarkę był rezultatem owego splotu wartości komercyjnych z edukacyjno-rozwojowymi. Należy tu również podkreślić względy praktyczne, związane z zależnością biblioteki od lokalnego samorządu. O wartości funkcjonowania w gminie takiej instytucji i potrzebie jej finansowania przekonują samorządowców statystyki przedstawione w sprawozdaniu (m. in. liczba wypożyczeń), nie zaś jakość czy artyzm wypożyczanej literatury. Krótko mówiąc, tym,

fot. Serdar Çömez



co sprawiło, że *Pięćdziesiąt twarzy Greya* przeszło z rąk do rąk, to nie odpowiedni chwyt marketingowy producenta, tylko swoiście ukształtowana idea upowszechniania czytelnictwa, osadzona w takich, a nie innych realiach funkcjonowania biblioteki.

Podsumowanie

Spotkanie podhalańskiej czytelniczki z historią Christiana Greya i Anastazji Steel było nieoczekiwanym przeżyciem, czymś, czego nie spodziewała się po literaturze, która do tej pory kojarzyła jej się przede wszystkim z edukacją. Jej ostatnie doświadczenia czytelnicze były bowiem związane z lekturami szkolnymi, które poznawała kilkanaście lat temu. To przeżycie, żeby mogło zostać zakomunikowane, musiało odnaleźć się w podzielanych w jej środowisku sposobach mówienia o seksualności, z jednej strony wpisując się w nie, z drugiej zaś, prowadząc je ku nowym obszarom. Dopiero wtedy mogło stać się kolejnym wymiarem relacji czytelniczki z koleżanką, która poleciła jej książkę, a także z drugą – wielbicielką powieści o Arabkach, której gusta czytelnicze okazały się zagadkowo odmiennie od miłośniczki Greya.

Do tego konkretnego odczytania doszło dzięki temu, że kilka kobiet w pewnym momencie zakotwiczyło swoje koleżeńskie relacje w instytucji, która sprzyja ich nowej, czytelniczej formacji. Jednocześnie, jako miejsce w dużym stopniu tworzone przez kobiety i dla kobiet, biblioteka daje im możliwość zdystansowania się wobec świata mężczyzn, co też sprzyja jego prześmiewaniu. Można w nim widzieć jakiś akt kontestacji, podobny do tego, który Radway rozpoznała u swoich rozmówczyń. Badaczka twierdziła, że czytając romanse, które odtwarzają idealny ład patriarchalny – miłość opiekuńczego mężczyzny jest tam przedstawiona jako jedyna i całkowita odpowiedź na kobiece problemy – czytelniczki tak naprawdę kontestują rzeczywisty patriarchy, który nie działa tak, jak zakłada, a wręcz przeciwnie, obarcza kobiety mnogością obowiązków wynikających z bycia żoną i matką,

pozbawiając je lwiej części ich kobiecej tożsamości. Radway dostrzega w czytaniu romansów ducha niezgody wobec przeżywanej rzeczywistości, którego łatwo, jej zdaniem, można by przekuć w bunt przeciwko systemowi patriarchalnemu¹⁶.

Nie traktowałbym tej kontestacji aż tak bezpośrednio. Myślę, że nie można z góry zakładać, iż czytelnik wolałby żyć w fikcji, której doświadcza za pośrednictwem książki. Wątpię też, czy koleżanka bibliotekarki chciałaby, żeby jej męża zastąpił Grey. Myślę, że Radway za słabo przywiązała się do własnego odkrycia, a mianowicie, że jej rozmówczynie absolutnie nie szukały w czytanych romansach realizmu i nie chciały, żeby ich fabuła była prawdopodobna. Szukając odskoczni od codziennego życia, żywiły silną potrzebę doświadczenia czegoś zupełnie innego. Uważam, że czymś podobnym jest dla podhalańskich czytelniczek doświadczenie *Pięćdziesięciu twarzy Greya* czy powieści o problemach arabskich kobiet, a także eksperymentowanie z rzekomo młodzieżową literaturą fantastyczną (*Malowany człowiek*, *Zmierzch*) oraz czytanie kryminałów (jeżeli weźmiemy pod uwagę wskazany przez bibliotekarkę stereotyp kryminału jako książki dla mężczyzn, jej własna lektura tego gatunku jest eksperymentowaniem z własną kobiecością). Są to dla nich okazje do spotkania z innością i zrelatywizowania w jej świetle własnego doświadczenia, wzbogacenia o nowe treści i uczynienia jednocześnie przedmiotem refleksji i dyskusji. W tym sensie biblioteka jest miejscem sprzyjającym społeczno-kulturowym innowacjom. Lokalne konstrukty kulturowe, sposoby wyrazu i stereotypy nie są tu wprost kontestowane (przeciwnie, wpływają na codzienne funkcjonowanie instytucji), ale pozostają wystawione na materialną obecność opowieści o odmiennym pochodzeniu i charakterze. W tym spotkaniu powstają sposoby uczestniczenia w kulturze wolne od odgórnego narzuconego modelu, a jednocześnie otwarte na nowe i niespodziewane treści.

¹⁶ J. Radway, *Women read the Romance. The Interaction of Text and Context*, op. cit., s. 71-73.

Why do Goral women read Grey?

The starting point of reflections presented in this paper is the talk which took place during my fieldwork on the cultural role of public libraries in Podhale region in February 2016. The subject of the conversation was the book 'Fifty Shades of Grey' by E. L. James, read by one of the interlocutors. Describing its course and atmosphere I try to set it in three contexts: discursive, performative and institutional. By analogy to them, acts and narratives of reading appear as: cultural translation from Anglo-Saxon to Goral style, active experimentation with local cultural constructs and results of specifically shaped concept of readership animation through a library. The peculiar atmosphere of this institution as a place made in great measure by women and for women, remains influential as well. Such interpretation became possible by comparing the analyzed situation with the rest of research material, gathered with in-depth interviews and participant observation, as well as using the perspective of 'reading as an action', proposed by American pioneers of the anthropology of reading (Janice Radway, Elizabeth Long). The observation builds an image of public library as a place embedded in local systems of meaning, but on the other hand, favorable to socio-cultural innovations.

Keywords:

Readership, libraries, ethnography of reading, popular literature, Podhale



for Stan Baraniski

Fotografie:
Stan Barański

ur. 1987 r. w Krakowie. Z wykształcenia amerykanista (UJ, UW), z zamiłowania fotograf i podróżnik. Artysta wizualny i fotograf dokumentalista. Swoje prace pokazywał na wystawach indywidualnych i zbiorowych. Publikował m. in. w „Wysokich Obcasach”, „Tygodniku Powszechnym”, kwartalniku „Konteksty”. Członek stowarzyszenia Międzynarodowe Triennale Grafiki oraz CSW Wiewiórka.

stanbaranski.com

Tekst:
Jan Barański

ur. w 1990 roku w Krakowie. Z wykształcenia antropolog kulturowy (UJ), członek redakcji czasopism „Barbarzyńca” i „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej”. Początkujący eseista i popularyzator dyscypliny (współpracuje m.in. z miesięcznikiem społeczno-kulturalnym „Kraków”). Urzędnik, rowerzysta, kociarz i piłkarz. Były barman, przyszły pisarz.

“Czas snu”



for. Stan Barański

Zabawna to koincydencja, że wystawa Stana Barańskiego, która była prezentowana w „Pierwszym Lokalu na Stolarskiej” w Krakowie, nazywa się „Blue Gum Dream”, skoro dzieła na niej prezentowane powstały w Australii, której naczelnym mitem dla większości rdzennej ludności jest „czas snu”. „Czas snu” – to praczas, z którego narodził się świat. Dla wierzeń Aborygenów charakterystyczne jest to, że „czas snu” trwa nadal i jest równoległą metafizyczną rzeczywistością – w tym sensie kreacja świata nigdy się nie zakończyła, życie zaś codzienne rdzennych mieszkańców Australii było permanentnie liminalne.

Podobnie: w liminalności znajdujemy się będąc w podróży. Z różnych powodów opuszczamy *orbis interior*, zawsze jednak tego efektem jest taka, czy inna przemiana.

Choć Stan, fotograf i podróżnik, przed swoją podróżą do Australii nie znał aborygeńskiego mitu założycielskiego, to jednak w tytule jego wystawy znalazło się angielskie „dream”. Był przecież w „czasie snu” – czasie wykuwania się nowego, czasie przemiany; w rzeczywistości w tym sensie metafizycznej, że mentalnie, wyobrażeniowo i fenomenologicznie odmiennej od zwykłego życia.



for. Stan Barański



for. Stan Barański



fot. Stan Barański

*

Kora eukaliptusa, będąca podstawowym materiałem kluczowej części prezentowanych na wystawie prac, od początku miała posłużyć jako podłoże do przeniesienia nań powstałych w Australii fotografii. Jednak to, że wystawa w „Pierwszym na Stolarskiej” zorganizowana została raptem dwa tygodnie po jego powrocie do kraju, było zaskoczeniem dla autora. Rzecz odbyła się zupełnie spontanicznie – kilka krótkich rozmów przy papierosie i zapadła decyzja.

Przygotowanie prac działo się w sporym pośpiechu, wobec problemów technicznych, braku czasu, zamieszania związanego z powrotem... i dopiero jakiś czas po wernisażu Stan przyznał w rozmowie ze mną, że ostatecznie ocenia tę niespodziewaną ekspozycję jako „zwieńczenie podróży”. Zakończenie jej lub przynajmniej początek pewnego jej zwolnienia, chwilę oddechu, czas na podsumowanie, refleksję – wszystko po to, by za chwilę powrócić w podróż, choć podróż to raczej intelektualna, mentalna, wyobrażeniowa, czy filozoficzna.

Bowiem tak artysta rozważa na temat tego, czym jest podróż – nie rzecz w przekroczeniu bramek na lotnisku, zajęcia miejsca w przedziale, kupieniu biletu, nie idzie o mierzalną i jednoznaczną empirycznie chwilę. W grę wchodzi coś o wiele trudniejszego do uchwycenia. To coś, co znajduje się wewnątrz jaźni; coś, co bywa bardziej intensywne, by po pewnym czasie się wyciszyć; pewien permanentny stan, o którym trudno zdecydować, a z pewnością warto mu się poddać. Warto, bo przynosi wciąż nowe, kolejne i kolejne odpowiedzi, pytania, bodźce, znaki, chwile, wspomnienia – i wszystkie inne rozmaite elementy ludzkiego budulca.

Wobec tego Stan przyznaje, że jego podróż jest znacznie dłuższa i znacznie wykracza poza łatwe definicje dwóch jego wyjazdów – do USA (w grudniu i listopadzie ubiegłego roku) i Australii (w lutym i marcu). Tym słowem-kluczem określić da się więc okres bardziej rozciągnięty w biografii. W tym sensie podróż to raczej etap w życiu, niż czynność, pewien czas, który, zdaniem fotografa, z pewnością jeszcze się nie zakończył.

*

Pierwotnym i nadrzędnym celem tej części podróży, która przyniosła owoc w postaci prac powstałych z kory eukaliptusa, była chęć udziału Stana w weselu jego przyjaciółki. *Byłem prezentem ślubnym od świadkowej*, wspomina – jako jedyny bowiem reprezentował część świata, którą panna młoda zostawiła po części za sobą. Jego przybycie było ważnym elementem tego obrzędu przejścia. Nadało też dodatkową rangę fragmentowi podróży. Podróżnik stał się konstruktorem, organizatorem, pomocnikiem, przedstawicielem polskiej kultury, ale przecież przede wszystkim był fotografem. Dlatego też pamięć w jego cyfrowym aparacie szybko się zapełniała, konieczne bowiem przecież było jak najdoskonalsze zatrzymanie w czasie najważniejszego na tę chwilę momentu dwojga młodych ludzi.

Ta techniczna drobnostka była kluczowa dla dalszej części pobytu Stana w Australii. Zrozumiał wtedy, że *to nie była podróż fotograficzna. Wesele było nadrzędnym celem wyjazdu*. Mógł dokupić kolejną kartę pamięci – zdecydowało się już jednak wtedy, że tym razem obiektyw aparatu odegra mniejszą niż zazwyczaj w jego podróżach rolę. Przez małą ilość pamięci w aparacie swoje zwiedzanie południowo-zachodniej części kontynentu odbierał w nieco innych proporcjach istniejących do wyboru *medium*, niż bywało dotychczas. Czy skoro zabrakło kliszy fotograficznej, to zapadła decyzja o użyciu bardziej naturalnego surowca do zatrzymania chwil? Jak zatem interpretować eukaliptusowe grafiki? Czym są teraz – gdy swoje miejsce (dotychczasowego) przeznaczenia znalazły tak blisko matecznika – w krakowskim lokalu z tradycjami, tym Oldenburgowskim „trzecim miejscu”, któ-



fot. Stan Barański



fot. Stan Barański

re choć publiczne i anonimowe, to bliskie i znane zarazem? Gdy wciąż oglądają je na co dzień zarówno znajomi, jak i – przede wszystkim – zupełnie obcy ludzie? Co dla procesu twórczego znaczy pokazanie dzieła powszechnie i publicznie? Jak zmienia ono swój status dla autora?

*

Czy da się odpowiedzieć na pytanie – dlaczego podróżujemy? Wielu próbowało podawać różnego rodzaju powody, w mniejszym, lub większym stopniu uzurpując sobie prawo do wyjaśnienia sprawy. Nieskończenie więcej odpowiedzi znaleźlibyśmy wśród całej ludzkości, zamieszkującej świat. O tym wie Stan, gdy pytam go o powody jego potrzeby podróżowania. Sprawa jest nader skomplikowana i trudno – o ile w ogóle sposobna – ją wyliczyć, wymierzyć czy wynotować. Ale ja jednak się nie poddaję: w trakcie naszych rozmów staram się skrupulatnie zapamiętywać te momenty, które mogą coś podpowiedzieć w sprawie *homo viator*.

J: Dlaczego jechać, a nie zostać?

S: No bo jest tak dużo tego świata.

J: Czy coś cię interesuje szczególnie?

S: W dwóch słowach: miasta i natura.

Miasta to podstawowy żywioł fotografa, o czym świadczy jego artystyczna biografia: o miastach traktowała jego praca magisterska, o miastach były liczne jego wystawy, o miastach numery czasopism, w których publikował swoje zdjęcia... w mieście żyje, to jego świat. To je wymienia jako pierwsze, to jedna z dwóch przede wszystkim interesujących go „części świata”.

A najważniejsze w tym wszystkim są porównania. Porównania miast. Z początku nieśmiało – czym Kraków, a czym Warszawa? Czym Lublin, czym Bratysława? Jak wobec nich sytuuje się Londyn? Jak Paryż? *Im dalej w las, tym więcej drzew*, mówi Stan. Po latach podróży przesyconych koncentracją

na tkance miejskiej wie o niej coraz więcej – Lizbona, Chicago, Nowy Orlean, Dubaj, Detroit, Kijów, Rzym, Berlin... i tak dalej. Wszystkie te arcydzieła ludzkości noszą w sobie zawsze tę samą dychotomię, jak podkreśla. Są inne, a jednocześnie podobne. Skupienie się na urbanistyce pozwala dokonywać nieustannej komparatystyki tego, jak ludzie żyją, jak organizują otaczającą ich przestrzeń, co jest dla nich ważne, a co nie, kto decyduje, a kto musi się dostosować, gdzie się chodzi, a gdzie się bywa, jak się wewnątrz miejskiej tkanki przemieszcza, a jak przemieszczać się nie sposób, i tak dalej.

Im więcej zaś porównań, tym bardziej, jego zdaniem, *poszerzony horyzont*. Im więcej zwierciadeł, tym więcej różnych obrazów. Czy gdyby nie był wcześniej kilkakrotnie w USA to byłby w stanie konstatować, że Australia to coś pomiędzy Wyspami [UK], a Stanami? Że Australia to *wanna be Stany*? Być może. O ileż jednak bardziej wiarygodne jest to porównanie w ustach człowieka, który widział odbicie świata zarówno w zwierciadle amerykańskim, jak i tym z Antypodów; który świadom jest tych wszystkich odbić i skrzyżowań, tych załamów światła i obrazu.

Bo, jak sam mówi, *z podróży wiem coraz bardziej, że to tylko my kształtujemy otaczającą nas rzeczywistość*. Nie jest ona obiektywna. To tylko kolejne odbicia w kolejnych, choćby niezliczonych, ale jednak – zwierciadłach.

By odnajdywać zwierciadła, które odbijają ku naszemu rozumieniu to, co już znane, by rzucić nań nowe światło, nie wystarczy bilet lotniczy i powrotny; sama zmiana położenia to stanowczo za mało. Potrzeba, jak przekonuje podróżnik, spróbować w innych miejscach pomieszkać, popracować, czy – a i owszem – także po prostu gdzieś „wyskoczyć”. Zmierzyć się z innym światem, lecz – co ważne – nie próbować zmienić dotychczasowego aparatu interpretacyjnego na ten z *orbis exterior*; gdyż to chyba i tak daremne. Ważne jest, by zachować dystans, przeglądając się wciąż i wciąż na nowo w kolejnych zwiercia-

dłach, pamiętając, że w gruncie rzeczy to przecież właśnie my i tylko my decydujemy o oglądanych obrazach. Całe to poznawcze skomplikowanie można by określić jako, jak w prosty sposób podsumowuje podróżnik, znajdowanie się w różnych, wciąż nowych sytuacjach. Może to być więc tankowanie wynajętego samochodu gdzieś pośród amerykańskiego interioru; ogarnięcie kur na farmie pod Perth [Australia], a potem nocleg w lesie; czy tak dobrze znany wielu trening interpretacyjno-antropologiczny, jak sprawa różnej wartości różnych walut wobec różnej wysokości zarobków i różnych cen w sklepach. Tak czy inaczej, raz jeszcze: chodzi o znajdowanie się w różnych dziwnych sytuacjach, niecodziennych sytuacjach. Sytuacjach nowych decyzji wobec nowych, nieznanych dotąd wyzwań, kolejnych pytań i kolejnych, niespotykanych dotąd odpowiedzi.

Stawiam, wobec tego, że to chyba jakaś chęć ciągłego wyrwania się poza szablony, poza ramę interpretacyjną po to, by poszerzyć tę, która dotychczas obowiązywała. Co z tymi miliardami ludzi, którzy zdają się nie wyrażać takiej chęci? Co z tymi, którzy swoje ramy cenią jako bezpieczny i sprawdzony sposób radzenia sobie z dniem codziennym? A co z Krzysztofem Kolumbem, Aleksandrem Macedońskim, Albertem Einsteinem i setkami innych „szaleńców”, pragnących za wszelką cenę swoją sieć interpretacyjnych znaczeń rozerwać – po to, by poskładać ją na nowo, szerszą o nowe pola rozumienia?

*

Kolejne zwierciadła, to, siłą rzeczy, ponowne odczytania tego, co już doświadczono wcześniej. Zapewne taka jest rola fenomenologiczno-interpretacyjnych zwierciadeł, że to, co dotychczas zdawało się rozpoznane, ukazują w nowym świetle.

Rzeczy najbardziej znane z poznanych: jak na przykład dom. Stan w jednej z naszych rozmów kładł stanowczy nacisk na, jak to określił: *doświad-*

czenie domu po powrocie z podróży. Ostoja, matecznik, źródło, *ex* – odczytane zostaje na nowo. Paradoks jednak polega na odysejskim absurdzie – to, co było znane, pojawia się w nowej odsłonie, która jednocześnie potwierdza stałość i przewidywalność wspomnianego. Całkiem inne po powrocie, odmienne i zmienione tym bardziej – paradoksalnie – wzmacnia przekonanie o stałości samej idei, symbolu, czy odwołania, którym jest dom.

Mniej podniosłe, ale jednak znamienne: Stan będąc w USA w listopadzie wynajął samochód, by dokonać szczególnej podróży. W grę wchodziły wspomniane wcześniej zwierciadła, doświadczenia i obserwacje. Jednej kwestii jednak nie przewidział – w wynajętej Toyocie znajdował się kabel AUX, co umożliwiło mu podpięcie swojego źródła muzyki do samochodowych głośników. Jedyne jednak nośnik z muzyką, który miał przy sobie, to stary odtwarzacz mp3, od lat nieaktualizowany. Przyszedł zatem czas na ponowne odsłuchanie doskonale znanego materiału. Materiału obciążonego wspomnieniami, skojarzeniami, czy obrazami, jakie w każdym z nas wywołuje znana, a jednak odwołująca się do bardziej lub mniej określonej przeszłości muzyka. To była kwestia decyzji – wobec doniosłości samotnej parodniowej podróży w poprzek Stanów Zjednoczonych należało być świadomym, że te same treści – te same utwory, melodie i zwrotki – nigdy już nie będą takie, jak przed tym doświadczeniem. One na zawsze zmienią to, co przywołują na myśl, gdy się je usłyszy; znaczenia zostaną nadbudowane, skojarzenia się rozrosną, a zwierciadła – znów: wykrzywią.

*

Suweniry – zazwyczaj niepraktyczne: magnesy, figurki ceramiczne, kule śniegowe, ale też użyteczne: otwieracze do butelek, koszulki, czapeczki, kubki... nazywa się je też „pamiątkami”. Pamiątkami, czyli nośnikami pamięci, „przypominaczami”, które przy odpowiednim nastawieniu użytkownika mogą wywołać wspomnienia z odbytych po-



for. Stan Barański



for. Stan Barański

dróży. Oto funkcja tego rodzaju przedmiotów, łączących zglobalizowane wzory, świadczących jednocześnie z wielką siłą o lokalności – artefaktów poświadczających glokalizację.

Podróżne przekształcenia dotyczą wielu spraw; również rzeczy. Stan ze swoich wypraw nie przywozi typowych suwenirów, celuje raczej w przedmioty niedające się do tej kategorii przypisać, jednak gdy wręcza je jako prezent bliskim po powrocie, zawsze obdarza obdarowanych również opowieścią o pochodzeniu danego artefaktu. Otrzymałem od niego zwykłą, nieco kiczowatą koszulkę z koniem – zakupioną na pchlim targu organizowanym przez Armię Zbawienia gdzieś w Zachodniej Australii. Ponieważ była na mnie nieco za mała, oddałem ją znajomemu, którego pasją są konie, co powiedziałem Stanowi. Skomentował: *w porządku, tylko*

nie zapomnij mu powiedzieć, że jest to koszulka z Australii; nie zapomnij zaznaczyć skąd pochodzi. Bo przecież zwykła koszulka z koniem posiada zupełnie inny status symboliczny, niż nie-zwykła koszulka pochodząca z drugiej strony kuli ziemskiej.

Za sprawą podróżniczego zakrzywienia przedmioty zmieniają swój status; dzięki narracji o ich pochodzeniu zamieniają się w artefakty i znaki – symbole swojej opowieści, nośniki tejże. Tak, przedmiot ten pozostaje sobą samym w praktycznym i definicyjnym rozumieniu – koszulka wciąż okrywa ciało, filiżanka jest naczyniem na herbatę, a otwieracz otwiera butelki. To jednak nie wszystko, z wieloma (każdym?) jego użyciami przywodzi na myśl narrację o swoim pochodzeniu, opowiada swoją historię nieświadom swojej doniosłej funkcji tworzenia symboli i rozbudowywania znaczeń.

fot. Stan Barański





Marek M. Berezowski

Citymorphosis

Warszawa 2017

Le Corbusier: sprawdzam

Citymorphosis autorstwa Marka Berezowskiego nie jest klasycznym traktatem antropologicznym; to album fotograficzny o mocnym zacięciu analitycznym. Praca ta powstała w rezultacie projektu realizowanego konsekwentnie w latach 2013-2017. W jego ramach Berezowski, który jest nie tylko antropologiem, ale też absolwentem fotografii w Państwowej Wyższej Szkole Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej im. Leona Schillera w Łodzi, podróżował po rozmaitych miastach Chin, Rosji, Polski czy po terenie byłego NRD. Przedmiotem swojego zainteresowania uczynił współczesne rozwiązania urbanistyczne i architekturę powstającą w państwach byłego bloku komunistycznego, bądź takich, które – jak Chiny – przyjęły rozwiązania pośrednie łączące komunizm z kapitalizmem. To, co najbardziej interesuje fotografa, to specyfika i anatomia spłotu neoliberalnego modelu globalnej gospodarki wolnorynkowej z przestrzenią publiczną, jej tworzeniem, przekształcaniem i dostępem do niej. Przez to omawiany album lokuje się nie tylko w sferze estetyki i wypowiedzi artystycznej, ale nabywa również szczególnego zaznaczenia: jako głos zaangażowanej krytyki społecznej, śmiało łącząc sztukę z tym, co polityczne.

Omawiany album to poręczna, atrakcyjna wizualnie i starannie wydana książka o poziomym układzie kart. Już pobieżne przyjrzenie się jej upewnia, że każdy element został przemyślany i zaprojektowany tak, by odpowiadał minimalistycznej i nadzwyczaj surowej koncepcji. Przyjęta forma, jako sposób prezentacji zdjęć, doskonale koresponduje z treścią ujęć współczesnych procesów modernizacji miast Europy i Azji. Po rozłożeniu, przed czytelnikiem znajdują się dwa osobne bloki przytwierdzone do przedniej i tylnej strony oprawy. Pierwszy, to stosunkowo cienka książeczka zawierająca tekst albumu w dwóch równorzędnych wersjach językowych – angielskiej i polskiej. Drugi, znacznie obszerniejszy, bo stustronicowy blok, o odsłoniętym szyciu grzbietu zawiera karty z fotografiami. Jego środkowa część (s. 45-48) ma formę rozkładówki. Dzięki tym zabiegom album posiada sporą wartość bibliofilską, choć pewnym mankamentem w tym względzie wydaje się papier użyty do druku. Gdyby do tego celu posłużono się papierem kredowym lub innym, wyższej jakości (co rzecz jasna wymaga dodatkowych środków), prezentowane fotografie mogłyby zyskać dodatkowy walor estetyczny. Gdy patrzy

się na zdjęcia pod kątem, farba drukarska rozkłada się po powierzchni kart tworząc na fotografiach drobne wyświecenia – dokładnie tam gdzie na gramaturze papieru pojawiają się włókienka celulozy. Dodatkowo, ma się wrażenie, że przez to kadry tracą nieco, tak na wyrazistości, jak na kontraście. Jest to wrażenie tym bardziej dojmujące, jeśli zna się zdjęcia cyklu *Citymorphosis* przedstawione na stronie i facebookowym profilu Berezowskiego. Przy tak dopracowanym projekcie, ta niedoskonałość wydruku sprawia lekki zawód.

Niemniej, to co uznać można za wadę, jest też zaletą książki. Paradoksalnie, zastosowana technika, tak jak wybór zdjęć dokonany przy udziale fotedytorki Joanny Kinowskiej, wydobywa z fotografii istotę ich znaczenia. Przede wszystkim podkreśla ona bylejakosć fotografowanych przestrzeni, bo to co ma błyszczeć – dumnie piętrzące się pod niebem wieże z betonu, stali i szkła – okazuje się matowe, powtarzalne i pozbawione wyrazu. Słowem: nijakie. To szary i smutny świat, w którym incydentalnie snują się ludzkie widma, jak gdyby pozbawione już złudzeń, co do natury rzeczywistości wokół. Na zdjęciach Berezowskiego nie ma na ogół ludzi,

zamiast tego uderza pustka nijak niedających się udomowić czy oswoić przestrzeni. Beznadziejny ogrom rumowisk, tandety i rozrastających się w każdą stronę blokowisk. Każde kolejne miejsce stanowi jak gdyby wariant poprzedniego. Upiorna aranżacja utopijnego projektu Le Corbusiera, który upierał się, że *szczęśliwe miasta posiadają architekturę*¹ i że tylko ona to szczęście jest w stanie zagwarantować nowemu społeczeństwu. Bo, jak zakładał Szwajcar, *tam, gdzie panuje porządek, rodzi się dobrobyt*² a *architektura powstaje zgodnie ze standardami. Standardy to coś logicznego, analitycznego, drobiazgowo opracowanego; są wynikiem dobrze sformułowanego problemu. Architektura to plastyczny wynalazek, umysłowa spekulacja, najwyższa matematyka. Architektura to sztuka szlachetna*³, która w dodatku *MA PORUSZAĆ*⁴. Sposób w jaki *porusza* uwidoczniony jest na zdjęciach Berezowskiego, czy też na majestatycznych ujęciach Godfrey'a Reggio, rozwleczono w nieskończoność, końcu osiedla Pruitt-Igoe. W tym kontekście twierdzenie, że *architektura to pierwszy przejaw*

¹ Le Corbusier, *W stronę architektury*, tłum. T. Swoboda, Centrum Architektury, Warszawa 2012, s. 70.

² *Ibid.*, s. 104.

³ *Ibid.*, s. 179.

⁴ *Ibid.*, s. 73.

*tego, jak człowiek stwarzał swój świat, jak stwarzał go na obraz natury, wpisując się w jej prawa, w prawa rządzące naturą, naszym światem*⁵, okazuje się nie tylko nonsensem, ale wręcz czystym fałszem.

Uważne przestudiowanie albumu unaocznia, że bohaterem, a zarazem celem projektu *Citymorphosis* jest przestrzeń odczłowieczona – ziemia jałowa ponowoczesności. Perspektywa i skala wybrana przez Berezowskiego do portretowania współczesnych miast pozwala na skuteczne wymazanie tego, co indywidualne; tego, co jednocześnie mogłoby odwrócić uwagę od zasadniczego problemu. Fotografowanie rozmaitych miejsc w Europie czy Azji zimą, we wczesnych godzinach porannych pozwoliło autorowi zetrzeć z pola widzenia ludzki gest, a wraz z nim przypadkowość. Zanik gestu, który mógłby zwabić obietnicą złudnego znaczenia, z całą mocą odsłania grozę kondycji współczesnego człowieka. Bowiem jego życie (czy raczej warunki, które umożliwiają trwanie tego życia), w obiektywie antropologa, wydaje się nie tylko zuniforimizowane, ale i pozbawione większego sensu. Berezowski nie pozostawia złudzeń. Brutalność unaocznienia z jaką ukazuje świat globalnego

⁵ *Ibid.*, s. 120.

kapitalizmu nie mamy próżną nadzieją. W tym względzie oszałamiającymi są analityczna surowość i precyzja z jakimi przeprowadzono projekt celem udokumentowania postępującej dystrofii przestrzeni publicznej i agory, służących dotychczas za miejsce spotkania współobywateli. Miejsc w których, jak podkreśla Zygmunt Bauman:

konstytuowały się normy, dzięki czemu sprawiedliwość rozkładała się poziomo, i tak też była wymierzana, umacniając wspólnotę tworzoną przez tych, którzy o niej dyskutowali; wspólnotę odrębną od innych, spajaną wewnątrznie przez wspólne kryteria oceny. Terytorium odarte z przestrzeni publicznej stwarza mało możliwości do podjęcia dyskusji nad normami, do konfrontacji, ścierania się wartości oraz do ich negocjowania⁶.

Jak się okazuje, Berezowski celowo ogniskuje uwagę na *makroperspektywie*, ignorując zarazem *mikrogesty*.

6 Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 33.

W dążeniu do pochwycenia czystej formy zabsolutyzowanego planu⁷ (który zdaniem Le Corbusiera był nie tylko *generatorem*⁸, ale i niósł *w sobie istotę doznania*⁹), umyka to, co wypełnia ową architekturę, to jest jednostkowe strategie działania i zachowania ludzi, których życie toczy się między budynkami i w ich wnętrzach. W końcu, jak przekonywał architekt, dom miał być *maszyną do mieszkania*¹⁰, a wszyscy *ludzie mają takie same organizmy, takie same funkcje. Wszyscy ludzie mają takie same potrzeby*¹¹. W tym względzie nowy, wspaniały świat, do którego tak wielu dąży marząc o awansie społecznym, na zdjęciach Berezowskiego jawi się jako świat z koszmaru. To gargantuiczny rak konsumujący resztki energii¹², która mogłaby posłużyć za iskrę sprzeciwu wobec hegemonicznego

7 „Corbusier marzył o mieście, w którym »le Plan dictateur« (zawsze pisał on słowo »plan« dużą literą) sprawować będzie nad mieszkańcami rządy absolutne i niekwestionowane. Władza Planu, zasadzająca się na obiektywnych prawach logiki i estetyki” ironizował Bauman. *Ibid.*, s. 53.

8 Le Corbusier, *op. cit.*, s. 99.

9 *Ibid.*, s. 102.

10 *Ibid.*, s. 137.

11 *Ibid.*, s. 172.

12 Por.: R. Venturi, D. Scott Brawn, S. Izenour, *Uczyć się od Las Vegas. Zapomniana symbolika formy architektonicznej*, tłum. A. Porębska, Karakter, Kraków 2013.

porządku świata, w którym probierzem społecznej wartości danej osoby i jej pozycji jest już wyłącznie jej zasobność finansowa. Rezygnacja z prezentowania lokalnych perspektyw pozwala fotografowi na uchwycenie zasięgu i prawidłowości globalnych procesów wpływających na jakość życia szerokich mas ludzkich. Każde kolejne zdjęcie z pełną mocą pokazuje jak przestrzeń *projektowana* podług wolnorynkowej logiki zysku dyktowanej przez deweloperów, zagarnia wolność, ubezwłasnowolnia obywateli i udaremnia próby kontestacji. Okazuje się oto, że w tak zagęszczonej pustce, na odludziu blokowisk, tam gdzie postępuje erozja bliskości czy więzi sąsiedzkich, nie ma możliwości wyboru, bo projektujący tę przestrzeń nie przewidzieli miejsca na myślenie i wzajemne dzielenie się ideami. Każdy kolejny wieżowiec prezentowany w ramach cyklu jest gigantycznym pomnikiem samotności i alienacji.

Dopełnienie obrazów stanowi esej przygotowany przez Berezowskiego. Autor zdradza w nim jak rodził się pomysł projektu oraz informuje o przebiegu poszukiwań miejsc odpowiednich do *Citymorphosis*, a także jakie perypetie, a wręcz nieprzyjemności się z tym wiązały. Zasadniczymi wątkami

tekstu są sploty urbanistyki i planowania przestrzeni publicznej, globalnej gospodarki oraz kondycji ludzkiej w zmieniającym się, współczesnym świecie. Tekst podzielony na krótsze fragmenty został zorganizowany wokół kilku zagadnień problemowych wyróżnionych jako kategorie węzłowe. Są to: utopia, globalizacja, nowa wizja oraz dystopia.

Oś uwagi, co zrozumiałe, przebiega wokół koncepcji urbanistycznych wyznaczonych dla budownictwa przez Le Corbusiera, bowiem to jego koncepcje odcisnęły zasadnicze piętno na architekturze XX i XXI wieku. Utopijne idee sformułowane przez Szwajcara w zamyśle stanowić miały antytezę dotychczasowego porządku urbanistycznego (w tym stylów historycznych), a zarazem sposobów, w jakie ujmowano rolę jednostki w społeczeństwie. Inspirując się koncepcjami Adolfa Loosa, dokonał definitywnego zerwania z dekoracyjnością i niefunkcjonalnością budownictwa. Niemniej przez uśrednienie, uogólnienie i umasowienie przyczynił się do wyrugowania z myślenia o architekturze ludzkiej indywidualności – co znakomicie dokumentują zdjęcia zamieszczone w albumie. Modernizm, nacisk na funkcjonalność

i umiłowanie czystej formy przyczyniły się, wbrew zamierzeniom, do głębokiego odhumanizowania architektury. Ta bowiem przestała służyć ludziom, a sam człowiek został dostrojony do architektury i w nią wkomponowany. Krytyka formułowana przez Berezowskiego wpisuje się w o wiele szerszy krąg opinii teoretyków i analityków współczesności (co widać poniekąd w przywoływanej przez niego literaturze). Za podsumowanie w tym względzie niech posłuży nadzwyczaj trafny, a zarazem zjadliwy komentarz Baumana:

Być może miasto Brazylii stanowiło przestrzeń doskonałą zorganizowaną i przystosowaną do zamieszkania przez homunculusy, urodzone i wykarmione w próbkach, przez stworzenia ulepione z funkcji administracyjnych i prawniczych definicji. (...) Oczywiście miejsce to nadawałoby się też doskonale dla wyobrażonych mieszkańców idealnych, którzy utożsamiają szczęście z bezproblemowym życiem: jego struktura wykluczała bowiem dwuznaczne sytuacje, eliminowała konieczność dokonywania wyboru

i ryzyko oraz szansę jakiegokolwiek przygody. Jednak, jak się okazało, dla całej reszty przestrzeni ta odarta została ze wszystkiego, co naprawdę ludzkie; wszystkiego, co wypełnia życie znaczeniem i nadaje mu wartość¹³.

Pewnym mankamentem eseju jest poziom uogólnień na jakie pozwala sobie autor. Jakkolwiek podobieństwa między tkanką miejską Europy i Azji okazują się zdumiewająco zbieżne, to nie sposób zignorować istotnych różnic demograficznych, ekonomicznych, politycznych i społecznych stojących za procesem urbanizacji. Berezowski ignoruje różnice w dynamice boomu demograficznego między państwami obu kontynentów, pomija też przyczyny powojennej migracji ze wsi do miast, jak również skalę i charakter tego procesu. Prawidłowości służące do opisu społeczeństw europejskich i państw bloku wschodniego wcale nie muszą znajdować zastosowania w odniesieniu do realiów Chińskiej Republiki Ludowej. Warto pomyśleć, jakie wnioski mogłyby się nasunąć gdyby uwzględnić te różnice? W tym i podobnych względach esej pozostawia nieco do życzenia. Niedosyt powo-

13 Z. Bauman, *op. cit.*, s. 55.

duże też brak zrównoważania dyskursów naukowego i osobistego łączonych w jedną wypowiedź. Osobiste wtręty, jako przykłady, niestety nie spełniają w tekście swej roli tak dobrze jak powinny (choć sprawdzają się gdy idzie o zrozumiałość i przystępność wywodu dla czytelnika), w pewnym sensie osłabiając wydźwięk całości. Ostatecznie forma wydaje się niedopracowana i tekst pod względem poziomu nieznacznie odstaje od części wizualnej albumu. Szczęśliwie dla odbiorców, słowo pisane w tym przypadku było nie tyle celem, ile dodatkiem, a Berezowski wprawdzie radzi sobie z aparatem, czemu wyraz dał zbiorem znakomitych zdjęć.

Warszawskiemu fotografowi i antropologowi w chłodnej rekapitulacji stanu otaczającego nas świata udało się przedstawić coś więcej aniżeli obraz współczesnych miast i tendencji fragmentaryzowania, czy wręcz prywatyzowania przestrzeni publicznej. Berezowski, z dystansu, w sposób rozmyślny, choć niepozbawiony żarliwości i troski o idee postaw obywatelskich, dokonuje rozrachunku z klasami uprzywilejowanymi, obnażając mechanizm podporządkowywania szerszych mas: robotników, pracowników umysłowych, prekariatu i innych. Wprawdzie nie robi tego

wprost, ale za pośrednictwem wyjątkowo ułożonej narracji wizualnej, oddającej naturę kapitalizmu z ograniczonym dostępem do dóbr i *utowarowieniem* marzeń czy aspiracji. Refleksja płynąca z lektury tomu jest gorzka. Autor zdaje się mówić: śniliśmy (i nadal śnimy) o dobrobycie, zmianie i wolności, lecz przepaliliśmy moment dogodny dla wzniecenia buntu, gdy wolność była na wyciągnięcie ręki, pozwoliliśmy się spętać kredytami i hipoteką. Architektura bowiem, stanowiąc symbol marzenia o „małej stabilizacji”, jest znakomitym probierzem stopnia rozbrojenia impulsów wywrotowych, które mogłyby zagrozić istniejącemu porządkowi. Mieszkalnictwo i nierozwiązywalność kwestii bytowych (czy raczej brak woli dla rozwiązań systemowych w tym względzie), w ramach istniejącego porządku własności, a także ogółu stosunków ekonomiczno-gospodarczych, w sposób skuteczny konserwuje hegemonię władzy i kapitału. W końcu Le Corbusier wróżył podsumowując rozważania zawarte na kartach *W stronę architektury*:

Architektura albo rewolucja.

Rewolucji można uniknąć¹⁴.

Filip Wróblewski

¹⁴ Le Corbusier, *op. cit.*, s. 307.

for. Serdar Çömez





Adam Pisarek

Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei

g r u p a k u l t u r a l n a . p l ,
Katowice 2016

Relacja z obcym a przestrzeń oswojona

Adam Pisarek jest pracownikiem naukowym w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W swojej książce *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei* podejmuje analizę pojęcia gościnności, usytuowanego w wielu kontekstach, przy wykorzystaniu danych empirycznych, zebranych przez autora w miejscowości Łąka, w powiecie pszczyńskim. Przywoływane są również materiały i opracowania historyczne z tego regionu, a także przykłady klasyków antropologii opisujących różnorodność wymiarów gościnności w Polsce i na świecie.

Tworząc podłoże teoretyczne do dalszych rozważań, autor początkowo skupia się na analizie językoznawczej i etymologicznej słowa „gościnność” oraz pochodnych mu zwrotów i określeń. Przywołuje także ich istnienie w polskiej frazeologii. Ukazuje dzięki temu niejednorodny wydźwięk owych terminów. Widać to chociażby w omawianych związkach przymiotnika z rzeczownikami:

Z najważniejszych należy wymienić (...) (1) *gościnne* progi, przyjęcie, osobę, gospodarza, mieszkańców, dom, drogę, a przenieś kraj i ziemię. Sugerują one otwartość, życzliwość, przyjazność, serdeczność. Poza tym możemy mówić o (2) *gościnnym*, czyli przeznaczonych dla gości – apartamentach, łazienkach, pokojach. Natomiast (3) *gościnne* występy, recitale, spektakle oraz wykłady zakładają tymczasowość, dorywczość, wyjazdowy charakter (s. 53).

Już na tym etapie zostaje wyraźnie nakreślony kontrast między gościem a gospodarzem, co naprowadza czytelnika na kategorię obcości w kulturze. Ambiwalentny charakter obu postaci, przemiany w rozumieniu ich roli oraz wzajemne oczekiwania wobec zachowań w obliczu interakcji, stanowią podłoże ku dalszym analizom. Odczuwalny jest wyraźny rozdział między analizą językoznawczą, która sama w sobie może stanowić materiał do obszernej pracy, a podejściem empirycznym, zapowiedzianym w kolejnych rozdziałach.

Następnie wyjaśnione zostają procesy przemian społecznych i architektonicznych, co wpływa na rozumienie prawa własności, powstawania oficjalnych i nieoficjalnych więzi, jak również selekcji, przyjmowania i opiekowania się gośćmi. Pisarek zwraca uwagę, że już organizacja przestrzenna danej miejscowości, a więc rozłożenie architektoniczne domostw, jest istotna w kwestii rozwoju zażyłości sąsiedzkich. Późniejsze przemiany niekoniecznie wpływają na złamanie ustalonych przed laty norm społecznych, obowiązujących w obrębie określonej grupy.

Poruszony wątek prowadzi do studium przypadku, czyli wspomnianej już wsi Łąka. Autor określa siebie jako „nieznajomego przybysza wspartego autorytetem instytucji naukowej” (s. 12). Jego rola pozwala na żywą obserwację gościnności mieszkańców przy okazji zbierania materiałów empirycznych¹. Czytelnik poznaje istotne wydarzenia historyczne oraz procesy, które przyczyniły się do nowych rodzajów podejmowania i podtrzymywania kontaktów między sąsiadami i ludźmi spoza tej społeczności. Przykładem jest przejście z gospodarki agrarnej w prze-

myslową, co niejako wymusiło reorganizację czasu oraz zainicjowało powstanie nowego tła kontekstowego, przy okazji spotkań sąsiedzkich:

Transformacji uległa również, przejawiająca się w formach przyjmowania gości, hierarchizacja i selekcja ludzi. Dotychczas kształtowana według jasno określonych wskaźników opierających się m.in. na kryterium związanym z posiadaniem ziemi i z przynależnością do niej (co do dzisiaj pozostawiło ślad w mentalności łączan), współcześnie wpłątana została w sieć innych kryteriów homologii – podobnego zawodu, wykształcenia, zainteresowań, ale także celowości kontaktu (s. 89).

Nie wiemy dokładnie ile wywiadów zostało przeprowadzonych we wsi Łąka². Jeśli przyjrzeć się proporcji opisu badań oraz analizie źródeł zastanych, prezentacja materiału empirycznego

pozostawia pewien niedosyt. Przytoczenie większej liczby wypowiedzi oraz opis przebiegu badań mogłoby rozszerzyć pole refleksji nad omawianymi pojęciami, a także zainspirować czytelnika do porównania znanych mu terenów do miejscowości zaprezentowanej w tekście.

W dalszej części autor wymienia tzw. gościnne instytucje. Są to kolejno: dwór, kościół, karczma i szkoła. Każde z tych miejsc ustanawiało pewne uniwersalne wartości, choć w tym przypadku mające wyraz w działaniach publicznych, niekiedy teatralizowanych (s. 93), a więc generujących skonwencjonalizowane zachowania.

Po części teoretycznej, nakreślającej zarówno etymologię słowa *gościnność* oraz przemiany kulturowe wpływające na rozwój interakcji społecznych, następuje rozdział *Konteksty gościnności*, skupiający się na materiałach zdobytych podczas badań terenowych. Czytelnik zaznajamia się z opiniami mieszkańców Łąki na temat gościnności, gospodarzy, obowiązków i przywilejów dotyczących obu stron uczestniczących w spotkaniach. Otwiera to szerokie pole do dalszych refleksji, choć same wypowiedzi, wyłączając elementy gwary lokalnej, wyrażają

¹ Badania prowadzone były w 2010 roku (s. 12).

² Do źródeł wywołanych autor włącza materiały terenowe pozyskane rok wcześniej w Grecji, Turcji i Bułgarii, jednakże stanowiły one inspirację do podjęcia dalszych badań, a nie materiał do analizy w recenzowanej książce.

uniwersalne odczucia odnoszące się do relacji i form gościnności. Umieszczenie terenu badawczego w jednej niewielkiej miejscowości pozwoliło na szczegółową analizę tematu z uwzględnieniem wielu czynników wpływających na zastany obraz rzeczywistości.

Kolejne dwa rozdziały nawiązują do stanu *communitas* i obrzędów przejścia, które w tym miejscu znajdują odzwierciedlenie w procesach tymczasowego włączenia i cyklicznego powrotu. Traktowanie przyjęcia gościa jako obrzędu o określonym stopniu ważności jest jak najbardziej trafne. Autor zauważa wielość czynników charakteryzujących konkretne wydarzenia: odpowiedni ubiór, przygotowanie miejsca spotkania, obdarowywanie, sekwencyjność zachowań. Od momentu zaproszenia na spotkanie, aż do pożegnania, następuje kilka etapów, z których każdy charakteryzuje się konkretnymi oczekiwaniami wobec gościa i gospodarza.

Ostatnia część odnosi się do tematów dobrze znanych antropologom – relacji *swój-obcy*, pojęcia *numinum*, pogranicza i sfer neutralnych. Jest to również próba wyjaśnienia procesu przejścia

z kategorii obcego w kierunku gościa, a także organizacji i ochrony własnej przestrzeni, będącej wyznacznikiem tożsamości jednostki.

„Gościnność polska” jest książką, w której uniwersalny temat staje się dobrze usystematyzowany. Ukazuje różnorodność kontekstów i refleksji dotyczących traktowania przestrzeni własnej i przyjmowania w niej osób z zewnątrz. Z drugiej strony przeprowadzona zostaje szczegółowa analiza małej społeczności – mieszkańców wsi Łąka, co zwraca uwagę na szereg kontekstów wpływających na ostateczny kształt pojmowania gościnności i wzajemne relacje w obrębie społeczności lokalnej. Przedmiot badań, choć w różnym stopniu, dotyczy nas wszystkich, co zachęca do dalszych refleksji po umiejscowieniu podanych przykładów we własnym polu kontekstowym.

Patrycja
Laskowska-Chyła



Katarzyna Smyk, Tomasz Pu-
dłocki, Izabela Wodzińska (red.)

*Puszcza Sandomierska
od kuchni. Między tradycją
a współczesnością*

Muzeum Kultury Ludowej
w Kolbuszowej,
Kolbuszowa 2017

Etnograficzne smaki

Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością jest zbiorową publikacją, wieńczącą dwuletni projekt finansowany ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, i zrealizowany przez Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej. Jego głównym założeniem było zebranie i opracowanie materiałów terenowych dotyczących tradycji kulinarnych, a także związanych z nimi przemian na obszarze dawnej Puszczy Sandomierskiej¹. Temat ten był już poruszany przy okazji wcześniejszych badań terenowych (którego podsumowaniem jest publikacja *Źródła kultury ludowej Puszczy Sandomierskiej*²) oraz prac nad książkami kucharskimi (np. *Lasowiacka kapusta ziemniaczana na 12 sposobów*³). Autorzy odwołują się do informacji zdobytych przy okazji wcześniejszych projektów. Dzięki temu książka została oparta na bogatym materiale źródłowym, którego podstawę stanowią wywiady przeprowadzone w latach 2016-2017. Autorami i redaktorami monografii są historycy,

1 Nazwa projektu to „Dziedzictwo kulinarne mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej”.
2 *Źródła kultury ludowej Puszczy Sandomierskiej*, (red). Krzysztof Ruszel, Kolbuszowa 2014.
3 K. Ruszel, J. Olszowy, *Lasowiacka kapusta ziemniaczana na 12 sposobów*, Kolbuszowa 2012.

etnologów i filologów z kilku ośrodków naukowych i muzealnych z południowo-wschodniej Polski⁴.

W ramach projektu „Dziedzictwo kulinarne mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej” przeprowadzono rozmowy ze 194 osobami, urodzonymi w latach 1928-1970⁵. Kwestionariusze badań poruszały kwestie przygotowywania pożywienia, hodowli, upraw, spotkań, ale również wyposażenia kuchni. Wśród respondentów znalazły się osoby tworzące dziś grupy obrzędowe, występujące na konkursach kulinarnych oraz prowadzące warsztaty edukacyjne. Omówione tematy uzupełniają zarówno ilustracje znajdujące się w Archiwum Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, jak i zebrane przez grupę badawczą. Część materiałów spoza publikacji udostępniona jest na stronie internetowej projektu⁶.

4 Reprezentowane przez nich instytucje to: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Muzeum Etnograficzne im. Franciszka Kotuli w Rzeszowie, Muzeum w Przeworsku – Zespół Pałacowo-Parkowy, Uniwersytet Jagielloński.
5 Większość z nich to osoby urodzone w latach 1930-1950. W spisie pojawia się też jedna respondentka urodzona w roku 1986.
6 <http://dziedzictwokulinarne.muzeumkolbuszowa.pl/>

Pierwszą część monografii poświęcona jest historii mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej, opisana przez pryzmat zdobywania i przetwarzania żywności. Materiały obejmują okres od połowy XIX wieku do końca II Wojny Światowej (s. 17). Szczegółowe opisy sposobów pozyskiwania i przyrządzania żywności ukazują czytelnikowi szereg zmiennych, które wpływały na sposób życia mieszkańców Puszczy. Hodowla zwierząt i uprawa roślin wymagały odpowiednich warunków oraz znajomości procesów, które mogą wspomagać lub hamować rozwój plonów. Stosowano również praktyki o charakterze magicznym, a praca w gospodarstwie wpływała na organizację czasu i relacje sąsiedzkie. Poruszając ten temat artykuł Izabeli Wodzińskiej przedstawia zarys przemian i tradycji kulinarnych, ale przede wszystkim odsyła do materiałów archiwalnych oraz literatury pozwalającej na dokładniejsze zapoznanie się z wybranymi wątkami.

Kolejna część, nazwana *Współczesność*, podzielona jest na trzy segmenty tematyczne: *Rytm codzienności*, *Wielkie świętowanie* oraz *Uroczystości*. Łącznie zawiera jednaście artykułów, w których omawiane są tradycje

kulinarne w życiu codziennym, a także w obrzędowości dorocznej i rodzinnej. Poruszona zostaje kwestia organizacji przestrzeni w domostwie, używanych naczyń i sztuców. Pojawia się też wątek podziału obowiązków dla kobiet i mężczyzn. Dynamika przemian nie jest jednorodna, w niektórych aspektach przywiązanie do tradycji zwycięża nad nowoczesnością (s. 90).

Mianem *wielkiego świętowania* autorzy określili pięć okresów: bożonarodzeniowy, wielkanocny (włącznie z Wielkim Postem), karnawałowy, czas świniobicia oraz pielgrzymek i odpustów. Jest to najobszerniejsza część publikacji, która zaczyna się od znanej z wielu źródeł obrzędowości dorocznej, a następnie przechodzi do wydarzeń niewpisujących się w stały i ogólnie przyjęty cykl obrzędowości. Autorzy poszczególnych rozdziałów podkreślają, że opisane wydarzenia mocno wpisują się w krajobraz życia społecznego i religijnego. Każda okazja do *wielkiego świętowania* wiąże się z zaangażowaniem licznych grup, a także z szeregiem działań rytualnych, z których część zachowała się do czasów współczesnych. Proponowany przez autorów podział jest przejrzysty, pozwala na odnalezienie informacji na temat

konkretnego wydarzenia oraz wprowadza nowe elementy do powszechnie rozumiwanego cyklu obrzędowego.

Ostatni segment to uroczystości rodzinne: wesela, chrzciny, komunie, pogrzeby urodziny i imieniny. Pojawia się znowu szereg nowych wątków, tradycji i kontekstów, które ukazują różnorodność dziedzictwa kulinarnego mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej⁷. Autorzy przywołują liczne fragmenty wywiadów, w których zawarte są wzmianki na temat zapomnianych już tradycji i obyczajów, a także współczesne działania. Materiał empiryczny pozwala na analizę przemian kulturowych i refleksję nad tym, jakie elementy dawnych zwyczajów zachowały się do dziś.

Publikację kończy część zawierająca spis materiałów terenowych, a więc dane respondentów, badaczy oraz tematów poruszanych podczas wywiadów. Najistotniejszą informacją jest sygnatura, pozwalająca odnaleźć wybrane transkrypcje i nagrania w zbiorach Archiwum Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej. Książkę opatrzono też, w części końcowej, indek-

⁷ Są to jednak w dużej mierze tematy, które wychodzą poza granice badanego obszaru.

sem rzeczowym oraz nie-wielkim zbiorem przepisów i receptur kulinarnych.

Monografia dość szczegółowo opisuje miejsce pożywienia w organizacji życia społecznego wsi. Autorzy zwracają uwagę na mnogość kontekstów i znaczeń związanych z kulinariami. Pozostawiają jednocześnie

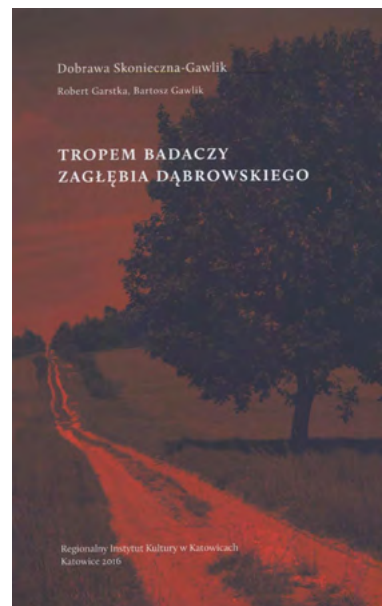
szerokie pole do dalszych rozważań, odsyłając do materiałów archiwalnych i pozycji bibliograficznych. W ramach projektu uzyskano niezwykle cenne informacje dotyczące zanikających form tradycji i obrzędowości. W wielu miejscach przytacza się dłuższe fragmenty wywiadów, co wzbudza zainteresowa-

nie czytelnika i potwierdza autentyczność przekazywanych treści. Tematyka jest dość uniwersalna, dlatego polecam tę książkę nie tylko czytelnikom zajmującym się terenem południowo-wschodniej Polski.

Patrycja
Laskowska-Chyła



for. Serdar Çömez



Dobrawa Skonieczna-Gawlik

Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego

Regionalny Instytut Kultury
w Katowicach,
Katowice 2016

Nowoczesna/odtworzona etnografia

Z okazji dwusetnych urodzin Oskara Kolberga Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustanowił rok 2014 rokiem folklorysty i etnografa z Przysuchy. W ramach obchodów Roku Oskara Kolberga realizowano liczne projekty artystyczne, edukacyjne i naukowe. Wiele instytucji kultury podjęło się wówczas analizy bogatego dorobku pioniera polskiej etnografii i miało okazję do rozpropagowania jego twórczości. W Katowicach powstał projekt „Tropem Kolberga – etnograficzne badania terenowe Zagłębia Dąbrowskiego”, który zakładał przeprowadzenie badań etnograficznych, zebranie i publikację wywiadów, materiałów fotograficznych i filmowych¹. Po zakończeniu podjęto decyzję o kontynuacji badań² w ramach projektu ministerialnego „Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego”. Rezultatem tych przedsięwzięć jest omawianie tutaj publikacja książkowa.

¹ Była to współpraca Regionalnego Ośrodka Kultury w Katowicach, Muzeum Zagłębia w Będzinie oraz Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie. Dodatkowo w czerwcu 2016 rozpoczął działalność Regionalny Instytut Kultury w Katowicach.

² Badania rozszerzono o dokumentację budownictwa.

Tekst tomu *Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego* podzielono na sześć rozdziałów. Pierwszy z nich, autorstwa koordynatorów i organizatorów przedsięwzięcia, dotyczy idei projektu, metod badawczych oraz nawiązanych form współpracy. Kolejne części to opisy Zagłębia Dąbrowskiego pod kątem historycznym i etnograficznym, następnie rys architektoniczny wraz z bogatą dokumentacją fotograficzną oraz analiza materiałów etnograficznych dotyczących stroju, języka i muzyki charakterystycznych dla tego obszaru. Ze względu na liczne przemiany administracyjne, poszukiwanie źródeł wymagało od badaczy skrupulatnej analizy źródeł dotyczących Śląska, Małopolski i Ziemi Kieleckiej, ponieważ Zagłębie Dąbrowskie traktowano jako część tych obszarów, nie zaś jako odrębny areal (s. 28). Czytelnik najprawdopodobniej pozostanie przy takim podziale bądź też całkiem pominie kwestię granic wytyczanych w XIX wieku. Przemiany migracyjne, społeczne oraz kontakty międzykulturowe dodatkowo komplikują zadanie odnalezienia stałych elementów tradycji, charakteryzujących niewielki obszar.

Najważniejsza, a zarazem najobszerniejsza część publikacji to *Święto, czas, przestrzeń, czyli obrzędy oraz zwyczaje stare i nowe*. Znalazły się w niej omówienia 32 wybranych zwyczajów dorocznych, a także uroczystości rodzinnych (uwzględniono w tym: Halloween, Walentynki i Dzień św. Patryka, jako przykłady nowych form tradycji). Wywód został oparty przede wszystkim o materiały z badań terenowych. Oprócz opisów zwyczajów, wśród których są i takie, które znajdziemy w większości publikacji dotyczących polskiej obrzędowości, pojawiają się również komentarze respondentów na temat przemian, uwarunkowań społecznych, które wpływały na relacje sąsiedzkie, obawy przed działaniem złych mocy bądź utratą dobrego wizerunku w danej miejscowości (s. 309). Zdecydowanym atutem pracy jest mocne osadzenie w materiałach terenowych i opisywanie zwyczajów poprzez cytaty z wypowiedzi mieszkańców Zagłębia, co pozwoliło na przygotowanie unikowego i interesującego opracowania z zakresu kultury społecznej i duchowej.

W założeniach projektu „Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego” głównymi odbiorcami byli zapewne

mieszkańcy terenów objętych badaniami, zaangażowani również w pracę nad pozyskiwaniem materiałów. Książka jest skondensowanym opisem zwyczajów, które „tutejsi” wspominają bądź znają jako praktykowane współcześnie. Publikacja zawiera 402 ilustracje pochodzące z archiwów oraz zebrane w ramach projektu „Tropem badaczy...”. Jest przejrzysta i została bardzo dobrze opracowana graficznie.

Nie mam wątpliwości, że idea udostępnienia materiałów etnograficznych oraz ponowne zebranie dokumentacji jest niezwykle cenne i pozwala na ocalenie, choć w formie opisowej, zanikających elementów tradycji. Podjęte działania inspirują młode osoby do zainteresowania się własnymi tradycjami i porównania wspomnień przodków ze swoimi doświadczeniami, a także materiałami sprzed wielu dekad. Ponadto z projektów ministerialnych korzystają instytucje kultury odpowiadające również za sceniczne ukazywanie kultury lokalnej. Kolejne lata pokażą, które elementy badanych zjawisk i tradycji były najtrwalsze.

Patrycja
Laskowska-Chyła



*Polski strój ludowy
ze śląskim suplementem w foto-
grafii Stanisława Gadowskiego
i Barbary Kubskiej*

Muzeum Miejskie w Tychach,
Tychy 2016

Ładne stroje

Nie byłoby tej pięknej publikacji, gdyby nie postać artysty grafika i fotografa Stanisława Gadowskiego (1929-2013), związanego prywatnie i zawodowo głównie ze Śląskiem. Środowisku etnograficznemu znany jest jego dorobek za sprawą wydanego w 1995 roku albumu *Strój ludowy w Polsce*, który przygotowany został we współpracy z Barbarą Bazieli, zmarłą w 2017 roku znawczynią zagadnienia odzieży ludowej, w tym szczególnie ubiorów śląskich. Album ten, wydany przez Fundację Kultury Wsi, jest dzisiaj unikatem, dostępnym tylko na rynkach antykwarycznych. Fotografie w nim zawarte w większości mają charakter statyczny, skupiają się na detalu, co było także pewnego rodzaju kompromisem, który fotograf zawierał z muzealnikami mającymi duży wpływ na ostateczny kształt albumu. Tak pisał o tym w przedmowie Stanisław Gawor:

Otóż są one, Autor mówi o tym otwarcie – zbyt statyczne, za „spokojne”. Po prostu presja na dokładność i precyzję w ukazywaniu poszczególnych „obiektów” ze strony badaczy i muzealników była tak wielka, że Au-

tor nie mógł jej nie ulec i wyeliminował z albumu ujęcia bardziej dynamiczne (...)¹.

Recenzowana książka jest dziełem pięknie wydanym, z dopracowaną estetyką i jest wyrazem hołdu dla artysty, który z pochodzenia był Zagłębiakiem. Gadowski przekazał tamte, dawne fotografie do zbiorów Muzeum Miejskiego w Tychach, które po koniecznej obróbce technicznej na powrót zostały przypomniane po 20 latach. Do współpracy została zaproszona Barbara Kubska, absolwentka katowickiej Akademii Sztuk Pięknych (2011), której zadaniem było uzupełnienie zbioru o współcześnie wykonane zdjęcia śląskich strojów ludowych. Inna jest także kolejność prezentowanych strojów – wydanie z 1995 roku rozpoczyna się od prezentacji strojów cieszyńskich, żywieckich, wilamowickich... W albumie z 2016 roku opowieść rozpoczyna się prezentacją strojów krakowskich. To nie jedyne różnice, o czym pisze w *Postscriptum* Maria Lipiok-Bierwiazzonek: „[album] wzbogacony jest o opisy strojów, zwracające uwagę na ich cechy szczególne, detale i elementy symboliczne, a także

¹ S. Gawor, *Przedmowa*, [w:] *Strój ludowy w Polsce*, Fundacja Kultury Wsi, Warszawa 1995, s. 13.



for. Serdar Çömez

kontekst kulturowy”². Fotografie Gadomskiego i Kubskiej są przemieszane, a lista zaprezentowanych strojów imponująca (67 lokalizacji zaznaczonych na mapie, str. 38-39). Sposób ich prezentacji pozostał nadal statyczny, tutaj Barbara Kubska zdecydowanie została zdominowana przez styl Gadomskiego (choć fotografie są łatwe do odróżnienia). I nie do końca mnie przekonuje to, co zapowiada w swoim krótkim (acz gęstym) tekście Magdalena Zych. Zapowiada, co prawda, że takie zestawienie fotografii autorstwa dwojga artystów jest grą, do której zapraszani są czytelnicy. Myślę, że ta gra była odczuwalna przede wszystkim dla tych, którzy w obydwu sesjach zdjęciowych brali udział, którzy decydowali o sposobie zaprezentowania poszczególnych strojów i wreszcie ci, którzy byli modelkami i modelami. Taki sposób opisywania podjętych przez muzealników z Tychów działań prowokuje do przypomnienia dwóch innych podróży w czasie i przestrzeni, które w 2007 odbyło dwoje artystów (niezależnie od siebie).

² M. Lipiok-Bierwiazzonek, *Stanisław Gadomski i jego album strojów ludowych*, [w:] *Polski strój ludowy ze śląskim suplementem w fotografii Stanisława Gadomskiego i Barbary Kubskiej*, Muzeum Miejskie w Tychach, Tychy 2016, s. 21.

Pierwsza z nich to pomysł zrealizowany przez fotografa Piotra Sikorę (we współpracy z grafikiem Pawłem Bondarczykiem). To kilkanaście portretów osób przebranych w różne stroje ludowe – polskie stroje ludowe, które tworzą (pokazywaną do dzisiaj) wystawę *Granice*. Niby nic takiego, ale modele w nich pozujący to osoby pochodzące z różnych stron świata. I tak Korkanka jest ubrana w strój Krakowiaków Zachodnich, Trynidadka w strój śląski, Hinduska – w kaszubski, Algierka – w strój nowosądecki³. To podróż w dwie strony, będąca lustrem dla wielu „egzotyczności” – obcy i swoi, wiejscy i miejscy, lokalni i globalni. W takiej stylizacji polskie stroje ludowe zyskują na atrakcyjności i są jakże odmienne od stylistyki sielsko-wiejskich obrazków sytuowanych na tle wnętrza muzealnych, skansenowskich i podejmujących próbę odtworzenia mitów pochodzeniowych (jak to zrobili Gadomski i Kubska). Sikora nie umacnia stereotypów mieszczących się w pytaniu „My wszyscy ze wsi, spod jednej sukmany i czapki z piórkiem?”. Drugim artystycznym projektem jest ten zrealizowany przez pochodzącą z Bydgoszczy artystkę i performerkę Violkę Kuś, która w swojej fotograficznej podró-

³ Projekt Piotra Sikory: <http://www.bordersgranice.com/media/>.

ży zatytułowanej *Top_Model Made in Poland* czyni z samej siebie bohaterkę. Artystka podróżuje po Polsce, po regionach, ale przede wszystkim w głąb samej siebie. Rozpoczyna od osobistej podróży, kiedy to pozuje w stroju z okolic Turska, z którym jest rodzinnie związana. Tych podróży odbywa 16, a ostatnia z nich przedstawia współcześnie ubraną dziewczynę pozującą pod kujawską kapliczką⁴.

Projekty Sikory i Kuś są podróżami, które każdego z oglądających ich artystyczne dokonania skłaniają do osobistych refleksji, do zadania trudnych pytań. Łamię też stereotypy związane z utrwalonymi za sprawą etnografów wizerunkami polskich strojów ludowych. Estetyka (choć ważna) staje się drugorzędna, ważniejsze jest przełamywanie się i swoich wyobrażeń na temat polskości i regionalności, co moim zdaniem staje w opozycji do dzieł Gadomskiego i Kubskiej. Schematyczność prezentowania strojów próbuje trochę tłumaczyć przywoły-

⁴ *Top_model made in Poland*. Muzeum te-leportów Violki Kuś. Materiał artystyczny-badawczy, Galeria 2piR, Poznań 2007; zob. A. W. Brzezińska, *Strój ludowy – od biografii przedmiotu do tożsamości podmiotu*, [w:] A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz (red.), *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy. Atlas Polskich Strojów Ludowych: Zeszyt Specjalny*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2013 (s. 19-24).

wana już wyżej Magdalena Zych, uprzedzając niejako czytelnika, że „Ten rodzaj fotograficznej panoramy wiele obiecuje, ale jest grą (...) portrety podwójne, strojów i ludzi, zanurzone w świetle pogody i krajobrazu”⁵. Píše też o „umownej dawności” co moim zdaniem jest kluczem, który zamiast otwierać – zamyka. Prezentacja strojów w starych paradygmatach fotograficznych (i opisowych także) zamyka odbiorców w ciasnym gorsecie stereotypowych wyobrażeń o tym, jak to drzewiej na wsiach bywało. Czytelnika pozostawia to jednak w pewnej konsternacji. Popatrzeć, popodziwiać i... co dalej?

W tę podróż zaproponowaną przez autorów przedsięwzięcia związanego z Muzeum Miejskim w Tychach ja nie pojadę, zdecydowanie wybieram kierunek zaproponowany przez Piotra Sikorę i Violkę Kuś.

Ale to jest ładna książka. I ładne w niej stroje. Tylko to.

Anna Weronika
Brzezińska

⁵ M. Zych, *Zestrojenie*, [w:] *Polski strój ludowy ze śląskim suplementem w fotografii Stanisława Gadomskiego i Barbary Kubskiej*, Muzeum Miejskie w Tychach, Tychy 2016, s. 10.

Fotoesej

Okno. Drzwi. Ściana. Tworzą jedną powierzchnię, ale w trakcie badań terenowych to, na którą część trafimy, stanowi o perspektywie naszego poznania. Każda z nich przynosi nam inne doświadczenie, wiedzę, emocje i relacje. Zarówno jako całość, jak i poszczególny pryzmat zaskakują swą formą i treścią. Te pokazane na następnych stronach pochodzą z ukraińskiej Huculszczyzny.







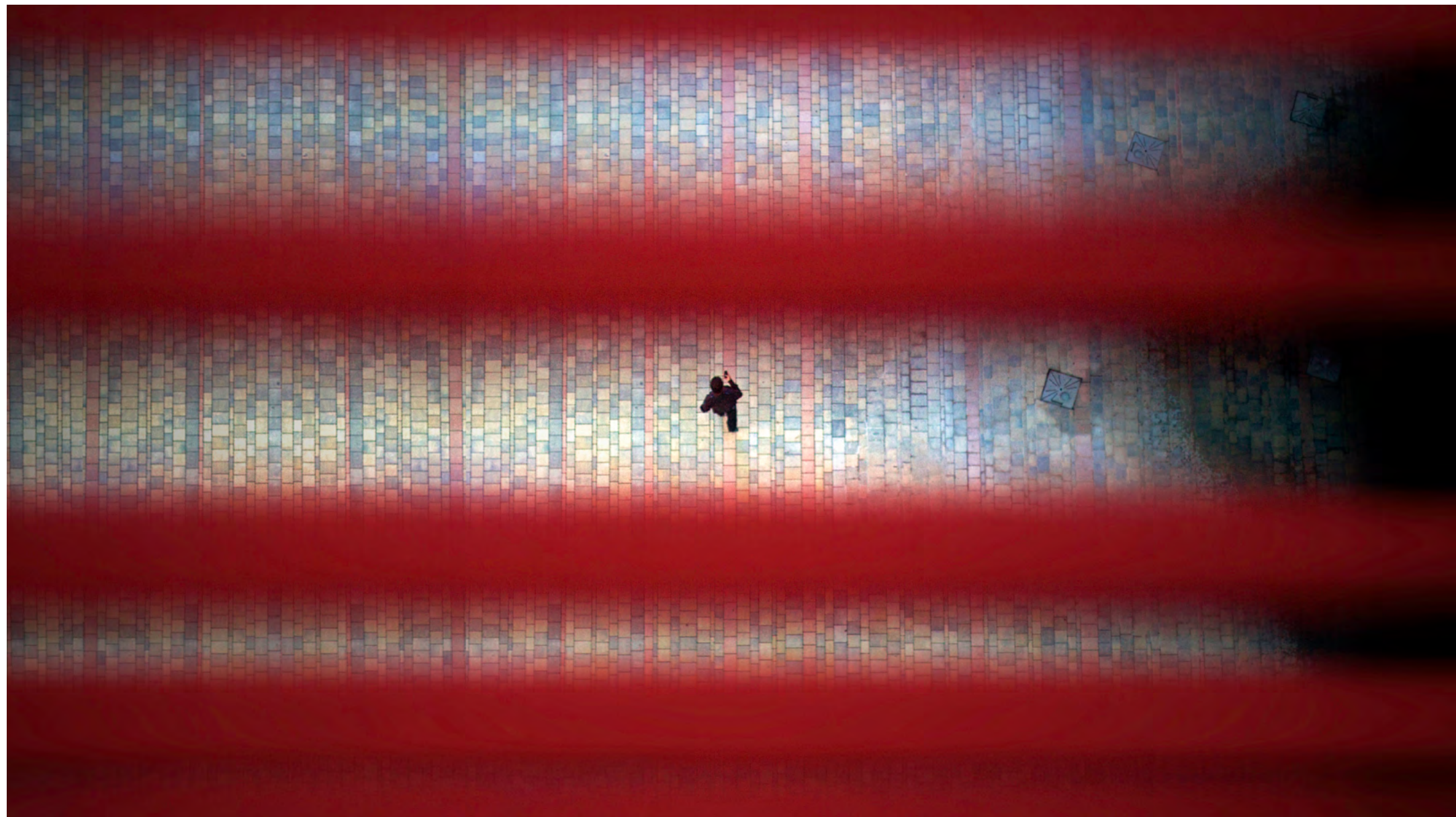


Serdar Çömez

Serdar Çömez urodzony w Turcji. Absolwent Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Marmara w Stambule. Mieszka w Turcji.

Serdar Çömez was born in Turkey. He graduated Marmara University Fine Arts Faculty in Istanbul. Currently he lives in Turkey.

for. Serdar Çömez



BARBARZYNC.A.ORG

